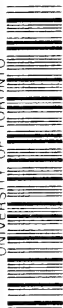


UNIVERSITY OF TORONTO



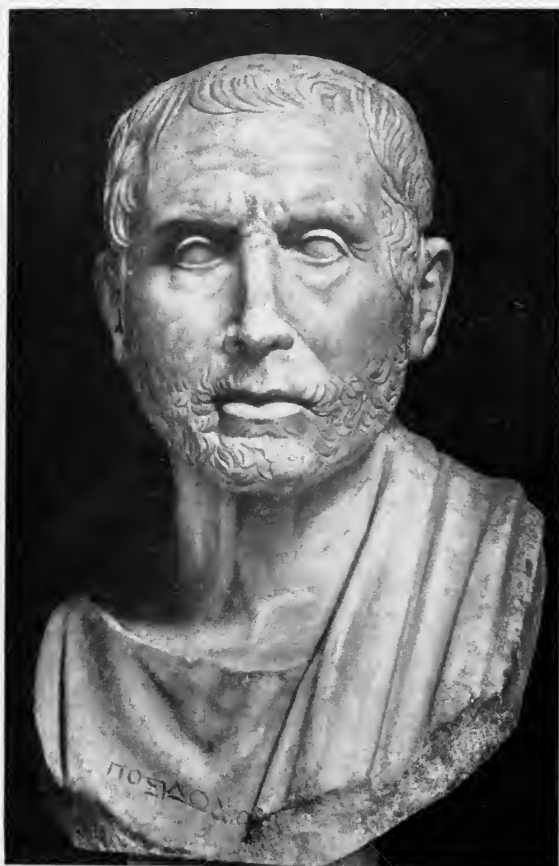
3 1761 00097390 9

74

64cm

I

POSEIDONIOS



255
X+P

Posidonios Prothes

POSEIDONIOS

VON

KARL REINHARDT

324803
25. 2. 36.

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MUENCHEN 1921



B
607
P24R4

Mit einem Bildnis: Büste in Neapel

Gedruckt in der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen

Copyright 1921 by C. H. Beck München

Printed in Germany

VORWORT

Auch um der Raumersparnis willen ist nicht Weniges, was für dies Buch geschrieben war, gestrichen worden. Es versteht sich, daß das Streichen bei der Auseinandersetzung mit der gelehrten Literatur beginnen mußte. Man erwarte also keine Bibliographie und keinen Überblick über den Stand der Forschung; wem an dem gelegen ist, wird ohnehin lieber die neueste Auflage des Ueberweg-Praechter ergreifen. Allerdings will dies Buch auch zu einem kritischen Durchbruch führen, aber wogegen es sich richtet, ist derart, daß wir uns damit auseinandersetzen müßten, auch wenn es im einzelnen gar nicht erschienen wäre. Die Kritik schafft zudem die natürlichen Kontraste, wovon unser Gegenstand sich abhebt.

Bemerkt sei noch, daß die Ordnung, weil sie auf ein System führt, nicht selbst systematisch ist; sie geht aus von möglichst sicheren, größeren Komplexen, aber sie sucht die Dinge, wie sie gewachsen sind. Häufung von Parallelen ist nicht angestrebt, zumal darin des Guten schon mehr als genug geschehen ist. Griechisches ist übertragen.

Eine wünschenswerte Beigabe wäre die Erneuerung der Bakeschen Fragmentsammlung (*Posidonii Rhodii reliquiae*, Leiden 1810), die herzustellen jetzt vielleicht auch nicht mehr allzu schwer wäre, wo wir der Nötigung enthoben sind; zugleich auch noch den halben Philo mitzudrucken.

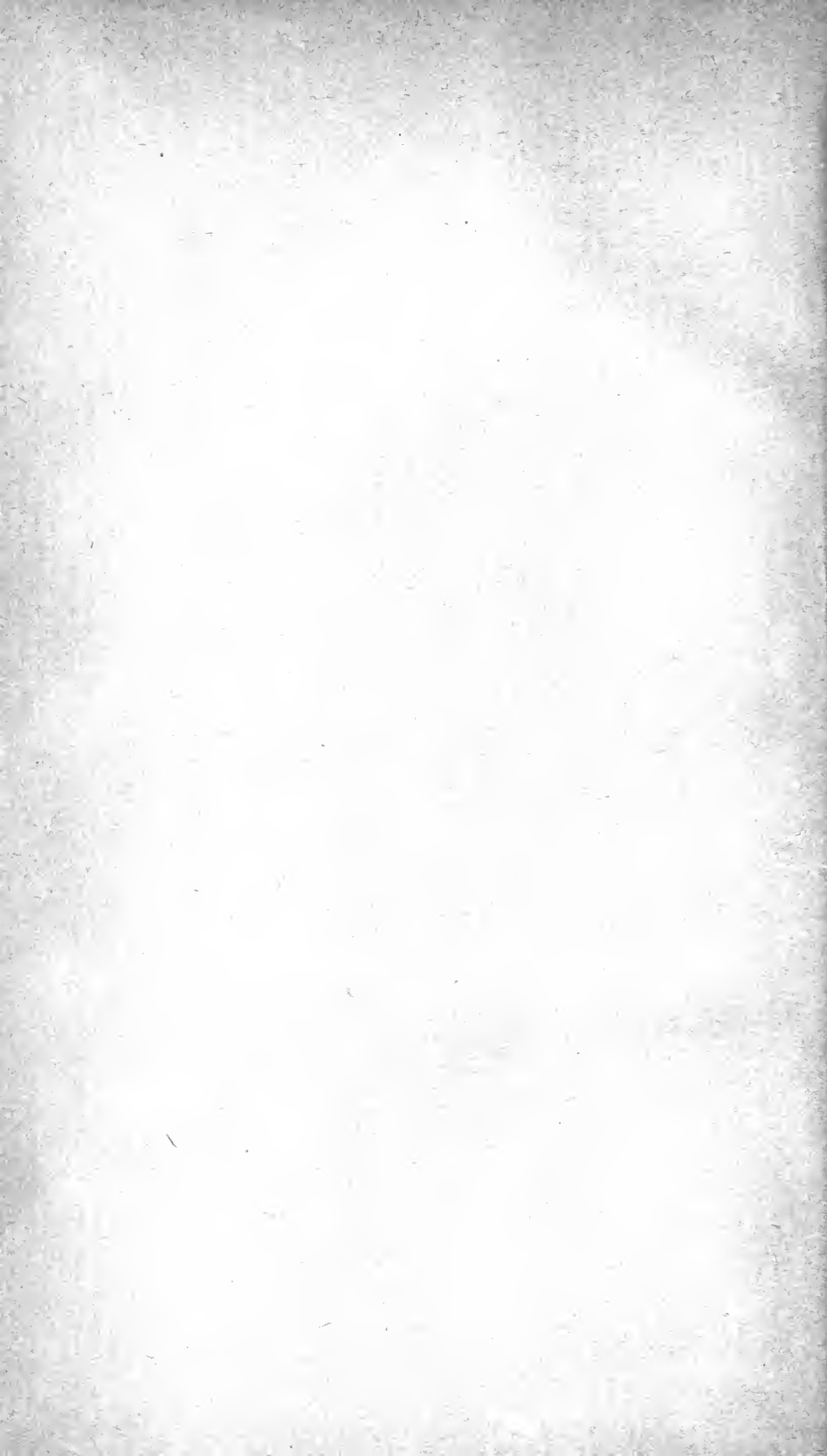
Hamburg, Oktober 1920

REINHARDT

INHALT

DER ALTE UND DER NEUE POSEIDONIOS	1
DER GESCHICHTSCHREIBER	19
DER PHILOSOPH	39
POSEIDONIOS IN DER DOXOGRAPHIE	39
SYSTEM UND SCHRIFTEN	43
DIE GEOGRAPHIE	59
1. Strabo und Poseidonios	59
2. Die Geographie der Rassen	67
A. Bei Strabo	67
B. Vitruv	79
3. Die Erdveränderungen	87
4. Palindromie	107
5. Die Bodenarten und Erdsäfte	109
6. Die Quellen	116
7. Die Winde	119
8. Ebbe und Flut	121
9. Natur und Vorsehung	124
DIE BESCHREIBUNG ARABIENS	127
DIE METEOROLOGIE	135
1. Die Überlieferung	136
2. Spannung als Elementarkraft	140
3. Teil und Ganzes	146
4. Das meteorologische System	149
5. Die Winde	150
6. Die Erdbeben	158
7. Der Regenbogen	162
8. Die Wasser	166
9. Das Ganze	174
DIE KOSMOLOGIE	176
1. Die Überlieferung	176
A. Geminus	178
B. Kleomedes	183
2. Die neue Himmelskunde	186
DIE THEOLOGIE	208
1. Cicero und Sextus	208
2. Die Bestandteile der Ciceronischen Theologie	215
3. Die Poseidonische und die orthodoxe Theologie bei Cicero	224
4. Die neuen Grundbegriffe	239
A. Die Kräfte	239
B. Die Regel	245
C. Die Zwecke	248

DIE ETHIK	262
Über die Affekte	263
1. Galens Konkordanz	263
2. Die Aporien der ersten Gruppe	273
3. Die Aporien der zweiten Gruppe	290
4. Der Aufbau	293
5. Die Lösungen	297
A. Die Kräfte	297
B. Wie die Affekte aufhören	306
C. Die Vorstadien des Affekts	311
D. Die Erziehung	313
E. Die Tugenden	320
6. Die Affektlehre bei Seneca	320
Das Ziel	327
1. Nach Galen	327
2. Nach Seneca	331
Die Güterlehre	336
MIKROKOSMOS	343
Einheit	343
Die Einteilung der Seelenkräfte	352
Die Intelligenz der Tiere	356
Generatio aequivoca	365
Element und Leib	376
Element und Seele	379
Urzustand und Kulturentwicklung	392
Die Entwicklung des Hausbaus	402
Die Entwicklung der Religion	408
Das Kriterium	414
DIE MANTIK	422
1. Die Bezeugung der Mantik	423
2. Die Erklärung	433
A. Kratippos	434
B. Poseidonios	447
3. Poseidonios bei Plutarch	464
DIE ESCHATOLOGIE	471
NACHTRAG — BERICHTIGUNGEN	475



DER ALTE UND DER NEUE POSEIDONIOS

I

Die alten Philosophen reden zu uns nicht mehr in der mitteilbaren Art, wie sie zu Zeller geredet haben. Wo sie noch so reden, haben sie aufgehört oder noch nicht angefangen, uns etwas zu sagen. Ihr Wort bleibt uns leer, wo wir nur seinen Inhalt, seine Oberfläche sehen; wo man uns nur erzählt, was sie gedacht, und ob sie gut und neu gedacht. Ihr Wort wird redend zu uns erst aus einer tieferen Mitte, von wo aus die Inhalte zur Projektion und Zeichensprache werden. Das für wahr Gehaltene wird nun abhängig von einer inneren Form, und diese wird für uns das Tönende, Vertrautere, auch wo die Inhalte anfangen, uns zu befremden. Diese Form ist etwas anderes als die Persönlichkeit, der Mensch als Gegenüber seines Werks, was doch nur wieder ein anderer, ebenso oberflächhafter Inhalt wäre, äußerlich lebendiger vielleicht für Schaulustige anzusehen, doch starr wie das Modell eines verschwundenen Tiers, das man nach seinen Knochen konstruiert: die innere Form ist für uns das, was im Erstarrten und für wahr Gehaltenen selber für uns nicht erstarrt, so wenig wie die Lebenskraft in dem Fossil, uns als das Lebendige berührt, woran auch wir noch teilhaben.

Was wir innere Form nennen, steht nicht in unserem Belieben; für uns liegt darin ein unpersönliches und allgemeines Muß. Ein solches Muß, wo es bewußt wird, führt zur Wissenschaft. So wird die innere Form bedürftig und befähigt, wissenschaftliches Objekt zu werden. In ihrer Erfassung dürfen wir wieder hoffen, was man so nennt, Wissenschaft und Leben zu versöhnen.

Unser Verfahren bedeutet einen Anfang. Wir wollen nicht leugnen, daß es noch recht unsicher, zum Teil im Überwundenen allzusehr befangen blieb. Und wollen auch nicht leugnen, daß wir uns selbst nur allmählich in ihm zurechtgefunden haben. Aber es scheint uns, auf diesem Wege müsse es weiterführen. Und auch eine Reihe bisher unverständener Aufgaben der alten Wissenschaft, an deren Bewältigung vergangene Generationen vergeblich sich bemüht haben, wird jetzt erst begrenzbar, zum Teil lösbar werden. Nicht zuletzt gehört dazu ein großer Teil der sogenannten quellenkritischen Probleme, allgemeiner ausgedrückt die Frage nach der Wirkung eines Menschen oder einer Zeit auf andere; Fragen, die, solange man als ihren Gegenstand die Inhalte statt der Beziehung ihrer inneren Formen sah, oft zu den absonderlichsten Vorstellungen führen mußten. So kam schließlich das heraus, was dieses ganze Wissenschaftsgebiet diskreditiert

hat: was man als eine deductio ad absurdum hätte sich eingestehen müssen, hat man als einen Triumph der Wissenschaft gefeiert. Aber ein Ende läßt sich nur durch einen neuen Anfang machen.

Ich versuche, der Welt einen neuen Philosophen vorzustellen, also keine Wiederholung dessen, was die Übereinkunft der letzten Jahrzehnte glaubte ausgemacht zu haben. Den bekannten sogenannten 'Poseidonios' halte ich im besten Fall für eine Arbeitshypothese, ein Ziel philologischer Bemühungen, verständlich nur aus einem bestimmten philologischen Begriff von Geist und Geistigkeit. In jener Auffassung gleicht Poseidonios bald zu sehr einem Archetypus, bald zu sehr einem Topos, bald zu sehr einem universalhistorischen Begriff. Von diesen dreien ist heute wohl das Wirksamste das letzte.

Poseidonios ist zum Inbegriff bestimmter Strömungen antiken Geistes überhaupt geworden. Er umfängt den Philologen gleichsam auf der Wanderung durch die antike Literatur wie eine veränderte Luft, ein Hauch, der stärker oder schwächer auf ihn eindringt, je nachdem er einem unsichtbaren Zentrum sich zu nähern oder davon sich zu entfernen scheint. In den feierlichen Rhythmen der verschiedensten Autoren klingt ihm seine Sprache wieder; kaum einen Hymnus auf die Herrlichkeit des Kosmos oder die Göttlichkeit der Menschenseele kann er lesen, ohne daß er seinen Geist darin verspürte; Poseidonios ist für ihn der große Mittler zwischen Orient und Okzident, der Erbe zweier Welten, in dem sich der Geist exakter Forschung mit ekstatischer Hingebung vereinigt, der Versöhner zwischen Zenon, Platon und Aristoteles, der Übergang von hellenistischer zu neuplatonischer Philosophie. Diesen Poseidonios immer stärker herauszuformen, haben die Gelehrten immer zielbewußter sich bestrebt. So droht uns Poseidonios zum Symbol der eigenen Geschichtsauffassung, zur universalhistorischen Abstraktion zu werden; über dem Wunderbaren, was uns seine Wirkungen zu ahnen gaben, haben wir sogar die kritische Arbeit an seinen Fragmenten vernachlässigt; in den grenzenlosen Allgemeinheiten, in denen wir seine historische Mission zu fassen suchten, ist uns alles Andersartige, Einmalige und Eigene an ihm zerflossen.

Poseidonios zu erfassen gibt es nur ein Mittel: die Erkenntnis seiner inneren Form aus den Fragmenten seines Werks, und die Erkenntnis der Fragmente seines Werks aus seiner inneren Form. Erleichtert wird die Aufgabe durch dessen systematischen Charakter.

Aber hier fehlt es noch immer an Vorarbeiten. Die gelehrte Poseidoniosforschung wandelt zwar noch immer ihre nun bald aus-

getretenen Bahnen. Doch daß Poseidonios ein System geschaffen haben könnte, gleichen Rechts und gleichen Anspruchs mit dem Lehrgebäude eines Chrysipp oder Plotin, auf eine solche Möglichkeit hat man bisher noch wenig Nachdenken verwandt. Denn, fragte man offenbar, wo wären seine Spuren, seine Nachwirkungen? Wo ließe die Philosophie der römischen Kaiserzeit neben dem Stoischen, Platonischen, Aristotelischen, das sie erfüllt, Raum für ein Viertes, das nicht seinerseits platonisch, aristotelisch oder stoisch schon wäre? Das Besondere müßte sich denn verflüchtigt haben. Aber kann ein geistiger Wert von solchem Range in der Geschichte des Gedankens überhaupt und zumal während einer so hellen Zeit so spurlos untergehen? Für eine Betrachtung, die die Bedeutung einer Philosophie in ihre Wirkungen verlegt und diese wieder nach den Inhalten bemißt, bleibt allerdings keine Wahl als entweder dem philosophischen Gesamtwerke des Poseidonios wahre und im eigentlichen Sinne philosophische Bedeutung abzustreiten, oder in ihm die ersten Anfänge und Keime des Neuplatonismus zu vermuten. Beides ist versucht. Und doch bleibt immer noch die Möglichkeit — wir werden bald auch die Notwendigkeit eintreten sehen, im Gegensatz zur Abstraktion aus einem welthistorischen Prozeß die einzigartige Gestalt, im Gegensatz zum religiösen Anempfänger und Ausmünzer orientalischer, platonischer und Allerweltsideen den Systematiker und Welterklärer in sein Recht zu setzen, nicht als Forderung um einer neuen Wertung willen, sondern um die Dinge zu verstehen, so wie sie liegen.

II

Es gibt nicht viel Philosophen, die zugleich Forschungsreisende gewesen wären. Der Denker scheint das Reisen und der Reisende das Denken für Zeitraub zu halten. Aristoteles ist nicht mit nach Indien gezogen. Poseidonios hätte es wahrscheinlich getan. Auch noch wenige gibt es, die zugleich Historiker waren — beides, wie sich versteht, im großen Sinn. Sucht man aber nach solchen, die zugleich Forscher und Gläubige, Rationalisten und Mystiker waren, so kann man ebensogut zu suchen anfangen nach solchen, die es nicht waren. Poseidonios von Apamea war nun dies alles und außerdem Politiker, Gesandter und noch einiges mehr. Zuletzt, um seinen Umfang voll zu machen, muß gesagt werden, daß er dies alles nicht vermöge einer Personalunion des Zufalls war, nicht durch die Umstände, sondern durch innere Notwendigkeit, sogar nach Plan und Wahl.

Planmäßig, wie sein Werk, erscheint, auch nach den wenigen Daten, die man kennt, sein Leben. Unabhängig genug, um auch die äußere Gestaltung seines Daseins zu bestimmen, tritt er in die Welt, den Staat der Götter und Menschen, als dessen Bürger er sich fühlt. Er, der Syrer, kommt zum Studium nach Athen, vermutlich nicht, um Stoiker erst dort zu werden. Des Panaitios, seines Lehrers, Einfluß reicht bei ihm in keine Tiefe; nirgends ist es dessen Welt, was ihn befangen hält, woraus er sich befreit, mit dem er sich, in Zustimmung und Abkehr auseinandersetzt, wie mit der Welt Chrysipps. Der Verkehr nahm jedenfalls ein schnelles Ende, da Panaitios gegen 110/9 v. Chr. starb und die Geburt des Poseidonios gegen 135 fallen muß. Was davon übrig blieb, war kaum viel mehr als Pietät, wie sie im Urteil über des Lehrers hinterlassenes Werk über die Pflicht sich ausdrückt.¹ Athen ohne Panaitios scheint vollends für ihn zu eng geworden. Um sein kosmopolitisches Gefühl, zugleich den eingeborenen Welterklärertrieb mit Anschauung zu sättigen und mit Erfahrung anzuschwellen, unternimmt er seine Reisen. Es genügt ihm nicht, den stoischen Weltgott zu erklügeln, er will ihn sehen in aller Mannigfaltigkeit und Breite. Wann er diese Reise oder diese Reisen unternommen, wie viel ihrer waren, steht nicht fest, doch muß er den Beruf zum Welterklärer schon in sich gefühlt haben, als er die große Fahrt antrat, die ihn nach Spaniens Westküste, nach Gades, führte, und muß andererseits die Reisen oder einige der Reisen hinter sich gehabt haben, als er zur Darstellung seines Systems schritt, erst recht, als er anfang, die Geschichte seiner Zeit zu schreiben. Denn er reiste vorbereitet, nicht nur durch die allgemeinen Fragen, die ihn längst bewegten, sondern auch noch durch eine für einen attischen Philosophenzögling dazumal sehr ungewöhnliche Belesenheit in den verschiedensten fachwissenschaftlichen Literaturen, zumal in der geographischen, der astronomischen und physikalischen. Überall sucht er Bestätigung, Aufschluß, Widerlegung. Materialien führt er in seinem Gepäck; er reist, und schreibt Notizen. Seine Philosophie ohne die Reisen wäre ebenso undenkbar, wie die Reisen ohne seine Philosophie.

¹ Über das hinterlassene Werk 'Über die Pflichten' hatte sich Poseidonios in einem seiner Briefe geäußert (Cic. de officiis III 2, 10); aus der Ciceronischen Pflichtenlehre ist für Poseidonios nichts zu gewinnen (III 2, 8): 'quem locum (es handelt sich um den Konflikt der Pflichten) miror a Posidonio breviter esse tactum in quibusdam commentariis, praesertim cum scribat nullum esse locum in tota philosophia tam necessarium', womit übereinstimmt III 7, 34: 'neque enim quicquam est de hac parte post Panaetium explicatum, quod quidem mihi probaretur, de iis, quae in manus meas venerunt'. In Wahrheit hielt er das Hypomnema des Athenodorus Calvus in Händen; ad Att. XVI 11 u. 14. Auf den Konflikt der Pflichten bezieht sich auch I 45.

Man redet gern von seiner Universalität.¹ Indessen ist damit nicht viel gesagt, denn es gibt sehr verschiedene Universalitäten; die Voltaires ist eine andere, legt sich um ein anderes Zentrum als die Goethes; und die eines Aristoteles ist wieder eine andere als die eines Demokrit. Poseidonios ist kein Enzyklopädist; kein Lehrtemperament, das über Fächer und Fächer sich verbreitet; kein repräsentativer Geist, in dem ein Zeitalter sich spiegelt; eher ein Geist, der sich an jeden Stoff verliert, um sich in jedem Stoff zu finden. Sein Universalismus liegt nicht in den Fächern, sondern ist die Kraft, die sich die Fächer dienstbar macht, gestaltet, sich in ihnen auswirkt. Seine Geistigkeit läßt sich vielleicht am klarsten und im größten in ein Schema bringen, wenn man sie bestimmt als die Coinzidenz zweier Gegensätze. Der eine dieser beiden Gegensätze wäre: seine Richtung auf das Einzelne, das Mannigfaltige, Besondere, Charakteristische, Individuelle, wo es vorkomme, im Geistesleben, in der Natur, im Leben ganzer Völker, in der Geschichte, wie in Tier und Pflanze, in Gestalt und Lagerung der Erde, in den Lufterscheinungen, im Bau des Menschen wie im Kosmos; sein geschärftes Auge für das Signifikante, für die *ἴδια*, und was weiter damit zusammenhängt: die Kraft der Phantasie, die Kraft des Künstlers, das Besondere zu erfassen, ihm besondere Form zu geben, oft mit Übertreibung, fast, mitunter, mit Karikatur. Der andere der beiden Gegensätze wäre: der Trieb zum Ganzen, das Zusammenschauen, der Drang, die Mannigfaltigkeiten unter einen Hut zu bringen — nicht allein der Geist der Klassifikation, sondern die Gabe, das Zerwürfelte als Evolution aus einer Einheit zu begreifen, als Ergebnis einer Differenzierung, einzuschmelzen in Fluß und Bewegung und als Wirkung aufzufassen großer, einheitlicher Kräfte. Beide Gegensätze koinzidieren: denn die Einheit ist die Form, worin das Mannigfaltige geschaut wird, und das Mannigfaltige die Form, worin die Einheit sichtbar wird. Die Divergenz der Kräfte in den Gegenständen aller Wissenschaften fällt zusammen mit der Konvergenz der Kräfte nach der Urkraft. Der Blick für die *ἴδια* schärft sich durch die Frage nach den *αἴτια*, und die Frage nach den *αἴτια* stillt ihr brennendes Verlangen an den *ἴδια*.

Einheit und Vielheit aber, Kraft und Wirkung sind geschaut, mit Augen gesehen. Poseidonios ist vielleicht — d. h., da man von Demokrit zu wenig weiß — der größte Augendenker der Antike. Aristoteles verblaßt, Platon, in seinen Mythen wie in seinen Logoi, entschwebt in das Reich der übersinnlichen Bedeutungen; auch seine

¹ Im Altertum nennt man auch das 'Polymathie'; daher Strabo S. 753: ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος.

kosmischen Entwürfe haben das Erhaben-Vage, das den Jenseitsmenschen zeichnet. Noch auch haben Chrysipp und Zenon Augen, wenn sie denken. Eher vielleicht Kleantes. Aber primär als Gesichtserlebnis, Anschauung im eigentlichen Sinn, erscheint der stoische Kosmos erst bei Poseidonios. Sein System, im Hinblick auf seine Methode, ist die reinste Philosophie des Auges; das der älteren Stoa dagegen eine Philosophie in Postulaten, Formeln, Syllogismen.

Ob er die Possierlichkeit der Affen beschreibt, die er in einem Walde an der libyschen Küste sah, wohin ein Sturm ihn auf der Rückreise von Gades verschlagen hatte („Ich sah in Meeresnähe ein Gehölz dieser Tiere voll; die einen in den Bäumen, die anderen auf der Erde; einige hielten ihre Jungen und gaben ihnen die Brust; und ich mußte lachen, als ich auch hängebrüstige und kahlköpfige und kropfhälsige unter ihnen sah und andere Gebrechen mehr“)¹ oder die Tracht der Kelten; oder den Aufzug des Athenion, dieses Hohns auf einen Staatsmann wie auf einen Philosophen: es ist überall dieselbe Augenfreudigkeit, dieselbe Lust am sinnlich Wahrgenommenen, am Bunten, Mannigfaltigen, dieselbe Lebhaftigkeit in der Ergreifung des Details, die auch hervorbricht, wenn der Philosoph z. B., um die Selbsterhaltungskraft des Kosmos zu versinnlichen, die Himmelssphären oder menschliche Verdauung, Meerfrösche oder den merkwürdigen Vogel Platalea vorführt. Sprachen, Töne, Trachten, Sitten, Körper, Tiere, Pflanzen, alle Seltsamkeiten der Gewässer und der Länder breiten bunt sich aus, doch sie zersplittern und zerschäumen nicht, die Kräfte, die in ihnen wirken, schießen bündelweis zusammen, um sich in dem prismatischen Brechungspunkt zu sammeln, der die Vereinigung der Einzelkräfte mit der Urkraft ist.

Aber wie alle Kräfte der Persönlichkeit, bleibt auch die Augenhaftigkeit seines Erlebnisses nicht auf Ein Reich beschränkt: Verbildlichung, Veranschaulichung ist universaler Trieb in ihm, überall hinzuckende Leidenschaft, die sein Verhältnis zu den letzten Fragen ebenso wie sein Verhältnis zu den Einzelwissenschaften bestimmt; die den Philosophen gleichermaßen zum Weltreisenden und den Weltreisenden zum Philosophen macht, und die dem Schriftsteller den Griffel führt, mag er Geschichte schreiben oder Philosophie. Anschauung ist ihm alles. Selbst die geometrischen Methoden, angewandt um Größe und Geschwindigkeit der Sonne zu errechnen, sind nichts weniger als Wissenschaft in dem Sinne eines Hipparch oder dem unseren, sondern auch nur Hilfsmittel der Einbildung, Anhalte für das Auge, daß es sich, geleitet durch die Anschauung

¹ Strabo S. 827 C.

stets wachsender Entfernungen, in der Unendlichkeit des Alls zurechtfinde. Dasselbe Bedürfnis der Verbildlichung macht ihn zuletzt zum Techniker; er konstruiert ein drehbares Uranalogium, welches Cicero bei seinem rhodischen Aufenthalt sieht und bewundert. Peripherischen Wirkungen desselben Triebs entspringen Hypothesen über den Ursprung technischer Errungenschaften oder Schriften über Geometrie und Kriegskunst.

Die große Welt, in ein System gebracht, genügt dem welt-erklärerischen Drange nicht, auch der Mikrokosmos muß sich fügen. Für die Erkenntnis der philosophierenden Triebe ist die Analyse der Verbindungen und Ketten, durch die Makrokosmos und Mikrokosmos aneinander hängen, lehrreich wie kaum etwas. Die Methode, die Begriffe, der Erklärungsnetze, das System der Kräfte, statt der stoisch-orthodoxen Frage nach den Prädikaten, Inhalten, Verstofflichungen der Vernunft die Frage nach der bewirkenden Ursache — bei Poseidonios gleicht in all dem das System der kleinen Welt der großen Welt vollkommen. Aber es tritt hier noch eins hinzu, ersetzend, was dort die Wahrnehmung des äußeren Sinnes leistet: ein gesteigertes Gefühl der eigenen körperlichen Kräfte und Säfte, gleichsam eine innere Anschauung, die alles Sittliche in leiblichen Prozessen, alles Leibliche in sittlichen Zusammenhängen geistig lebhaft fühlt und wahrnimmt. Der Satz: Ethik ist Diät, und was du deinem Leibe tust, das tust du deinem Geiste, und umgekehrt, von Anfang griechischer Moralphilosophie nicht fremd, wird hier erklärendes Prinzip und Grundgedanke eines mikrokosmisch-ethischen Systems, das alle Mannigfaltigkeit und Buntheit der Erscheinungen im Reich der Seele mit der gleichen herrischen Gewaltsamkeit des Welterklärers unter sein Gefüge zwingt, wie dort das System des Makrokosmos die Erscheinungen des Himmels und der Erde.

Poseidonios war, so scheint es, nicht von allzu fester Gesundheit. Von heroisch überwundenen schweren Anfällen weiß Cicero als Augenzeuge und aus Erzählungen des Pompeius. Als von Syrien über Rhodos kommend der Besieger der Seeräuber bei einem feierlichen Besuche dem gelenkleidenden Philosophen sein Bedauern ausdrückt, ihn nicht vortragen zu hören, erfüllt der Kranke auf dem Lager unverzüglich, gegen allen Einspruch, seines 'großen' Freundes Wunsch und redet lang und eindrucksvoll über den Schmerz und seine Überwindung. . . .

Als Philosoph wird Poseidonios endlich zum Politiker. Er hat sich nicht umsonst die Stätte seiner bürgerlichen Existenz in freier Wahl ersehen. Im aristokratischen Rhodos findet der Syrer seine

Heimat. Wenn er die Prytanie, das höchste Amt der Stadt, bekleidet, wenn er in Gesandtschaften nach Rom geht, so liegt darin mehr als eine Ehrung, mehr als ein politisches Manöver mit dem Ruhme eines Philosophen: wie notwendig, wie bedingt durch seinen Universalismus, wie gefordert durch die systematischen Zusammenhänge seines Geistes ihm die Verbindung zwischen Philosoph und Staatsmann, Theoretiker und Praktiker war, zeigen noch in ihren Fragmenten seine Historien, die nicht nur ein Kunstwerk, sondern auch ein Lehrwerk allergrößten Stils waren. Daß aus schlechter Philosophie und schlechter Lebensführung schlechte Politik komme und umgekehrt, daß die Geschichte selber letzten Endes, im Hinblick auf ihr Menschliches, Moral, im Hinblick auf ihr Schicksalhaftes, Vorsehung und Zeus sei: aus seinen historischen Fragmenten und zumal aus der Athenion-Episode redet diese Lehre eine deutliche, fast schrille Sprache. Man merkt es dem Hohne und der Verachtung, die Poseidonios über diesen Athenion ausgießt, an, wie sehr er, von Athenion redend, von sich selber redet. Auch ihn hat die Philosophie, in eigener Konsequenz, zur Politik geführt, auch er war, wie Athenion, Bürger und höchster Beamter in einer ihm fremden Stadt geworden, und wie Athenion, bei Beginn des Mithridatischen Kriegs, in Sachen Athens zu Mithridates reist, so geht er selber um dieselbe Zeit als Gesandter nach Rom. Der Rhodier gegen den Athener, der Römerfreund gegen den Parteigänger des römischen Senats, der Aristokrat gegen den Sklavensohn, der Philosoph gegen sein Zerrbild: dieser Athenion wird ihm zum Repräsentanten aller seiner Gegenteile, in ihm bildet er sein Anti-Ideal. Als ein Bild von überhistorischer Wahrheit, so zeichnet er, haarscharf umrissen, ausgezackt mit ihren Flittern und Gemeinheiten, diese Kontrastfigur.

Staatsmann, Denker, Forscher, Erzieher, Deuter aller Dinge, Interpret der Seele und der Götter, der Natur und der Geschichte, Philosoph des höchsten Anspruchs, mit dem Ehrgeiz zur vollkommensten Verkörperung der Menschheit zu gehören, dabei in Tat und Bewußtsein Erbe, Glied aus jener Reihe, deren Ahn er in Pythagoras verehrt, universaler Geist, in dem zum letzten Male eine, soweit erkennbar griechische, wenn auch gedrungene Mystik mit der spröden Klarheit griechischen Kausalsinns, dumpfer Opfer-, Seelen- und Orakelglaube mit dem hellsten griechischen Erkenntnisdrang gemischt, ein weltumspannendes System auskristallisierten, hat der Mensch, der alles das in sich vereinigte, in einem Lehrgebäude aufgehen können, ohne, um den Bau zu krönen, sich ein ideales Ebenbild zu schaffen, einen Träger und Verwirklicher seiner Gedanken?

Poseidonios redet wohl auch allgemein, zumal in seinen Widerlegungen, vom 'Weisen', aber mehr in Anbequemung an die orthodoxe Terminologie, als weil ihm das ein Ausdruck wäre. Doch sein eigenes Ideal, prophetisch vorverkündet, erblickt er in den Weisen einer Urzeit, da der Mensch, göttlich gezeugt, noch jung auf Erden, die Mitgift seiner überirdischen Kräfte rein und ungespalten in sich trug, als noch die Weisen Könige und die Könige Weise waren, als der Philosoph, Politiker, Künstler, Forscher, Erfinder, Erzieher, Priester, Arzt, Prophet als universaler Geist in einzelnen vereinigt über die Erde schritten, große, segnende Gestalten, ein Geschlecht, als dessen später Nachfahr Pythagoras in die geschichtlich helle Zeit reicht, dessen Abglanz noch auf Demokrit und Platon ruht. Der Kulturhistoriker und Ethnograph, je eifriger er gerade hier nach Daten und Belegen sucht, wird nur um so unverkennbarer zum Schwärmer. Welche Ausblicke eröffnet ihm nicht die Bekanntschaft mit den keltischen Druiden! Welche Bestätigungen! Die Großen der Vorzeit leisten ihm, was späteren Zeiten die Antike leistet: Geist von einem starken Bildnerwillen, in der Gegenwart vereinsamt, taucht er in die Vergangenheit, die Ahnen zu finden, die er verehrt.

III

Der Grundgedanke in der alten stoischen Lehre war ein ethisches Postulat: die souveräne Herrschaft galt es der Vernunft im Sittlichen. Man argumentierte: soll Vernunft im Sittengesetz sein, so muß das Sittengesetz Vernunft sein; folglich muß das Sittengesetz der einzige Wert, der wahre Nutzen sein, die Garantie aller Glückseligkeit, wie umgekehrt die dies Gesetz begründende und postulierende Vernunft der einzige Erklärungsgrund, das Wesen und Maß aller Dinge sein mußte. So schlug die Vernunft im Sittlichen die Brücke zwischen Mensch und All. Das All wurde vernünftig, d. h. menschlich, zweckmäßig, von einer Vorsehung geordnet, determiniert, kurzum, es wurde erklärt, wie andererseits das Menschliche, das Sittengesetz, indem es kosmisch wurde, ebenfalls erklärt, d. h. universal begründet wurde. Die Identifikation, die dem zugrunde liegt, ist mithin eine Gleichung dreier Größen: das vernünftige Sittengesetz oder die sittliche Vernunft (sittlich hier wie überall im Sinne der griechischen ἀρετή) und nicht im Sinne der christlichen Heilslehre verstanden) wird einerseits zum einzigen Werte im Ethischen und andererseits zum einzigen Erklärungsgrund, zum Wesen alles Seins. Ihre materielle Grundlage erhält diese Synthese durch die Gleichung: Seele, Geist, Vernunft gleich Feuer; aller Stoff, die ganze Welt gleich

Feuer; folglich ist das Urfeuer gleich Urvernunft, und aus ihm kommen wie der Kosmos, so die Menschenseele, so das Sittengesetz, so die Glückseligkeit. Das Grundproblem ist somit ein moralisches, und Physik und Naturphilosophie ziehen nur die Folgerungen, rücksichtslos und unbekümmert, aus dem Satze: Tugend gleich Glückseligkeit.

Die neue Kraft und Spannung, stark genug, um auf ein neues System hinzudrängen, kam nicht mehr aus einem ethischen noch ethisch-religiösen, sondern aus einem physischen und kosmischen und kosmisch-ethischen Problem. Problem wird hier, was dort Folgerung und darum selbstverständlich war: die Identität des Geistes mit der Materie, des Einen mit dem All. In der Verschiebung der Grundfrage scheint sich zu verraten, daß der Urheber des Neuen auch aus einer anderen Vorschule zur Philosophie gelangt war als die Urheber des Alten: nicht mehr aus den Hörsälen Athens, nicht von den Lehrgebäuden und Methoden der Moral, von denen man dort hörte, sondern aus der Schule der Fachwissenschaften, Medizin, Astronomie, Geographie, sogar der keimenden Alchymie. Das Vaterland seiner Wahl war nicht umsonst das Rhodos, in dem kurz zuvor Hipparch gelebt hatte. Doch mag uns auch der Werdegang des Poseidonios unbekannt sein: sicher ist, daß sein Problem, sein philosophisches Erlebnis anders war, als das Erlebnis des Chrysipp: dies Weltganze aus Stoff und Kraft, die Welt, deren Gesetze Astronomie, Geographie, Meteorologie, Medizin, Optik und das ganze Heer der Künste und Fachdisziplinen dem Blick erschließt, wie ist es möglich, daß sie zugleich Ausdruck eines Geistes ist, verwandt mit unserem Geiste, denkende Substanz, das Ganze und Umfassende, als dessen Glied sich selbst zu fühlen dem Menschen Bedürfnis und Gewißheit ist? Daß in der Tat die Gleichung zwischen diesen beiden scheinbar so verschiedenen Größen richtig sei, dies zu beweisen, diese Übereinstimmung und Identität in aller Mannigfaltigkeit, durch alle Differenzierungen der Materie und des Geistes aufzuzeigen, ist die Aufgabe seines Systems: Physis gleich Zeus. Der psycho-physische Parallelismus¹ eint die Gegensätze Geist und Stoff, indem er sie als zwei verschiedene Seiten und Ansichten desselben Urwesens begreifen lehrt. Als unterster Erklärungsgrund, als der gemeinsame Nenner, worauf alle Größen reduzierbar sein müssen, ist zwar auch hier, wie in dem alten stoischen System, der Geist erkannt, jedoch der Geist, verstanden nicht als Intellekt, sondern als Kraft. So schafft der Kraftbegriff die letzte Einheit, als die dritte Größe, der zwei andere gleichen: Kraft gleich Geist und Kraft gleich Stoff.

¹ Dies Wort, wenn auch in einem etwas anderen Sinn als dem modernen angewandt, ist hoffentlich nicht mißverständlich.

Daß aber der Begriff vom Allgeist dergestalt sich ändern konnte, dazu bedurfte es erst einer neuen Auffassung vom Einzelgeiste, einer neuen Art, sich selber zu erleben. Der Mensch mußte erst anfangen, sich selber als Kraft und Wirkung und ein Spiel von Kräften zu betrachten, ehe er das All zum Ebenbilde seiner eigenen Kräfte umschaffen konnte; auch der Intellekt mußte als Kraft empfunden werden; daher seine neue Benennung: *λογική δύναμις*. Und neben dem Intellekt als wirkend in der Seele auch noch andere Kräfte anzuerkennen — eine Lösung, die einem Chrysipp als Gipfel des Absurden vorgekommen wäre, weil sie das Prinzip aller Erklärung, das in seinen Augen einzig möglich war, verfehlte, aus Grundsatz — dabei wird so wenig jetzt mehr eine Schwierigkeit gefunden, daß man mehr das Einigende, Verbindende, die Kluft zwischen dem Gegensatz Natur und Geist Überbrückende dabei empfindet als das Trennende, Zwiespältige und der Vernunft Unangeglichene. Denn statt in der Allvernunft entdeckt man den Zusammenschluß zur Einheit von nun an in einer Urkraft, die differenziert und abgestuft nach Rang und Ordnung eines jeden Wesens innerhalb der Stufenfolge aller Wesen, von dem höchsten, von der Weltseele, von Zeus, von der Vernunft des Weisen hinabsteigt bis ins Niederste, ins scheinbar Leblose, ins Elementare. Daher auch z. B. das Verweilen bei den Zwischenstufen: sie erbrachten den Beweis für den kontinuierlichen Zusammenhang, für die Verwandtschaft aller Teilkräfte, für das Hervorgehen aller aus derselben Urkraft. Lag der Nachdruck in der alten Lehre auf dem Intellekt, der reiner oder verdünnt, als *νοῦς*, *ψυχή*, *φύσις* und *ἔξις* die Natur durchdringend zur Vernunft gestalte, so liegt nun der Nachdruck auf der Kraft, auf dem Lebendig-Wirksamen, das, abgestuft je nach den Aggregatzuständen der Materie und den Formen des Lebendigen, den Kosmos zum vollkommensten der Organismen mache. Betrachtete man ehemals die Welt als Organismus, um ihre Intelligenz zu behaupten, so wird jetzt, dank dem neuen Kraftbegriff, der Nachweis der organischen Durchdringung von Geist und Materie Selbstzweck, Ziel der Wissenschaft, und die Intelligenz wird einbezogen in das Ganze der lebendigen Kräfte.

So steht Poseidonios selbständig, als Philosoph und Systematiker, und ebenbürtig neben Aristoteles und Chrysipp. Der erste lehrt: die Welt ist zu erklären aus dem Begriff; der zweite lehrt: die Welt ist zu erklären aus der Vernunft; der dritte lehrt: die Welt ist zu erklären aus der Kraft. Wenn es gestattet ist, diesen Begriff in einer etwas anderen als der biologischen Bedeutung anzuwenden, mag man Poseidonios, als den Urheber der Lehre von der 'vis vitalis', kurz den Vitalisten der Antike nennen.

IV

Wo gewachsene Form ist, wird sie sich in Satz und Wort ausdrücken wie in Weltanschauung und System. Notwendiges sagt sich nicht beliebig. Über den Stil des Poseidonios laufen noch seltsame Vorstellungen. Poseidonios gilt noch als der Vater, die Quelle, ich fürchte zu sagen, als der Archetypus eines dem frühen Hellenismus unbekanntem, weitgeschwungenen Höhen- oder Hymnenstils, den wir zuerst mit Philo von Alexandria in der philosophischen Literatur zur Vorherrschaft gelangt sehen, dessen Anzeichen jedoch sich schon bei Cicero zu regen anfangen. Da nun außerdem die Pseud-Aristotelische Schrift 'Von der Welt' dasselbe Ideal bekennt, das ungefähr auch der Traktat 'Über das Erhabene' verkündet: so schloß man, um eines Schemas willen, eine Form, die zur Zeit Neros voll entfaltet vor uns liegt, zu Ciceros Zeit sich ankündigt, könne nicht anders als von einem älteren Original geflossen sein, das, groß und glänzend und für alle Zeiten maßgebend, die ganze Formfülle in sich vereinigt hätte, woraus Spätere nur hätten zu schöpfen brauchen. Zu diesem Original hat man sich Poseidonios auserkoren. Es fehlt heute nicht an umfangreichen Sammlungen, an tief eindringenden Beobachtungen über 'Poseidonische' Metaphern, Wortgebräuche usw., die man — Triumph der Wissenschaft — zustande bringt, ohne auf wortgetreue Anführungen auch nur einen Blick zu werfen.

Wenn ich diese Auffassung nicht teilen kann, so ist hier nicht der Ort, um in Erörterungen über Stile und Zeiten einzutreten. Aber daran muß mir gelegen sein, was ich als Poseidonios zu erkennen glaube, vor Entstellungen und Mißverständnissen, wie sie von solchen Konstruktionen her ihm drohen, zu bewahren. Und wenn ich dies auch durch meine ganze Darstellung zu leisten hoffe, so bedarf doch ein besonderer Fall eines besonderen Eingehens, weil er vielleicht mein Urteil umzustößen scheint.

Die geltende Ansicht über den Stil des Poseidonios hat sich seit jeher genährt und nährt sich immer wieder an einem antiken Urteil, das man bei dem Geographen Strabo findet (III S. 147). Poseidonios, heißt es da, enthält sich auch hier, wo er die spanischen Erze lobt, nicht seiner gewohnten 'Rhetorik', sondern schwelgt begeistert in Hyperbeln. Enthusiasmus und Hyperbeln: war das nicht, was man suchte? War das nicht die treffendste Bezeichnung jenes Hymnenstils, den man bei Philo wiederfand? Und widmete nicht die Schrift 'Vom Erhabenen' auch eins ihrer Kapitel eben den Hyperbeln? Aber Hyperbeln hin, Hyperbeln her: uns gehen hier nicht die Worte und Rubriken an, und mögen sie noch so antik sein, sondern das, was in diese Rubriken jedesmal gedrängt wird. Freilich war

das, was er fand, für Strabo Schwulst, Rhetorik, Übertreibung. Poseidonios war ihm ohnedies nicht sehr sympathisch. Aber Ablehnung wird auch durch ein paar allgemeine Kunstworte noch nicht zur literarischen Kritik. Zwischen Hyperbel und Hyperbel bleibt ein Unterschied. Zum Glück hat Strabo seinem Urteil eine Blütenlese beigelegt, um nicht im Zweifel zu belassen, was er rügt. Und da ergibt sich, daß, was Strabo mit Hyperbel meint, etwas ganz anderes ist, als wovon die Schrift 'Vom Erhabenen' redet. Diese Poseidonische 'Hyperbel' hat gar nichts Erhabenes, Feierliches, Schwungvolles, Gewaltiges, von allem *ὑψος* ist sie weit entfernt. Sie grenzt viel eher an Witz, Pointe, an das, was die silberne Latinität mit Seneca dem Redner 'sensus' nennt; und Wortspiel, Sinnspiel und Zitatespiel sind ihre Elemente. Man wird sich noch eher erinnert fühlen an die Kurzweil, die die Menschenähnlichkeit der Affen diesem Geiste hat bereiten können, wenn man diese Proben liest, als an die Gottbegeisterung, die durch Philonische Perioden wogt.

„Er könne nicht mehr ungläubig die Sage¹ hören, daß bei einem Waldbrand einst die Erde, wo sie so voll Silber, Erz und Gold sei, flüssig sich zu Tag ergossen habe; denn jeder Berg und jeder Hügel sei ein Goldhaufen, von einer gütigen Tyche gehäuft. Überhaupt, wer diese Gegend sah, der mochte rufen, dies seien die Schatzkammern der 'unversieglichen Natur'.“ (D. h. Schatzkammern nicht von Menschenhand gebaut, sondern von der Natur selbst, die hier freilich in einem anderen Sinn sich als die 'unversiegliche' bewährt als in dem vielzitierten Pythagoreerspruch.) Oder — ein neuer 'sensus' —: „ein Ärar für eine Weltherrschaft, das nimmer sich erschöpft.“ „War doch das Land nicht nur überreich, sondern auch unterreich: denn dort fürwahr ist es nicht Hades, sondern Pluton, der unter der Erde wohnt.“ Den Fleiß der Arbeiter charakterisiert er durch ein Wort des Phalereers über die Silbergruben Attikas: da grabe man so eifrig, als erwarte man den Pluton selber zu Tag zu fördern; so groß seien Fleiß und Arbeitslust auch hier, wie man die Stollen treibe, kreuz und quer und in die Tiefe, und die Ströme, die den Weg versperren, mit ägyptischen Schöpfwerken auspumpe. Nur sei im Ganzen doch ein Unterschied zwischen den attischen und diesen Gruben: der Ertrag der attischen gleiche dem Rätsel: Was sie bekamen, behielten sie nicht, und was sie behielten, bekamen sie nicht.² Hier aber seien die Gewinne in der Tat gewaltig; die Erzbergwerke förderten das

¹ Der 'Mythos' steht in der Pseud-Aristotelischen Schrift *περὶ θαυμασίων ἀνομομάτων* 87. Vgl. J. Geffcken, *Timaios Geographie des Westens* S. 153. Poseidonios hat ihn auch in seiner Kulturgeschichte verwendet.

² Es ist das Rätsel, das in der Legende der weise Homer nicht raten kann: Fischerknaben, die von der Flohjagd kamen, gaben es ihm auf.

Erz als vierten Teil des ausgehobenen Gesteins; die Silberwerke in Privatbesitz erreichten ein Euböisches Talent in je drei Tagen usw. Man liest ungefähr dasselbe, in manchem ausführlicher, bei Diodor (V 37); ein kleines Stück daraus steht auch bei Athenaeus (VI 233 d). Was Strabo mit 'Schwelgen in Hyperbeln' meint, ist danach nicht mehr zweifelhaft; er meint die häufig spielerische Art, die Charakteristik übertreibend bis ins Geistreiche zu steigern (*χαριεντιζόμενος* sagt Athenaeus, *ἀστειζόμενος* Strabo ein andermal; vgl. S. 27), wo ein Tat- und Sachenmensch, wie Polybios oder Strabo selber, nur das Faktum angegeben, wo ein Philo, hätte er darüber geschrieben, in erhabenen Tönen die allgütige Natur und ihren Herrn gepriesen hätte.

Die mitgeteilten Proben sind aus den Historien. Es ist nicht gesagt, auch nicht wahrscheinlich, daß das Werk des Philosophen gleichen Glanz entfaltete wie das des Geschichtschreibers. Für die Geschichte war Kunstform von alters Vorschrift; Philosophie konnte in Kunstform eingehen, brauchte es jedoch nicht, zumal nicht, wenn sie aus sich selbst zu eigener Form durchbrach. Und eben dies geschah mit Poseidonios: seine Form, soviel ersichtlich, geht nicht auf in einem Genus, weder früheren noch späteren. Von den erhaltenen größeren Fragmenten aus dem philosophischen Gesamtwerk zeigt nur eins mit Sicherheit den originalen Wortlaut. Und hier gerade mußte man gestehen, es sei für Poseidonios nicht charakteristisch. Freilich, woher man dabei wußte, was für Poseidonios charakteristisch sei, erklärt sich nur aus der Geschichte eines philologischen Problems. Das Fragment ist aus der Affektlehre und zeigt die unumwundene Art der Lehrschrift. Ein zweiter aus der Affektlehre erhaltener Satz weist eine Anrede im Plural; also gab es Adressaten, Freunde oder Schüler. All das schien sich nicht zu fügen, das Werk von den Affekten mußte eine Ausnahme gemacht haben. Nun aber zeigt sich, daß dasselbe Werk in einem festen systematischen Zusammenhang mit anderen Werken stand. Also auch diese? Aber wenn der Ausnahmen noch mehr werden? So frage ich, was drängt mir denn die Regel auf?

Ein schönes Bruchstück aus der Geographie, nicht ganz, aber doch nahezu im Wortlaut übernommen in die Geographie des Strabo (I S. 53C), scheint das Meer zu schildern; es vergleicht die Unaufhörlichkeit der Meeresregung mit der Atmung, redet von der 'Reinigung des Meeres', von der Kraft der Brandung; man fand es besonders schwungvoll, hymnisch, poetisch. Aber nun zeigt sich, daß alles ganz anders, alles viel wörtlicher, origineller, philosophischer gemeint ist. Was poetischer Vergleich schien, wird erklärender Gedanke; was Metapher schien, wird fast Terminus. Der Schwung, der Hymnus — nur ein Mißverständnis.

Nun ist zwischen diesem Stück und dem aus der Affektlehre erhaltenen allerdings ein Unterschied. Aber der Unterschied bedeutet Übereinstimmung. Das Stück aus der Affektlehre wirft Aporien auf; im Aporetischen schwelgt der Gedanke — und die Sprache: sie scheint selber Aporie geworden. Dies Herumwerfen, dies Drehen, dies Legen und wieder Umlegen einer Chrysippischen Definition, aus der die Aporien wie von selbst herauszufallen scheinen, grammatistisch, das Vorwalten der überlangen substantivischen Infinitive: das ist mehr als Lehrschrift, mehr als Lässigkeit bei Wiederholungen, und von der Art Chrysipps nicht weniger entfernt als von den preisenden Tönen eines Philo. Es ist ganz etwas für sich. Das Genus 'Lehrschrift' wird so nichtssagend wie das Genus 'Historie' für die Zeitgeschichte. Eine Form ist hier erzeugt, die ihrem Inhalt wunderbar knapp aufsitzt, die nicht über einem Inhalt erst gefügt ist, sondern mit dem Inhalt selbst geworden. Und dies eben ist es, worin das Fragment über die Meeresatmung mit den Aporien übereinstimmt. Die Sprache wird von selbst Ausdruck ihrer Objekte; sie wird redend aus Objekten, in welche die Lebendigkeit des Subjekts sich verlegt hat; sie macht beinahe Gesichter. Wenn sie fragt, so fragen aus ihr die Fragen selber. Und wenn sie von der Lebenskraft des Meeres redet, läßt sie dabei auch etwas spüren, aber ohne besonderer Worte und Veranstaltungen zu bedürfen.

Dies Mimetische am stärksten zeigen die Historien, exemplarisch das Athenionbruchstück. Aber es steckt etwas davon beinahe in jedem Satze, dessen man noch habhaft wird. Wenn Poseidonios von der Kraft der Sonne redet, ist es fast, als ob die Sonnenkraft, wie sie auf Erden alles pneumatisch durchdringt, auch seine Sprache mit durchdringe; er ist Pantheist in einem anderen Sinne als Chrysipp — aber darum noch kein Hymniker. Seine Bewegtheit, sein Erfülltsein, seine Mimesis verleugnen nie eine Beziehung zum Signifikanten als der Form, in der etwas in seiner Eigentümlichkeit Geschautes in ein Sprachwesen lebendig eingeht. Die Bewegungen des Geistes sind verschieden. Das hier ist nicht nur dem Grad nach, sondern auch der Art und Wurzel nach verschieden von dem Pathos der Schrift 'Von der Welt' wie von dem Preis des Schöpfergottes bei dem Juden Philo.

V

Wo etwas aus einem Innern kommt, muß es sich anzeigen durch die Bewegung. Hymnus ist Bewegung, aber nicht die einzige: Bewegung ist es auch, wodurch das Einzelne zum Ganzen, das Ganze zum Einzelnen tendiert. Der Psalmist der Schöpfungspsalmen raff

die Welt zusammen, um sie Gott in die Hand zu legen. Eine Spannung zwischen dem All und dem Einen, Triebkraft der Bewegung dort, wird von ihm nicht gefühlt. Der Rückschluß vom Erschaffenen auf den Schöpfer, von der Welt auf Gott, in diesem Sinne von der Wirkung auf die Ursache, in zahlreiche Vergleiche, wie des Hauses, Schiffes, Heeres, eingekleidet, stammen nicht von Poseidonios, jedenfalls nicht in der ihnen später eigenen Bedeutung. Philo, der Psalmist, Antiochos von Askalon preisen die Welt als Gottes Werk, und wenn sie die Sonne preisen, so auch die Sonne. Die Bewegung geht von Mensch zu Gott, die Welt ist wie der geschwellte Mensch. Sie ist gemacht von Gott, wie auch der Mensch. Aber das ist ungriechisch. Auch die einzige Ausnahme, der Demiurgos des Platonischen Timaios, bestätigt die Regel. Der 'Werker' schafft nicht, damit im Himmel und auf Erden alles sein Geschöpf sei — auf dem Schaffen, auf dem Machen liegt der Nachdruck nicht —, sondern damit das Unvergängliche, Vollkommene, im Bedingten, Unvollkommenen erscheine. Aber allerdings hat man vom ersten vorchristlichen Jahrhundert ab begonnen, den Demiurgen als den Schöpfergott zu lesen, und die Bedeutung des Timaios für die Spätantike beruht nicht zuletzt auf dieser Lesart.

Das erste vorchristliche Jahrhundert bildet eine Grenze, es ist Ende und Anfang. In der einheitlichen Form der Welt entsteht ein Sprung, ein kleiner Riß erst, kaum bemerkt, dann kommt ein Einfließen, eine Unterströmung, schließlich das, was dies Jahrhundert zum Ausgang einer neuen religiösen und philosophischen Bewegung macht. Die Mächte des Beharrens sind zuerst zu stark, um die Bewegung drohend oder nur bemerkenswert erscheinen zu lassen; die alte Welt der philosophischen Gedanken steht in ihren meisten Schichten noch, als wäre nichts geschehen. Alte Formen leben wieder auf, aber die tiefere Einheit fehlt. Und oft kommt Neues und verkennt sich selbst, verkleidet sich in Altes und versteckt sich unter Aristoteles und Platon. Und doch ist es das, was in dem Chaos die Tendenz zur Führung hat. Der Orient fließt ein, die Ströme quirlen durcheinander, über weite Strecken hin, und erst aus weiterer Ferne will sich zeigen, daß das Auf und Ab in einer Richtung ging.

Die Frage, was das Treibende, zu tiefst Bewegende bei dieser Wandlung war, wird, wenn man sie nicht oberflächlich nimmt, mit ein paar Worten nicht erledigt. Aber offenbar ist es nicht nur ein Mehr an Glaube oder Aberglaube, nicht nur ein neues Dienstverhältnis zwischen Religion und Philosophie, auch nicht etwa ein stärkerer Einfluß der Mysterienkulte, ein zunehmender allgemeiner Glaube an die Unsterblichkeit — denn das alles wäre nur graduell —, es ist noch mehr, noch etwas Tieferes: die Welt hüllt sich in eine

andere Form, ein anderer Gott kommt auf und redet durch seine Propheten, oft gehemmte, widerspenstige Propheten, doch er redet.

Die Grenze bildet das erste Jahrhundert. Aber wo steht Poseidonios? Steht er diesseits oder jenseits dieser Grenze? Die Frage scheint verwegen, da sie so unison beantwortet zu werden pflegt, daß Frage und Antwort Trällerei wird. Da Poseidonios über Mantik und Dämonen schrieb, so zog man ihn deswegen zu Plutarch, und da die Meinung ging, er habe den bedeutendsten, das spätere Altertum beherrschenden Timaioskommentar, den Urtimaioskommentar verfaßt, so machte man ihn zur Quelle, beinahe zum Archetypus der ganzen religiös-spekulativen Richtung, die zum späteren Neuplatonismus führt. Zum Unglück hat es einen solchen Kommentar von Poseidonios nie gegeben; was man als Bezeugung ansah, ist ein Mißverständnis. In den späteren Timaioskommentaren gibt es allerdings, wenn auch gelöst, vermengt, zersprengt und weidlich durch die Mühlen der Schulen gemahlen, ein paar Körner seiner reichen Ernte, aber darin unterscheiden sich die Kommentare zum Timaios nicht von denen zum Arat. Wie die Astronomie am Arat, so lernte man am Timaios die Physik. Eine erklärende Literatur, in Form von Kommentaren, Einleitungen, Enchiridien, Auszügen in lockerer oder engerer Verbindung mit dem Texte, mit dem Unterricht mehr oder weniger verflochten, setzte an. Wenn die Grundlagen zu beiden in das erste vorchristliche Jahrhundert reichen, wo die reichen Sammlungen an Tatsachen, dazu die äußerlichen Grundzüge des materiellen Weltbilds, seine nackten Daten, über die man in der späteren Antike nicht gelangt ist, in dem Welterklärungswerk des Poseidonios frisch bereit lagen: so ist es wohl verständlich, wenn auch die Timaioskommentare daraus Nutzen zogen. Aber daraus zu folgern, Poseidonios müsse selber einen solchen Kommentar geschrieben haben, wäre ebenso verkehrt, als um seiner Zitate in der Aratliteratur willen einen Aratkommentator aus ihm zu machen. Es bleibt auch so noch immer erstaunlich, wie wenig von seinem eigentlichen Geiste in diese Literatur einging. Die Form mußte zerbrechen, wo der Inhalt sich erhielt.

Religionen werden in späterer Zeit zu Philosophien. Will man eine Philosophie klassieren, so wird man nach ihrer Vergangenheit fragen. Wie Kant oder Hegel vom Protestantismus kommen, mag man auch bei Poseidonios, abgesehen von aller Deszendenz der philosophischen Probleme, nach dem Ahn fragen, zu dem die unphilosophische Linie seines Stammbaums aufsteigt. Lebte dieser Ahn in Asien? am Orontes? Es wird immer ungewisser, es zu glauben. Ein geheimer Kult der Wachstumsmächte, ein ererbter Blick für das Lebendige in Luft, Erde und Meer, ein Pantheismus schon des

Auges, ein unmittelbarer Wille, die sichtbare Mannigfaltigkeit in Weltkräften zu genealogisieren: all das will viel eher noch an Aischylos, Eleusis und Hesiod erinnern als an die Herrschergötter und Mächte des Orients. Nicht von dem Herrn und Schöpfergott, sondern vom All hervorgebracht das Einzelne, und so das All im Einen: Leben, Zoon, Organismus ist sein Siegel und sein allentsiegelndes Symbol, worin für ihn Geheimnis zu Erklärung und Erklärung zu Geheimnis wird. Auf diesem Weltgefühl organischer Verwebung, solcher Homogenität des Einen mit dem All, ruht sein Erklärertum. Zum Stoiker macht ihn die Zeit und was an sittlichem und religiösem Ernst sein Welterklärertum durchdringt und bindet. Man könnte sagen: sein Kausalitätsdrang sei die Form seiner Religion; oder auch: seine Religion sei die Form seines Kausalitätsdrangs. Mit dem Vernunftkosmos Chrysisps hat seine Weltform, wenn man sie als Seelenform betrachtet, nicht viel mehr gemein als eben jenen Ernst und Rigorismus, aber auch von ihm mehr das Quantitative als das Qualitative. Aber sieht man davon ab, so reiht sich Poseidonios — nicht zu Platon; damit kann ihn nur ein Haften an den alleroberflächenhaftesten Beziehungen verbinden —: eher vielleicht zu Aristoteles; am ehesten aber in den Kreis der großen Vorsokratiker; er als der letzte große Welterklärer der Antike. Eine Fülle vorsokratischer Probleme lebt in ihm wieder auf. Er schlägt die Brücke wieder vom moralischen Katheder zu den Wissenschaften. Er erlebt in sich das uralte hellenische Problem: die Frage nach der Einheit in der Vielheit. Wohl ist alles bei ihm stärker religiös gebunden oder vielmehr neu durchdrungen als bei Aristoteles und wenigstens im allgemeinen in der Vorsokratik. Sein Erklärertum schöpft nicht nur aus den großen Kulte, es taucht in die niederen Sphären religiöser Furcht und Andacht; Seelenglaube, Mantik und Ekstase werden ebenso durchmessen wie Moira und Zeus.

Ist dabei also etwas ungriechisch? Gesetzt, dem sei so: so sind unsere Mittel jedenfalls zurzeit nicht hinreichend, um es zu fassen. Auch der neue Kraftbegriff, das äußerlich vielleicht Erstaunlichste der Poseidonischen Philosophie, um dessen willen man am ehesten sich versucht fühlt, sie vom Orient herzuleiten, ist doch von dem niederen orientisch-magischen Begriff der 'Dynamis' nicht weniger verschieden als vom neuplatonischen; und wieder scheint der neuplatonische dem orientisch-magischen eher näher zu kommen als der Poseidonische dem neuplatonischen. Der Poseidonische hinwieder ist vom medizinischen nicht wohl zu trennen. Kurz, hier mögen Zusammenhänge sein, allein eine Entscheidung läßt sich noch nicht treffen.

DER GESCHICHTSCHREIBER

Wer den Philosophen kennen lernen will, darf an dem Historiker nicht vorbeigehen. Auch wenn man die Historien nicht als ein 'Fabula docet' und Exempel auf die Lehre von Vorsehung, Schicksal, Tugend und Diät betrachtet, auch wenn man sich ihrer bunten Fülle an Tatsächlichem, Gestalthaftem, Geschautem einfach hingibt, wird man alsbald, und selbst an den kleinsten Zufällen, gewahr, wie sich zu tiefst darin dasselbe Wesen auswirkt, das auch Kosmos, Seele, Mantik so sehen mußte, mit solcher Erfassung des Realen, äußerlich Gegebenen, und zugleich mit solcher Energie des Ausdrucks und der Gebärdenhaftigkeit, wie Poseidonios all dies sah. Was von den Historien sich mit solcher Sicherheit erkennen läßt, daß man über das Mitgeteilte, Lehrreiche hinaus zur schöpferischen Form hinunterdringt, ist Völker-, Länder- und Menschenschilderung. Auf alles sei kurz eingegangen.

Was ist das Eigentümliche der Poseidonischen Ethnographie, wenn wir sie nicht als Glied seines Systems nehmen, sondern als eine Schilderung und Darstellung der Volkskörper, wie sie sich wesentlich in seiner Zeitgeschichte gab? Bei dem Mangel an festen Grundbegriffen, durch den sich die alte Literaturgeschichte auszeichnet, müßte ich fürchten, wollte ich dies Wesen möglichst einfach ausdrücken, nicht dem Verständnis zu begegnen, das ich wünschte. Ich versuche also durch den Gegensatz zu anderen Formen ethnographischer Erfassung nachzuweisen, daß mit Poseidonios in der Tat etwas vom Grund auf Neues einsetzt.

Sehen und Schildern ist unmöglich ohne Norm und Form. Die Normen wechseln. Nehmen wir Herodot. Wenn Herodot ein Volk beschreibt, z. B. Perser oder Ägypter, stellt er einen Brauch neben den andern. Er beobachtet, wie die Ägypter essen, wie sie opfern, wie sie sich kleiden, wie sie freien, wie sie ihre Toten bestatten, aus der unwillkürlichen Vergleichung eines jeden dieser Züge mit hellenischer Art, Sitte und Brauch. Er sieht nur, wo ein Unterschied ist; oder, was der Form nach auf dasselbe hinauskommt, wo etwas merkwürdig übereinstimmt. Dabei aber bezieht er nicht ein Ganzes auf ein Ganzes, nicht Ägyptisches auf Griechisches als größere Komplexe, sondern Tracht auf Tracht, Bestattung auf Bestattung usw. Seine Beschreibung der Barbaren ist vergleichbar einem Rad mit vielen Speichen, aber ohne Reifen. Die Erscheinungen sind untereinander unverbunden, jede hat nur ihre eigene, freilich

um so festere, lebhaftere Verbindung mit der Mitte, mit dem Griechen Herodot. So grenzt sich griechisches Leben ab, aber dies Leben faßt sich selber nur in Einzelheiten, Sitten, Bräuchen. Einheit sind die Schilderungen nur, weil und insofern der Schilderer selbst unbewußte Einheit ist. Wie das im Wesen Herodots und in seiner Form verankert ist, mag hier auf sich beruhen.

Als das gerade Gegenteil zu Herodot, obwohl kaum später in der Zeit, erscheint die Hippokratische Schrift 'Über Lüfte, Wasser, Gegenden'. Hier in der Tat scheint alles wie aus einer vom Beschauer fortgerückten Mitte herzukommen. Land und Leute, Leib und Seele stehen verbunden, nichts mehr isoliert, Ägypter und Skythen, Europäer und Asiaten treten auseinander und einander gegenüber als naturbedingte Ganze. Was der Verfasser eigentlich beschreibt, sind, wie er selbst sagt, Unterschiede. So beginnt er: „Über Asien und Europa will ich reden, wie sehr sie sich unterscheiden, zumal in den Gestalten ihrer Völker.“ Und so schließt er: „Dieses sind die stärksten Gegensätze der Naturen und Gestalten. Danach urteilend bedenke das Übrige, und du wirst nicht fehlen.“ Und so fragt er in der Tat: wo sind die größten Unterschiede und wo ist die größte Uniformität? Und wie hängen die Unterschiede und die Uniformitäten unter sich zusammen? Und er findet, die Stärke der Jahresunterschiede geht zusammen mit Körper- und Geistesunterschieden einerseits, mit Flora-, Gewässer- und Bodenunterschieden andererseits. Bestimmte Gleichungen ergeben sich, z. B. zwischen Jahreszeiten und Gebirgigkeit, wie zwischen Jahreszeiten und Natur der Körper. Ein erklärendes, das Analoge rückwärts und kausal verknüpfendes, sei's geophysisches, sei's physiologisches System indessen fehlt. Wohl ist der Blick auf weiteste Zusammenhänge eingestellt, aber die Analogien genügen sich als solche. Höchstens, daß die Jahreszeiten und das Klima — genauer, die Lage eines Orts nach Ost, West, Sonnennähe oder Sonnenferne — einen Vorrang einnehmen unter den Unterschieden, als die Mitte, mit der alle anderen Unterschiede einzeln sich verbinden. Sie noch gleichen am ersten einem Erklärungsgrund; aber die Frage nach der einheitlichen Ursache bleibt nicht nur offen, sondern wird gar nicht gestellt.

Fragt man danach, auf welcher Form des Sehens, des Ordners, des Verbindens diese ethnographischen Beschreibungen beruhen, so findet man: es ist der Blick des Arztes, der durch eine Theorie geschult, ursprünglich auf ein engeres, medizinisches Gesichtsfeld eingestellt, zu allgemeinerer Umschau sich erweitert, unter Ausdehnung derselben Bahnen und Verbindungsarten, die ihm durch die engere, ärztliche Beobachtung geläufig sind. Der Arzt, gewohnt,

bei Prognose und Therapie Ortslage, Wasser, Wetter, Winde und Jahreszeiten einer jeden Stadt, auch Leben und Gewohnheiten ihrer Bewohner in Betracht zu ziehen, bestätigt sich die Richtigkeit seiner Voraussetzung durch diesen Umblick über die bewohnte Erde, wo sich denn die großen Unterschiede und Verknüpfungen mit exemplarischer Gewalt hervortun. So führt er seine These durch. Und wenn er dabei auch, in der Einbeziehung des Landschaftlichen, der Sitten u. a. weiter geht, als zur Rechtfertigung der Theorie durchaus vonnöten wäre, wenn er ein Mensch mit Augen ist, mit Freude an der menschlichen Erscheinung auch als solcher: so bleibt seine Form des Sehens und Verknüpfens doch darum nicht weniger bestimmt durch seine Wissenschaft. Er schildert noch keine Volksindividualitäten. Nicht aus einer eigenen Mitte stellen sich die Völker dar, sondern sofern sie aufgehen in Analogien, die letzthin alle aus der medizinischen Blickrichtung sich ergeben. Alles übrige, was nicht in diese Analogien eingehen will, fällt fort. Die Hosentracht der Skythen z. B. wird nur nebenbei erwähnt, und auch nur, um die Häufigkeit sexueller Impotenz bei ihnen zu erklären. Herodot ist da viel reicher, offener vor der Mannigfaltigkeit des Lebens. Diesen Volksbeschreibungen dagegen fehlt die Rundung, sie sind eindimensional.

Herodot und der Hippokratiker repräsentieren die beiden archaischen Formen der 'Erkundung' und der 'Theorie' — der Polyhistorie und Sophie, um sie mit Heraklit zu benennen. Man mag daraus ersehen, daß, um Völkerdarstellung zu geben, eine eigene Lebensform dem Dargestellten sich verbinden muß. Es ist nicht anders als mit dem Porträt. Wo endlich diese Form aus einem Wunschbilde, aus einem Zurechtmachen nach willkürlichen Normen, aus der Frage, wie es wäre, wenn es so und so wäre, entspringt, entstehen die romanhaften, mit utopistischen Einfällen durchwirkten Phantasiebeschreibungen, wie die Ägyptens von dem Abderiten Hekataios. Aber diese neigen auch schon mehr zu einem anderen 'Genus'. Verfolgt man dagegen die Arten, nach denen der Grieche das Reale zu erfassen sucht, so mag man, da es hier nur auf die größten Unterschiede ankommt, drei Jahrhunderte voranschreiten, um eine neue Stufe bei Polybios zu erreichen.

(Jene muntere Zensur der griechischen Städte nach ihren Annehmlichkeiten für den Fremden und nach ihren bürgerlichen Tugenden und Untugenden, die, im 3. Jahrh. v. Chr. verfaßt, unter dem Namen Dikaiarchs überliefert ist (Müller, *Geographi Graeci minores* I S. 97), muß hier, wie vieles andere, außerhalb der Betrachtung bleiben. Daß auch hier nicht Individualitäten — in dem Sinne der Erfassung einer inneren, lebendigen Einheit, und das heißt doch Individualität —

geschildert werden, sollte nicht gesagt zu werden brauchen. — Individualität ist auch noch etwas anderes als 'Charakter'; auch von Ethos ist sie noch verschieden. Ethos-Schilderer sind schon die Peripatetiker, aber die Gallierdarstellung des Poseidonios ist auch davon noch, und zwar nicht nur dem Grade nach, verschieden.)

Bei Polybios — ich urteile im Hinblick auf die Schilderung des Polandes (II 15) und auf das dritte Buch des Strabo — große Weite; seine Form läßt viel herein, denn sein Interesse reicht, soweit seine Interessen reichen. Er sieht mit den Augen des erfahrenen, auch des doktrinären Praktikers (denn Doktrin und Erfahrung schließen einander nicht aus), fast wie ein römischer Statthalter. Spanien ist für ihn Provinz, entweder wirkliche oder mögliche Provinz. Und die Bilanz aus Land und Leuten, aus Produkten und Verkehrswegen, aus Widerstand und Reichtum heißt ihm Eigenart des Landes. Dabei hat er seine Augen überall, er ist genau und anschaulich. Er lobt die Fruchtbarkeit, läßt auch das Angenehme für den Anblick gelten, bewundert den Metallreichtum, notiert die Schiffbarkeit der Flüsse, wägt genau die Vorteile und Nachteile der tiefen Einbuchtungen. Als Fachmann, als Militär beschreibt er nach ihrer Brauchbarkeit die Bewaffnung der Barbaren. Aber hinter diese sachlichen Realitäten will sein Blick nicht dringen. Höchstens, daß die Freude an der Jagd — da er ein passionierter Jäger ist — ihn einmal um ein Kleines weiter führt. So ist seine Beschreibung umfassend, frei und angenehm, allein sie läßt in dem Beschriebenen nicht ein eigenes Leben aufkommen. Es bleibt Sache, es atmet nicht in seiner eigenen Luft, es kann sich aus sich selber nicht entfalten.

Ein Zeitgenosse des Polybios, dessen Schilderungen man den Poseidonischen vielfach verglichen hat, ist der Alexandriner Agatharchides aus Knidos.¹ Bei ihm fand man das Pathetische, das man vor allem auch bei Poseidonios sah oder zu sehen vermeinte, und womit man dessen Eigentümlichkeit so wenig doch begreift. Bei Agatharchides fehlt allerdings der Maßstab jenes klug zivilisierenden Ausbeutertums, das den Beschreibungen des Polybios zugleich Leben und Relief und Enge und Beschränkung gibt. Agatharchides blickt allerdings nicht mehr auf den Ertrag des Landes, noch auf die Gefährlichkeit oder Kolonisierbarkeit seiner Bewohner: er will Teilnahme erwecken; Mitleid, Staunen, Furcht. Er appelliert an die Affekte, deren Emotion dem Dichter und dem Redner ihre Wirkungen sichern. Er verfährt dabei bewußt, nach einer vorbedachten Theorie, die er, damit man seinen Vorzug sehe, sehe,

¹ Photios cod. 250 S. 445a33 Bekker. Müller, *Fragmenta Historicor. Graecor.* III S. 190.

wie sehr er selber Beispiel seiner eigenen Regel sei, ausführlich auseinandersetzt. Um Pathos zu erregen, meint er, muß man das pathosserregende Objekt mit allen Mitteln sichtbar machen, vor die Augen stellen durch Klarheit und Deutlichkeit einer geschulten Sprache. Mit der Sinnfigur allein erreicht man nimmermehr das Ziel. Hegesias ist dafür ein abschreckendes Beispiel; Pathos kann nur aus der Sache selber kommen (*ἐκ τοῦ πράγματος*); diese mit Worten, übrigens auch mit Figuren, so zu fassen, daß die pathetische Kraft auf das Äußerste gesteigert wird: das ist die Kunst. Denn jede Übertreibung, jede Überspannung, jede Prävalenz des Wortes wiederum paralyisiert die Wirkung.

Nach diesem Rezept verfährt er. Sein Vorwurf sind Land und Leute an der Küste des Roten Meeres. Was er jedoch in Wirklichkeit beschreibt, ist, was an Land und Leuten ihm geeignet erscheint, jenen Effekt zu machen, den er wünscht. Daraus ergibt sich seine Form des Sehens wie seine Art des Schilderns und Gruppierens. Er teilt äußerlich zwar nach den Lebensweisen (*Bioi*), aber eigentlich nach den ästhetischen Affekten; kleine Gruppen teilt er ab, die er in Buntheit, bald einander steigernd, bald einander kontrastierend, ordnet, um so innerhalb der größeren Klassen, Menschen, Tiere, Erde, packende, nach seiner Theorie geformte Musterbilder zu gewinnen. Diese Gruppen sind gestellt, um zu bewegen. Man mag sie unter den Bildwerken mit dem Laokoon oder mit dem Farnesischen Stier vergleichen. So beschreibt er nicht die Goldminen, sondern das Elend und die Mühsal ihrer Arbeiter: das Kostbarste der Erde wird gewonnen unter Pein und Jammer. Ihnen gegenüber stellt er das Leben der Ichthyophagen: hier ist einfachster, geringster, fast nur tierischer Genuß und ebensolche Mühe. Davon wieder unterscheidet sich, durch andere Plagen und Gefahren, das Leben der Jäger, das der Hirten usw. Danach werden auch die Tiere aufgefaßt, d. h. nach ihrer Wildheit, ihrer Kraft — nach ihrem 'Pathos'. Und wieder ist jedes Tier wie eine bewegte, künstlerische Gruppe; ein Prunkstück der Art ist eine Schilderung des Kampfes zwischen Rhinozeros und Elefant. Aber nach irgend-einer Einheit, die all das umfaßte, Menschen, Tiere, Landschaft und Erträgnisse, sucht man vergebens; alles trennt sich, löst sich auf, um zu ästhetisch wirksamen, von ihrem Grunde losgelösten, plastischen Modellen zu gerinnen. Daß diese Fülle von Gestalten gerade auf Äthiopien sich vereinigt, scheint auf einem inneren Zusammenhang, auf tieferer Notwendigkeit nicht zu beruhen. Wohl brennt dort die Sonne heißer als in anderen Ländern, aber auch nur, um die Mühsal zu vermehren.

Was ergibt sich daraus für die Auffassung von Mensch und Volk? Wonach der Mensch betrachtet wird, ist das, wodurch er rührt; nach seinen menschlichen Bedürfnissen, wie sie die Philosophen auseinandersetzen, zeigt er sich in seiner Qual, in seiner Unbeholfenheit oder auch in seiner Natürlichkeit und Unkultur. Viel ist daher die Rede von Lust, Schmerz, Begierde, Sättigung, Fülle und Not, weniger und auch nur in dem angegebenen Sinn von Nacktheit, Weibergemeinschaft usw. Denn die Norm, worauf alles bezogen wird, ist Lust und Unlust. Die Erinnerung an das Ideal der Kyniker beeinflusst die Beschreibungen ebenso bewußt wie unbewußt, doch nicht, weil bei dem Anblick der Naturvölker die große Intuition eines Urmenschentums, des Primitiven, leuchtend und erklärend aufgegangen wäre, sondern weil die Menschen eines solchen 'Bios' mit den Ausmalungen und Sittensätzen gewisser Philosophen in bezug auf Lust und Unlust übereinstimmten. Kurz, die Erinnerung an den Urzustand hat ihren Sinn doch wieder nur als Mittel im Dienst der allgemeinen Theorie: sie soll mithelfen, 'Pathos' zu erzeugen. Rassenunterschiede, Volksindividualitäten kann es unter solchen Umständen kaum geben, jedenfalls fallen sie nicht ins Gewicht: die ästhetische Theorie kennt nur den einen Menschen. Nur mit ihm und auf ihn kann sie rechnen. Wohl ist es erstaunlich, wie mit Lage und Klima Sitte und Bios sich verändern, so daß den einen unglaublich dünkt, ohne was andere nicht leben könnten: aber darin gerade zeigt sich die Macht der Gewohnheit, des Milieus, in das der Mensch von Kindheit auf gestellt wird; denn hineingestellt wird er als einer und der gleiche.¹

Es scheint danach, als sei bisher in griechischer Ethnographie noch eine Lücke frei geblieben, welche auszufüllen Poseidonios vorbehalten blieb. Erst Poseidonios, scheint es, hat dies 'Genus' bis zu seiner letzten Möglichkeit geführt. Nun darf man das nicht so verstehen, als ob eine Tendenz des Genus hierauf hingedrängt hätte: das Genus hat keine Tendenz, das Genus macht nichts und erklärt nichts. Will man jenen letzten Schritt, den Poseidonios über alles Frühere hinaus getan hat, sich begreiflich machen, so muß man ihn selber, d. h. seine innere Form befragen.

¹ Ich kann hier immer nur Proben geben. Man wird z. B. auch bei der Schilderung der Äthiopen (Diodor III 8 gleichfalls aus Agatharchides) finden, daß, was beschrieben wird, etwas ganz anderes als bei Poseidonios ist. Was hier z. B. durchgeführt wird, Punkt für Punkt, ist: *τὸ θηριῶδες ἐμφαινότες, οὐχ οἴτω δὲ τοῖς θνητοῖς ὡς τοῖς ἐπιτηδείμασιν*; also Tiercharakter, und zwar ganz äußerlich: in Tracht (Tierfelle, Tierschwänze usw.), Nahrung usw. Es fehlt durchaus an jener inneren Mitte, die erst Poseidonios erfaßt. Man frage sich: was wird gesehen und was wird nicht gesehen? Topos und Genos fassen nie das Wesen.

Bei Poseidonios endlich wachsen die Gestalten der Barbarenvölker aus sich selbst hervor; alles, was an ihnen sichtbar wird, wird Zeugnis einer inneren, gerade so sich ausformenden Lebenskraft. Es gibt nichts in der reichen Fülle des vielfältigsten Details, in Landschaft, Tracht, Gebräuchen, Sitten, was nicht Ausdruck eines Innern würde, das sich frei entfaltet, ohne Hemmnis einer Theorie, Kunst oder eines Interesses. Poseidonios kann das Auge mit der größten Freiheit walten lassen, ohne doch die Einheit zu verlieren: denn die Fülle der Erscheinungen in ihrer Einheit und die Einheit in der Fülle der Erscheinungen zu sehen ist diesem Auge angeboren. Auch als Ethnograph ist er der große, unwillkürlich-willkürliche Vitalist. Er kann die Völker porträtieren wie Personen, weil er in den Zügen, die er sieht, zugleich die bildwirkenden Kräfte mitsieht.

Wenn Polybios den Charakter eines Volkes wie der Lusitaner beschreibt, so zeichnet er, was etwa dem Feldherrn oder der Truppe wichtig ist: sie seien hinterhältig (dies im Wortsinn: sie legen viele Hinterhalte), spürsinnig, heftig, leichtsinnig, leicht aus der Fassung zu bringen. Beschreibt er ihre Bewaffnung, so denkt er an ihren Zweck; um Aussehen, Augeneindruck, Farbe und Charakter kümmert er sich nicht: „Sie tragen einen kleinen Schild von zwei Fuß Durchmesser, nach vorn ausgewölbt, in Riemen hängend, denn die Schilde haben weder Griff noch Handhabe. Dazu einen Dolch oder ein Hackmesser. Die meisten sind in Linnenpanzern. Wenige nur haben Kettenpanzer und Dreibügelhelme, die anderen Lederkappen. Die Fußkämpfer tragen Beinschienen; jeder hat mehrere Wurfspieße. Einige führen auch die Stoßlanze; die Spitzen sind aus Erz“ (Strabo III S. 154).¹ Bei Poseidonios wird das alles Ausdruck und Gestalt; Bewaffnung wird Kostüm, aber notwendiges Kostüm, und ihre Schilderung geht über in die Schilderung der Kampfesart und Kampfgebärde, wie die Schilderung der Tracht in die der Sitten und Gebräuche. Und Tracht wiederum geht über in Wuchs, Körperkraft, Gestalt und Seele, denn die Seele des Barbarentums verkörpert sich auch in Tracht und Bewaffnung. Die Gestalten neigen hie und da fast zum leicht Figurinenhaften. In der Art des Sehens ist das dasselbe, was als Sprachfigur den Tadel der Hyperbel bei den Kritikern sich zuzog. Das Heraustreiben des Charakteristischen erscheint als ein Geschmack am Übertriebenen. — Da wir Polybios anführten,

¹ Da Strabo im dritten Buch, trotz mannigfacher Ein- und Nachträge, im allgemeinen dem Polybios folgt, so wird er ihm auch dies entnommen haben; von Diodors Angaben über die Lusitaner weicht es durchaus ab (V 34, 4); das Dementsprechende berichtet Diodor nicht von den Lusitanern, sondern von den Keltiberern (V 33, 3). Diodors Quelle ist Poseidonios.

so wird es lehrreich sein, mit jener Stelle das Entsprechende bei Poseidonios zu vergleichen, mag auch gerade hier sein Eigentümliches weniger stark sein als an anderen Stellen. (Nebenbei ist immer zu bedenken, daß der dürre Auszug Diodors (V 33, 3) für solche Fragen nicht das Original ersetzt): „Sie tragen schwarze, rauhe Umwürfmäntel, deren Wolle wie Ziegenhaar ist. Gewappnet sind die Keltiberer teils mit leichten gallischen Türschilden, teils mit kreisrundem Flechtwerk von der Größe eines Rundschildes (also dasselbe, was Polybios angibt, aber als Kostüm gesehen); härene Beinschienen schnüren sie um die Waden. Den Kopf umkleidet ein eherner Helm, mit purpurnen Büschen geschmückt. Die Schwerter, die sie tragen, sind zweischneidig, aus erlesenem Stahl; dazu führen sie spannenlange Dolche für den Nahkampf.“

Der Unterschied wird deutlicher, wenn man die einzelne Beschreibung in die geistige Umfassung stellt, die sie mit ihresgleichen in denselben Ton aufgehen läßt. Ich versuche ein paar Beispiele zu geben aus der Schilderung der Gallier, meist nach Diodor (V 28 f.):

„Die Gallier sind hochgewachsen an Gestalt, wäſrig (aufgeschwemmt) und weiß von Leib, an Haaren blond und nicht nur von Natur, sondern auch noch bedacht, die Farbe der Natur künstlich zu steigern. Sie reiben das Haar mit Gipswasser und streichen es beharrlich von der Stirn zum Scheitel und in den Nacken, so daß sie das Aussehen von Satyrn und Panen haben. Denn das Haar wird durch die Behandlung dick und unterscheidet sich nicht von Roßhaar. Der Kinnbart wird, wenn nicht rasiert, so kurz gehalten. Die Vornehmen lassen bei glatten Wangen den Schnurrbart lang wachsen, so daß er den Mund bedeckt. Daher gerät er, wenn sie essen, ihnen in die Speisen; wenn sie trinken, läuft der Trank wie durch ein Sieb. Ihre Tracht geht auf das Imposante: buntgemusterte Leibröcke, geblünte Hosen, die sie 'Braken' nennen; darüber gespannt karierte Umwürfmäntel, im Winter rauh, im Sommer glatt, in dichte, bunte Quadrate geteilt. Als Waffen führen sie manns hohe Schilde mit seltsamen Zieren, wie herausragenden bronzenen Tieren, die nicht nur zum Zierat, sondern auch zur Sicherheit wohl angebracht sind. Eherne Helme tragen sie mit hohen Aufsätzen, die ihren Trägern eine riesige Erscheinung geben. Denn da sitzen bald zusammengewachsene Hörner auf, bald Vögel und vierfüßiger Tiere erzgetriebene Bugstücke. Barbarisch-seltsam sind ihre Trompeten. Darauf blasen und verbreiten sie weithin einen rauhen, kriegerisch aufgeregten Ton. Als Brustpanzer tragen die einen eiserne Kettenhemden, anderen ist genug am Panzer der Natur: sie

kämpfen nackt.¹ Statt des Stoßschwertes haben sie lange Degenklingen, eingehängt in eiserne oder eherne Ketten an der rechten Seite. Manche tragen um ihre Röcke gold- oder silberbeschlagene Gürtel. Ihre Lanzen, die sie 'Lankien' nennen, haben ellenlange und noch längere Eisenspitzen von zwei Hand Breite. Denn ihre Schwerter sind nicht kürzer als bei anderen die Speere und ihre Speere haben Spitzen, länger als sonst Schwerter sind. Diese Spitzen sind entweder geradeaus geschmiedet oder gewindeartig von oben bis unten umgebrochen, um das Fleisch beim Aufschlag nicht nur zu zerschneiden, sondern auch noch zu zerquetschen und die Wunde beim Herausziehen zu zerreißen. Ihr Ausdruck will überwältigen, ihre Stimmen sind tiefdröhnend und rau; im Umgang sind sie wortkarg und rätselreich, im Ganzen mehr andeutend als in Worten sagend. Viel nur und mit Übertreibung reden sie, um sich herauf- und andere herabzusetzen. Drohgebärdig, Brauzieher und tragödienheldisch sind sie; aber von scharfem Verstand und zum Lernen nicht unbegabt.“

Bewegt sind diese Gestalten, schon ehe sie sich bewegen. Aber um sie auch in Aktion zu zeigen, führte sie Poseidonios, wie sich erkennen läßt, zumal zu zweierlei Betätigung, zu Kampf und Schmaus. Das erste, in der Überlieferung schlechter weggekommen als das zweite (Diodor bietet nur Dürftiges), zeigt wenigstens im Hinblick auf die Schilderung der Waffen, wie notwendig und von innen die Gestalt in die Bewegung einging: „Für Wegfahrt und Kampf haben sie Zweigespanne; auf dem Wagen stehen Lenker und Fahrer. Im Wagengefecht schleudern sie den Speer, dann steigen sie ab zum Schwertkampf. Manche sind so voller Todesmut, daß sie entblößt und nur im Schurz in die Gefahr gehen. . . . In der Schlachtstellung treten sie gern vor die Linie, um die Besten aus den Reihen des Feinds zum Einzelkampf zu fordern, schwingen schon die Waffen hoch, zum Schreck den Feinden; folgt einer dem Ruf, so rühmen sie die Taten ihrer Ahnen, nennen ihre eigenen Siege, schmähen und verhöhnen den Gegner, kurz, suchen schon durch das Wort den Mut der Seele zu brechen. Dem gefallenen Feinde schneiden sie den Kopf ab, um ihn ihren Pferden um den Hals zu hängen. Blutbefleckte Kriegstrophäen übergeben sie den Knappen im Triumphzug aufzuführen unter Pänen und Siegesliedern. Solche Beute nageln sie an ihre Torhallen (nach Strabo), als hätten sie wilde Tiere auf der Jagd erlegt. Oft habe er, sagt Poseidonios, diesen Anblick sehen müssen (ergänzen wir wieder aus Strabo IV 198), und zuerst dagegen

¹ Das Wort *θώραξ* bedeutet zugleich Brustkorb und Panzer. Zur Art des Wortspiels vgl. S. 14.

sich gesträubt, dann aber — sagt der Philosoph — durch die Gewöhnung mit Gelassenheit ertragen.“

Was im Ganzen bei Diodor zu sehr zurücktritt, ist die eigentümliche Prägnanz und die Notwendigkeit des Zufalls im Detail. Seine Beschreibung neigt noch immer dahin, Detail, als Energie, Mimik und Ausdruck hingesezt, zu sehr in Eigenschaft und Beschaffenheit zu verwandeln. Bei Poseidonios hat man es mit einer Form zu tun, die jedes Zufällige, jeden Eindruck einzutragen erlaubt, weil nichts, was im Äußern sich zersplittert, sich nicht sammelte in einer Mitte.

Ein Stück aus der Schilderung der Gelagesitten ist bei Athenäus (IV 152) wortgetreu erhalten. „Die Kelten halten ihre Mahlzeiten auf Heu gelagert, an hölzernen, wenig über dem Boden erhobenen Tischen. Das Mahl besteht aus wenig Brot, viel Fleisch, das aufgetragen wird in Wasser oder, wenn gebraten, auf den Kohlen oder noch an Spießern steckend. Sie essen reinlich, aber nach Löwenart. Mit beiden Händen heben sie ganze Glieder auf und nagen sie ab; und wo etwas schwer abreißbar ist, schneiden sie es ab mit einem kleinen Messer, das sie in einer Seitentasche an der Schwertscheide befestigt tragen. Speisen sie in größerer Gesellschaft, so sitzen sie im Kreis; in ihrer Mitte der Erste, wie der Führer eines Chors, wer entweder im Kampfe durch die Kraft des Armes oder durch Geburt oder durch Reichtum zu höchst steht; ihm zur Seite, wer nach ihm der nächste ist, und so absteigend nach beiden Seiten, nach eines jeden Rang. Dahinter stehen die Schildknappen; die Knappen, die die Speere tragen, sitzen am andern Ende und tafeln zur gleichen Zeit in ihrem eigenen Kreise wie die Herren. Die Gefäße, darin die Schenken das Getränk auftragen, gleichen den Ambiken und sind aus Silber oder Ton. Auch für die Speisen haben sie Platten aus dem gleichen Material oder aus Bronze oder holzgeflochtene Körbe. Das Getränk der Reichen ist Wein, der aus Italien oder Massilia kommt; man trinkt ihn aber unvermischt, bisweilen nur mit wenig Wasser; bei den weniger Reichen Weizenbier mit Honig zubereitet, bei dem Volke pur; man heißt es Korma. Sie schlürfen zusammen aus einem einzigen Gefäße, Zug um Zug, nicht mehr ein jeder als einen Kyathos auf einmal (0,045 Liter); das aber um so öfter. Der Schenke trägt nach rechts und links. Dies ist ihre Gelageaufwartung. Die Götter grüßen sie auch rechts gewandt.“

Noch heroisch-primitiver sind die Sitten bei den nördlicheren Stämmen (Poseidonios scheint die Kelten als die südlicheren und westlicheren von den nordöstlicheren Galatern getrennt zu haben). Die Gesinnungen sind hier homerischer Naivität noch näher; man glaubt etwas wie eine Steigerung bei Diodor (V 28) zu fühlen: „Sie

speisen alle sitzend, aber nicht auf Stühlen, sondern auf der Erde; als Polster dienen ihnen Wolfs- und Hundefelle. Ihre jüngsten Kinder, doch nicht vor der Reife, Knaben und Mädchen, warten auf. Dicht daneben ist der Herd, darauf ein großes Feuer, und Kessel und Spieße mit ganzen Tiergliedern daran. Ihre Helden ehren sie mit den besten Stücken, wie der Dichter den Aias von den Fürsten geehrt werden läßt nach seinem Sieg im Zweikampf über Hektor: 'Aber mit ganzen Rücken ehrt er den Aias.' Auch Fremde laden sie zu ihren Gelagen ein und fragen sie nach dem Mahle, wer sie seien (wie die homerischen Helden) und wonach ihr Begehre stehe. Auch ist es Sitte, daß sie bei dem Mahle, aus zufälliger Ursache in Wortwechsel geraten, einander fordern und zum Zweikampf schreiten, mit größter Geringschätzung des Lebens. . . .“ Athenäus, der zufällig fortfährt (IV 154 A), zeigt, um wie viel stärker noch das Original auch hier in der Gebärde war: „In Waffen zum ^{Gelage} Thing versammelt, üben sie die Haltungen des Kampfes, werden miteinander handgemein, treiben es bis zu Wunden, werden dann gereizt, und bringt man sie nicht auseinander, so geht es auf Leben und Tod. . . .“

Die Sittenschilderung, sagt Athenäus, zeige den Philosophen. Aber mehr noch als ihr Vorkommen zeigt ihn ihr Geist. Was in dem Barbarentum der Poseidonischen Historien so lebendig lebt, ist nicht zuletzt auch eine philosophische Intuition: die Seele einer niedrigeren, wohl begabten, aber ungereiften Menschheit; eine Seele, noch naturbefangen und regiert von jenen starken, wilden Kräften, deren Tugend, Pracht, Instinkte und Gefährlichkeit der Ethiker als Energien des bloßen 'Zoon' kennt. Der 'Mut', vielmehr die ganze seelische Region, die durch das Wort *θυμός* bezeichnet wird und deren Ausbildung die höhere Tierwelt von der niederen abgrenzt, ist die mütterliche Bodenkraft, aus der auch dieser Keltenbios auftreibt. Die Vergleiche mit dem Löwen, mit der Jagd auf wilde Tiere sind kein Zufall; in der Sittenschilderung verrät sich schon der Physiognomiker, der aus der Intuition der Seelenkräfte den altstoischen Vernunftmonismus stürzt.

Aber es gibt auch im Barbarenleben etwas, was der höheren Seelenkraft entspricht, dem Logos, der die Triebe zügelt: bei den Galliern sind das die Druiden, zugleich ihre Seher, Theologen und vor allem — Philosophen. Uralte Beobachtungen dienen ihrer Mantik; wie Pythagoras lehren sie Unsterblichkeit und Seelenwanderung; sie sind nach dem Glauben ihres Volkes allein 'kundig der Gottheit'; ohne sie darf kein Opfer geschehen. Denn der nur darf den Göttern Dank bringen, wer ihnen 'homophon' ist, d. h. wessen Sprache, wie der *λόγος ἐνδιάθετος*, die Sprache Gottes ist. Das klingt bereits

und ist bereits ganz stoisch. Erkundung und Eigenes laufen ineinander: Religiöses läßt sich nicht erfassen, ohne daß ein Eigenes da wäre. Wie weit in der Tat die Stilisierung der Druiden oder 'Philosophen' als der Repräsentation des 'Logos' sich erstreckte, dafür diene zuletzt als Beispiel der Schluß des Kapitels in der Übertragung Diodors (V 31, 5): „Und oft, wenn schon zwei Heere aufgestellt zur Schlacht gegeneinander losgehen, mit gezückten Schwertern und eingelegten Lanzen, treten sie dazwischen und gebieten Einhalt, wie man wilde Tiere bannt und bändigt; so weicht der 'Mut' der 'Weisheit' auch bei den wildesten Barbaren, und Ares hat Ehrfurcht vor den Musen.“

Der Blick, der die Völker in ihren Lebensäußerungen umfaßt, schaut auch die Länder als lebendige Wesen; auch sie stattet Poseidonios wie mit eigenen Kräften aus. Wenn er den Metallreichtum Spaniens beschreibt, so mag er noch so sehr von dem Erträgnis und Gewinn reden: für ihn bedeutet auch Erträgnis und Gewinn noch etwas anderes als die Sache; auch Erträgnis und Gewinn ist ihm Naturschöpfung und Kraft der Erde und Verhältnis ihres Wesens zu dem Menschen. Wenn er ein Bergwerk beschreibt, beschreibt er das ganze Getriebe, Gänge, Pumpen, Menschen und Entbehrungen; die Unrast und der Kampf unter der Erde, alles wird ihm Ausdruck eines eigenen Wesens. Sachlicher, genauer und ergiebiger für den Realhistoriker ist, wo es sich um Sachen handelt, meist Polybios. Er ist Pragmatist, der andere 'Vitalist'. Als Beispiel müßte hier vor allem nun die Schilderung Arabiens folgen; indes birgt diese zugleich so viel des Philosophischen, daß sie an einem späteren Ort mehr herzugeben schien.

Unsicherer als über die beschreibenden Partien bleibt unser Urteil über die Behandlung der Ereignisse. Beschreibung läßt sich noch zur Not aus Bruchstücken zusammensetzen; Schicksale und Handlungen bedürfen, um in dem eigentümlichen Geiste ihrer Erfassung klar zu werden, eines Ganzen. Unter den Fragmenten der Historien gibt es nur zwei leidlich noch erkennbare, gerundete Stücke, denen man in aller Bescheidenheit den Namen eines halben Ganzen zubilligen kann: erstens die Schilderung des sizilischen Sklavenaufstandes vom Jahre 134—132; zweitens die Athenion-Episode aus dem Mithridatischen Krieg vom Jahre 88; das erste bei Diodor (34) in leichter Umschrift, das zweite bei Athenäus wörtlich, beide gleichwohl nicht ohne Verkürzungen erhalten. Des Gemeinsamen bei beiden ist so viel, daß man der Lockung zur Verall-

gemeinerung schwer widersteht. Wir sagen, was uns scheint, gleichwohl mit allem Vorbehalt und aller Vorsicht.

Gleich bemerkenswert an beiden ist, wie das Verhältnis zwischen Masse und Führer aufgefaßt erscheint: die Charakteristika der Masse in den Führern potenziert, die Führer zur Verkörperung geworden der Instinkte, Eitelkeiten, Grausamkeiten der Geführten und Verführten, diese wiederum in ihren Führern ihres eigenen, inneren Schicksals und Verdienstes überführt. So wird beides, Führer und Masse, Ausdruck einer inneren, nicht nur politischen, sondern auch moralischen Einheit. Und indem die eine Einheit gegen eine andere steht, wird die Geschichte zur Entwicklung eines Kampfes zwischen solchen Einheiten und Mächten. Aber wieder werden diese Einheiten und Mächte dargestellt im Augenhaften, im Detail, im Bunten und Signifikanten; eine hundertfältige Fülle kleiner Einzelheiten strahlt aus einer unsichtbaren Mitte.

In der Schilderung des Sklavenaufstands wird der Sklavenkönig, Feuerspeier, Charlatan, Geck, Fresser, Feigling und Verräter Eunus zur Verkörperung der ziel- und führerlosen, unbeherrschten, haßgepeitschten Sklavenmasse. Ihm steht gegenüber, als die Verkörperung entmenschenden Besitzes, als die verhängnisvolle Entartung des ursprünglichen, von der Natur gewollten Herrentums, Damophilos von Enna. Durch Auftritte, Vorgeschichte und Handlungen sind beide aus der einfachen Verknüpfung der Ereignisse herausgehoben und frei hingestellt zu Bildern von jener vereinfachten, kompakteren und tieferen Wahrheit, die, wenn man sie nur auf ihre Freiheit ansieht, halb romanhaft scheint. Das Bedürfnis nach Gestalt und Gegenüberstellung ist so stark, daß, wie zu Eunus sein Weib Syra, so neben Damophilos sein Weib Megallis tritt, um die Entzweiung und Entartung alles Menschlichen in dem Verhältnis zwischen Herrn und Knecht auch noch im weiblichen Kontrastbild vorzuführen.

In der Athenion-Episode steht Athenion zu den Kekropiden ebenso wie Eunus zu den Sklaven. Leider fehlt uns hier das Gegenüber, das wohl kaum so sehr der Hof des Mithridates als vielmehr das rhodische Gemeinwesen gewesen sein wird, dessen Politik, gerade in diesen Jahren, der Beteiligung des Philosophen selber nicht entbehrt hat.

Was nun aber über die Beziehung von Vielheit und Einheit noch hinaus die beiden Darstellungen innerlicher aneinander bindet, ist die überall gespürte Frage nach Schuld und Verantwortung. Je größer die Verantwortung, je größer wird, bei gleichem Unrecht, die Verschuldung. Die furchtbaren Greuel der aufständigen Sklaven werden weniger der von Natur gutmütigen, nicht undankbaren, doch halb tierischen und unverantwortlichen Sklavenseele als dem

frevelhaften Mangel an Verständnis bei den Herren zur Last gelegt. In beiden Schilderungen ferner tritt die Schuld in ein notwendiges Verhältnis zu der Katastrophe; auch aus der Schuld und dem Geschehen wird eine Einheit: Schicksal. Das ist etwas anderes als die Tyche des Polybios: es wird nahezu zum Daimon und Daimonion. Die Athenion-Episode wie der Sklavenaufstand rollen ab mit innerer Notwendigkeit; die Weltgeschichte wird zum Weltgericht. Doch das Gesetz, das dies bewirkt, ist keine durchgeführte These: es ist innere Form, im Dargestellten und Erlebten selbst enthalten, als die Ordnung, ohne die Geschehenes nicht Geschichte wird.

In der Regel haben die großen Weltanschauungen auch ihre Geschichtsbetrachtungen gehabt, und es war seltsam, daß in der Historie die Stoa zu fehlen schien. Hier haben wir das große repräsentative Werk eines Historikers, der in stoischer Weltanschauung wurzelt, wie Orosius im Christentum, Thukydides in griechischer Aufklärung und Taine im Positivismus. Man mag mutmaßen, daß, wie Sklaven und Herren, Athen und Rhodos, so auch Orient und Okzident als große Einheiten in ihrer Mannigfaltigkeit gefaßt, in ihren sittlichen und unsittlichen Kräften gegeneinander abgewogen,¹ in ihrem Entscheidungskampf dem inneren Schicksal unterworfen, in der Darstellung der Zeitgeschichte, der Menschheit zur Einkehr, den Erweis hatten erbringen sollen, daß Geschichte keine Angelegenheit von Einzelvölkern, Ehrgeiz und Privatinteressen, sondern Weltgeschick sei und darum ihr Interpret und wer an ihr beteiligt sei, der Richtung nach dem All nicht weniger bedürfe als das Handeln jedes Einzelnen.

„Es ist der edle Ehrgeiz des Historikers, die ganze Menschheit, in ihrer Verwandtschaft wie in ihrer örtlichen und zeitlichen Zertrennung einer und derselben Ordnung zuzuführen und dadurch gleichsam zu einem Diener und Organ der Vorsehung zu werden; denn wie die Vorsehung die Ordnung der Gestirne am Himmel und die menschlichen Naturen unter einer gemeinsamen 'Analogie' vereint, von Ewigkeit in Ewigkeit in ihrem Kreislauf treibt und aus dem Schicksal jedem zumißt, was ihm zukommt: so wird durch die Aufzeichnung der gemeinsamen Ereignisse des Erdkreises, als einer

¹ Ein Beispiel aus der Schilderung des Orients Athenaeus S. 527 E über die syrischen Städte: „In den Gymnasien trieben sie es, als ob sie Bäder wären, mit kostbaren Ölen und Myrrhen; in den Grammateen — so nannten sie die staatlichen Bankethäuser — lebten sie als wie zu Hause, brachten in ihnen den besten Teil des Tages zu in Saufen und Völlerei und nahmen noch in Mengen mit. Am Ohrenzauber vielstimmigen Leierklangs fanden sie so groß Ergötzen, daß ihre ganzen Städte von solchem Getöse wie Orchester widerhallten.“ Dem stand gegenüber die Schilderung altrömischer Einfachheit und Strenge.

Stadt, die Arbeit des Historikers zu einer einheitlichen Rechenschaftsablage, einem obersten Verwaltungsamt alles Geschehens.“ So lautet in dem Vorwort zur Universalgeschichte Diodors ein seltsam sich abhebender, nach vorn und hinten unverbundener Satz, den flachen Lauf der Vorrede auf einen Augenblick zerreißend, um eine so ganz und gar bis in die Tiefe stoische Geschichtsauffassung zu verkünden, daß ihn nur ein Stoiker von Rang erstmals gedacht haben kann. Ein Stoiker, der gleichzeitig Geschichte schrieb, den Diodor benutzt hat: die Vermutung scheint uns nicht zu kühn, er sei kein anderer als Poseidonios.

Ich lasse den Anfang der Athenionepisode folgen:¹

„In die Schule des Peripatetikers Erymneus ging ein Mensch Namens Athenion, als fleißiger Hörer. Der kaufte sich eine Sklavin aus Ägypten und pflog mit ihr Umgang. Als deren Sohn, sei es von ihm selber, sei es von einem anderen, wuchs der Junge, nach dem Alten Athenion geheißen, auf im Hause seines Herrn. Lernte lesen und schreiben, führte mit seiner Mutter bald den alt gewordenen Herrn spazieren, ward nach seinem Tod sein Erbe und erschlich das attische Bürgerrecht. Dann heiratete er ein hübsches Frauenzimmer, warf sich mit ihr auf die edle Wissenschaft und jagte nach der lernenden Jugend. So wirkte er in Messene und in dem thessalischen Larisa, machte viel Geld und kehrte zurück nach Athen.“

„Von den Athenern zum Gesandten gewählt, als sich die Dinge zugunsten des Mithradates wandten, sah er es auf den König ab, erhielt den Titel Freund und hatte glänzenden Erfolg. Daher ließ er in seinen Briefen die Erwartungen der Athener hoch fliegen: sein Einfluß auf den Kappadoker sei allmächtig; so daß sie nicht

¹ Athenaeus V 211 E. W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* S. 447. Die geschichtliche Einreihung der Ereignisse macht immer noch erhebliche Schwierigkeiten. Was besonders die Frage, ob Athenion mit dem sonst erwähnten epikureischen Philosophen Aristion identisch sei, so schwer verneinen läßt, ist nicht so sehr die äußerst kurze Frist, die für Athenion neben Aristion übrig bliebe, als die Unmöglichkeit, sich auszudenken, wie der eine philosophische Tyrann dem andern so leicht hätte folgen können. Wenn Strabo S. 398 eine Mehrzahl von Tyrannen erwähnt, so ist die Mehrzahl offenbar von keiner Sukzession, sondern nicht anders zu verstehen als kurz zuvor von der Pisistratidenherrschaft, von den Dreifiig oder den Vierhundert (Strabo S. 397). Was nicht weniger zu schaffen macht, ist endlich, daß der Eingang der Athenionepisode doch ganz offenbar der Auftakt zu der Katastrophe Athens ist. Sein Empfang erinnert an das trojanische Pferd. Hätte Poseidonios den Athenion so in die Mitte gerückt, wenn er nach kurzer Frist spurlos verschwunden wäre, um dem eigentlichen Helden Aristion Platz zu machen? Man überlege ferner, was notwendigerweise alles fortgefallen wäre, hätte Poseidonios seinen Helden als Epikureer hingestellt: sein Philosophentum wäre ganz zufällig geworden; die Probe aufs Exempel (Athenaeus 213 f.: hier sind übrigens die Buchzitate von Athenaeus eingetragen) wäre fortgefallen — der ganze Athenion als Reprsentant Athens brche in sich zusammen.

nur von den fälligen Schulden befreit — ein Bund der Eintracht sein würden, sondern auch die Demokratie wieder gewinnen — bei großartigen Schenkungen für Bürger und Staat.¹ Das setzten die Athener in die Welt und glaubten schon nicht anders, als Roms Herrschaft sei vernichtet. Sobald der Abfall Asiens eintrat, fuhr Athenion nach Athen zurück. Von einem Sturme aufgehalten, ging er bei Karystos an Land. Als das die Kekropiden hörten, entsandten sie zu seinem Geleite ein Schlachtgeschwader und eine Sänfte mit silbernen Füßen. Ein zog Athenion, und die ganze Stadt war auf den Beinen, um ihn zu empfangen. Auch viel Fremde waren gekommen, um das paradoxe Spiel der Tyche zu bestaunen: wie der eingeschwindelte Athenion in Athen einzog, auf einer Sänfte mit silbernen Füßen, auf Purpurdecken er, der niemals Purpur (?) ehemals auf seinem schäbigen Mantel sah, wo doch kein Römer selbst mit solchem Prunk Athen verhöhnt hatte. Aber um ihn zu sehen, lief zusammen männlich, weiblich, alt, jung. Wie sollte man von Mithradates nicht des Schönsten sich gewärtigen, wo der Schlucker Athenion, der die Lohnvorlesungen hielt, von Königs Gnaden mit silenischem Hochgefurz durch Stadt und Land zieht? Auch die dionysische Künstlerschaft kam ihm entgegen, um den Boten des neuen Dionysos (Dionysos war der Olympiertitel des Mithradates) zu Gebet und Spende an den gemeinsamen Herd zu bitten. Und er, der ehemals aus einem Mietshaus ging, ihn führte man zum Hause des Dies, dessen Reichtum damals aus den delischen Einkünften floß, in ein Haus, geschmückt mit Teppichen, Gemälden, Statuen und Schaustellung silbernen Geräts. Aus diesem Hause kam er hervor in prangendem, nachschleppendem Gewand, an seiner Hand ein Ring aus Gold zeigte in Stein geschnitten das Bild des Mithradates. Ein Geleit von vielen Dienern wallte ihm voran und hinter ihm drein. Im Heiligtum der Künstlerschaft brachte man Opfer dar für den Advent Athenions, heilige Spenden unter Heroldsrufen flossen. Tags darauf versammelten sich Scharen vor seinem Haus, um seinen Ausgang abzuwarten. Von Bürgern und von Fremden steht der Kerameikos voll. Die Massen strömen ungerufen zur Versammlung. Langsam nur kommt er voran. Zu seiner Ehrenwache stellt sich, wer bei dem Volke beliebt sein will. Jeder drängt herzu und sei es auch nur, um sein Kleid zu berühren. So ersteigt er die Tribüne, die, für die römischen Statthalter errichtet, vor der

¹ Die Stelle muß dunkel bleiben, solange man darin historische Fakten sucht. Athenion kennt seine Athener: was auf sie wirkt, ist demokratische Phrase und Profit. Daher die beiden Antithesen und der glänzende Unsinn in ihrer chiasmatischen Verflechtung.

Halle des Attalos steht. Jetzt steht er oben, wirft im Kreis den Blick über die Menge, dann zum Himmel und beginnt: 'Bürger Athens, die Lage und das Wohl des Vaterlands zwingen mich zu sagen, was ich weiß; allein mich hindert das Unglaubliche des Augenblicks.' Als darauf rings geschlossener Zuruf losbrach, Mut zu schöpfen und zu reden, — 'So sage ich denn, fuhr er fort, das nie Erhoffte, nie Erträumte: Herr ist König Mithradates über Bithynien und Oberkappadokien, Herr über das ganze Asien von dort bis Pamphylien und Kilikien. Die Könige von Persien und Armenien sind seine Trabanten als Könige; als Fürsten die Fürsten an der Maiotis und um den ganzen Pontos im Umkreis von 30 000 Stadien. Der römische Statthalter von Pamphylien, Quintus Oppius, hat sich ihm ergeben und folgt ihm in Fesseln; der Konsular Manius Aquillius, der Triumphator von Sizilien, schreitet, an langer Kette, hinter einem fünf Ellen langen Bastarner her, zu Fuß, gezogen von dem Barbaren hoch zu Pferde. Die anderen Römer liegen vor den Götterbildern oder haben ihre Togen mit viereckigem Gewand vertauscht, um sich zu ihren alten Vaterländern zu bekennen. Keine Stadt, die nicht mit übermenschlichen Ehren ihn empfinde und ihm zuriefe: Gott-König. Weissagungen von allen Seiten prophezeien die Herrschaft über den Erdkreis. Große Heere sind nach Thrakien wie nach Makedonien unterwegs, und alle Teile von Europa gehen geschlossen zu ihm über. Schon kommen Gesandtschaften nicht nur der italischen Völker, sondern sogar der Karthager und verlangen Waffenbündnis bei dem Kampf für die Vernichtung Roms.' Nachdem er hier eine kleine Weile innegehalten hatte, um der Menge Zeit zu lassen, sich über die ungeheure Botschaft auszusprechen, während dessen er sich die Stirn rieb, fuhr er fort: 'Was also rate ich euch? Nicht länger mehr zu dulden die Anarchie, die der römische Senat bei uns andauern läßt, bis er die Frage unserer Verfassung prüfe; nicht länger mit anzusehen, daß unsere Heiligtümer verschlossen, unsere Gymnasien verwahrlost, unsere Theater ohne Volksversammlung, unsere Gerichte verstummt und unsere Pnyx, durch Götterspruch ihm zugeweiht, dem Volke vorenthalten bleibt. Lasset uns, Männer Athens, nicht länger ertragen, daß der heilige Jakchosruf nicht mehr erschallt, das hehre Haus des Göttingenpaars geschlossen und die Stätten der Philosophen stumm sind.' Als der Sklavenschlingel dies und noch viel Ähnliches gesagt hatte, beredeten sich die Haufen, stürmten ins Theater und wählten Athenion zum Strategen. Und auf die Orchestra trat der Peripatetiker 'mit einem Gang wie Pythokles' (nach Demosthenes XIX 314), bedankte sich bei den Athenern und sagte: 'Jetzt seid ihr

selbst euer Strategie, und ich stehe dem vor. Und wenn ihr mit mir eure Kraft vereint, so werde ich nicht mehr, nicht weniger vermögen, als ihr alle zusammen.' Danach bestimmte er seine Kollegen im Archontat, wobei er die Namen vorschlug, die er wollte. . . . Wenige Tage vergingen: da hatte der Philosoph sich zum Tyrannen gemacht, vertrat die Pythagoreerlehre über Verschwörung und erklärte, was die Philosophie bezwecke, deren Stifter der herrliche Pythagoras sei. . . .“

Ein zweites, ähnlich ausgezeichnetes Fragment, das ich der Athenionepisode zum Schluß an die Seite stellen möchte, ist die Geschichte von dem Abenteurer und Entdecker Eudoxos aus Kyzikos. Poseidonios hatte sie in seiner Erdgeschichte mitgeteilt unter den Zeugnissen für die Umschiffbarkeit des Erdkreises, und Strabo gibt sie wieder, wenn auch im Auszug, so doch mit so erfreulicher Ausführlichkeit, daß wir ihm die verfehlt Absicht, aus den mitgeteilten Einzelheiten ihre Unmöglichkeit zu erweisen, gern verzeihen. Ein Zeugnis sollte die Geschichte sein, doch aus dem Zeugnis wird Gestalt, die Ausdruckskraft beruht wieder auf jener ganz besonderen Art, ein Ganzes als Detail zu sehen und eine Fülle kleiner, anschaulicher Dinge so zu setzen, daß daraus ein Ganzes wird. Dabei ist die Erfassung des Signifikanten, wenn auch schwächer, so doch ähnlich wie in dem Athenionbruchstück, und die Wirkungen, die das auf Stil und Sprache hat, erstrecken sich bis in die Wortstellung. Von der Audienz bei Euergetes (146—117), von den Einzelheiten, die den Plan erst reiften, dann bald foppten, bald vertagten, von den Vorbereitungen, Enttäuschungen, Betrügereien, von der Ausrüstung der Schiffe, von den Trachten — Weihrauch, Edelstein, Brot, Wein, Eingemachtes, Musikantinnen und Ärzte, Handwerker und Ackergerät — (so fährt Eudoxos von Gades ab und hat auf seinem Schiff auch die Hetären nicht vergessen, die er dem Könige von Indien zum Geschenke bringen will) —: ein bunter Zug von scheinbar unverbundenen Mitteilungen zieht vorüber, und doch ist dabei nichts müßig, nichts, was nicht diesen beweglichen, mit seinem Unternehmen eins gewordenen Menschen, Fürstenfreund und Abenteurer, Aristokraten und Geschäftemacher, Entdecker und Betrüger darzustellen diene, der nicht weniger phantasievoll als zäh und von seiner Aufgabe erfüllt, derselben, leider uns so unbekanntes Kaufmannsschicht entstiegen scheint, in der auch Poseidonios sich bewegt hat. Solche Teilnahme, solche Genauigkeit verrät etwas; auch unter der Gestalt dieses Eudoxos muß zuletzt etwas von Poseidonios stecken.

„Ein gewisser Eudoxos aus Kyzikos kam als Fest- und Opferabgesandter für das Jungfrauenfest zur Zeit des zweiten Euergetes

nach Ägypten. Dabei wurde er auch mit dem Könige und seinem Hof bekannt, zumal bei den Nilfahrten stromaufwärts, da er ein großer Freund von Sehenswürdigkeiten war und keinen ungepflegten Geist besaß. Bei solcher Gelegenheit geschah es, daß das Wachtkommando am Arabischen Golf dem Könige einen Inder brachte, meldend, derselbe sei, halbtot, als einziger Mensch auf einem Schiff dem Lande zutreibend gefunden worden; Name und Herkunft seien unbekannt, da seine Sprache nicht verständlich. Der König bestellte ihm Lehrer des Griechischen, und als der Inder gelernt hatte, erzählte er, in See stehend von Indien habe er den Kurs verfehlt und sei so hier gelandet; seine Mitbesatzung habe er durch Hungertod verloren. Für die Aufnahme, die man ihm gab, versprach er den Beauftragten des Königs auf der Fahrt nach Indien Führerdienste. Zu den Beauftragten gehörte Eudoxos. So konnte Eudoxos mit Geschenken ausfahren und heimkehren mit einer Tauschladung Gewürz und edler Steine, wie sie dort teils sich im Gerölle der Flüsse finden, teils gegraben werden, aus Wasser erstarrt gleich unseren Bergkristallen.¹ Aber seine Hoffnungen betrogen ihn, denn Euergetes nahm ihm seine ganze Ladung. Der König starb und in der Regierung folgte ihm Kleopatra, seine Gemahlin. Da entsandte auch Kleopatra den Eudoxos, mit noch größerer Ausrüstung. Allein auf der Rückfahrt verschlugen die Winde ihn bis über Äthiopien. Irgendwo ging er an Land, machte die Menschen sich freund durch Brot, Wein und Eingemachtes, das er ihnen schenkte und das ihnen unbekannt war, und erhielt von ihnen Wasser und Wegbescheid. Auch einige Worte ihrer Sprache schrieb er auf. Und da er eine Bugspitze aus Holz mit eingeschnitztem Pferdekopf aus einem Schiffbruch fand und von dem Schiff, von dem das Trümmer war, erfuhr, es sei von Westen unterwegs gewesen, nahm er es mit, als er zur Heimfahrt aufbrach. Nach geglückter Landung in Ägypten, da nicht mehr Kleopatra, sondern ihr Sohn regierte, sah er abermals, wie man ihm alles nahm; denn man entdeckte bei ihm große Unterschlagungen. Die Bugspitze aber nahm er auf das Kaufhaus (in Alexandria), zeigte sie den Schiffspatronen und erfuhr, sie sei aus Gades: denn so groß die Schiffe der Gaditanischen Kaufherren seien, so kümmerlich seien die der Armen, die man wegen ihrer Bugzeichen Pferde nenne; mit solchen Schiffen führen sie bis an den Lixosfluß, um entlang der mauretischen Küste zu fischen. Einige der Schiffsbesitzer wollten sogar die Bugspitze eines der Boote wiedererkennen, die über den Lixos hinausgefahren und ver-

¹ Vgl. die Beschreibung Arabiens.

schollen waren. Daraus schloß Eudoxos, die Umsegelung Libyens müsse möglich sein; eilte nach Hause, machte sein ganzes Hab und Gut zu Ware und fuhr los. Zuerst kam er nach Dikaiarehia (Puteoli), dann nach Massilia, dann der Küste entlang bis Gades; überall schellte er aus, verkaufte und erbaute zuletzt ein großes Fahrzeug und zwei Schlepptoote nach Art der Piratenschiffe. An Bord nahm er musizierende Mädchen, Ärzte und andere Techniten, ging in See und fuhr bei anhaltenden Westwinden auf Indien zu.¹ Da aber die Besatzung auf der Fahrt litt, mußte er bei vollem Seewind landen, gegen seinen Willen: denn er fürchtete Ebbe und Flut. Und mit nur zuviel Grund: das Schiff fuhr auf, doch sanft, so daß es nicht auf einmal auseinanderging, sondern die Ladung und der größere Teil des Materials an Land gerettet werden konnte. Daraus zimmerte er ein drittes Boot zusammen von der Größe eines Fünzigruderers und fuhr weiter, bis er zu Menschen gelangte, die dieselbe Sprache sprachen, von der er die Worte vormals aufgezeichnet hatte. Zugleich erfuhr er, daß die Menschen auch desselben Stammes wie die Äthiopen drüben seien und daß ihr Gebiet an das des Königs Bogos grenze (des Schwiegervaters des Iugurtha). Da gab er die Fahrt nach Indien auf und kehrte um. Entlang der Küste fahrend fand er eine wasserreiche und baumreiche Insel unbewohnt und merkte sich die Lage. Gelandet in Mauretanien, verkaufte er die Boote, kam zu Fuß vor Bogos und empfahl ihm, den gescheiterten Plan aufzunehmen. Doch des Königs Freunde drangen durch mit ihrem Widerrat, in der Befürchtung, die sie vorgaben, das Land würde ungeschützt sein, wäre erst den Feindesmächten draußen ein Zugang gezeigt. Eudoxos, als er merkte, daß man ihn zum Schein zur Ausführung der Fahrt entsandte, um ihn auf einer öden Insel auszusetzen, floh auf römisches Gebiet und setzte von da nach Iberien über. Dort baute er nochmals zwei Schiffe, ein rundes Frachtschiff und einen gestreckten Fünzigruderer, um mit dem einen auf der hohen See zu fahren, mit dem anderen die Küste zu erkunden. Und so, mit landwirtschaftlichem Gerät, Samen und Bauhandwerkern an Bord, ging er in See, dem alten Ziele nach, entschlossen, bei neuer Verzögerung auf der Insel, die er sich gemerkt hatte, zu überwintern und nach Saat und Ernte die Umschiffung zu vollenden, seinem alten Vorhaben getreu. Bis hierhin habe er, sagt Poseidonios, die Geschichte des Eudoxos verfolgen können; was weiter geschah, mag man in Gades und Iberien wissen.“

¹ Man dachte sich die Küste von Afrika hinter Mauretanien nach Südwesten zurückspringend.

DER PHILOSOPH

POSEIDONIOS IN DER DOXOGRAPHIE

Man würde ein falsches Bild von dem Philosophen zeichnen, wollte man von den Stellen ausgehen, die direkteste Belehrung über ihn erteilen, also den doxographischen Berichten des Areios Didymos und jenes Unbekannten, den Diogenes Laertius heranzieht. Wo kein Gründertum sich auf sich selber stellt, wo das Entscheidende vielmehr weit weniger im Inhalt als in der Veränderung der Form liegt, wo man alte Formulierungen behält, nur anders auslegt, anders innerlich durchdringt und umschafft: ist es selbstverständlich, daß das Neue nicht in den Formulierungen zu suchen ist, sondern in deren Anwendungen und Erfüllungen. Und doch kommt es den Berichten nur auf Allgemeinstes an; was sie mit Poseidonios wollen, ist zuletzt nur, bei der Aufstellung der stoischen Hauptsätze ihn, als immerhin genannten Stoiker, nicht unberücksichtigt lassen. Daher geben sie nur Wertloses, nur Schemen, Definitionen, kaum einmal eine Einteilung. Wohl weicht selbst hierunter Einiges vom Alten ab, aber wir hören nicht weshalb; man sagt uns nicht, warum dies Poseidonios und nicht ebensogut auch ein anderer hätte äußern können. Und um daraufhin Vermutungen über Beweggründe zu wagen, ist das Mitgeteilte wieder meist zu allgemein. So kommt denn, wenn man sich an solchen mitgeteilten kurzen Inhalten entlang tastet, ein Bild heraus wie ungefähr das Zellersche; das heißt, es kommt ein Mensch heraus, der ganz und gar in Stellungnahmen aufgeht, Abbild beinahe eines heutigen Gelehrten, der selber nur Stellungnahme und ein Mangel an Form ist. Das Einzige, was diese Mitteilungen überhaupt bemerkenswert macht und weswegen sie hier herangezogen seien, ist denn auch nicht ein Inhaltliches, sondern ein Formales. Ich meine die Ausprägung eines gewissen systematischen Charakters, die viel stärker freilich wird, je tiefer man hinabsteigt, aber der doch selbst in diesem äußerst Allgemeinen noch nicht ganz zergeht.

Da sehen wir z. B. Poseidonios mit den anderen Stoikern in der Prinzipienlehre zwischen einer gestalt- und qualitätslosen und einer geformten und durch Eigenschaft bestimmten Materie unterscheiden. Aber er scheint nicht mit den anderen Stoikern diese als das wirkende, die andere als das leidende Prinzip, diese als Stoff gestaltende Vernunft, jene als durch Vernunft geformten Stoff sich vorzustellen noch auch darauf Wert zu legen, mit den anderen beides, und zu-

mal die Qualität von der Materie als 'untrennbar', als ineinander einbegriffen darzustellen,¹ sondern er bedient sich einer Unterscheidung, die ihm offenbar seine Beschäftigung mit den Fachwissenschaften an die Hand gab. Wie ihn die Fachwissenschaften bei der Beobachtung der Phänomene von dem Objektiven etwas Subjektives unterscheiden lehrten, wie er in seiner Meteorologie Gelegenheit fand, auf den Unterschied zwischen einer nur vorgestellten und einer realen Fläche (*κατ' ἐπίνοιαν, καθ' ὑπόστασιν*) einzugehen,² wie er z. B. für reale Erscheinungen (*καθ' ὑπόστασιν*) der Meteorologie Regen und Hagel hielt, zum Unterschied von optischen (*κατ' ἔμφασιν*), d. h. von solchen, die nicht ohne den Beschauenden entstanden, wie der Regenbogen, zu dessen Erscheinung der Beschauer ebenso gehöre wie zur scheinbaren Bewegung einer Küste der fahrende Passagier eines Schiffs:³ so erklärt er auch die Unterscheidung von Form und Materie nur im denkenden Subjekt vollziehbar (*ἐπινοία*), da in Wirklichkeit (*κατὰ τὴν ὑπόστασιν*) beides zusammenfalle.⁴ Aber wenn sich hier vielleicht auch bereits eine leichte Verschiebung des Problems andeutet, so reichen doch unsere Mittel nicht, die Überlieferung bleibt zu kärglich, um uns tieferen Einblick in das Wesen dieser Wandlung zu gewähren, und die einheitliche Anwendung des neuen Terminus, die Durchführung der gleichen Unterscheidungen in analogen wissenschaftlichen Gebieten festzustellen, muß für diesmal uns genügen.

Ein anderes Beispiel. Die Ursache definierten allgemein die Stoiker als etwas Körperliches, als das, wodurch etwas geschehe. Zweckursachen ließen sie als Ursachen im eigentlichen Sinn, als körperliche Ursachen nicht gelten, sondern nur als Akzidenz, Bestimmung oder Prädikat der eigentlichen oder bewirkenden Ursachen: das Akzidenz sei in dem Wesen selber schon enthalten. Ferner unterschieden sie verschiedene Arten, je nachdem die Ursache einen Erfolg vollständig oder teilweise bedinge. Poseidonios nimmt das alles auf, schließt sich ihm an, nur fügt er noch etwas hinzu. Doch gerade dieser Zusatz, so bedeutungslos er scheint, läßt uns erraten, daß dennoch ein tieferer Wandel in der Form des Denkens unter diesen starren Formeln sich verbirgt. Poseidonios unterscheidet Grade, Stufen, Teilursachen und zusammenfassende Ursacheneinheiten. Die Ursache, wodurch etwas geschieht, ist ihm die nächste, aber nicht die einzige: darüber steht das 'erste Wirkende', darüber noch das oberste Prinzip des Wirkens überhaupt.⁵ Eine solche Stufen-

¹ Zeller III 1³ S. 96. ² Diogenes VII 135. ³ Aëtius S. 372 in Diels Doxogr.

⁴ Areios Didymos bei Stobaios I S. 133 W. Diels Doxogr. S. 458.

⁵ Areios Didymos bei Stobaios I S. 139 W. Diels Doxogr. S. 457.

folge ist dem alten System fremd. Denn auch das, was man dort und längst unter zusammenfassender Ursache (*συνεπιτιζὸν αἴτιον*) verstanden hatte, war keine Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Teilursachen unter einer höheren, ursächlichen Einheit, sondern war vielmehr Bezeichnung des Erschöpfenden im Hinblick auf den resultierenden Erfolg. Es wurde kein Versuch gemacht, die Teilursachen als entsprungen einer Urkraft aufzufassen, diese blieben vielmehr, als Verstandesinhalte, betrachtet in ihrem Verhältnis zum Hervorgebrachten, je nach ihrer Deckung oder ihrem Unterschied, verglichen mit dem vollständig Bewirkten. Und hier stehen wir allerdings halb im Begriff schon, einzudringen in die Eigentümlichkeit des neuen Weltsystems, schon winken uns Beziehungen und weitere Perspektiven, schon erinnern wir uns einer Stelle im Herrippus über die Vereinigung der vielen und zerstreuten Einzelursachen unter der Einheit eines überragenden Bewirkenden, schon denken wir an andere Stufenfolgen, wie an jene so trocken berichtete und doch so anziehende von Zeus, Natur und Schicksal¹ — da gewahren wir mit Unmut, wie schmal unsere Basis ist und werden inne, daß wir im Begriffe standen, aus drei Worten ein System zu konstruieren.

Gewiß, mehr möchte man auch von dem wissen, was Poseidonios über das Entstehen und Vergehen gelehrt hat. Aber der Bericht darüber bei Areios Didymos² ist wieder ebenso anregend, wie jeder genaueren Auskunft abhold. Dazu mengt Areios Poseidonisches mit Stoisch-Orthodoxem, so daß Poseidonios selber orthodox gefärbt scheint. Sei ihm diese falsche Farbe wenigstens genommen, wenn auch eine andere ihm dafür zu geben uns versagt bleibt.

Die Orthodoxie schied zwischen zwei Veränderungen, deren eine an der allgemeinen Substanz oder Materie, deren andere an der Substanz der Einzelwesen vor sich gehe; sei dort die Materie das Konstante, die Form das Variable, so sei hier der Stoff variabel und die Qualität konstant. Daher verändere sich die allgemeine Materie nur durch Wandlung (*ἀλλοίωσις*), die der Einzelwesen durch Zunahme und Abnahme. Es ist ersichtlich das Problem der Qualität in ihrem Verhältnis zum Substrat, was diese Einteilung hervorrief; d. h. eine Frage der Bestimmung oder inhaltlichen Abgrenzung; die Frage: inwiefern ist Dion Dion und inwiefern ist er ein Allgemeines? Das Problem wie seine Lösung liegt intellektualistisch. Ganz anders die Einteilung des Poseidonios. Hier wird das Entstehen und Vergehen betrachtet, nicht, indem es in Verstandes-

¹ Aëtius S. 324 in Diels Doxogr.

² Diels Doxogr. S. 462.

inhalte, in Urteile und Prädikate aufgeht, sondern je nachdem sich in dem Verhältnis eines Ganzen zu den Teilen, woraus es besteht, dies oder das verändert und verschiebt. Das Problem erwächst also aus einer Anschauung und führt zu einer Anschauung, nicht mehr zu intellektualistischer Bestimmung und Begrenzung. Poseidonios lehrt, es gebe vier Arten wie des Entstehens so des Vergehens aus einem Seienden in Seiendes. Der Wechsel in ein Seiendes geschehe entweder durch Trennung (*κατὰ διαίρεσιν*), d. h. im Fall die Teile außerhalb des alten Ganzen oder in dem neuen Ganzen unverändert fortbestehen; oder durch Wandlung (*κατ' ἀλλοίωσιν*), d. h. wenn das Ganze, insofern es Stoff ist, bleibt, doch jeder kleinste Teil darin eine andere, aber einheitliche Qualität annimmt; oder durch Verschmelzung (*κατὰ σύγχυσιν*), d. h. wenn die Teile durch Vereinigung eine Verbindung eingehen, in der sie unter neuen Qualitäten alle ihre alten abwerfen; endlich durch Veränderung 'aus dem Ganzen', oder sog. Auflösung (*ἐξ ὅλων, λεγομένην δὲ κατ' ἀνάλυσιν*), d. h. im umgekehrten Fall, wenn nicht durch eine Verschmelzung und Vereinigung, sondern durch eine Zersetzung 'aus dem Ganzen' sich die Teile lösen, aber nicht durch bloße Trennung, wie im ersten Fall, sondern unter vollständigem Wechsel ihrer Qualitäten. Es bleiben also im ersten Fall die Teile, im zweiten Fall das Ganze, im dritten und vierten weder die Teile noch das Ganze. Dem entsprechen auch die Arten des Vergehens. Areios nun hat diese Einteilung mit der zuvor erwähnten orthodoxen ausgeglichen. Es liegt aber auf der Hand, daß es sich hier nicht mehr um solche Qualitäten handelt, die im Hinblick nur auf ihre Prädizierbarkeit gedacht sind, geschweige daß hier 'Zu- und Abnahme' etwas zu suchen hätten. Doch das hindert nicht, daß aus den disparaten Teilen ein scheinbares Ganze sich ergibt, indem der zweite Fall der zweiten Einteilung (*κατ' ἀλλοίωσιν*) mit der Verwandlung in der ersten gleichgesetzt wird. Gern erfähre man statt dieser orthodoxen Ausfüllungen mehr des Poseidonischen; die Hinkehr zur Naturerforschung, zur Bemeisterung des sinnlich Mannigfaltigen, zur Anschauung scheint fast in diesem dürren Schema schon vollzogen; fast schon scheint darin sich das Problem der Einheit und der Vielheit anzukündigen, aber je mehr der Fragen, desto einsilbiger wird wieder der Berichterstatter.

So könnte man noch manches andere aus den doxographischen Berichten zu erschließen suchen, könnte sich in Gedanken verlieren, weshalb Poseidonios nach Panaitios wieder zu dem altstoischen Dogma von den Weltperioden, sogar von dem Weltbrande zurückgekehrt sei, oder weshalb er zwar ein Leeres außerhalb des Kosmos,

wie Chrysipp, aber nur ein begrenztes Leere angenommen habe, nicht größer als hinreichend, um bei der Expansion des Weltfeuers die Weltmaterie aufzunehmen. Aber was in diesen Dogmen wirkte, ob nur die Stellungnahme, ob nur die Vermittlung zwischen dem begrenzten Weltraum des Aristoteles und dem unendlichen des Chrysipp, oder noch etwas anderes: wie wollte man das erfahren? Die Berichte reden immer nur dasselbe. Gehen wir also von den leblosen, in Inhalten erstarrten doxographischen Notizen zum mehr Körperhaften, mehr Lebendigen über, zu Gedankenbildungen, die freilich umgesetzt und abgewandelt, aber dafür auch als Form und Wirkung uns das Poseidonische in einem anderen Licht erscheinen lassen als die aufnotierten Dogmen.

SYSTEM UND SCHRIFTEN

Daß Poseidonios wie mit seiner Forschung so mit ihrer Darstellung von Anfang an auf ein System hinaus gewollt hat, geht hervor aus den Verweisungen, die seine Werke, ähnlich den Aristotelischen, in eine feste Ordnung rückten und zu Gliedern eines Ganzen machten. Diese ihre Reihenfolge zu erklären, zu zeigen, wie je das eine Grundlage oder Krönung des anderen sei, war Aufgabe der Einleitungen, die sich wiederum am ersten den Aristotelischen vergleichen lassen. Die Rekonstruktion der Einleitungen ist daher ein Mittel ersten Rangs für die Erkenntnis des Poseidonischen Systems. Daß sie auch möglich ist, verdankt man einer Reihe glücklicher Zufälle.

Strabo treibt beschreibende Geographie und rechnet sie zur 'Philosophie'. In wie verschiedenem Sinne Poseidonios sie getrieben hat, zeigt jedes seiner Bruchstücke 'Über den Ozean'. Für ihn war Geographie durchaus Physik, nicht Erdbeschreibung, sondern Weltklärung. Erst aus diesem Unterschied erklärt sich Strabos ablehnende Haltung gegenüber der Poseidonischen Geographie, seine Beschwerde über ihr Zuviel an mathematischer und physikalischer Erklärung.¹ Geographie als Kausalwissenschaft im strengsten Sinne: einem Strabo mußte das wie eine Übertreibung des Kausalbedürfnisses erscheinen, das war 'Aristotelismus'.² Wenn er also in der

¹ Strabo S. 94, 1.

² Strabo S. 104: *πολὸν γὰρ ἐστὶ τὸ αἰτιολογικὸν παρὰ αὐτῷ καὶ τὸ Ἀριστοτελεῖον, ὅτε ἐκλήθοντο οἱ ἡμέτεροι διὰ τῆς ἐπιζήτησιν τῶν αἰτιῶν.* In diesen Worten einen zu Aristoteles auch inhaltlich hinneigenden Eklektizismus bezeugt zu finden verbietet der Zusammenhang.

Einleitung zu seinem Werke die Geographie, in seinem Sinne betrieben, zur 'Philosophie' rechnet, so heißt das nicht etwa, daß Poseidonios irgendwie auf ihn gewirkt hätte, sondern bedeutet nur eine geläufige und dazumal triviale Art der Anempfehlung einer Wissenschaft.

Abgerechnet einen Exkurs zum Lobe des ersten Geographen, des Homer, zerfällt der Nachweis Strabos, der den Anspruch des Geographen auf den Ehrentitel eines Philosophen rechtfertigen soll, in drei Teile (S. 1, 1): erstens seien die berühmtesten Vertreter dieses Faches selber Philosophen gewesen (Philosophen, wohlgermt, im Sinne Strabos), zweitens setze die Geographie eine Gelehrsamkeit (*πολυμάθεια*) voraus, die nur dem Philosophen eigne, drittens komme auch ihr Nutzen (*ὠφέλεια*) wiederum dem Philosophen vornehmlich zugute. Alle drei Themen, geographische Berühmtheiten, Gelehrsamkeit und Nutzen, werden nun, nach Strabos Art zu komponieren, zweimal ausgeführt, zu Anfang und zu Ende des Exkurses über die homerische Geographie,¹ und zwar mit dem bemerkenswerten Unterschied, daß in der zweiten Ausführung die beiden letzten Punkte all ihre Beziehung zur Philosophie verloren haben, Gelehrsamkeit und Nutzen von jetzt ab selbständige Gegenstände sind, um ihrer selbst willen des Eingehens wert.

Dies Begriffspaar, Nutzen und Gelehrsamkeit, das demnach die Richtlinien für diese Einleitung gegeben hat, die Schubfächer geliefert hat für allerlei bunte Ausfüllungen, ist nun nicht etwa in Strabos Kopf erst entstanden. Die Gelehrsamkeit (*πολυμάθεια*) des Geographen ist nichts anderes als sein Rüstzeug (*ἀφορμή*), Nutzen und Rüstzeug (*ὠφέλεια* und *ἀφορμαί*) aber erscheinen als übliche Kategorien in den Einleitungen hellenistischer Geschichtswerke. Mit anderen Worten: Strabo wendet nur wieder die seiner Zeit geläufige Schablone an. Um solcher Dinge willen Strabos Einleitung in Bausch und Bogen für das Eigentum des Poseidonios zu erklären, geht nicht an.

Ziehen wir, wie billig, diese Allgemeinheiten ab, so bleiben als besondere Stücke der Einleitung vor anderen übrig: erstens eine Empfehlung der Geographie, gerichtet an den Politiker und Heerführer — von Strabo eingeordnet unter der Überschrift des Nutzens² —, zweitens eine Darlegung, die sich im schroffen Gegensatz zu jener

¹ Vgl. Strabo S. 7, 11: *φανερὸν δὲ καὶ οἱ ἐπακολουθήσαντες αὐτῷ (Ὁμήρῳ) ἄνδρες ἀξιόλογοι καὶ οἰκτεῖοι φιλοσοφίας*. S. 7, 12: *ἀλλὰ μὴν οὐ γὰρ δεῖ πρὸς ταῦτα πολυμαθείας, εἰρήκασιν ἀγνοῖ*. S. 8, 16: *οὐ δὲ καὶ τὸ ὄφελος μέγα παντὶ τῷ παραλαβόντι τὴν τοιαύτην ἱστορίαν, ἔκ τε τῆς παλαιᾶς μνήμης δῆλον καὶ ἐκ τοῦ λόγου*. Die Kapiteleinteilung der Ausgaben wird den Zusammenhängen nicht gerecht.

² Strabo S. 9 § 16.

ersten Auffassung befindet, eine Bestimmung geographischer Wissenschaft, die ihr Verhältnis zu Geometrie, Astronomie und Meteorologie ins Auge faßt — von Strabo untergebracht unter der Rubrik 'Gelehrsamkeit'. Je weniger beide Auffassungen von den Aufgaben des Geographen sich vertragen, desto sicherer ist der Schluß, daß Strabo, jedenfalls das zweitemal, Gedanken wiedergibt, die nicht zuerst auf seinem eigenen Boden wuchsen. Uns interessiert allein das Letzte.

Die Gedankenführung ist weit und geräumig und bewegt sich in der Form eines allmählichen Aufstiegs. 'Wer von der Eigentümlichkeit und Differenz der Örtlichkeiten (*τόπων ιδιότηας*) handeln will, muß die Erscheinungen des Himmels und die Regeln der Geometrie notwendig in Betracht ziehen.' Also Geographie als Lehre von den Ursachen örtlicher Mannigfaltigkeit — schon darin allein steckt ein Programm; wir werden die 'Besonderheiten' (*ιδιότητες*), die uns Strabo unter des Poseidonios Namen berichtet, die 'proprietas terrarum et aquarum', die Vitruv erklärt, danach zu beurteilen haben. 'Und zwar muß er sich mit Geometrie befassen, um Gestalt, Größe, Entfernungen und Neigungswinkel festzustellen, mit den Himmelserscheinungen, um Hitze und Kälte, mit einem Worte, um die Natur der Atmosphäre zu erklären'. Es folgt ein dreigliedriger, ansteigender Vergleich, eine für Poseidonios, wie es scheint, charakteristische Figur: 'Wenn schon der Baumeister beim Hausbau dies bedenken muß, der Architekt bei einer Stadtanlage, wieviel mehr der Geograph, der die gesamte Erde seiner Betrachtung unterwirft. Denn wenn schon auf so kleine Entfernungen der Breitenunterschied nicht wenig ausmacht, wieviel mehr muß er bedeuten für den Kreis der ganzen Oikumene, für den Abstand zwischen Kelten und Skythen im Norden und den äußersten Äthiopen im Süden. Und nicht weniger bedeutsam muß der Unterschied der Länge zwischen Indern und Iberern sein, den Völkern des äußersten Ostens und des äußersten Westens, die einander schon fast Antipoden sind.' Die Methode des Aufstiegs vom Begrenzten und Kleinen zum Umfassenden und Großen wendet Poseidonios allenthalben an; sie liefert ihm die langgestreckten, mit Anschauungsmaterial fast überfüllten Beweise. Aber der Sinn der Stelle ist nicht etwa der, daß der beschreibende Geograph, um Spanien oder Indien zu beschreiben, der Beobachtungen der Himmelserscheinungen bedürfe — denn dann wäre die Form des Aufstiegs kaum begreiflich — zu verstehen ist vielmehr, daß die Ursache so großer Mannigfaltigkeiten, wie die Erde sie als Ganzes und zumal an ihren bewohnten Rändern biete, um so sicherer aus ihrem Verhältnis zu den Himmelsphänomenen, ihrer Lage im Kosmos zu erklären sei. da Längen- und

Breitenunterschiede sich schon auf so kleine Entfernungen bemerkbar machten, allwie jeder Baumeister und Architekt bestätigen könne.

Ein solcher Gedanke, ausgeführt in einer Einleitung, weist auf ein Werk, das nicht beschreibender Art war, sondern auf Erklärung, auf eine Physik der Erdgestaltung ausging, mit dem ganzen Ernste und der ganzen Einseitigkeit des radikalen Systematikers. Wir werden sehen, wie Poseidonios in der Tat sich anheischig gemacht hat, nicht nur die Unterschiede der Breite, sondern, was zunächst unglaublich scheint, sogar die Unterschiede der Länge aus der Eigentümlichkeit der Sonnenbahn und ihrer Lage zum bewohnten Erdteil restlos abzuleiten.

Den Ursprung dieses Stücks stellt endlich außer Zweifel die Bemerkung, daß Iberer und Inder nahezu Antipoden seien. Denn damit wird vorausgesetzt, daß die äußersten Spitzen der bewohnten Erde beinahe auf demselben Meridiane lägen, daß die Oikumene demnach sich fast über ein ganzes Erdkugelviertel in die Länge erstrecke. Wir wissen, daß das Poseidonios in der Tat gelehrt hat; nach seiner kleinsten Schätzung betrug der Erdumfang 180000 Stadien (Strabo S. 95); setzte er nun die Länge der bewohnten Erde mit Eratosthenes auf 73700 Stadien an, so waren in der Tat Iberer und Inder Antipoden.

Die Einleitung geht weiter: 'Da all diese Verschiedenheiten ihre Ursache in der Bewegung der Sonne und der übrigen Himmelskörper, dazu in dem Gesetz vom Zuge der Körper nach der Mitte haben, so richten sie unsere Blicke auf den gestirnten Himmel und seine je nach der Gegend wechselnden Erscheinungen. In dieser Hinsicht aber weisen die verschiedenen Länder allergrößte Abweichungen auf. Wie wäre demnach möglich, geographische Verschiedenheiten (*διαφορὰς τόπων*) in befriedigender Weise zu erklären, ohne jene Erscheinungen in Betracht zu ziehen.' Wieder ist das Programmatische nicht zu verkennen: Aristoteles und Theophrast z. B. hatten sich mit der Erklärung örtlicher Verschiedenheiten in der Tat beschäftigt, ohne die Gestirnwelt zu berücksichtigen, geschweige denn daß sie wie Poseidonios Uranologie und Meteorologie als Grundlagen der Geographie betrachtet hätten. Das Folgende hat wohl unter der Umgestaltung seinen Sinn zum Teil verwandelt: 'Wer seinen Geist zu solcher Höhe erhebt, kann nicht darauf verzichten, auch die ganze Erde zu betrachten, ihre Größe, Beschaffenheit, Lage zum Weltall und Bewohnbarkeit. So ist die Geographie ihrem Begriff nach mit der Himmelskunde und Geometrie verwandt, sie bindet Irdisches und Himmlisches zur Einheit als aufs engste aneinander grenzend und nicht voneinander geschieden, soweit der Himmel von der Erde ist.'

Der volle Sinn der letzten Worte wird sich uns erst später erschließen. Vorderhand muß uns genügen, festzustellen, daß Strabos Gewährsmann — Poseidonios, wie sich gleich mit Sicherheit ergeben wird — in der Einleitung zu seinem geographischen Werke über das Verhältnis der Geographie zur Himmelskunde, Meteorologie und Geometrie gehandelt hat. Wie dies Verhältnis bei ihm präzisiert war, bliebe jedoch unklar, wenn nicht andere Stellen Klarheit brächten.

Am Ende seiner sehr ausführlichen Polemik gegen Eratosthenes, Hipparch, Polybios, Poseidonios schickt sich Strabo an, über Gestalt und Größe der Oikumene die für den Politiker notwendigen Angaben zu machen (S. 109). Dabei läuft ihm der Gedanke unter, daß Physik und Mathematik als 'Grundlagen' (*ὑποθέσεις*) der Geographie zu dienen hätten. Und um uns über die Region, der diese Gedanken angehören, nicht im Zweifel zu belassen, wiederholt sich der Vergleich des Geographen mit dem Baumeister und Architekten. Nun wäre freilich nichts verkehrter, als um solcher Gedanken willen über diesen ganzen Teil den Autornamen Poseidonios zu setzen. Was vorliegt, ist freilich Strabo; Strabo, dessen Absicht ist, zu zeigen, was der Politiker aus Astronomie und Geometrie zu wissen nötig habe, also ein Gedanke, der dem Strabo sicherlich viel eher als dem Poseidonios zuzutrauen ist. Daß aber trotzdem hier etwas zugrunde liegt, was über Strabo hinausgeht, und in welcher Richtung dies zu suchen ist, lehrt der Vergleich mit einem Bruchstück aus dem Kommentar des Geminus zur Meteorologie des Poseidonios.¹ Und hier endlich bestätigt ein direktes Zeugnis, daß auch die bisher erörterten Zusammenhänge in der Tat auf Poseidonios führen.

Nach Strabo ist die Grundlage der Geographie die Geometrie, insonderheit die Erdmessung; die Grundlage der Erdmessung die Astronomie; die Grundlage der Astronomie die Physik; Physik ist ohne Grundlage, nur von sich selbst abhängig, als eine Tugend, ein Vermögen des menschlichen Geistes. Das Verhältnis zwischen Physik und Astronomie wird klargestellt durch Beispiele: der Physiker erklärt die Kugelform des Kosmos und des Himmels, den Druck nach der Mitte, die Gestalt und Lage der Erde innerhalb des Universums. Dies nimmt als gegeben der Astronom und berechnet danach Umlaufzeiten, Größen und Entfernungen usw. Endlich baut auf den Ergebnissen der Physik und Astronomie die Erdmessung.

Nach Geminus, der hier den Poseidonios auszulegen angibt, gründet sich die Astronomie, als Lehre von den Raumformen, auf die Physik

¹ Simplicius in Arist. Phys. S. 291 Diels; Manitius in seiner Ausgabe des Geminus S. 283.

als Lehre von den Ursachen. Aufgabe der Physik ist, Stoff, Kraft, Form, Werden und Vergehen der Himmelskörper zu erforschen (was die Betrachtung ihrer Größe, Ordnung und Gestalt nun freilich keineswegs ausschließt), Aufgabe der Astronomie ist, Ordnung, Gestalt, Größen, Entfernungen der kosmischen Körper, Phasen und Finsternisse, Quantität und Art ihrer Bewegungen zu beschreiben; ihre Methode ist Arithmetik und Geometrie. Folglich werden Physiker und Astronom zwar oft über dieselben Dinge reden, aber auf andere Art: der Physiker im Hinblick auf die wirkende Kraft, der Astronom im Hinblick auf den Raum. . . . Darum muß dieser als gegeben hinnehmen, was der Physiker aus Ursachen erklärt: wie Einfachheit und gleiche Schnelligkeit der kosmischen Bewegungen.¹

Simplicius, der den Geminos exzerpiert, fügt dieser Erklärung seinerseits hinzu, sie gehe aus von Aristoteles. Und wirklich sucht auch Aristoteles an der hier kommentierten Stelle (Physik II c. 2 S. 193b23) Physik und Astronomie nach Wesen und Verhältnis zu bestimmen, aber seine Ausführung hat mit dem hier Vorliegenden so gut wie nichts gemein. Es fehlt vor allem der Gedanke der Grundlage, des *ὑποτίθεσθαι*; die Disziplinen stehen, mit Hilfe des Aristotelischen begrifflichen Unterscheidungsapparates voneinander abgegrenzt, schroff nebeneinander; zum Gedanken eines Aufbaus, einer Reihenfolge läßt es Aristoteles nicht kommen. Auch wo Übereinstimmung zuerst zu sein scheint, stimmen nur die Worte überein, der Sinn ist grundverschieden; die Begriffe Stoff, Kraft, Form hüben und drüben sind nach ganz verschiedenen Fragestellungen gerichtet.² Als um so enger aber stellt sich dar, an diesem Unterschiede gemessen, der Zusammenhang zwischen Geminos und Strabo. Alles, was sie unterscheidet, ist, daß Strabo außer dem Verhältnis zwischen Physik und Astronomie auch noch Geographie, Physik und Geometrie in eine und dieselbe Stufenfolge gliedert. Doch dafür hatte Strabo die Geographie des Poseidonios vor sich, Geminos die Meteorologie oder die Bücher 'Über das Weltgebäude', jedenfalls ein Werk, das keinen Anlaß bot, die Rangordnung der Disziplinen bis zur Geographie herabzuführen. Wenn daneben Strabo mit besonderem Nachdruck bei der Erdmessung verweilt, so mag daran erinnert werden, daß ihm all dies doch schließlich zu nichts anderem dient.

¹ Auch in den Geminosfragmenten bei Proklos finden sich Spuren dieses Gedankens; vgl. Carl Tittel, *De Gemini Stoici studiis mathematicis*, Diss. Leipzig 1895, S. 41 u. 70.

² Man könnte auch vergleichen Arist. de anima I 403b: Vergleich des *φυσικός*, *τεχνίτης* (*ἰατρός*), *μαθηματικός*, *πρώτος γιγνώσκων*: sie alle betrachten dieselben Dinge, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten — d. h. sofern sie unter verschiedene Begriffe fallen. Auch hier ist ein ganz anderer Sinn.

als seinen Kartenentwurf vorzubereiten; also auch das keinen wesentlichen Unterschied bedeutet.

Es kann danach kein Zweifel sein, daß beide Stücke zwei verschiedenen Vorreden entstammen, ebensowenig wie daß diese beiden Vorreden sich aufeinander bezogen — denn wer würde sich sonst so wiederholen? —, anders ausgedrückt, daß die Geographie des Poseidonios, das Werk mit dem Titel 'Über den Ozean', im festen, systematischen Verbande mit einer Reihe anderer Werke stand.¹

Der 88. Brief des Seneca erhebt die Frage nach dem Werte der sogenannten freien Künste, gemessen an der Aufgabe der Philosophie. Es kann dabei nicht fehlen, daß der Gegensatz zwischen Philosophie und Kunst für Seneca den Stoff liefert, um daraus immer neue, überraschendere, schärfer zugeschliffene Antithesen zu gewinnen. (*Ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit. — Non discere debemus ista sed didicisse. — Quaeris, Ulixes ubi erraverit, potius quam efficias, ne nos semper erremus. — Quid mihi prodest scire agellum in partes dividere, si nescio eum fratre dividere usw.*) Durch ein solches Spiel der Pointen hindurch führt nun ein erster Teil den Nachweis, daß die Künste, an sich wertlos, nur soweit berechtigt seien, als sie dazu beitragen, den Geist zur Tugend vorzubereiten (*hactenus utilia, si praeparent ingenium, non detinent* [§ 1] = *sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt* [§ 20]). Der zweite Teil, eine Polemik gegen Poseidonios, kehrt sich gegen die Auffassung, als ob ein Teil der Künste als Hilfsdisziplinen zur Philosophie gehöre, ein dritter (beginnend mit dem Einwurf: *at enim delectat artium notitia multarum* [§ 36]) hat die Aufgabe, zu zeigen, daß die Kenntnisse, die uns die Künste vermitteln, nur ein Ballast für das tugendhafte Leben und ein Zeitraub seien.

Es liegt auf der Hand, daß für die Poseidoniosfrage nur der zweite Teil in Betracht kommt: Vier Arten von Künsten habe Posei-

¹ Nebenbei erklärt sich jetzt wohl auch, wie ein direkter Hinweis auf ein solches außenstehendes Werk in Strabos Darstellung sich hat hinüberretten können: S. 11 taucht noch einmal der Gedanke auf, daß Geometrie und Astronomie der Geographie zur Grundlage (*ἐπόθεσις*) zu dienen hätten — ein Gedanke, der, wo immer er bei Strabo begegnet, auf Poseidonios weist (so auch S. 94 C) — doch wie man über die Erdmessung in anderen Büchern handle, so müsse man das dort Erwiesene hier hinnehmen als Grundlage, um darauf zu bauen; wie, daß die Erde und der Himmel kugelförmig sei, die Körper nach der Mitte strebten usw. Strabo hat die Bücher nie geschrieben, auf die er sich hier beruft, und doch liest sich die Stelle, die veränderte Personalendung abgerechnet, wie ein Selbstzitat: es wird ein Überrest aus Poseidonios sein.

donios unterschieden, die Handwerke (von Seneca vulgares genannt; wenn er dabei, dem Thema seines Briefs zuliebe, das Werturteil hinzufügt: in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est, so haben wir uns vorerst zu hüten, dies Urteil dem Poseidonios zuzuschreiben), die Spiel- und Luxuskünste (ludicrae; von sich aus fügt Seneca, als ein Virtuosenstück des neuen Stils, die Schilderung der Bühnenmaschinerie hinzu), die Künste des Unterrichts und der Erziehung (pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas ἐγκυκλίουσ Graeci, nostri autem liberales vocant), endlich die vierte Art: — doch die bleibt ungenannt, da die Gelegenheit zu einer neuen Pointe, der Vergleich zwischen den sogenannten freien Künsten und den wahren freien Künsten, die den tugendhaften Menschen machen, alles andere zurückdrängt (solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est). Was ursprünglich dastand, kann jedoch kein Zweifel sein: genannt waren die Fachwissenschaften, Geometrie, Astronomie, Medizin usw. Nun folgt ein Einwurf, eingeleitet in der stereotypen Form (durch inquit): 'Wie es einen physikalischen und einen moralischen Teil in der Philosophie gibt, so beansprucht auch die Schar der freien Künste ihren Platz in der Philosophie' (quemadmodum, inquit, est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat). Hüten wir uns, daraus zu schließen, Poseidonios habe die 'freien Künste' neben Physik, Ethik und Logik als den vierten Teil der Philosophie betrachtet; Seneca hat nicht für Fragmentsammler geschrieben; das, worauf ihm ankam, war, die Ansprüche und Anmaßung, womit die artes liberales und ihre Vertreter im gebildeten Rom seiner Zeit sich breit machten, in ihre Schranken zu verweisen. Ob der Gegner, den er brauchte, um zu disputieren, Poseidonios war oder ein anderer, ein leibhafter oder fingierter, darauf kam nichts an.

So wird es denn auch verständlich, wenn er, scheinbar um Poseidonios zu widerlegen, sich die Argumente seines Gegners aneignet: „Ist man angelangt bei den Problemen der Physik, so wird sich auf das Zeugnis der Geometrie berufen: also ist diese ein Teil dessen, dem sie hilft (adiuvât). — Viel hilft uns, ohne unser Teil zu sein. . . . Außerdem hat jede ihre Grenzen: der Weise erforscht und erkennt die Ursachen der Naturerscheinungen, deren Zahlen und Maße der Geometer verfolgt und zusammenrechnet. Das Wesen, die Kraft und die Natur der Himmelskörper kennt der Weise; ihre Läufe und Widerläufe, ihre Auf- und Abstiege und scheinbaren Stillstände (denn dem Himmlischen ist Stillstand nicht erlaubt) sammelt der Astronom. Welche Ursache im Spiegel die Bilder hervorruft, weiß der Weise;

jenes wird dir der Geometer sagen, in welcher Entfernung der Körper von dem Bilde stehen muß, und bei welcher Form des Spiegels welche Bilder sich ergeben.¹ Daß die Sonne groß ist, wird der Philosoph beweisen; wie groß, der Astronom. Dieser geht zu Werk mit Übung und Routine; doch um zu Werke gehen zu können, bedarf er gewisser Prinzipien. Das ist aber keine autonome Kunst, die eines erborgten Fundaments bedarf: die Philosophie braucht nichts von einem anderen, von Grund auf errichtet sie ihr Werk (d. h. sie ist *ἀνυπόθετος*); die Mathematik (oder Astronomie) ruht gleichsam auf gepachteter Fläche, baut auf fremdem Boden; sie empfängt ihr Erstes, um mit dessen Hilfe zu dem Ferneren fortzuschreiten.“

Abgesehen von dem formalen Unterschied, daß eine methodologische Erklärung hier zum Spielball in den Händen eines Antithesenfängers wird, weicht Seneca von Poseidonios inhaltlich besonders darin ab, daß sich für ihn, um seines Themas willen, die Abgrenzung zwischen den Methoden und Aufgaben der Fachwissenschaften und Physik verschiebt zu einer Trennung zwischen freien Künsten und Philosophie. Denn es liegt auf der Hand, daß, um zu dem ursprünglichen Gedanken durchzudringen, überall, wo Seneca vom Weisen oder Philosophen redet, der Begriff des Physikers zu setzen ist: der Physiker erforscht die Ursachen, wo Astronom und Geometer nur Bewegungen und Raumformen beschreiben; darum steht Physik allein auf eigenem Grund und Boden, wo die anderen Disziplinen auf Voraussetzungen bauen, die erst die Physik fundamementiert. Es ist derselbe Gedanke, den wir als ein Thema Poseidonischer Betrachtungen aus Geminus und Strabo kennen lernten. Fraglich kann allein erscheinen, was die Einteilung der Künste in vier Gattungen bezweckte; doch wie man sich dies auch denken mag: daß jedenfalls die Frage nach der Rangordnung der Künste in der Einleitung zu einem systematischen, mit anderen Schriften in Zusammenhang gedachten Werke nicht nur möglich, sondern auch gemäß war, lehrt die Vorrede zur Aristotelischen Metaphysik (S. 981 b).²

¹ Hier stellt vollends die Übereinstimmung mit dem Zitat aus Poseidonios in den *naturales quaest.* I 5, 13 den Ursprung dieser Betrachtung über allen Zweifel: in eadem sententia sum qua Posidonius, ut arcum iudicem fieri nube formata in modum concavi speculi et rotundi, cui forma sit partis e pila secta. hoc probari nisi geometrae adiuverint (!), non potest.

² Es war kein glücklicher Gedanke Kaibels (Claudii Galeni *Protreptikos* quae supersunt S. 44), Senecas Zitat aus Poseidonios mit einer Stelle aus Galens *Protreptikos* zu vergleichen (S. 22 Kaibel). Die Galenische Einteilung kehrt wieder in einem Scholion zu Dionysius Thrax S. 112 Hilgard; beide Stellen haben mit Seneca nicht mehr gemein, als daß hier wie dort von Künsten die Rede ist. — Nach Kaibel: Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens *Protreptikos*, Diss. Freiburg 1904 S. 41; Wilh. Gerhäuser, Der *Protreptikos* des Poseidonios, Diss. Heidelberg 1912 S. 45.

In dem System, von dem die bisher betrachteten Stücke einen Ausschnitt gaben, weiter vorzudringen und darin umfassendere Pläne und Zusammenhänge zu erkennen, diese Möglichkeit eröffnet endlich und vor allem Diogenes Laertius in der Darstellung der stoischen Philosophie, die er dem siebten Buche seiner Philosophenbiographien beigegeben hat (VII 132). Diogenes bringt hier eine Einteilung der Physik, welche, so seltsam sie sich ausnimmt, jedenfalls ihre Verwandtschaft mit dem Poseidonischen Systemgedanken nicht verleugnet:

„Generell jedoch teilen sie die Physik (*τὸν φυσικὸν λόγον*, dies zugleich der Titel eines Poseidonischen Werks) in drei Gebiete: in die Kosmologie (*περὶ κόσμου*, wieder zugleich Titel eines Poseidonischen Werks), in die Lehre von den Elementen und drittens in den ätiologischen Teil. Die Kosmologie zerlegt sich, wie sie sagen, in zwei Teile: an ihrer einen Betrachtungsart haben die Astronomen teil, wie an den Fragen über die Fixsterne und die Planeten; z. B. ob die Sonne so groß sei, wie sie erscheine, ebenso der Mond, ferner über die Umdrehung und Ähnliches mehr. Die andere Betrachtungsart eigne allein dem Physiker, worunter Fragen wie die nach der Substanz des Kosmos fallen, ob die Sonne und die Gestirne aus einer Materie und einer Form bestehen, ob er geworden oder ungeworden sei, beseelt oder unbeseelt, vergänglich oder ewig, und ob durch eine Vorsehung durchwaltet usw. Der ätiologische Teil sei endlich gleichfalls zweiteilig: an seiner einen Betrachtungsart nehmen die Ärzte teil, worunter die Fragen nach dem ‘Prinzipale’ (*ἡγεμονικόν*) der Seele, nach den Vorgängen in der Seele, nach den Samen usw. fallen; auf ihren anderen Teil erheben auch die Mathematiker Anspruch, wie auf die Frage: wie sehen wir, was ist die Ursache der Spiegelung, wie entstehen Wolken, der Donner, der Regenbogen, die Höfe, die Kometen usw.“

Das Exzerpt ist zumal gegen den Schluß hin arg zerrüttet, und die Lehre von den Elementen gar ganz in der Erklärung ausgefallen; anstößig ist auch, daß die Betrachtungsarten als verschiedene ‘Teile’ der Physik gezählt werden. Aber derselbe Grundriß wie bei Geminus und Seneca wird durch die Störungen nur um so klarer. Daß die Fachwissenschaften zur Philosophie im Verhältnis von Hilfsdisziplinen stehen, daß sie sich andererseits durch ihre Richtung von ihr unterscheiden, daß sie dieselben Gegenstände, aber nach anderen Methoden und unter anderen Augenpunkten betrachten, in diesem Gedanken stimmen sie so völlig überein, sogar bis in die angeführten Beispiele, daß über die Gemeinsamkeit des hier und dort auftauchenden Systems kein Zweifel ist. Ein Unter-

schied besteht nur insofern, als Seneca, der Absicht seines Briefs entsprechend, mehr das Trennende hervorhebt, während Diogenes mehr das Verbindende zu seinem Rechte kommen läßt, so daß derselbe hier wie dort zugrunde liegende Gedanke dort die Formulierung annimmt: trotz ihres Charakters als Hilfsdisziplinen ('adiuvant') unterscheiden sich die Einzelwissenschaften von der Philosophie nach Richtung und nach Wesen, hier in der Form erscheint: die Philosophie begegne sich in ihrem einen Teile mit den Einzelwissenschaften (sofern diese im Verhältnis von Hilfsdisziplinen zu ihr stehen), gehe dagegen zum anderen Teile ihres eigenen Wegs. Wenn die Absicht auf eine Trennung zwischen Philosophie und Wissenschaften auch bei Geminus vorhanden scheint, so wäre doch durchaus verkehrt, daraus auf eine nähere Verwandtschaft zwischen Geminus und Seneca zu schließen. Vielmehr liegt bei Geminus der Grund dieser Erscheinung in dem vorwiegend scholastischen, einführenden Charakter seiner Schrift: da das Lehrbuch von Natur auf Definition und Distinktion ausgeht, so mußte sich für Geminus von vornherein der ursprüngliche Sinn verschieben nach der Frage hin: was ist die Astronomie zum Unterschied von der Physik? Daß aber, ungeachtet dieser schulmeisterlichen Überarbeitung, die Quelle, die dem Geminus vorlag, dennoch mit Diogenes zuletzt auf einen und denselben Gedanken hinauskam, zeigt das parenthetische und doch so wichtige Sätzchen: 'doch kann sie allerdings auch über Größe, Gestalt und Ordnung (der Gestirne) Beweise führen'. Subjekt ist die Physik: zum Teile trifft sie also doch auch nach Geminus zusammen mit der Astronomie (*ἐπιχοινωνεῖ*).¹

Doch damit berühren wir bereits die Frage nach der Bedeutung dieser Betrachtungen. So ungünstig der erste Eindruck sein mag, den ihr Äußeres, die zufällige Form ihrer Überlieferung erweckt: ihr Dasein danken sie doch nie und nimmer einem unfruchtbaren Wohlgefallen an der Distinktion. So sehr man ihn dazu hat machen wollen, Poseidonios war kein Schulmeister. Wenn er mit der Forderung auftrat, daß die Philosophie sich auf die Resultate und Methoden der Fachwissenschaften gründen müsse, so bedeutet das um das Jahr 80, mitten in dem Niedergange der hellenistischen

¹ Ein Nachhall dieser Einleitungsgedanken ist der Auszug in Achills isagoga excerpta, E. Maass, Commentarior. in Aratum reliquiae S. 30, aus Eudor und Diodor (Diels Doxographi S. 22): „Die Astronomie unterscheidet sich von der 'Physiologie', indem die erste die Begleiterscheinungen des Wesens (*τὰ παρεπόμενα τῆ οὐσίας*) untersucht, z. B. wie die Finsternisse entstehen, die Physiologie das Wesen (*οὐσία*), wie z. B.: was ist die 'Natur' der Sonne.... Aber obwohl sie sich in der Fragestellung unterscheiden, sind sie miteinander verflochten und bedarf die eine der anderen.“

Systeme, mitten in dem allgemeinen Umformungsprozeß, der dort zu einer freiwillig beschränkten Lebensweisheit, dort zu einer allgemeinen Bildung, dort zu einem religiös gerichteten Eklektizismus führte, einen nicht geringen Wurf: es galt nicht weniger, als die Stoa mit Hilfe der Fachwissenschaften an Haupt und Gliedern zu erneuen. Denn seither hatte die Philosophie, in stolzer Selbstgenugsamkeit und Ignoranz, die immer höher sich entwickelnden Fachwissenschaften des Hellenismus keines Blicks gewürdigt. So lief sie Gefahr, durch Inzucht zu degenerieren. Poseidonios ist der einzige Philosoph im Zeitalter des Hellenismus, der versucht hat, die getrennten Welten der Fachwissenschaften und der Philosophenschulen miteinander zu verschmelzen, zu befruchten und organisch zu verbinden durch ein neues, weitgedehntes und umfassendes System, das seinem Zeitalter ein Weltbild bieten sollte, worein seine wahren geistigen Errungenschaften eingegangen seien. So ist der wahre Sinn all jener methodologischen Unterscheidungen die Aufstellung eines Programms. Es kann kein Zweifel sein, daß dieser programmatische, ursprüngliche Charakter sich am reinsten bei Diogenes erhalten hat. Eine Physik, nach diesem Schema aufgeführt: einen wie anderen, wieviel mehr kausal-erklärenden, organischen Charakter würde sie nicht haben als nach den uns sonst bekannten orthodoxen Schemen!

Nun aber eröffnen sich von den betrachteten Exzerpten aus gewisse systematische Zusammenhänge mit der systematischen Einleitung zu Senecas 'Fragen über die Natur' (II 1). Auch diese Einleitung — sie stand vor einer Meteorologie; daß sie bei Seneca im zweiten Buche steht, hindert nicht, daß sie als Einleitung gedacht war — greift über den meteorologischen Problemkreis weit hinaus, um ihn als Teil eines universalen Ganzen darzustellen; die Meteorologie rückt in die Mitte zwischen Himmelskunde und Erdkunde, so wie die meteorischen Erscheinungen (*sublimia*, *μετέωρα* oder *μετάροια*) die himmlischen (*caelestia*, *οὐράνια*) und irdischen (*terrena*, *ἐπίγεια*) verknüpfen: *tractat inter caelum terramque versantia*. Wir brauchen uns nur an Strabos Einleitungsgedanken zu erinnern, um den gleichen Plan als Einleitung sowohl zu einem geographischen wie meteorologischen Erklärungswerk verwandt zu finden. Setzen wir dafür die uns bekannten Poseidonischen Schriftentitel ein, so erhalten wir, gemäß dem Abstieg von dem Himmlischen zum Meteorischen und Irdischen, als erstes Glied der Poseidonischen universalen Welterklärung (*omnis de universo quaestio*) das Werk 'Über den Kosmos' (*περὶ κόσμον*: hier wie häufig sonst bei Poseidonios in einem verengten Sinn, d. h. als über das Himmels- oder

Weltgebäude zu verstehen); als zweites Glied die Meteorologie (*περὶ μετεώρων*), als drittes das Werk 'Über den Ozean'; denn ebendasselbe war der Darstellung der Erdkunde gewidmet.

Auch die Beispiele zur Abgrenzung der einzelnen Problemkreise berühren sich bei Seneca vielfach mit jenen anderen Einleitungen, allerdings, wie sich versteht, nur ihrem Grundriß nach, nicht ihrem Ausdruck nach; denn schließlich ist der ganze systematische Überblick für Seneca doch nur der Stoff zur Formung seiner eigenen, römisch-kaiserzeitlichen Naturansicht; nichts irriger, als die 'Natur' des Seneca mit der des Poseidonios zu verwechseln! „Der erste Teil erforscht die Natur der Gestirne und Größe und Gestalt der weltumschließenden Feuer: ist der Himmel fest, aus einer dichten, starren Masse? oder aus einem Zarten, Dünnen gewoben? treibt er oder wird er selbst getrieben? hat er die Gestirne unter sich oder verfestigt in seiner Verwebung? wodurch hält er die Jahreswechsel ein? wodurch läßt er die Sonne rückwärts gehen? und anderes dem Ähnliche. Der zweite Teil behandelt, was zwischen Himmel und Erde treibt: Wolken, Regen, Schnee und 'Menschengemüter erschütternde Donner': kurz, was immer die Luft bewirkt oder erleidet, nennen wir 'sublimia', da es höher ist als das Tiefste. Der dritte Teil erforscht Gewässer, Länder, Bäume und Pflanzen, oder, um mit den Juristen zu reden, alles was auf dem Boden steht.“ Wir werden sehen, wie diese letzten Fragen in der Tat im Werke 'Über den Ozean' sich behandelt fanden.

Seneca fährt fort, indem er den erdkundlichen Problemkreis noch genauer von dem meteorologischen zu scheiden sucht. Hierbei ist nicht so sehr die schon Aristotelische Verbindung der Erdbebenlehre mit der Meteorologie bemerkenswert, als eine Unterscheidung zwischen zweierlei Betrachtungen des Erdkörpers: die Frage nach dem Ort der Erde innerhalb des Weltalls, nach ihrem Verhältnis zu den Gestirnen usw. gehöre der Himmelskunde an, der Erdkunde hingegen die Frage nach ihrer Gestalt, ob breit oder rund, ob sie die Wasser binde oder durch die Wasser gebunden werde, ob sie ein Lebewesen oder träger, unbeseelter Körper sei, zwar voller Pneuma, jedoch von einem Pneuma fremder Herkunft usw. Also auch hier wie so oft bei Poseidonios zweierlei Betrachtungsarten, als ein Merkmal seiner Gliederungen, Ausdruck der 'organischen' Verbindung der Materien, die zuletzt wieder nichts anderes als ein Ausdruck seiner eigenen inneren Form ist.

Nur vorgreifend und in aller Kürze kann hier anschließend bemerkt werden, daß eine entsprechende Dreigliederung und Abstufung sich ferner in der Reihenfolge seiner Physik, Theologie

und Schicksalstheorie ergibt, also der Werke mit den Titeln: 'Physikos Logos', 'Über die Götter', 'Über die Heimarmene'; endlich, daß auch in der Ethik die Affektlehre in einem festen systematischen Zusammenhang mit anderen Werken stand: auch ihre Einleitung verweist auf die organische Struktur der ethischen Probleme untereinander.

Aber zuletzt ist uns, anscheinend ebenfalls aus einer Einleitung, bei Seneca auch noch ein Einteilungsentwurf des halben 'Ethikos Logos' erhalten. Die Planmäßigkeit der Poseidonischen Schriftstellerei scheint danach selbst die Aristotelische zu übertreffen. Allerdings gilt es auch hier, das Poseidonische nicht in dieselbe Ebene mit dem Briefthema des Seneca zu projizieren, wozu unsere Quellenforschung immer nur zu bereit ist.

Die Frage, über die im 95. moralischen Brief gestritten wird — die Frage nach der Unentbehrlichkeit oder Entbehrlichkeit eines dogmatischen neben dem paränetischen, eines theoretischen neben dem praktischen Teil der Philosophie — erst recht also die Art, die Gründe, die Vergleiche, die die Unentbehrlichkeit jenes dogmatischen Teils, oder der 'decreta', neben den 'praecepta' nachzuweisen dienen, haben mit dem Poseidonischen nicht mehr zu tun als das für Seneca bestehende Aktuelle mit der Poseidonischen Problemlage im Ganzen. Was in diesem Brief von Poseidonios ist, ist in der Tat nicht mehr, als was aus ihm zitiert wird: „Poseidonios hält nicht nur die Paränese (praeceptio) für notwendig, sondern auch die 'Beratung' (suasio), die 'Tröstung' (consolatio) und die 'Ermahnung' (exhortatio).“ Die unklare lateinische Übersetzung wird durchsichtig erst, wenn man mit ihr dasselbe ethische System vergleicht, so wie es in der Einleitung zu Klemens' Pädagogus wiederkehrt. Da wird ein theoretischer, dogmatischer, belehrender (*διδασκαλικός, μεθοδικός, ἐν δογματικοῖς δηλωτικός*) von einem praktischen, hinführenden Logos (*πρακτικός, προακτικός*) unterschieden, jener auf Wissen (*ἐπιστήμη*), dieser auf Sophrosyne zielend. Von diesen zerfällt der praktische — denn dessen Einteilung allein führt Klemens weiter aus — selbst wieder in drei Teile: womit es der erste Teil zu tun hat, ist das 'Ethos', womit der zweite, das 'Pathos', womit der dritte, das Handeln (*πράξις*); danach heißt der erste 'protreptisch', der zweite 'paramythisch', der dritte 'hypothetisch'. Es ist klar, daß Seneca mit exhortatio, consolatio und suasio ebendiese Worte übersetzt. Man darf daher den Anfang seines Zitats kaum allzu wörtlich nehmen. „Poseidonios hält nicht nur die Paränese (praeceptio) für notwendig, sondern auch . . .“: das heißt nichts anderes, als daß Seneca von seiner eigenen Kontro-

verse nunmehr übergeht zu Poseidonios: er bemerkt, daß Poseidonios unter dem praktischen Teil (*praeceptio*), von dem bei ihm selber bisher nur immer als von einer Einheit die Rede war, drei Unterteile, *suasio*, *consolatio* und *exhortatio*, unterscheide. Eine zweite Dreiteilung, die Seneca hinzufügt, war nicht eine Fortsetzung der ersten, sondern diente offenbar dazu, die erste insgesamt, mit-samt ihren drei Unterteilen, wiederum von einem anderen Gesichtspunkt zu zerlegen: für nützlich halte Poseidonios ferner erstens die 'Ätiologie', von Seneca lediglich mit *causarum inquisitio* übersetzt; zweitens einen beschreibenden Teil, *descriptio* oder 'Ethologie', welcher die Zeichen, Äußerungen und unterscheidenden Merkmale aller Tugenden und Laster zu enthalten habe, um mit ihren Schildereien, 'Ikonismen', 'Mustern' an die 'Nachahmung' zu appellieren; drittens einen 'präzeptiven' Teil. Hier reicht die Übereinstimmung mit Klemens zwar nicht ganz mehr hin, die Rätsel des Lateins zu lösen, einen Schritt jedoch hilft sie auch hier uns weiter, indem Klemens bei dem 'hypothetischen' Teil zuerst verspricht, die 'Bilder' (*εἰκόνας*) den Verirrten vorzustellen (was sich wieder in einen zur Nachahmung und einen zur Abscheu führenden Unter- teil zerlegt), um sie alsdann durch Paränese (*τὸ παρανευτικὸν εἶδος*) zu bekehren.

Die 'Protreptikoi' des Poseidonios, eine Schrift, die man als um so bekannter betrachtet, je weniger man von ihr weiß, sind also, wenn wir sie denn überhaupt uns denken wollen, offenbar zuerst als Glied in dies System zu denken.

„Poseidonios zog es vor, die Philosophie mit dem Körper eines Lebewesens zu vergleichen, mit Blut und Fleisch die Physik, mit Knochen und Sehnen die Logik, mit der Seele die Ethik“ (Sextus *adv. logicos* I 19). Der Vergleich ist, wie wir sehen, mehr als ein Einfall, mehr als eine Übertrumpfung des altstoischen Vergleichs der Philosophie mit einem Ei, der Ethik mit dem Dotter, der Physik mit dem Eiweiß, das den Dotter nährt, der Logik mit der harten Schale; der Vergleich bedeutet eine Forderung, gestellt an ein neu zu errichtendes System; die Charakteristik einer neuen Philosophie, die nicht zuletzt im Kampf gegen die Orthodoxie sich ihrer Eigenheit bewußt ward.

Der Versuch, aus Formeln Form zu deuten, wird immer die als Skeptiker gegen sich haben, die in Form nur Formeln sehen. Auch an der Definition der Philosophie hat Poseidonios eine Änderung vorgenommen, und auch sie verlangt, als Formel, nach der Deutung.

Die Stoiker aller Zeiten definieren die Weisheit, die das Ziel der Philosophie sei, als das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen. Seneca (Epist. 89, 5) weiß, außer von dieser, von einer erweiterten Definition: die Weisheit sei, nach einigen, das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen und deren Ursachen. Er findet, anscheinend mit Recht, den Zusatz überflüssig, da das Wissen von den göttlichen Dingen schon von selbst das Wissen von den Ursachen in sich begreife. Was zu vermuten an sich nahe liegt, daß hinter der erweiterten Definition kein anderer stehe als der, der die stoische Vernunftwelt durch die Frage nach der Ursache zu sprengen und neu aufzubauen unternahm: wird zur Gewißheit durch die Wiederkehr derselben Definition bei Philo von Alexandria (De congr. erud. gr. 79 I S. 53M.). Nicht als ob bei Philo Poseidonios zu erkennen an sich näher läge als bei Seneca, aber der gleichen Definition klebt hier ein Rest noch des Gedankens an, der in den Einleitungen wiederkehrt; ein Rest zwar und wer weiß durch wieviel Köpfe gegangen, außerdem Philonisch umgedeutet, aber doch noch mit dem Siegel seines Ursprungs: der Gedanke, die Fachwissenschaften zu Hilfswissenschaften der Philosophie zu machen: „So wie die enkyklischen Wissenschaften zur Aneignung der Philosophie beitragen, so die Philosophie zur Aneignung der Weisheit; denn Philosophie ist die Befleißigung zur Weisheit, Weisheit ist das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihren Ursachen.“

Vom Standpunkte der Logik eines Orthodoxen war der Zusatz freilich überflüssig, aber es bleibt Tatsache, daß alle Stoiker der orthodoxen Observanz, den Blick auf eine entrückte Weltvernunft gerichtet, an der Frage nach der Ursache vorübergegangen waren. Wie mag Poseidonios diese Erkenntnis aufgegangen sein! Sein philosophischer Beruf, sein Pathos, sein Erklärertum — vielleicht ward es mit diesem Augenblick geboren. Das will Philosoph sein, fand er, und entweicht der Frage nach der Ursache! Um sein Erstaunen zu verstehen und zu begreifen, welche Kluft sich plötzlich zwischen ihm und seiner Schule aufriß, mag man seine verhalten leidenschaftliche Abrechnung mit dieser Schule bei Galen verfolgen. Kurz, der Zusatz will Kritik und Korrektur. Was man unter Wissen von dem Göttlichen und Menschlichen verstand, die stoische Moral und Weltanschauung, sollten von nun sich gründen, als Ergebnis, auf ein neues Fundament. Die Stoa von nun basiert auf das Kausalproblem des Makro- und Mikrokosmos: dies war das Erlebnis und dies das Programm, als dessen Formel in Magisterhänden übrig blieb — eine überflüssige Definition.

DIE GEOGRAPHIE

1. Strabo und Poseidonios

Zu den Werken des Poseidonios, von denen wir uns noch eine ungefähre Vorstellung machen können, gehört an erster Stelle das Werk 'Über den Ozean'. Strabos Geographie enthält daraus sogar so zahlreiche Fragmente, daß die Quellensucherei, die, mit dem Nahen nicht zufrieden, sich auf immer weitere Gebiete wirft, in dieser anscheinend beliebig weiten Ebene bald alles Augenmaß verlor. Man machte Poseidonios kurzerhand zum Geographen, ohne nachzudenken über die ganz eigenartige Geistesform, in die der geographische Wissensstoff hier einging. Kein größerer Unterschied der Form als zwischen der beschreibenden, wenn nicht gar antiquarischen Geographie des Strabo und der des Poseidonios. Halten wir uns klar, daß, was immer uns Strabo, bei solcher Verschiedenheit, von jener anderen zeigen kann, uns nicht das Ganze in gleichmäßiger Beleuchtung zeigt, sondern immer nur das in seinem Licht auftauchen läßt, was deskriptive Form bemeistern kann, und alles übrige, d. h. nicht weniger als den eigentlichen Körper und Kern in seiner finsternen Lage zwischen den Lichtpunkten uns zu erraten aufgibt. Strabo selbst drückt dies Verhältnis aus, indem er sagt (II 3 S. 104): „Soviel hier gegen Poseidonios. Denn vieles von ihm wird einzeln, je nach der Gelegenheit, seine Beurteilung empfangen, sofern es in die Geographie gehört. Was aber mehr nach der Physik liegt, das zu prüfen ist die Sache anderer Schriften, oder besser, man ignoriere es. Denn es ist bei ihm allzuviel Kausal-erklärung und Aristotelismus, was wir Stoiker wegen der Dunkelheit der Ursachen ablehnen.“

Was danach Strabo über die Geographie des Poseidonios mitteilt, besteht erstens in einer zusammenhängenden Kritik, enthalten in der kritischen Generalübersicht über die Leistungen seiner Vorgänger, zweitens in gelegentlichen Hinweisen, Zitaten und Polemiken.

Auch die zusammenhängende Kritik hat nicht die Absicht, von der Geographie des Poseidonios eine Vorstellung zu geben. Man muß, um ihr Verhältnis zu dem Werk, auf das sie sich bezieht, nicht zu verkennen, nicht von dem ausgehen, was sie darüber mitzuteilen scheint, sondern von ihrer eigenen Form und Frageform, zuletzt von jener allgemeinen Form des Geistes, durch die Strabo

sich zum Kritiker berufen fühlt. Denn trotz anscheinender Willkürlichkeit ist diese Kritik nicht zufällig, sondern hat ihre Grenzen und Gesetze. Sie verleugnet nicht Beziehungen zur Schule, dies Wort jedoch allgemein genommen.

Einer der Angriffspunkte, worauf stets zu achten Schulgemüter angehalten wurden, war die 'Glaubwürdigkeit' (τὸ πιθανόν). Ein Beispiel dieser Angriffsart ist Strabos Kritik an dem Bericht über Eudoxos. Nicht daß die Geschichte des Eudoxos sich vor anderen Dingen ausgezeichnet hätte, daß sie wichtiger als anderes gewesen oder Strabo auch nur so erschienen wäre, war der Grund, sie aufzunehmen: Strabo teilt sie einfach deshalb mit, weil sie ein Ziel für jene Angriffsart war; und damit der Angriff sich in ihr einhaken konnte, mußte sie so breit erzählt sein.

Es gilt nicht weniger von Strabo auszugehen, will man die Grenzen möglicher Erkenntnis für das Mathematisch-Physikalische, was er aus Poseidonios zu berichten scheint, abstecken.

Strabo beschreibt am Ende seines zweiten Buches einen Erdkartenentwurf, den er als Einführung seiner Geographie voranzuschicken für unerläßlich hält. Er teilt den Globus in vier Viertel und beschreibt innerhalb des einen, in Gestalt einer Chlamys, die Oikumene. Mit dieser Leistung bereits im Kopf, kommt er zu Poseidonios. Was wird er bei diesem finden und hervorheben? Vor allem, was ihm ähnlich oder widerstreitend scheint. Besonders wird sich sein Interesse richten: erstens auf die Frage, wie weit sich die Oikumene nach Süden erstreckte, ob über das Globusviertel hinaus, bis jenseits des Äquators, oder bis dicht an ihn heran, und wie weit über den Wendekreis — kurzum es wird die Frage der Begrenzung sein, sowohl nach Süden wie nach Norden, die ihn anziehen muß. Und zweitens wird er sich als Doktrinär und einer, der sich immer gern an äußerlich Faßbares und an Formeln hält, besonders interessieren für die Frage nach der Zahl der Zonen: ob fünf, sieben oder sechs.

Poseidonios hatte seine Zonenlehre gleichfalls mit einer Kritik seiner Vorgänger eröffnet. Man versteht, wie sehr dies gerade Strabo zusagte; und was also der Grund ist, weshalb überhaupt von diesem Teile etwas zu unserer Kenntnis dringt.

Als den ältesten Philosophen, der nach einer, wie mir freilich scheinen will,¹ sehr anfechtbaren Interpretation über die Erdzonen

¹ Parmenides S. 147. Man vergleiche damit, wie aus dem Phädon eine Erklärung von Ebbe und Flut hervorgezogen wird (Diels, Doxographi S. 383); auch da liegt wohl Poseidonios vor; ferner Strabo S. 4 (Homer über Ebbe und Flut), S. 790 (Homer über die Ursache der Nilschwelle), vielleicht auch S. 3—4 (Homer und Heraklit über den arktischen Kreis).

etwas gelehrt habe, hatte Poseidonios den Parmenides ermittelt: dieser habe die verbrannte Zone auf fast das Doppelte des Raumes zwischen den Wendekreisen festgelegt, wogegen Aristoteles sie durch die Wendekreise selbst begrenzt sein lasse; beide kritisiere Poseidonios, und mit Recht. In Strabos Darstellung hat nun diese Kritik, zwar nicht für Strabo, aber um so mehr für Poseidonios etwas sehr Befremdliches. Sie rechnet: von Syene, unter dem Wendekreis, bis nach Meroë sind es 5000 Stadien; von da bis zur Zimtküste und bis zum Anfang der verbrannten Zone 3000. Von da bis zum Äquator, nach der Erdmessung des Eratosthenes, 8800. Die Breite der verbrannten Zone verhalte sich also zu dem Abstand der Wendekreise wie 8800 zu 16800. Und lege man statt des Eratosthenischen das kleinste Maß der neueren Erdmessungen, 180000 Stadien, der Rechnung zugrunde, so werde die 'verbrannte' Zone nicht oder nur wenig größer sein als die Hälfte der Entfernung zwischen den Wendekreisen.

Soweit Strabo. Nun hat aber Poseidonios, wie man ebenso aus Kleomedes als aus Strabo weiß, von einer verbrannten Zone in dem eigentlichen Sinne, wie er hier vorausgesetzt wird, überhaupt nichts wissen wollen. Wozu aber dann die ganze Rechnung? Offenbar sollte sie die Möglichkeit einer verbrannten Zone in so enge Grenzen schließen, daß das an sich Mögliche zum Unwahrscheinlichen geworden wäre. Bis zur Zimtküste sei man gelangt; bis dahin sei die Welt bewohnt; so bliebe also für das Unbewohnte, das in dem Unbekannten liegen müsse, nur ein Raum von so geringer Breite. Aber Strabo, der es auf Begrenzung absieht, der vor allem darauf acht hat, daß sein Kartenbild das Erdviertel nicht überschreite, der mit einem Strich hinter dem Zimtlande die unbewohnte Welt beginnen läßt: Strabo hat allen Grund, die Möglichkeit für Wirklichkeit zu nehmen und aus der Kritik herauszulesen, was er selbst in sie hineinliest.

Das Zweite, was ihn festhält, ist die Frage nach der Zahl der Zonen. Poseidonios unterscheide deren fünf, beziehungsweise sieben, Polybios sechs. Fünf Zonen, und zwar nach den Schattenverhältnissen (Schatten auf beiden Seiten, auf der einen Seite und im Kreise rundherum), nicht nach den wechselnden Polarkreisen geteilt, seien nach Poseidonios anzunehmen, um des besseren Verständnisses des Himmels willen (*πρὸς τὰ οὐράνια*); im Hinblick hingegen auf die Erscheinungen der Erde (*πρὸς τὰ ἐπίγεια*) seien zu diesen fünf noch zwei hinzuzufügen, nämlich je ein schmaler Wüstenstreif unter den beiden Wendekreisen, da die Sonne während der Wenden hier fast einen halben Monat im Zenit verharre.

Diese Zonen seien besonders dürr, sandig und ohne Vegetation mit Ausnahme des Silphions und einiger ^{u. d. g. m. d. g. e.} feuerhaltiger, verbrannter Gewächse; auch fehle die Nachbarschaft der Berge, gegen die die Wolken anstoßen und Regen bringen könnten, und auch Flüsse gebe es dort nicht. So seien dort auch die Wesen kraushaarig, krummhörnig, dicklippig und breitnasig, die Extremitäten zögen sich zusammen; auch die Sitze der Ichthyophagen fallen unter diese Breite. Daß dies alles aber eine Eigentümlichkeit nur dieser Zone sei, gehe daraus hervor, daß weiter südlich das Klima gemäßiger, die Erde fruchtbarer und wasserreicher sei.

Wenn man erwartet, Strabo ginge auf das ein, was er hier wider Willen andeutet, auf das, was hier an wahrhaft Wesentlichem, Großem unvermutet zutage tritt, auf die Einflüsse des Himmels auf die Erde, auf die räumlichen Beziehungen und Ähnlichkeiten zwischen der organischen und anorganischen Natur, auf das, was Zahl und Zeichnung überhaupt erst zur Natur macht, was, statt schale Formeln abzuziehen, in Kraft und Wirkung eindringt: so sieht man sich alsbald getäuscht. Und doch begreift man leider, daß es so sein muß: Zone und Zone: schon das Wort bedeutet nicht dasselbe. Was für Poseidonios Wirkung und Teil der Natur ist, ist für Strabo Lehrartikel und Begrenzung.

So kommt die Magisterweisheit, um uns zu belehren: fünf Zonen sind angebracht sowohl unter dem physischen wie geographischen Gesichtspunkt (eine Unterscheidung, die Strabo besonders liebt), und unter dem physischen sowohl im Hinblick auf den Himmel als auch auf die Erde. Denn erstens kann man damit die Sternbilder in Gruppen teilen, und zweitens gibt es, wie von allen Dingen, so auch von der Temperatur drei Grade: Übermaß und Untermaß und Mitte. Wie die kalte Zone mit dem Untermaß zusammentrifft, die heiße oder verbrannte mit dem Übermaß, so die gemäßigte mit der Mitte usw. Wer aber noch die beiden Zwischenzonen einfügt, begeht den Fehler, daß er aus den Zonen ethnographische Begriffe macht. — Polybios nimmt sechs Zonen an, indem er die heiße Zone durch den Äquator teilt. Das geht an, wenn man die nördliche Hemisphäre allein betrachtet; sieht man aber auf das Ganze, so wird es falsch. Sollte nun aber auch die Zone unter dem Äquator, wie Eratosthenes (auf den sich Poseidonios offenbar berufen hatte) sagt, gemäßigt sein, so wäre es immer noch besser, eine dritte, schmale Zone unter dem Äquator anzunehmen, als die beiden Zonen unter den Wendekreisen.

Man mag danach ermessen, wie geringen Werts das ist, wovon es abhängt, ob wir über Poseidonios überhaupt etwas erfahren oder nichts.

Die nächste Mitteilung in der Kritik des Strabo verdankt ihre Aufnahme gleichfalls einem Schulinteresse, diesmal dem Gefallen an glücklich herausgefundenen 'Widersprüchen'. Wie die Schule solche Widersprüche suchen lehrte, dafür bietet nicht nur Strabo, sondern auch Galen, Porphyrios, und was diese Sphäre streift, Beispiele bis zum Überdruß. Gewonnen wird der Widerspruch, wie in der Regel in der Sammlung des Plutarch 'Über die Widersprüche der Stoiker', durch Gegenüberstellung zweier weitgetrennter Äußerungen: Poseidonios widerspreche dem Polybios, der die Zone unter dem Äquator deshalb, weil sie hoch gelegen sei (ein großes, allmählich steigendes Plateau), für regenreicher halte: im Verhältnis zu der Kugelwölbung komme keine Höhe in Betracht; doch auch gebirgig sei die Gegend unter dem Äquator keineswegs, vielmehr ein Flachland, kaum erhoben über dem Meeresspiegel; die Regen, von denen die Nilschwelle sich herleite, gingen in den Äthiopischen Bergen nieder (diese waren also eine Ausnahme). Die andere Stelle, die mit dieser unvereinbar sein soll, stand vielleicht in einem Kapitel oder Buch über die Winde oder über den Nil: „An einer anderen Stelle räumt er das Bestrittene ein und vermutet, es gebe Berge unter dem Äquator, gegen die von den beiden gemäßigten Zonen her die Wolken stießen, wodurch sie die Regen bewirkten. Ein ganz offener Widerspruch.“ Man muß also auch hier die Form des Widerspruchs erst abziehen, will man durchdringen zu dem, was Poseidonios eigentlich hat lehren wollen. Und dann bleibt leider wieder nur wenig übrig.

Wieder bezeichnend zwar für Strabo, aber nicht für Poseidonios, ist die Frage, die sich anschließt: Wie kann der Ozean in sich zusammenhängen, wenn es Berge unter dem Äquator gibt? So eingewurzelt also ist in Strabos, und nicht nur in Strabos Kopf die altstoische Vorstellung von den vier Erdvierteln, von denen jedes eine Oikumene in sich schließe, daß die Möglichkeit einer vom Ozean begrenzten Oikumene, die sich über ein Erdviertel hinaus erstreckte, ihm nicht in den Sinn kommt.¹

¹ Daß die Oikumene eine Insel im Ozean sei, ist ein Gemeinplatz, der an sich mit Poseidonios nichts zu tun hat. Eine besondere Bedeutung gewinnt dann diese Vorstellung noch in dem Topos von der Nichtigkeit der menschlichen Größe und des menschlichen Ruhmes. Man begreift, wie das Bestreben dahin gehen mußte, in diesem Zusammenhang die Oikumene möglichst klein erscheinen zu lassen oder die Zahl der unbekanntem Erdteile noch zu vermehren. Denn zuletzt ist hier der Hinweis auf die unbekanntem Erdkreise nur eine Steigerung der Besinnung auf die vielen Länder barbarischer Zunge, zu denen auch menschlicher und ökumenischer Ruhm nicht dringe. So wird unter dem Druck des Topos aus den Erdkreisen zuletzt eine Zahl von 'Klippen im Weltmeer'. So im Somnium Scipionis,

Ähnliche Beziehungen zu Strabos eigener Form ergeben sich auch aus den übrigen, noch folgenden Kapiteln der Strabonischen Kritik; auch sie scheinen zuerst Bericht zu sein — sie reden von der Theorie der Erdbeben, von dem Problem der Kontinente, von der Lokalisierung der homerischen Äthiopen — und sind doch in Wahrheit alles andere als das; nicht einmal Auswahl eines auch nur halbwegs wesentlichen Inhalts, sondern im besten Fall Berührungspunkte zweier Kreise, deren Zentren ebenso verschieden sind wie Strabo und Poseidonios.

Schieben wir das Übrige zurück und fragen: was bedeutet es, wenn Poseidonios seine Geographie mit einer Rekapitulation der Himmelskunde und Zonenlehre eingeleitet hat? Denn es versteht sich, daß ein solcher Anfang nicht dasselbe zu bedeuten brauchte wie die populär gehaltenen mathematisch-geographischen Exkurse an der Spitze der Geographie des Strabo. Für Strabo fällt all das — Kugelform der Erde, Zoneneinteilung, Problem der Wendekreise usw. — unter den Begriff der geographischen 'Hypothesis' im deskriptiven Sinn. All das schickt er voraus, damit der Leser, wenn er an die Länderkunde kommt, nicht ohne eine Vorstellung des Ganzen komme. Seine Absicht ist und bleibt Beschreibung.

Nun aber gibt es die sichersten Anzeigen dafür, daß der beschreibende Gesichtspunkt für das geographische Werk des Poseidonios fortfiel. Und man braucht sich nur an die Beschwerde Strabos über ihre übertriebene Ursachenerklärung zu erinnern, man braucht auch nur an das Wenige zu denken, was bei dem Bericht über die beiden Gürtelzonen an Kausalzusammenhängen fast gewaltsam wie durch ein verstopftes Loch in die Strabonische Kritik hereindrang, um nicht mehr daran zu zweifeln, daß auch dieser ganze Anfang, auch dieser Beginn mit Himmel, Wendekreis und Zonen auf dasselbe Ziel gerichtet war: auf eine geographische Kausalerklärung. Hat man einmal Strabos Art begriffen, so wird man es auch verstehen, wenn später in seinem Berichte der Gedanke einer physikalischen Geographie der Rassen, Tiere und Pflanzen scheinbar als Exkurs und Beiwerk auftritt: ebendies vielmehr, die Mannigfaltigkeit des Irdischen als Auswirkung des Him-

wo Cicero das Wort für Klippen, *σουλίδες*, irrtümlich mit *maculae* übersetzt hat. Dasselbe Wort kommt nun in der Pseud-Aristotelischen Schrift 'Von der Welt' vor. Weshalb auch sollte sich ein Wort nicht weitergeben dürfen? Nun aber schloß man, Poseidonios müsse beider Quelle sein! Ich frage mich: wovon ging man hier aus? Doch sicher nicht von dem Bezeugten, denn das steht bei Strabo, und nach dem, was man da liest, erscheint die Oikumene nicht als eine Klippe. — Zu dem protreptischen Gedanken von der Nichtigkeit des Ruhms vgl. Usener, Kleine Schriften III S. 17 ff.

mels und zumal der Sonne aufgefaßt, war Hauptsache, Zusammenhalt des Ganzen, ebendas, worauf auch jener Tadel wegen eines allzu ätiologischen Charakters sich vor allem richtet. In der Tat stimmen mit diesem Grundgedanken alle Zeugnisse, die wir über das Werk über den Ozean überhaupt auftreiben können, überein — auch das scheinbar Deskriptive fügt sich, auch die Geographie des Vulkanismus und der Erdbeben schließt sich nicht aus. Aber bevor wir diesen systematischen Zusammenhang im einzelnen verfolgen und betrachten, wie er jeden Teil durchdrang, bedarf noch eines kurzen Worts das kosmische System, das ihm zugrunde liegt.

Wir können wohl verstehen, wie Poseidonios dahin kam, die Breitenunterschiede von der Schiefe der Ekliptik und der Position der Erde innerhalb des Weltgebäudes abzuleiten. Aber Poseidonios hat sich damit nicht begnügt. Wir mögen uns dagegen wehren wie wir wollen, daß er auch die Längenunterschiede auf siderische Einwirkungen zurückgeführt hat, wird durch Zeugnisse bestätigt, die sich nicht beseitigen lassen. Es genügt hierfür, auf Diodors Beschreibung von Arabien und auf Strabo S. 103 zu verweisen: Poseidonios war nicht der, der solche Unterschiede so hervorgehoben hätte, hätte er sie nicht auch erklären wollen. Erst indem er Breiten- und Längendifferenz sich kreuzen ließ, gewann er jenes Netz von Graden, dessen er bedurfte, um darin die Mannigfaltigkeit des Irdischen in ihrer Ausprägung durch Himmelseinflüsse zu fangen und zu halten. Gab es doch nicht nur zwischen Äthiopien und Skythien, Afrika und Nordeuropa stetig zunehmende Unterschiede, sondern auch zwischen Indien und Iberien. Aber wo wäre eine astronomische Theorie, die ihm das hätte leisten können?

Uns scheint das Problem unlösbar. Aber Poseidonios, in dem ungestümen Drange seines Ätiologentriebs, glaubt es gelöst zu haben. Seine Lösung steckt in ein paar Sätzen Strabos, wegen deren man den unschuldigen Strabo größter Unkenntnis und schwersten Mißverständnisses geziehen hat.¹ Aber Strabo wiederholt nur, sogar wegen des Befremdens, das er selbst empfindet, nicht nur einmal, sondern zweimal, was er Sonderbares da geschrieben findet. Ein solches Zeugnis zu verwerfen, nur darum, weil man es nicht zu haben wünscht, ist nicht erlaubt. Er sagt (XVII S. 830):

„Auch sagt er (Poseidonios), der Osten sei feucht, denn während des Aufgangs gehe die Sonne schnell vorbei; der Westen trocken, da sie dort wende. Nun ist dem Sinne nach unter zweierlei Feucht und Trocken zu unterscheiden: das eine bezeichnet Wasserreichtum

¹ H. Berger, *Gesch. der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen* ² S. 554.

oder Mangel, das andere ein Mehr oder Weniger an Sonne. Poseidonios meint das zweite. Das aber bestimmt man allgemein nach nördlicherem oder südlicherem Sonnenstand (also nach Breiten). Was man ferner unter Westen und Osten verstehen kann, sind entweder die Himmelspunkte, die mit den Wanderungen des Horizonts von einer Gegend zur anderen (also mit den wechselnden Längen und Breiten) gleichfalls wandern. Von diesen, die unermesslich sind an Zahl, läßt sich nicht generell behaupten, daß der Osten feucht, der Westen trocken sei. Meint man es aber im Hinblick auf den ganzen bewohnten Erdkreis und seine äußersten Enden, wie z. B. Indien und Iberien, so mag allenfalls der Ausdruck hingehen. Aber welche Wahrscheinlichkeit hat eine solche Ursachen-erklärung (*αιτιολογία*)? Wo doch die Sonne sich beständig, ohne Unterbrechung dreht, wie kann sie da 'wenden'? Ihre Schnelligkeit ist überall die gleiche. Übrigens entspricht es nicht einmal den Tatsachen, den Westen Spaniens oder Mauretaniens als besonders trocken zu bezeichnen; vielmehr ist das Klima dort gemäßigt, und Wasser gibt es in Fülle. Wenn aber das 'Wenden' so gemeint ist, als ob hier zuletzt die Sonne über dem Erdkreis stehe, was hat das mit der Trockenheit zu tun? Denn hier wie überall auf der bewohnten Erde unter der gleichen Breite kehrt die Sonne nach gleich langer Nacht zurück, um wieder die Erde zu erwärmen."

Die Worte und zumal die Wiederkehr derselben, also originalen Worte lassen keinen Zweifel, daß es sich auch hier um eine jener siderisch-terrestrischen 'Ätiologien' gehandelt hat, die Strabo in der Regel außer acht läßt. Auch was hier hatte ergründet werden sollen, ist nicht zweifelhaft: das ganze Stück beweist durch seinen inneren wie äußeren Zusammenhang, daß es ein Teil der Lehre von den Längen und Breiten war. Aber was heißt dann: 'Die Sonne geht im Osten schnell vorbei, im Westen wendet sie'?

Wir ziehen es vor, statt mit einer im besten Fall doch nur fragwürdigen Lösung, mit einer neuen Schwierigkeit zu antworten. Es ist bekannt, daß Poseidonios der Zenithstellung eine besonders starke, schon fast magische Erhöhung der Einwirkungskraft der Sonne auf die Erde zugeschrieben hat. So findet er als Ursache, weshalb die Zone unter dem Äquator temperierter sei als die unter dem Wendekreis: der Breitenwechsel der Zenithstellung von Tag zu Tag schreite hier schneller fort, desgleichen auch der Wechsel von Aufgang zu Untergang, denn auf dem größten Kreise seien die den gleichen Zeitraum füllenden Bewegungen am schnellsten (Strabo II S. 97 C).

Die Schwierigkeit, welche die zweite dieser beiden Erklärungen bereitet, scheint uns kaum geringer als die, welche man aus Poseidonios hat entfernen wollen. An Orten und Strecken auf der Erde, die die Sonne in Zenithstellung durchläuft, gibt es auf dem Äquator freilich mehr als auf den kleineren Parallelkreisen, und die Zenithstellung könnte insofern schneller hier zu wechseln scheinen. Aber dieser Unterschied wird dadurch ausgeglichen, daß, je kleiner der Kreissektor ist, auch um so weniger Strahlen auf ihn fallen. Die Ätiologie ist also, recht besehen, — man kann nicht anders sagen als ein starker Irrtum, der sich nur daraus erklärt, daß Poseidonios kein geborener Mathematiker und Astronom war.

Vielleicht also haben wir auch in dem anderen Fall geduldig etwas hinzunehmen, was wir ebendeshalb nicht verstehen, weil es niemals verständlich war. Das Zeugnis hinzunehmen scheint auf alle Fälle besser, als eine Fragwürdigkeit, weil sie fragwürdig ist, als nicht vorhanden anzusehen. Vielleicht gelingt es später noch einmal, z. B. aus der Lehre von dem steilen oder schrägen Auf- und Untergang der Fixsternzeichen, von der Ungleichheit der Tag- und Nachtzeiträume, von dem Zurückbleiben der Sonne oder dergleichen (Kleomedes S. 56) irgendetwas nicht allzu Unmögliches herauszufinden, woraus Poseidonios seine so befremdliche Ätiologie könnte hervorgesponnen haben. Trösten wir uns damit, daß, was es auch gewesen sein mag, es weder allzu wichtig war, noch der Bedeutung unseres Philosophen Eintrag tut. Denn diese liegt auf anderem Gebiet.

2. Die Geographie der Rassen

A. Bei Strabo

In der Homerapologie und Polemik Strabos gegen die Grammatiker der Richtung Aristarchs, zumal Apollodor, füllt einen großen Raum die Frage nach der Lokalisierung der homerischen Äthiopen. Da auch Poseidonios irgendwie in diese übrigens berühmte Kontroverse einzugreifen in seiner Geographie Gelegenheit fand, war es unvermeidlich, daß so schließlich alles, was in diesem Zusammenhang bei Strabo steht, aus Poseidonios floß. Man verfuhr nach der Methode: wer A gesagt hat, muß auch B gesagt haben. Den Unterschied der Richtungen, der Ziele der Problemlagen, der Geister sich genügend vorzustellen, hat man leider unterlassen.

Strabo, hingebend bemüht, den Dichter gegen den verständnislosen Vorwurf geographischer Unwissenheit in Schutz zu nehmen,

teilt die Eigenschaft so manches Apologeten, daß ihm mehr an dem 'wenn nur' gelegen ist als an dem 'was'. Eine Lösung oder deren vier gilt ihm gleich, 'wenn nur' der Dichter als wohlunterrichteter Mann aus ihr hervorgeht. Apollodor hatte, den Aristarch zitierend, die Verse der Odyssee über die zwiefach getrennten, östlichen und westlichen Äthiopien angeführt, als Beispiel für die Regel, daß man einen Dichter wie Homer nicht nach Geschichte und Erdkunde fragen dürfe. Hiergegen bringt Strabo, um Homer zu retten, vier verschiedene Auslegungen, zwischen denen er die Wahl läßt. Die Grenze der beiden Äthiopien könne entweder der Nil oder das Rote Meer sein, oder auch Homer könne die spätere Erfahrung schon zu seiner Zeit gemacht haben, daß Seefahrer, gleichviel ob sie von Westen oder Osten an der Küste Afrikas entlang fuhren, stets von Äthiopien zu berichten wußten. Eine vierte Lösung stammt von Ephoros. Die dritte, wohl die sonderbarste, ist in ihrer Beziehung auf Homer, d. h. als Lösung des homerischen Problems, wie der Vergleich mit anderen Stellen lehrt, von Strabo selbst erfunden.¹ Die zuerst genannten beiden finden (wenigstens die zweite) ihre Parallelen in den Auszügen aus der gelehrten Kommentatorenliteratur des Altertums, die in den Homerscholien uns vorliegt;² Strabo konnte dergleichen gewiß aus mehr als einer Quelle kennen, unter anderem etwa aus der Schrift des Aristonikos 'Über die Irrfahrt des Odysseus'. Aber die Ausführung im Einzelnen, besonders bei der zweiten, ist durchaus von Strabos Hand. Nach Poseidonischen Fragmenten hier zu suchen, wäre verlorene Mühe; nirgends ein Gedanke in der allzu weichen Masse, der der Analyse standhielte — mit einer Ausnahme.

Diese Ausnahme ist ein Zitatennest: Homer, Euripides und Aischylos sollen beweisen, daß der alte Sprachgebrauch durch den Äthiopennamen die gesamte Völkerreihe längs des Südrandes der Oikumene (die man sich als Scheibe, rings vom Ozean umflossen, dachte) zu einem einzigen Volke zusammenfaßte, nicht anders als wie man auch die Nordvölker in alter Zeit mit Einem Namen Skythen oder, mit Homer, Nomaden genannt habe. Um davon abzusehen, daß Strabo weder die Zitate noch die Interpretationen aus den Ärmeln schütteln konnte, zeigt sich, wenn man einmal diesen Inhalt unbefangen und für sich betrachtet, seine Unabhängig-

¹ Die Erklärung hierfür würde zu großen Raum beanspruchen. Man hat auch dies alles, wenn ich mich recht erinnere, dem Poseidonios zugesprochen; Ohling, *Quaestiones Posidonianae ex Strabone collectae*, Diss. Göttingen 1909.

² Schol. MEHPQV zu α 23. Schol. PQ zu ε 282.

keit von Strabos apologetischer Tendenz auch insofern, als man sehr wenig Mühe hat, darin die allgemeinsten Ansätze zu einer historisch-prähistorischen Ethnographie zu erkennen. Ursprünglich einheitliche Namen haben sich im Laufe der Entwicklung differenziert (auf welchem Wege: diese Frage bleibt vorerst beiseite). Es liegt nahe, daß Zitate, die dies lehren sollten, nicht notwendig der grammatischen Erklärung der Homerverse über das doppelte Äthiopienland zu dienen brauchten.

„Ich behaupte (sagt Strabo S. 33 C): wie die Alten nach der althellenischen Anschauung die ihnen bekannten nördlichen Teile mit einem Namen Skythen nannten oder Nomaden, wie Homer, und später erst, als der Westen bekannt wurde, die Namen 'Kelten', 'Iberer' oder das daraus zusammengesetzte 'Keltiberer' aufkamen, indem die einzelnen Völker je nach den einzelnen Namen rubriziert wurden ('wegen der Unkenntnis' fügt Strabo hinzu), so nannte man auch den Süden insgesamt, der an den Ozean grenzt, Äthiopien. Das bezeugt z. B. Aischylos in seinem Entfesselten Prometheus:

Zur purpurflächigen heiligen Flut
Des Roten Meers
Und zum ehern blitzenden See am Ozean,
Zur Amme der reinen Äthiopien,
Wo der Allseher Helios immer
Den unsterblichen Leib und der Rosse Ermüdung
Durch die heißen Güsse
Des sanften Wassers erquickt.

Denn da der Ozean über die ganze südliche Breite hin zur Sonne dies Verhältnis hat und diese Lage einnimmt, so denkt sich der Dichter offenbar auch die Äthiopien über den ganzen Süden hin verteilt. Euripides läßt in seinem Phaëthon die Klymene dem Merops (d. i. dem Äthiopienkönig) vermählt werden:

Dem Könige dieses Landes,
Das aus seinem Viergespann vor allen
Helios beim Aufgang mit der goldenen Flamme trifft.
Die schwarzen Nachbarn nennen es
Sein und der Eos lichte Rast der Rosse.

An dieser Stelle läßt er die Eos und den Helios ihre 'Rast der Rosse' gemeinsam haben; im Folgenden sagt er, dieselbe sei nahe bei dem Sitze des Merops, und die ganze Szenerie des Dramas zeigt sich von dieser Voraussetzung durchflochten. Und doch trifft das nicht auf Ägypten insbesondere zu, sondern —“

Wer gefolgt ist, kann nicht anders, als die Nennung Indiens hier erwarten, denn in Indien geht zuerst die Sonne auf: hier trifft sich Helios mit Eos. In der Tat hat Poseidonios so gelehrt; wie

wir gleich sehen werden, hat er von den Äthiopen Indiens und ihren Unterschieden von denen Libyens und der übrigen ozeanischen Südküsten eingehend gehandelt. Aber da Strabo die Äthiopen Indiens nicht will gelten lassen, so verdreht er das Original und macht daraus: „... sondern es trifft zu auf die Küste, die sich durch die ganze südliche Breite hin erstreckt.“¹

„Wenn also Homer sagt: ‘Denn Zeus ging an den Okeanos zu den trefflichen Äthiopen gestern’, so sind sowohl der Okeanos, als in der Länge der ganzen südlichen Breite sich erstreckend, als auch die Äthiopen in einem allgemeineren Sinne zu verstehen.“

Man muß es Strabo zugeben, daß er eine gewisse Virtuosität hat in der Kunst, fremde Gedanken oder Materialien eigenen Zwecken anzupassen. So wird man auch hier zu fragen haben: was umrahmt von dem homerischen Problem und so ihm angepaßt erscheint, was mag das nach seinem ursprünglichen Zusammenhang einmal gewesen sein? Die Ansicht, daß nach alter Vorstellung die Anwohner des südlichen, äquatorialen Ozeans von Sonnenaufgang bis Untergang Äthiopen waren und Äthiopen hießen, finden wir nicht zufällig bei Poseidonios wieder. Strabo selber rechnet diese Meinung unter die sehr wenigen erwähnenswerten Dinge, die er aus dem Werke ‘Über den Ozean’ überhaupt zusammenhängend mitzuteilen für der Mühe wert findet. Selbst aus diesem Wenigen nun geht hervor, daß dort im ganzen zwar die gleiche Ansicht wie bei Strabo auftrat, nur mit noch größerer Konsequenz und in geschlossenerer Form: nach Poseidonios reichten die Äthiopen auch nach Osten bis Sonnenaufgang: sie bevölkerten auch Indiens ozeanische Küste. Und um zu beweisen, daß dies alter Auffassung entsprach, bezieht er sich — gewiß auch unter vielem anderen — auf dieselben Odysseeverse, die von den doppelten Äthiopen reden (*διὸ καὶ Ὀμηροῦ πάντας [d. h. die Inder sowohl wie die Äthiopen Libyens] λέγοντα δίχα διελεῖν*). In der Tat sei ein gewisser Rassenunterschied zu konstatieren zwischen den im engeren Sinne sog. Äthiopen und den Indern. Hiergegen ausschließlich richtet sich Strabos Kritik: Homer habe von Indien keine Kenntnis (S. 103C).

Vergleicht man diese Stelle mit jenem Zitatennest, so kann kein Zweifel sein, daß nicht die Ansicht Strabos, nicht sein apologetisches Interesse, bei Homer den Nil oder das Rote Meer erwähnt zu finden, sondern vielmehr jene konsequentere, auf eine ethno-

¹ Es folgt ein Ephoroszitat, das Strabo selbstverständlich nicht aus Poseidonios nimmt; das ‘Europa’-Buch des Ephoros ist ihm immer zur Hand. Daran schließt sich eine Reihe von Homerversen, die S. 28 wiederkehrt; wahrscheinlich aus Apollodor.

graphische Synthese zielende Auffassung des Poseidonios Wahl und Interpretation der Dichterstellen ganz und gar bestimmt. Mit anderen Worten: das Homerzitat und seine Interpretation samt der daneben abfallenden Auseinandersetzung mit dem Grammatiker Krates war ein Glied in einer Kette von Zitaten und Beweisen (*παράδειγμα ζοῆται* sagt Strabo).

Hinzu kommt ein anderes, um die Provenienz jener Zitatenreihe jedem Zweifel zu entziehen. Homer, so heißt es an derselben Stelle, nenne, wie die Südvölker, so auch die Nordvölker mit einem Namen: Skythen oder Nomaden. Nun aber erwähnt Homer in Wahrheit weder Skythen noch Nomaden. Folglich liegt dieser Behauptung Strabos eine Interpretation zugrunde. Aus welchen Homerversen man für die Nordvölker dasselbe Resultat zu lesen glaubte, wie für die Äthiopen, lehrt Strabos Geographie des Getenlandes (VII S. 296 C): es waren die berühmten Verse von dem frommen Volk der Milchtrinker und Rossemelker. Und Strabos Quelle, der er diese Interpretation entnimmt, der Autor, der vorzüglich den Beweis für die Identität jener gerechten Milchtrinker mit Skythen und Nomaden Punkt für Punkt erbracht hatte, der auch zugleich gelehrt hatte, daß die homerische Bezeichnung alle Nordvölker umfasse, war wieder kein anderer als Poseidonios.

Um die Bezeugung steht es also nicht schlecht. Doch was sollten solche Interpretationen innerhalb eines so ausgesprochen physikalischen, erklärenden Werks wie das 'Über den Ozean'? Der Zusammenhang, der sich aus Strabos Überblick für die Erörterung der Äthiopenfrage ergibt, ist in der Tat seltsam genug. Es hat sich keineswegs, wie man vermuten könnte, um etwas wie eine kritisch-historische Einleitung, um einen Überblick über die homerische Geographie gehandelt — wenn etwas aus Strabos übrigens sehr dunkler Inhaltsübersicht hervorgeht, ist es dies: daß alle doxographischen Gesichtspunkte für die Erklärung dieser Interpretationen auszuschneiden haben. Was in Wahrheit der Gedanke war, in den sie eingriffen: Strabo sagt es selbst, wenn man ihn nur für das ansieht, was er in diesem Falle war: den Rezensenten, der herausgreift, was ihm gut dünkt. Dieser Gedanke war nichts anderes als der Plan einer erklärenden Geographie der Menschenrassen. Im genauesten Anschluß an seine Kritik dieses Gedankens tritt Strabo in die Erörterung des homerischen Problems, das ihn vor allem anderen interessiert.

Für seine welterklärerische Aufgabe im ganzen wie für jedes einzelne seiner Probleme, die, mit aller früheren Geographie verglichen, so ganz anders lagen, konnte Poseidonios mit der üblichen Einteilung des Erdkreises nichts anfangen. Eine erklärende Geo-

graphie der Pflanzen, Tiere und Rassen konnte, um die allgemeinsten Typen und Hauptgruppen geographischer Gestaltung abzuteilen, sich nicht an das überlieferte und in der Überlieferung doch nur zufällige Schema der drei Kontinente halten. An Stelle der Einteilung nach Ländern mußte eine andere treten, die in ursächlichen, physischen Zusammenhängen ihren Grund fand. Das war zunächst die Einteilung nach Breitengraden. Und wie fruchtbar diese werden konnte, wie tief sie in die Ursachen der Phänomene führte, das hat Poseidonios, wie zumal Vitruv erkennen läßt, so eindrucklich gezeigt, daß es den Anschein haben kann, als sei dieses Prinzip der Einteilung das einzige gewesen, dessen er sich bei der Aufstellung seiner Typenreihen bedient hätte. Doch aus Strabo lernt man, daß er neben den Unterschieden in der Breite auch die Unterschiede der Länge für seine Erklärungen nicht außer acht ließ. Wie er diese wiederum auf ihre Ursachen zurückzuführen versucht hat, ist eine Frage für sich (vgl. S. 65). Genug, daß Poseidonios neben einer Breitenskala eine Längenskala aufgestellt hat, und daß, wenn auch die erste die ausschlaggebende für ihn blieb, so doch die zweite dazu beitrug, diejenigen Wirkungen, die nach dem Gesetze der ersten eintraten, zu modifizieren. Indem so zwei Prinzipien einander kreuzten, entstand gleichsam ein Netz, ein System von Komponenten und Resultanten. Waren Skythen und Äthiopen die beiden Extreme in der einen Richtung, so Spanier und Inder in der anderen. Und was für die Rassen galt, galt für Fauna und Flora, für das Klima und den geographischen Charakter. So stimmte das Resultat im großen wieder mit der alten Einteilung des Erdkreises in Kontinente überein, nur daß, während diese anfangs willkürlich erschien, Zufall und Willkür nun einem erklärenden System gewichen sind.

Eine Interpretation, die alle Momente berücksichtigt, kann, wie mir scheint, nur diesen Sinn aus der Strabonischen Kritik herauslesen. Erst dieser Sinn erklärt den unbegreiflichen, so handgreiflichen Widerspruch, den Strabo, wenn gewiß auch nicht mit Recht, so doch auch ebenso gewiß nicht ohne alle Ursache zu rügen findet: den Widerspruch, daß Poseidonios erst die übliche kontinentale Einteilung verwerfe — seiner Rassentheorie zuliebe —, um zum Schluß doch wieder auf sie zurückzukommen. Das heißt: Strabo referiert nicht, sondern greift drei Dinge heraus, an denen er Kritik übt. Und Kritik üben heißt ihm Widersprüche zeigen.

Einen zweiten Vorwurf richtet Strabo gegen die Gewaltsamkeiten des Ursachenerklärers. Und hier hatte er nicht so unrecht, wenn auch die Begriffe, die er von der Schule mitbrachte, nicht

ausreichen, um den eigentümlichen Radikalismus, der den Welt-erklärer hinriß, zu verstehen. Ein geographisches System mit den Beweismitteln, die Poseidonios häufte, durchgeführt, konnte auf Strabo nur den Eindruck einer These machen; es erinnerte ihn an Anstrengungen eines Disputanten, der kein Mittel scheut, um einen Satz, den er verfißt, an den er selbst vielleicht nicht einmal glaubt, glaubhaft zu machen.

Soweit die Kritik. Danach bestimmt sich der Zusammenhang, in dem bei Poseidonios unter anderm die homerischen Äthiopen auftraten:

„Nach einem Versuche, die herkömmliche Einteilung der Erdteile zu verurteilen und zu verwerfen gegenüber jener nach den Parallelkreisen, welche die Abweichungen in der Fauna, Flora und den Luftarten hätte hervortreten lassen, je in dem Verhältnis ihrer Annäherung an die kalte oder die gemäßigte Zone, so daß (fügt Strabo kritisierend hinzu) die Erdteile gleichsam zu Zonen geworden wären: bringt er (Poseidonios) eben hiergegen wiederum Gegengründe vor und endigt mit der Einstellung des Verfahrens und mit der Anerkennung der geltenden Einteilung; so macht er auf sehr unnötige Art die Untersuchung thesenhaft.“

„Denn (fährt Strabo fort) solche Ordnungen entstehen nicht durch die Vorsehung, sowenig wie die Unterschiede der Rassen und die Sprachen, sondern durch Zufall und von ungefähr. Ist es doch auch mit den Künsten, den Fähigkeiten und typischen Lebensformen nicht anders: nachdem einer einmal damit angefangen hat, nehmen sie meistens überhand, gleichviel unter welcher geographischen Breite. Freilich richtet sich auch einiges nach der Breite, so daß das eine landeseigentümlich von Natur, das andere durch Satzung und Übung ist. Nicht die Natur macht die Athener bildungssüchtig, die Lakedämonier nicht und die noch näher benachbarten Thebaner auch nicht, sondern die Gewöhnung. So haben auch die Babylonier ihre Anlage zur Philosophie nicht von Natur, sowenig wie die Ägypter, sondern durch Übung und Gewöhnung. Wie auch die Vorzüge der Pferde, Rinder und anderer Tiere nicht die Ortslage allein bewirkt, sondern auch die Übung. Er (Poseidonios) aber verwechselt das.“

„Jedoch in seiner Anerkennung der jetzt geltenden Einteilung der Erdteile führt er als Beispiel an den Unterschied zwischen den Indern und den Äthiopen Libyens: die Inder seien besseren Wuchses und die Trockenheit der Luft mache sie weniger kochen. Daher habe auch Homer alle Äthiopen insgesamt in zwei Teile zerlegt: 'Die einen, wo Hyperion aufgeht, die anderen, wo er untergeht'. Denn Krates, der statt dessen schreibe: 'Wo Hyperion aufgeht als

auch wo er untergeht und dabei die andere Oikumene einführe, von der Homer nichts wisse, sei der Sklave seiner These.¹ Er hätte (zum mindesten, d. h. wenn er schon diesen Sinn hätte hereinbringen wollen) dafür schreiben müssen: 'Wo Hyperion sich entfernt', was dann geheißt hätte: 'Wo er von dem Mittagskreis sich abwärts neigt'."

Das Negative in das Positive übersetzt besagt die Geographie der Rassen war Teil eines systematischen Erklärungswerks, worin die Unterschiede der Tier- und Pflanzenwelt nicht weniger sich an die Breitenunterschiede knüpften, wie diejenigen der Typen, Sitten und Begabungen der Menschen. Wenn deren Vereinigung bei Strabo allenfalls ein Zufall scheinen kann, so hört der Zufall auf, wenn Rassen, Flora, Fauna, auf dieselben Unterschiede hin betrachtet, bei Manilius (IV 711 ff.), aber nicht mehr als Kritik, sondern als Lehre vom Zusammenhang des Himmlischen und Irdischen, sich wiederholen. Nun bildet Manilius mit ergänzenden Exzerpten bei Vitruv, Plinius und Ptolemaios — wovon noch zu reden sein wird — ein in sich geschlossenes Ganze: Haar und Hautfarbe, Temperament und Körpergröße, Stimmhöhen und Sprachen, Sitten und Gebräuche, Frucht- und Weinarten, Zimt und die aromatischen Gewächse, Vieh und Raubtiere: nichts in der Aufzählung begegnet, was sich nicht von irgendeiner Seite, meist von mehreren zugleich, auf die Geographie des Poseidonios führen ließe.² Jenes große Ganze also, das allein aus Strabo freilich nimmer zu erkennen wäre, ist das, wogegen er seine Einwände erhebt.

Wir dürfen diesem Ganzen gleich hier wenigstens aus Strabo zwei Notizen einfügen: „Poseidonios erzählt von einem Baum in Gades, der seine Äste zur Erde beuge, mit schwertartigen Blättern, oft von Ellenlänge und vier Finger Breite; von einem anderen in Neu-Karthago, der aus seinen Stacheln einen Bast hergebe, woraus man die schönsten Gewebe mache. Einen ähnlichen wie den in Gades gibt es nun, wie auch wir sahen, in Ägypten, was die niederbeugten Äste betrifft, jedoch mit anderem Laub und ohne die Frucht, die der in Gades tragen soll. Die Stoffe aus den Dornen werden auch in Karthago gewoben, jedoch ist das Gewächs, dem man den Bast entnimmt, dort nicht ein Baum, sondern am Boden wuchernd“ (III S. 175). — „Biber gibt es (in Iberien) in den

¹ S. 103 ist nach S. 30 zu ergänzen: *διὸ καὶ Ὀμηρον πάντα λέγοντα Αἰθίοχας δίχα διελεῖν τοὶ μὲν δρασσόμενον Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνόητος. <Κοῦαίτη δὲ γράφοντα ἡμῶν δρασσόμενον Ὑπερίονος ἢ δ' ἀνόητος> καὶ εἰσάγοντα τῆρ ἐτέραν οἰζομένην...*

² F. Boll, Studien über Claudius Ptolemaeus, Jahrb. f. cl. Philol. Suppl. 21 (1894) 204 ff. Die Frage, ob Manilius den Poseidonios unmittelbar benutzt habe, ist nicht sehr wichtig; jedenfalls ist er nicht der erste gewesen, der die Poseidonische Rassengeographie in das astrologische Weltbild überführt hat.

Flüssen, aber das Bibergeil hat nicht dieselbe Wirkung wie das pontische: dem pontischen allein ist eigentümlich die Arzneikraft, wie auch vielem anderen (anderes eigentümlich ist). Denn auch das kyprische Erz, sagt Poseidonios, führt allein den Galmei und das Kupfervitriol und die Metallasche. In Iberien gibt es Raben, die nicht schwarz sind, und die apfelgrauen Pferde daselbst ändern die Farbe, wenn man sie ausführt“ (III S. 163).¹

Zwei Belege also zu den Versen des Manilius:

Adde genus proprium simili sub semine frugum,
 Et Cererem varia redeuntem messe per urbes,
 Nec paribus siliquas referentem viribus omnes. . . .
 Diversas pecudum facies propriasque ferarum.

Was nun aber sollte in diesem Zusammenhang die Frage nach der Lokalisierung der homerischen Äthiopen? War Homer für Poseidonios eine Bibel, deren Wort alles entschied, wie für Chrysipp? Wir haben Zeugnisse und Material genug, um diese Frage zu verneinen. Es war vielmehr eine neue, eigentümliche Bedeutung, die das Zurückgreifen in die Vergangenheit, die Interpretation der alten Dichter hier erhielt, eine Bedeutung, die hervorging aus der Eigentümlichkeit des Poseidonischen Systems. Die tragende Idee dieses Systems war der Gedanke einer ans Ziel gelangten Entwicklung durch Differenzierung; und die Frage, woraus es geboren worden, war das alte Ätiologenrätsel: wie wird aus der Einheit Vielheit, aus dem Einfachen ein Mannigfaltiges? Um Belege beizubringen für die Durchführung dieses Gedankens, wurde Poseidonios Interpret. So hielt er sich an alte Chroniken und Dichter, um den unaufhörlichen Prozeß der Differenzierung, der sich ihm bei der Betrachtung der Gestalt des Erdkreises und der Verteilung zwischen Land und Meer ergab, an geschichtlichen Daten zu verfolgen. So sammelte er aus Dichtern und Historie ein kulturhistorisches Material, um die ursprüngliche Einheit aller höchsten menschlichen Berufe und ihre allmähliche Entwicklung zu der jetzt herrschenden Mannigfaltigkeit zu zeigen. Und so entwarf er endlich eine Völkergeographie der prähistorischen, homerischen Epoche, einmal, um so an der relativen Einfachheit der alten ethnographischen Verteilung die natürlichen Hauptunterschiede der Typenbildung festzustellen, sodann, um die fortschreitende Differenzierung und Vermannigfaltigung der Menschheit am Vergleiche des früheren Bildes mit dem späteren zu erfassen. Ein Hauptmittel hierbei wie bei seiner Erdgeschichte waren ihm Etymologie und Namenforschung. Denn er glaubte,

¹ Dasselbe Problem bei Theophrast, *De causis plant.* II 13, aber von welch anderem Standpunkt aus betrachtet!

anders als Strabo, an ein festes Verhältnis zwischen Namen und physischer Differenz; Einheit des Namens deutete für ihn auf Typeneinheit, Namenspaltung auf Entwicklung. So fand er zwei große Gruppen unter den Südvölkern bereits zur Zeit Homers in ihrer Ausbildung begriffen, da Homer bereits von zwei getrennten Völkern der Äthiopen rede.

Aber wie weit er es mit der Verfolgung dieses mitunter wirklich fruchtbaren Prinzips getrieben hat, wie mit der Differenz der Namen die Herausbildung der Sprachen und Stämme für ihn Hand in Hand gingen, lehrt vor allem seine glückliche Entdeckung der Verwandtschaft zwischen den Thrakern und den Völkern des nord-westlichen Kleinasien. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Strabo, dem wir auch diese Mitteilung verdanken, auch dies wieder aus der Schrift über den Ozean geschöpft hat. Auch hier ist der leicht sich aus dem Material auslösende Gedanke: eine Ableitung der späteren Mannigfaltigkeit aus einer Ur-Einheit, die Gleichung zwischen einer reich differenzierten, weitverzweigten Völkergruppe mit einem homerischen Urvolk — jenen frommen Milchtrinkern und Rossemelkern, die uns nicht mehr unbekannt sind. Soviel ich sehe, verrieth sich auch bei Strabo noch die Umarbeitung eines systematischen Zusammenhangs in einen topographisch-deskriptiven. Die genaue, kommentierende Homerauslegung, wiederum dazu bestimmt, die Identität der Rossemelker mit den anderwärts bezeugten Nordvölkern, mit Skythen und Nomaden zu erweisen, ist durchaus derselben Art, wie die bereits analysierten Interpretationen, die sich gegen Krates richten. Wenn ich dagegen die Fragmente der Historien in ihrer starken Stilisierung halte, so erscheint mir mehr als zweifelhaft, ob solche Interpretationen, Streitigkeiten über Lesarten und kurz und gut dies ganze minutiöse Sammeln von Belegen überhaupt mit dem Charakter dieser so ganz anderen, um so viel mehr künstlerischen Leistung sich vertragen hätte. Zumal von den lebhaften, aus dem Geschichtswerk uns erhaltenen ethnographischen Beschreibungen sticht diese Materialarbeit sehr ab: sie ist beweisender Natur und bringt an Zügen der beschreibenden Art nicht einen einzigen, der nicht seine Beziehung hätte zu Homer und mehr sein wollte als Erklärung seines Textes.

„Die Hellenen“, sagt Strabo (S. 295 § 2), „rechneten die Geten zu den Skythen. Ihre Wohnsitze lagen auf beiden Ufern der Donau, wie auch die der Myser, gleichfalls eines thrakischen Volkes, das jetzt Moiser heißt. Von dort her kamen auch die Myser, die zwischen Lydern, Phrygern und Troern angesiedelt sind. Ja, auch die Phryger selbst sind ‚Briger‘, ein thrakischer Stamm, wie die

Mygdoner und Bebryker und Maidobithynen und Bithynen und Thyne und doch wohl auch die Mariandynen. All diese haben Europa ganz und gar verlassen, nur die Myser haben sich gehalten. Auch Homer nennt, nach einer, wie mir scheint, richtigen Vermutung des Poseidonios, die europäischen Myser, das heißt die Myser Thrakiens, wenn er sagt: 'Er aber wandte die glänzenden Augen zurück, fern nach dem Lande der roßpflegenden Thraker spähend und der nahkämpfenden Myser'."

Und nun folgt der Beweis für die Identität des europäischen Volks mit dem homerischen, zwar sichtlich abgekürzt, doch gleichwohl ein Beweis, der so weit ausholt, so viel andere Völker und selbst Völkergruppen mit hineinzieht und zu einer ursprünglichen Einheit macht, daß, wenn man den Gedanken rein heraushebt, das Homerzitat zu einem Glied in einer großen, systematisch angelegten Genealogie der Völker wird.

„Dafür zeugt auch der Zusammenhang des Folgenden, der Umstand, daß Homer die 'Roßmelker', 'Milchtrinker' und 'Abier' daran anreihet, welche dasselbe Volk sind wie die Skythen, die auf Wagen wohnen, und wie die Sarmaten. Denn noch heute vermischen sich diese Völker mit den Thrakern — wie auch die Bastarnergruppe — stärker zwar mit den Stämmen jenseits (nördlich) der Donau, jedoch auch mit den diesseits wohnenden.“ (Man erinnert sich einer Notiz bei Strabo S. 165 über die Ähnlichkeit der iberischen, keltischen, thrakischen und skythischen Sitten, die gleichfalls auf Poseidonios führt.) „Von den Mysern erzählt Poseidonios, daß sie aus Frömmigkeit den Fleischgenuß verschmähen, daher auch den Genuß der Haustiere, Honig essen, friedlich sich von Milch und Käse nähren und darob 'Heilige' und 'Rauchgänger' heißen.“ (Die frommen Sitten des homerischen Urvolks, jener 'Rossemelker' und 'Milchtrinker' haben sich also hinab bis in historisch helle Zeit, vielleicht bis auf die Gegenwart erhalten.) „Unter den Thrakern gebe es eine Klasse oder Sekte, die sich des Umgangs mit den Frauen enthalte, und die unter dem Namen Ktisten so geehrt sei, daß sie für geweiht und heilig gelte und unantastbar sei . . .“ In diesen findet Poseidonios die homerischen 'Abier': „All diese (!) nenne Homer zusammenfassend (!) 'treffliche Rossemelker, Milchtrinker und Abier, die gerechtesten unter den Menschen'. 'Abier' aber nenne er sie, weil ohne Frauen, indem er das ledige, verwaiste Leben als ein halbes ansehe, wie er auch das verwaiste Haus des Protesilaos ein halbes nenne. 'Nahkämpfer' aber, weil sie als gute Krieger sich nicht gefangennehmen ließen. Und man müsse im 13. Buch (der Ilias) statt Myser Moiser lesen.“

Das besagt mit anderen Worten: auch der Anfang, der von ebendiesen Moisern handelt, stammt aus Poseidonios. Strabo hat das systematische Gefüge in Notizen aufgelöst, um es seiner Beschreibung einzureihen.

Eine ähnliche Umformung bleibt uns in Gedanken vorzunehmen bei dem zweiten uns erhaltenen Stück derselben Völkertafel (Strabo I S. 41): „Am meisten wird wohl Poseidonios recht haben, wenn er auch hier wieder die Namen von der Völkerverwandtschaft und Gemeinschaft ableitet. Denn die Armenier, Syrer und Araber zeigen viel Merkmale des gleichen Ursprungs hinsichtlich der Sprachen, Lebensformen und Körpertypen. [‘Doch besonders hinsichtlich der Nachbarschaft; Beweis: Mesopotamien besteht aus diesen drei Völkern; denn hierin zeigt sich die Ähnlichkeit am meisten.’ Strabo sucht Kritik zu üben; für den Ursachenerklärer konnte die Gemeinsamkeit der Landesgrenzen nicht in gleicher Weise ein Problem bilden wie die der Sprachen, Sitten und Körperarten.] Und wenn auch je nach der Länge und Breite (*παρὰ τὰ κλίματα*) stärker die nördlichen gegen die südlichen, schwächer die östlichen gegen die westlichen sich abheben (*πρὸς μέσους τοὺς ὄρους*), so überwiegt doch das Gemeinsame. Auch die Assyrier und Arianer stehen in einem ähnlichen Verhältnis, sowohl zu den genannten wie untereinander. So vermutet er denn, daß auch die Namen einander verwandt seien; denn was wir Syrer nennen, nenne sich selbst Aramäer, dem aber gleichen die Namen Armenier, Araber, Erember.“¹

Endlich stimmt damit auch noch ein drittes Fragment in Ziel und Methode so sehr überein, daß man es nicht von den anderen trennen kann (Strabo S. 784C):

„Unser Zenon schreibt: ‘Und zu den Sidoniern und Arabern.’ Mehr für sich hat die Lesart des Poseidonios, weil sie nur wenig ändert: ‘Und zu den Sidoniern und Arembern’; der Dichter nenne so die Araber nach dem üblichen Gebrauch seiner Zeit. Diese drei

¹ Dieselbe Notiz kehrt wieder auf S. 627: „Andere verstehen unter den Arimern die Syrer, die jetzt Aramäer heißen; erst die Kilikier, die in Troja angesiedelt gewesen, hätten, nach Syrien zurückgekehrt, das heutige Kilikien von dem Gebiet der Syrer abgetrennt.“ Die Stelle steht mit mythographischen Angaben zusammen, mit denen sie weniger als nichts zu tun hat. Wie mir scheint, gehen bei Sudhaus, Aetna S. 63 f., die Dinge ein wenig durcheinander. Poseidonios hat die spätere, schon bei Homer erscheinende Beschränkung des Arimernamens auf Kilikien sich auf seine Weise so erklärt. Den Typhonmythus hat er, wenn er ihn überhaupt lokalisiert hat, was ich nicht weiß, dann jedenfalls in Kilikien lokalisiert (die Lokalisierung in Mäonien lehnt er gelegentlich ab, siehe Strabo S. 628). Wie soll er ihn also zugleich nach Apamea verlegt haben? Und eine mythische Etymologie ist doch noch kein Beweis dafür, daß etwas Poseidonisch sein müsse. Man hat es allerdings mit diesem Kriterium neuerdings noch sehr viel weiter gebracht.

Völker, sagt er, die aneinander grenzen, zeigen eine gewisse Verwandtschaft zueinander auch durch die Verwandtschaft ihrer Namen an: Armenier, Araber, Arember. Und wie zu vermuten steht, daß sie aus einem Volke in dreie sich geteilt haben unter dem Einfluß der klimatischen Unterschiede, die, je länger je mehr, sie differenzieren mußten, so habe auch aus dem einen Namen im Gebrauche eine Mehrzahl sich entwickelt.“

Aus dem Homer erklärenden, grammatischen Exkurs eine Kausal-erklärung hergestellt, besagt das ungefähr: ein ethnographisches Ganze wie die Araber-Arember oder die Völker von Mesopotamien zeigt dieselben Unterschiede nach der Differenz der Breiten und der Längen wie die Oikumene, jedoch in demselben Maße schwächer, wie sich seine Ausdehnung von der der Oikumene unterscheidet. Der Schluß auf die Ursache, der sich aus einem Teil ergibt, gilt für das analoge Ganze.

B. Vitruv

Da Strabo beschreibender Geograph ist, zwar mit starken antiquarischen Interessen, aber aller Ursachenerklärung abhold, so beschränkt sich alles, was aus dem System des Poseidonios in sein Werk hat Eingang finden können, auf versprengte Daten und Belege. Das lose Detail, das einzig und allein bei ihm erscheint, darf also nicht darüber täuschen, daß sein eigentlicher Sinn und Zweck ursprünglich war, Beweis und Ausdruck für die welterschaffende, die Mannigfaltigkeit der Erde differenzierende Kraft zu sein. In die Region dieser Betrachtungen vermag man allerdings durch Strabo nimmer zu gelangen, wohl aber durch einen, der die Geographie des Poseidonios gleichfalls, aber zu einem anderen Zweck benutzt hat: durch Vitruv.

Vitruv beginnt sein sechstes Buch mit einem eigenartigen Exkurs. Sich anschickend, vom Bau privater Wohnhäuser zu handeln, fordert er vom Architekten Rücksicht auf den Breitengrad, für den er baue; ein Haus müsse in Ägypten anders als in Spanien und im Pontus anders als in Rom sein; Plan und Lage habe sich zu richten nach dem Klima, d. h. nach der Neigung eines jeden Teiles der Erdkugel zur Sonnenbahn. Hier nun hat es die erworbene Bildung dem Architekten so angetan, daß er vor seine Praxis eine Theorie spannt, die mit jener eins der seltsamsten Gefährte macht. Er fordert: die klimatischen Verschiedenheiten in ihrer Beziehung zur Erdschräge und Ekliptik soll der Architekt beobachten — an dem Verhältnis zwischen Breitengrad und Rasse! Also die Umkehr des Vergleiches, den wir am Anfang der Geographie des Strabo fanden (S. 45).

Dies das Thema, das der Exkurs breit behandelt. Die Rassenmerkmale scheinen nach ihren Graden sich auf einer Skala zu bewegen, je nachdem man einem Meridian nach Norden oder Süden folgt. Die äußersten Bewohner der Erde, Südländer wie Nordländer, zeigen Minima oder entgegengesetzte Maxima von rassebildenden Eigenschaften, während nach der Mitte zu proportional die Gegensätze einander ausgleichen. Gezeigt wird dies an sieben Arten solcher Eigenschaften, in bezug auf: Körpergröße, Hautfarbe, Haar, Auge, Stimme, Kraft des körperlichen Widerstandes und Beweglichkeit des Geistes. Die Zunahme und Abnahme der Unterschiede gilt (oder galt doch in der Vorlage) als Tatbestand, der einzig zu erklären sei aus den entsprechenden Unterschieden in den Mischungen (aus Feucht, Trocken, Warm und Kalt) der menschlichen Naturen; diese erklärten sich wieder aus den klimatischen und diese endlich aus den Breitenunterschieden, so daß als die letzte Ursache der Rassenmannigfaltigkeit die ungehemmtere oder gehemmtere Sonnenwirkung sich ergab.¹

Der Exkurs ist einheitlich und kann aus Einer Quelle nur geschöpft sein. Einzelnes aus ihm herauszunehmen, ist methodisch ebenso unzulässig, wie es praktisch, bei der Interpretation, zu Lücken und Unzuträglichkeiten führt. An Poseidonios fühlte man sich längst durch ihn erinnert, aber ebenso abgestoßen durch die Konstruktion eines abstrusen Welt dreiecks, dessen Harfenharmonie die Tonleiter der Sprachunterschiede, wie es schien, erklären sollte. Eine Ansicht fand man, die ein Hohn schien auf jahrhundertalte Errungenschaften griechischer Wissenschaft: Weltharmonie und Tonmystik, die Erde als eine flache Scheibe gedacht, das Himmelsgewölbe auf ihr aufliegend, entartetes Pythagoreertum, vielleicht eines Nigidius Figulus, doch keines Poseidonios würdig.²

Aber hätte man nicht vorerst sich bedenken müssen, dem Vitruv dergleichen zuzuschreiben, der es doch im eigenen Namen vorträgt? Der doch sonst sein Wissen von der Kugelform der Erde, von der Ekliptik usw. gern genug zur Schau stellt? Mag er auch von Quellen

¹ Ich brauche wohl nicht einzugehen auf das, wodurch sich Poseidonios von den Pseud-Aristotelischen Problemen XIV (*ἄρα περὶ κρύσεως*) unterscheidet: was den Pseud-Aristotelischen Problemen fehlt, ist die Beziehung auf das Weltgebäude, auf das All, das Kosmische. Mischung bedeutet ihnen etwas gänzlich anderes. Nichts liegt dem Aristoteliker ferner, als z. B. Kalt und Warm als Urstoffe im eigentlichen Sinne zu betrachten; er stellt sie einander gegenüber wie ein Positives und ein Negatives: ist die Luft kalt, so dringt die Wärme an die Körperoberfläche, ist sie warm, so zieht sie sich ins Innere zurück usw. (*ἀντιπεριστάσις*). Nichts dergleichen wiederum bei Poseidonios. Übereinstimmung besteht nur in dem Alleräußerlichsten, nur in dem, worauf nichts ankommt.

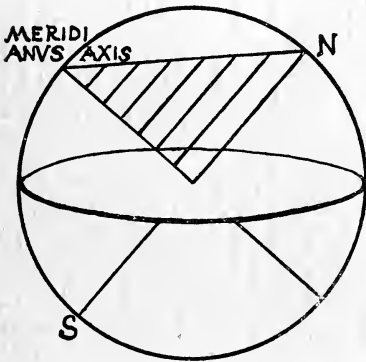
² Eugen Oder, *Philologus* Suppl. VII S. 323.

abhängen, er ist, zumal als Techniker, doch fähig, die Verantwortung zu tragen für das, was er sagt. Zwar umständlich ist seine Sprache, häufig unklar, schwelgend in Abstrakten und Umschreibungen, alles will groß sein (Beispiel: *ideo quod terminatio orientis et occidentis circa terrae librationem, qua dividitur pars superior et inferior mundi, habere videtur libratam naturali modo circumitionem, quam etiam mathematici ὁρίζοντα dicunt: soviel Worte, soviel Unklarheiten zur Bezeichnung dessen, was verständlich erst durch die Hinzufügung des Wortes 'Horizont' wird*), aber an dem Gedanken jenes Welt-dreiecks ist er doch unschuldig: es handelt sich nicht um die Konstruktion eines wie immer gedachten Weltbilds, sondern lediglich um einen Vergleich; das mysteriöse Harfenspiel und Dreieck dient zu keiner mystisch-magischen Erklärung, sondern einfach zur Veranschaulichung einer Proportion. Sowenig eine Kurve Wesen und Natur ausdrückt, sowenig braucht Poseidonios wegen solcher Konstruktionen den Pythagoreern angenähert zu werden. Aber freilich hat der Techniker Vitruv dies Technische mit seinem ganzen Eifer aufgegriffen und zur Hauptsache gemacht. Daher das naheliegende Mißverständnis.

Grundlage der Konstruktion ist der Horizont. Dann soll eine Linie durch den 'meridianus axis', eine andere durch den Himmels-Nordpol gehen. Letztere kann nur die (beide Pole verbindende) Himmelsachse sein, die auf der Ebene des Horizontes schräg aufsteht. Also ist der 'meridianus axis' offenbar der Durchmesser des Himmelsäquators im Schnittpunkte des Meridians, als eine zweite 'Achse', welche, rechtwinklig zur anderen, gleichfalls auf der Ebene des Horizontes aufsteht. Daß nichts anderes gemeint sein kann, lehrt eine andere Stelle (4), wo, noch ehe von der Dreiecks-konstruktion die Rede war, die Völker am Äquator die 'dem axis meridianus nächsten' heißen (*qui autem sunt proximi ad axem meridianum subiectique solis cursui*). Als den Punkt, in welchem beide Achsen aufeinanderstehen, läge nahe, den Mittelpunkt des Horizonts zu betrachten. Statt dessen steht da, von dem Nordpunkte des Horizonts (*ab labro, quod est in regione septentrionali*) solle eine Linie nach Süden gezogen werden (*linea traiecta*) in der Richtung des 'meridianus axis' (*ad id, quod est supra meridianum axem*). Und hier liegt die einzige Schwierigkeit. Eine solche Linie kann nur in der Ebene des Horizontes verlaufen. Aber dessen Durchmesser kann doch kaum Mittagsdurchmesser des Himmels, meridianus axis, heißen, da er mit Mittag nichts zu tun hat; davon abgesehen, daß dann die ganze Konstruktion willkürlich würde, da die Horizonte wechseln. Ich vermute daher einen Irrtum oder eine Kürzung bei Vitruv und ver-

stehe, nicht daß Nord- und Südpunkt auf dem Horizont, sondern daß Nord- und Südpunkt auf dem Himmelsäquator miteinander sollen verbunden und durch ihre Verbindung eben jene 'Mittagsachse' solle gewonnen werden. Das Dreieck ergibt sich dann durch die gedachte Verbindung beider Himmelsachsen.

Längen- und Breitengrade auf der Erde als Örter 'unter' den und jenen Himmelskreisen oder Himmelspunkten zu bezeichnen, war den Alten von jeher geläufig. So war es für alte Leser keine allzu große Zumutung, wenn Poseidonios, um die Tonverhältnisse der Sprachen in ihrer klimatischen Bedingtheit geometrisch am Himmelsglobus zu veranschaulichen, ihre Tiefen und Höhen mit den Saitenklängen eines dreieckigen Instruments verglich, das, in den Globus eingespannt, seine tiefste und längste Saite längs der Himmelsachse



zunächst dem Nordpol, seine hellste und kürzeste zunächst dem Winkel am Äquator habe. Die Punkte der Hypotenuse dieses Dreiecks waren dann auf das darüber liegende Himmelsviertel oder, was dasselbe ist, auf das darunter liegende Erdviertel zu projizieren, womit im Vergleich zur Mitte eine *angewandte* schnellere Zunahme der Unterschiede gegen Norden und Süden sich ergab. Man konnte nun an diesem Dreieck das Verhältnis jeder Gegend zur ge-

samten Rassenskala ohne Mühe ablesen, indem man jedesmal die Scheitellinie bis zu ihrem Schnittpunkt auf der Hypotenuse zog.

Das ist, wenn man will, Spielerei. Doch gerade bei Poseidonios gibt es solcher anscheinenden Spielereien nicht wenig. Sogar seine berühmte oder berüchtigte Erdmessung war nicht viel mehr; nichts weniger als ein Verfahren, das den Forderungen einer strengen Wissenschaft genügte, sondern auch nur diese eigentümliche Methode, mit Hilfe von geometrischen Konstruktionen einen Raumeindruck zu schaffen und das astronomische Weltbild nicht nur gegenständlich klar zu machen, sondern auch als Umwelt, Haus und Heimat in das Gefühl des Daseins selber einzugliedern. (Ist es ein Zufall, daß das Gleichnis von der Harfe oder Leier wiederkehrt, wo Cicero nach Poseidonios von der Modulation der Laute handelt [vgl. S. 257]?)

Endlich ist die ganze Konstruktion nicht ohne die Poseidonische Tonlehre zu verstehen. Tonhöhe und Spannung (*τόνος*) sind im Griechischen dasselbe Wort. Nun ist die Luft das Element der Spann-

kraft sowohl wie des Tons, als solches jedoch wieder durch die Kräfte anderer Elemente mannigfach modifiziert. Je mehr mit Feuchtigkeit gesättigt, desto schlaffer wird die Luft, je ausgetrockneter und heißer, desto fähiger zu jener ihrer Kraft. Da nun die Spannungen der Luft von der Inklination der Breiten abhängen, so stellen sich die Tonhöhen der Sprachen in der Tat in einer Skala dar, vergleichbar dem Anstieg der Saiten einer Harfe (zur Tonoslehre vgl. S. 143).

Doch ich rede, als ob Poseidonios als Vitruvs Quelle bereits erwiesen wäre. In der Tat spricht viel dafür und nichts dagegen. Der Exkurs ist, seinem Inhalt nach, nichts Abgeschlossenes, sondern ein Ausschnitt aus einem System. Wer die Rassen dergestalt auf eine Skala brachte, blieb nicht bei den Rassen stehen. Nun gab es Systematiker, die überhaupt solcher Gedanken fähig waren, zu Vitruvs Zeit noch am ehesten unter den Astrologen. Doch von astrologischen Spekulationen ist das Vorliegende unberührt; die Himmelskräfte wirken nicht durch magische Verwandtschaft auf das Irdische; sondern durch Ketten natürlicher Ursachen und Folgen. Astrologisch klingt am ehesten der Vergleich zwischen dem Jupitergestirn, das als das temperierte zwischen Mars, dem heißen, und Saturn, dem kalten, laufe, und dem temperierten Klima des die Welt beherrschenden Italien; aber gerade der Gedanke dieser Himmelstemperierung kehrt in der Theologie des Poseidonios wieder (s. S. 250), und was die Bevorzugung Italiens anlangt, so kann hier zum Teil Vitruvs Patriotismus nachgeholfen haben.¹ Auch ist es nicht nötig, was er über die harmonische Abtönung der Sprachen sagt, als Pythagoreismus auszulegen. Ich meine, läge hier Poseidonios vor in der Vermittlung eines Mannes wie Nigidius Figulus, so würden krauser Aberglaube und obskure Wissenschaft mehr Spuren hinterlassen haben. Freilich ist es nicht Poseidonios selber, der dies redet; doch wozu soll ich zwei Vermittler annehmen, wenn einer genügt? Ich versuche eine Wiedergabe:

„Wo die Sonne ihre Gluten mit Maßen ergießt, erhält sie die Körper in maßvoller Mischung (*temperata*, worin *κρᾶσις* steckt); wo sie durch die Nähe ihres Laufs das Land versengt, entreißt ihr Brand das Mischungselement des Feuchten. In den kalten Gegenden hinwieder, die weit sind vom Mittag, reicht die Wärme nicht, das Feuchte aufzutrinken; die taureiche Luft, die aus dem

¹ Auf Poseidonios scheint zurückzugehen das Stück einer anonymen Pythagorasvita bei Photios cod. 249 S. 441a. Die Rolle Roms vertritt hier Griechenland und insbesondere Athen. Das konnte wechseln, ohne daß sich Wesentliches verschob. Das Stück behandelt K. Trüdinger, Studien zur Gesch. der griech.-röm. Ethnographie (1918) S. 51; das Lob Italiens Geffcken, Hermes 27, 381.

Himmel in die Körper Feuchtigkeit ergießt, macht die Korporaturen größer und den Ton der Stimmen tiefer. Daher sind auch die Völker, die der Norden nährt, von ungeheuren Leibern, hellen Farben, rötlichem und geradem Haar, von blauen Augen, starken Beinen und von vielem Blut, infolge der Fülle des Feuchten und der Abkühlungen des Klimas. Die aber zunächst der Mittagsachse und unter dem Laufe der Sonne wohnen, werden kürzer an Leib, von dunkler Farbe, krausem Haar,¹ mit schwarzen Augen, schwachen Beinen und von wenig Blut, durch die Gewalt der Sonne. Daher auch sind sie wegen ihrer Blutarmut zum Widerstand gegen das Eisen ängstlicher, ertragen dagegen Brand und Fieber ohne Furcht, weil ihre Glieder mit Hitze genährt sind. Ebenso sind umgekehrt die Körper, die der Norden hervorbringt, vor dem Fieber furchtsamer und schwach, jedoch durch ihre Blutfülle dem Eisen widerstehend ohne Furcht. Nicht weniger zeigt auch der Ton der Stimme unter den verschiedenen Völkerarten wieder verschiedene, mannigfache Qualitäten . . .“ und nun folgt die Konstruktion des Dreiecks.

„Daß dies aber wahr ist, daß aus feuchten Orten Tieferes, aus heißen Helleres entsteht, mag man aus folgendem Experiment ersehen: man nehme zwei Becher, gleichmäßig gebrannt in einem und demselben Ofen, von gleichem Gewicht und gleichem Klang; von diesen tauche man den einen unter Wasser, nehme ihn heraus und schlage beide an: ihr Ton wird fortan ebenso verschieden sein wie ihr Gewicht. So sind auch die Körper der Menschen zwar von einer und der gleichen Art der Bildung und von einer und der selben Welt erzeugt, und doch stoßen die einen unter heißem Klima einen helltönenden Lufthauch aus, während die Stimmen anderer durch die Abundanz der Feuchtigkeit von allertiefster Tiefe sind.“

„Ebenso sind die südlichen Nationen wegen ihres leichten, dünnen Klimas, durch ihre von Hitze scharfe Geistesart, beweglicher und rascher zu Erwägung und Entschluß; die Nordvölker dagegen, in ihr schweres Klima eingetaucht und unter dem Druck der Luft durch Feuchtigkeit gekühlt, sind schwerfälligen Geistes. Daß dem in der Tat so ist, zeigen die Schlangen, die sich dann am heftigsten bewegen, wenn die Glut die Kühlung ihrer Feuchtigkeit erschöpft hat, während sie um das Neujahr und zur Winterszeit, vom Wandel des Himmels erkältet, in regungsloser Trägheit liegen. So ist es auch nicht zu verwundern, wenn die heiße Luft die Geister schärft, die

¹ Zu den 'Quellen' des Poseidonios hierfür könnte Nearch gehört haben (Strabo XIV S. 690 = Arrian Indike 6,9). Doch kann die Begründung: 'kraushaarig wegen der Feuchtigkeit der Luft', die bei Arrian fehlt, auch auf Rechnung Strabos, und das heißt dann des Poseidonios, kommen.

kalte träge macht. Doch während die Südvölker von größter Schärfe und unendlicher Begabung zur Entschließung sind, versagen sie, sobald es an die Tapferkeit geht, weil die Sonne ihnen ihre Tugenden des Mutes ausgesogen hat. Die Völker unter kalter Breite sind zur Heftigkeit des Kampfes tauglicher bei großen Tugenden und ohne Furcht, doch da sie schwerfällig, ohne Bedacht, ohne Geschick losstürmen, hemmen sie sich selber. Da nun dies durch die Natur der Dinge in der Welt also gestellt ist und alle Nationen durch das Unmaß ihrer Mischungen also verschieden sind, besitzt das römische Volk die wahre Mitte aller Gegenden des Erdkreises. So sind in beider Hinsicht am vollkommensten gemischt, sowohl mit ihres Leibes Gliedern wie mit ihres Geistes Kraft zur Tapferkeit, Italiens Stämme. Wie Juppiter inmitten zwischen Mars, dem heißesten, und Saturn, dem kältesten, als das gemäßigte Gestirn läuft, so hat Italien aus den beiderseits, aus Süd und Nord, gemischten und gemäßigten Vorzügen seinen unbesiegtten Ruhm. Durch seinen Rat bricht es die Tugenden der Barbaren, durch die Stärke seines Arms den Geist der Südvölker. So hat der göttliche Geist die Stadt des römischen Volkes in einer auf einzige Art gemäßigten Region gegründet, auf daß es die Welt beherrsche. Also, wie die Gegenden nach den 'klimatischen' Unterschieden von verschiedenem Charakter sind, so wachsen auch, verschieden an Geist und Körper, an Gestalt und Eigenschaften, die Naturen der Nationen . . .“

Die Aufstellung der Parallelen zwischen Leib und Geist, Bildung und Mischung, Element und Organismus, kurz das, was wir 'psychophysischen Parallelismus' nannten, was uns hier, in dieser Durchführung, zum erstenmal begegnet, wird von nun mit Regelmäßigkeit, auf jedem Hauptgebiet der Poseidonischen Philosophie, sich wiederholen: Ausformungen einer Form in wechselnden Materien, deren eigentlicher Sinn jedoch aus einem weiteren Zusammenhang erst klar wird.

Ergänzend, geradezu den originalen Wortlaut wieder herstellend, tritt endlich neben das Vitruvkapitel ein Kapitel der Tetrabiblos des Ptolemaios (II 2 ed. Camerarius 1553), nur daß hier die philosophisch-physikalische Kausalität, wenn nicht der Sache nach, so doch dem Sinne nach, ersetzt wird durch die astrologisch-primitive. Im ganzen bringt Ptolemaios mehr Bestätigung als etwas Neues, was wir nicht schon durch Vitruv und Strabo wüßten; wenn nicht etwa dies, daß er durch ein paar Einzelheiten von der anschaulichen Art der ursprünglich hier angewandten Ursachenerklärung einen noch genaueren Begriff gibt. Immerhin läßt man nicht ungern

auch von dieser Seite sich versichern, daß der Gegensatz zwischen den Süd- und Nordvölkern in der notwendigsten Beziehung zu den Unterschieden in der Flora und der Fauna stand: Luft, Mensch, Tier, Pflanze wurden, wie als eine Einheit durch den Blick erfaßt, so vorgestellt nach ihren Ursachen als durch dieselben Mischungskoeffizienten differenziert, und bei den Völkern wiederum die Körper durch dieselben wie der Geist. Willkommen ist auch die Bestätigung, daß jene eigenartige, halb physiognomische Betrachtung des Elementaren, jene Art, die Wirkungen des Elements in das Organische zu übertragen, ebenfalls als eine Eigentümlichkeit bereits der Quelle anzusprechen ist: wie bei den Südvölkern die Farbe schwarz, das Haar wollig und kraus ist, so sind dort die Körperformen 'eingezogen' (*συνεπλασμένοι*), der Umfang 'zusammengeschmolzen' durch die Hitze (*συντετηγμένοι*). Die Körper der Nordvölker sind groß und füllig wegen des Übermaßes an Feuchtigkeit, die 'durch kein Warmes aufgesogen' wird (*ὑπὸ μηδενὸς ἀναπινομένου θερμοῦ*): das Feuchte nämlich ist das schlechthin 'Nährende' (*θρεπτικόν*). Und wieder sind die Völker der Mitte die 'gemäßigten' und 'wohlgemischten' (*εὐκρατοι*). In der Aufzählung der Charakteristika gemahnt bereits an die Affektlehre die Unterscheidung zwischen rationalen und irrationalen, zwischen Eigenschaften des Verstandes und des Temperaments, als da sind: heftig und wild, zahm und gemäßigt (*ἄγριοι — ἤμεροι*), scharfsinnig, erfinderisch (*ἀγχινοί, εὐμήχανοι*), spürsinnig und divinatorisch (*διερευνητικοί, ἐπιβόλοι*). Als mit dem Verstand begabter unter den gemäßigteren Völkern in der Mitte gelten die des Südens, hiervon wieder als zur Wissenschaft und Religion begabter die des Ostens. Allerdings geraten wir hier, was auf die Begründung ankommt, an die Grenze, über die uns Ptolemaios nicht hinausläßt: Ost und West gehören plötzlich wieder zu dem Machtbereich der Sonne und des Mondes; der Astrologe korrigiert den Physiker.¹ Daß aber auch bei Ptolemaios diesen Unterschieden eine Völkertafel, und zwar wiederum dieselbe wie bei Strabo, zur Unterlage diene, zeigt die hier und dort gleichlautende Benennung für die Süd- und Nordvölker: Äthiopen und Skythen.

¹ Als 'multum astrologiae deditus' nennt allerdings Augustin, de civ. dei V 2, den Poseidonios, weil er den aus Hippokrates Epid. I 20 bekannten Fall der gleichen Krankheitsperioden eines Brüderpaars aus der Konstellation der Gestirne erklärt habe. Die Nachricht stammt aus Cicero, vielleicht de fato. Aber hier lag ein besonderes Problem jener 'contagio' vor, die er auch sonst annimmt. Es ist daher zwar sicher, daß er zum mindesten an gewisse astrologische Beobachtungen geglaubt hat, aber das ist nicht das Entscheidende; entscheidend ist die Frage: war er selbst in astrologischer Weltform befangen? Hat er selber die Gestirne und das Menschliche nach Astrologentart verknüpft? Und diese Frage ist nach allem zu verneinen.

Das einheitliche Ganze, das aus Ptolemaios, Manilius, Strabo und Vitruv erschlossen werden muß, erscheint endlich, freilich in kürzester, gedrängtester Gestalt, wie das der Ort seiner Erhaltung fordert, noch ein viertes Mal: in der Naturgeschichte des Plinius (N. H. II 189). Alles Wesentliche kehrt hier wieder: bei den Südvölkern das schwarze, krause, bei den Nordvölkern das blonde, gerade Haar; bei jenen geistige Beweglichkeit, bei diesen Wildheit, als die Folge allzu starker Kälte; dort die dünnen, hier die dicken Beine: denn das Feuchte, Nasse sackt nach unten, während der erhitzte Dampf die Säfte aufwärts treibt;¹ auch hier gilt als das Nährende das Feuchte, als das Treibende das Feuer; die glücklichste Temperatur und Mischung zeigt auch hier die Mitte: Maß der Körper, temperierte Farben (man vergleiche die Beschreibung Arabiens), sanfte Sitten, hellen Sinn, fruchtbaren, zur Erkenntnis der Natur begabten Geist, Prädestination zur Weltherrschaft. Denn dem Extremen und Exotischen entspricht die Ungeselligkeit, der Mangel an Politisierung, die Isolation; wie das Imperium niemals im Besitz der Außenvölker war, verträgt hinwieder deren solitäre Art die Beugung unter die Weltherrschaft der Mitte nicht.

Zuletzt stellt Plinius die Verbindung mit der Poseidonischen Beschreibung von Arabien her, indem er ebenso, wie es dort geschieht, der nördlichen Fauna die gesteigerte Gestaltenmannigfaltigkeit der südlichen, zumal der Vogelwelt, entgegenstellt (*hic gravis feras, illic varias effigies animalium provenire, et maxime alitum in multas figuras gigni volucres*). — So bunt und oft zersplittert diese Charakteristiken von Ländern, Klimaten und Völkern scheinen: Ein System umschlingt sie alle, eine Mitte trägt sie alle; die Intuition der Himmels- und der Erdkräfte in ihrem Ineinanderwirken zur Differenzierung des Organischen: das ist zuletzt die Form, worein das noch so Mannigfache eingeht, fast schon ehe es geschaut wird.

3. Die Erdveränderungen

Über die Erdbebenlehre des Poseidonios hat man viel geschrieben, mancherlei vermutet, sogar ein System hat man herausgefunden, und es doch mit der Hauptsache noch immer versehen, weil man zu sklavisch sich an die gegebenen Texte hielt. Ein System liegt

¹ Wenn bei Plinius die Südvölker wie die Nordvölker als groß von Körper, bei Vitruv die Südvölker als klein geschildert werden, so ist das nur ein scheinbarer Widerspruch, da Plinius hierbei an die tropischen Regionen denkt, während Vitruvs Charakteristik sich mehr auf die Zone unter dem Wendekreis bezieht; vgl. S. 61.

nun schon allerdings den Bruchstücken zugrunde — ein System jedoch von einer Kühnheit, wie sie Strabos Geographie nicht ahnen läßt.¹

In wirrem Haufen stapeln sich Notizen über Erdbeben in Strabos erstem Buche S. 57 C ff. Namen stehen dazwischen, Poseidonios, Demetrios von Skepsis, Demetrios von Kallatis, Apollodor von Athen. Wie soll man Ordnung in diese Verwirrung bringen? Freilich, ebenso einfach wäre es wie verkehrt, den ganzen Kram dieser Notizen nur hervorzuziehen, um ihn, den Namen Poseidonios darauf geheftet, wieder wegzuworfen.

Aus der Masse heben sich heraus Beispiele, die Demetrios von Kallatis anführte in einem Überblick über 'die Erdbeben ganz Griechenlands'; die Befolgung eines topographisch-chronologischen Prinzips der Anordnung ist noch in Strabos Auszug deutlich, alle Beispiele beziehen sich auf Eine große Bewegung, die sich über Euböia, Böotien, bis nach Larisa erstreckte. Der andere Demetrios, der Skepsier, geht von dem Homervers über die zwei Quellen des Skamander aus, wovon er nur noch eine fließend findet, und indem er Beispiele für ähnliche Veränderungen sucht, berichtet er von einem großen Beben, das sich über Lydien, Jonien und Troas hinzog. Alles spricht dafür — die zeitlichen Verhältnisse, die Nachbarschaft der Vaterstädte, nicht zuletzt die Ähnlichkeit der Beispiele, da alle beide weithin wirkende Veränderungen schildern —, daß der Kallatianer durch den Skepsier übermittle ist. Hineingeschoben zwischen beide steht Verschiedenes, was unzweifelhaft von Poseidonios herrührt, anderes von demselben geht voran, so daß es scheint, als habe Strabo die Notizen absichtlich verschlungen und zerstückt. So läßt sich also nichts mit ihnen anfangen — es sei denn, daß sich auch hier ein Prinzip der Ordnung zu erkennen gebe. Aber weder eine chronologische noch eine topographische Reihenfolge will heraustreten. Und doch sind in ihnen, trotz ihrer Zerstückelung, Spuren einer Ordnung wohl erkennbar, freilich einer Ordnung, wie sie Strabo hier nicht brauchen konnte, wo ihm nur an Beispielen gelegen ist, an weiter nichts als Beispielen, an denen man erkenne, daß der Mensch nicht zu erschrecken brauche, wenn er solches höre.

Die für Poseidonios sich ergebende Disposition ist eine nach inneren Gesichtspunkten, verständlich nur aus dem Bestreben, die Gesetze, Kräfte und Wirkungen seismischer wie alluvialer Art und deren Einflüsse auf die Struktur des geographischen Gesamtbildes der Erde zu erklären; anders ausgedrückt: die Anordnung von Meer

¹ Hauptwerk über die Seismologie ist Siegfried Sudhaus, Aetna (1898); über Poseidonios S. 59 ff.

und Land, von Buchten, Inseln und Halbinseln, von Bergen, Ebenen und Durchbruchstälern in den großen systematischen Zusammenhängen, die das Kartenbild der Oikumene zu erkennen gibt, auf ihre Ursachen zurückzuführen, in den Resultaten, kurz gesagt, die Schrift der wirkenden Kräfte zu entziffern. Von den mageren Beispielen bei Strabo bis zu diesem Gedanken ist freilich kein ganz kurzer Weg. Ich darf bitten, ihn mit mir zurückzulegen.

Die scheinbar unzusammenhängenden Notizen sondern sich zunächst im Großen nach zwei Gruppen: in Belege für neptunische und solche für seismische Veränderungen. Die Gewißheit, daß mit dieser Sonderung nichts willkürlich von außen an die Beispiele herangetragen wird, ergibt sich daraus, daß die Beispiele der beiden Gruppen im Großen zwar zerstückelt und durcheinandergeworfen sind, im Kleinen jedoch zu je zweien oder dreien aneinanderhaften. Ich bezeichne die erste Gruppe mit A, die zweite mit B. Die Gruppe A zerlegt sich wiederum, bei näherer Betrachtung ihrer Lagerung im Kleinen, in zwei Teile: 1. Anschwemmungen, 2. Steigen des Meeresspiegels, oder, da es sich um das Entstehen von Festländern und Inseln handelt: 1. Inseln, die zu Festland werden, 2. Festland, das zu Inseln wird. Ich nenne den ersten Unterteil A 1, den zweiten A 2. Ebenso ergeben sich für Gruppe B drei Unterteile: 1. Senkungen, 2. Hebungen, 3. Brüche oder Risse. Das heißt erstens Inseln oder Küsten, die von Meeren oder Binnenseen verschlungen wurden, zweitens Inseln, die dem Meere entstiegen, drittens Inseln oder Berge, die mit dem Festland oder mit Gebirgen früher zusammenhingen und dann losrissen. Wiederum zerlegt sich reinlich und genau der Teil B 2 in die Erscheinungen des Meeres (B 1 a) und der Binnenseen (B 1 b). In der scheinbaren Planlosigkeit erscheinen also Spuren einer wohldurchdachten Gliederung, man muß sie nur im Kleinen statt im Großen suchen. Strabo exzerpiert: d. h., er greift aus einem reichen, sehr viel reicheren Material, als was er vorlegt, aufs Geratewohl bald hier bald dort ein Beispiel oder ein Bündel Beispiele heraus. So ist es nur natürlich, wenn die alte Einteilung nicht in der Regelmäßigkeit des ganzen Verlaufs, sondern in der Gleichartigkeit des jedesmal Herausgegriffenen sichtbar wird.¹

A 1. Pharos bei Ägypten war einst eine Insel, mitten im Meer gelegen; jetzt ist es nahezu zur Landzunge geworden; ebenso Tyros und Klazomenae. (Es folgt ein Bündel anderer Notizen über eine Flut, die Strabo in Ägypten sah, u. a. m.) A 2. Und der Piräus,

¹ Über die Quellen des Poseidonios (Ephoros u. a.) und über die Nachrichten über Erdbeben im allgemeinen s. W. Capelle, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. XI (1908) S. 603 f.: Erdbeben im Altertum.

der einst als eine Insel gegenüber der Küste war, erhielt, wie verlautet, von daher seinen Namen. Das folgende Beispiel von dem Landdurchstich bei Leukas scheint zwar nicht zu den Naturveränderungen zu gehören, doch kann Poseidonios seine eigenen Gedanken darüber gehabt haben. B 1 a. Es verschwanden Bura und Helike, das eine quer in einer Bodenspaltung, das andere unter einer Meereswelle. B 2. Bei Menthone im Golf von Hermione stieg ein Berg auf von sieben Stadien Höhe, unter feurigen Eruptionen, bei Tage wegen der Hitze und der Schwefeldämpfe unnahbar, bei Nacht wohlriechend, weithin leuchtend und erwärmend, so daß das Meer über fünf Stadien kochte; über zwanzig war es trübe und mit abgerissenen Felsen, nicht geringer als von Turmesgröße, überschüttet. B 1 b. Der Kopaissee verschlang die Städte Arne und Mideia, die der Dichter im Schiffskatalog nennt: . . . Auch der Bistonissee und der Aphnitissee scheinen gewisse Städte in Thrakien überschwemmt zu haben. A 1. Gleichfalls ist die früher Artemita genannte Echinadeninsel festes Land geworden; und auch anderen Inseln an der Acheloosmündung, sagt man, ist dasselbe Schicksal widerfahren, infolge der zunehmenden Zuschüttung des Meeres durch den Fluß; auch die noch übrigen sind in der Versandung begriffen, wie Hesiod (?) sagt. (Es folgt ein Auszug aus Demetrios von Skepsis.) Antissa war, wie Myrsilos sagt, früher eine Insel; und wie Lesbos Issa hieß, so hieß die Insel Antissa; heute ist sie eine Stadt auf Lesbos. B 3. Andere glauben, Lesbos selber habe sich vom Ida losgerissen, wie Prochyta und Pithekussa von dem Vorgebirge Misenum, Kapri vom Athenaion, Sizilien von dem Lande von Rhegion, der Ossa vom Olymp.¹ Denn auch da hat es Revolutionen dieser Art gegeben, und der Ladon in Arkadien hat sich einmal verstopft.² Nach Duris hat auch Rhagai in Medien seinen Namen davon erhalten, daß die Erde bei den Kaspischen Toren unter Beben zerriß, wodurch viele Städte und Dörfer zerstört wurden und Flußläufe mannigfache Veränderung erfuhren.³ In seinem Satyrspiel Omphale sagt Ion über Euböia: 'Die schmale Woge des Euripos trennte Euboiens Land von dem Bötischen und schnitt durch einen Sund die vorgeworfene Küste aus.' Auch die Verbindung zwischen Atalante und Euböa soll infolge einer Zerreißung einer Wasserstraße Raum gegeben haben zur Durchfahrt, wobei eine Triere aus den Schiffshäusern emporgehoben und über die Mauer geflogen sei.

¹ Seneca nat. quaest. VI 25. Strabo S. 430 C.

² Besondere Gruppe, zu ergänzen aus S. 389 C; auch da: See zu Land, Land zu See.

³ Dasselbe zitiert aus Poseidonios S. 514 C.

Wir sehen bisher zwar Gruppen, aber noch kein Fortschreiten, zwar Teile einer Disposition, aber noch keinen Aufbau, Material, das zwar geordnet ist, aber noch nicht die ordnende Bewegung des Gedankens. Nur daß ein Gedanke darin wirksam war, läßt sich erkennen. Weiter führt der ältere Plinius — aber auch ihn muß man zu lesen wissen.

Wer die Schicksale, die ein gelehrter Stoff durch Exzerptorenhände erleidet, in einigen Fällen einmal hat verfolgen können, wird von vornherein in diesem Falle nicht erwarten, daß die Einteilung der geographischen Veränderungen, die bei Plinius auftritt, und die in der Tat sehr wohlgeordnet, fast zu wohlgeordnet ist, ganz ohne Korrekturen und Vereinfachungen, sei's im großen oder im kleinen, aus der Quelle, d. h. Poseidonios, in Plinius' Naturgeschichte gelangt sei. Wenn trotzdem die Übereinstimmung der Gruppen bei Strabo und Plinius in die Augen fällt, so liegt hier ein besonderer Fall vor, der nur daraus zu erklären ist, daß hier der Tick des Römers — jener Dilettantensammeleifer des Beamten und Finanzmannes, der die natürliche wie die künstliche Welt mit allen ihren Seltenheiten in Schubfächern und Schachteln wie in einem ungeheuren Naturalienkabinett geordnet unter krausversehrkelten und schön gemalten Etiketten beieinander sehen will — zufällig auf eine Ordnung stieß, die wegen ihrer Strenge ihm behagen mußte, wo er für sich selber gleichsam Vorarbeit geleistet fand. Nur freilich, daß der Geist, der diese Arbeit hergerichtet hatte, ein sehr anderer war als der des Raritätensammlers. Aber die Schale gibt sich immer leichter weiter als der immer flüchtige Geist, die Schale als ein Ding, mit dem ein jeder umgehen kann. Daß Plinius Sammler ist und Poseidonios Forscher und Erklärer, jener rubriziert und dieser an den Reihen seiner Beispiele die Wirkungen der welterschaffenden Kräfte abmißt: daraus einzig und allein erklärt sich wie die Übereinstimmung, so die Verschiedenheit zwischen der Quelle und dem Autor. Und daraus ergeben sich denn auch die Korrekturen und Ergänzungen, die wir vornehmen müssen, um aus Plinius Poseidonios zu gewinnen.

Es entspricht der Äußerlichkeit des Plinius, daß er in zwei Gruppen hier die Katastrophen in der Geschichte der Inseln (II 85—89), dort die Katastrophen in der Geschichte der Küsten und des Binnenlandes (II 90—92) aufzählt. Dadurch wird der innere Zusammenhang, der aus der Anschauung der bewegenden Kräfte erwuchs, zerrissen, und die Beispiele für Senkungen stehen nun getrennten Ortes. Gleichwohl sondern sich dieselben Gruppen wie bei Strabo mit überraschender Klarheit. Den meererentauchten Ländern oder Inseln stehen wieder die von dem Meer verschlungenen gegenüber. Eine besondere Gruppe, zwischen jene beiden mitten hinein-

gestellt, bilden die Losreißungen oder Durchbrüche (90). Ob die nächsten Beispiele von Inseln, die zum Festlande hinzuwuchsen, ursprünglich unter den vulkanischen Erscheinungen oder in dem Kapitel über Anschwemmungen standen, muß im Zweifel bleiben. Daß aber innerhalb der vulkanischen Senkungen, wie bei Strabo, neben dem Meer auch die Binnenseen einen eigenen Platz beanspruchten, ergibt sich aus der Form der praeteritio (91): *Atque ut sinus et stagna praeteream, ipsa se comest terra*. Hinzu treten, als ein eigener, von Strabo übergangener Teil, die Einstürze im Binnenlande. Wie sehr aber in allem Plinius von der Reihenfolge seiner Quelle abhängt, zeigt zumal der Umweg, den er gleich zu Anfang einschlägt. Plinius hatte von den Erdbeben gehandelt und will fortfahren, noch mehr von ihnen zu erzählen, wie sie ganze Inseln, Länder und selbst Erdteile verschlungen und emporgehoben hätten. Aber mit einer ähnlichen Inkongruenz wie Strabo fängt auch er gleichwohl, statt mit den vulkanischen, mit einer neptunischen Erscheinung an und zählt dieselben beiden Arten von Veränderungen auf, wie auch Strabo: Anschwemmungen (*fluminum invecu*) und Senkungen des Meeresspiegels (*recessu maris*). In der Tat hatte schon Poseidonios in derselben Reihenfolge Neptunismus gegen Vulkanismus abgewogen, wofür der Beweis alsbald erbracht wird.

Aber Plinius führt weit über Strabo hinaus. Hier endlich lesen wir einen Gedanken, finden wir den Aufbau, den wir suchten. Um was es sich handelt, ist nicht weniger als eine physikalische Erklärung des gesamten geographischen Aspekts der inneren Oikumene. Nicht die Beschreibung noch Erklärung dieses oder jenes Erdbebens, so anziehend das einzelne auch sein mag, gilt es, sondern die Frage: welches sind die Kräfte, die dies seltsame System von aneinanderhängenden, bald größeren, bald kleineren, von Engen abgehalsten Binnenmeeren schufen, als welches das Mittelländische Meer mit seinen Buchten, seinen Erweiterungen und Einziehungen, das Adriatische Meer, der Busen von Korinth, die Engen von Sizilien, das Ägäische Meer und weiter die Propontis, das Schwarze und Asowsche Meer dem überschauenden Blick sich darstellen? Wer das Naturwirken im großen schauen will, muß im kleinen anfangen. Wer in das Innere dringen will, muß Fakten sammeln. Es bezeichnet den Charakter dieser Beweisführung, daß sie nicht rasoniert, sondern im anschaulichen Material selber wachsend sich erhebt, in langen Steigerungen, durch die Ausbreitung der ganzen Buntheit eines lebhaften und sinnlichen Details, zu jener Höhe aufsteigt, wo das ahnende Bewußtsein und das Gefühl der Weltgeistnähe die Physik als eine *ἀρετή* empfinden läßt, als autonome, un-

bedingte Schau des Wesens der Natur, als was erklärend an dem Tiefsten schöpft, was keine andere Wissenschaft zur Grundlage mehr braucht, wie alle Einzelwissenschaften, die, wo sie erklären, doch immer auf unbekanntem Fundamenten bauen.

Ein reiches Material von Zeugnissen und Fakten, aus naturgeschichtlicher, historischer, mythographischer und selbst poetischer Literatur zusammengetragen, ordnet sich dem großen bauenden Gedanken unter, alles Widerstandes unter seiner suggestiven Kraft vergessend. Kritik des einzelnen ist nicht die stärkste Seite eines Geistes, der ein Material häuft, um sich selber zu bestätigen. Das Auftauchen der Inseln Thera und Therasia ist durch Überlieferung verbürgt; vom Auftauchen der Inseln Delos, Rhodos usw. weiß nur die Legende oder Etymologie;¹ der Durchbruch durch die Straße von Messina wird aus Dichterwort und Etymologie gefolgert. Und doch sind das alles, in den Augen eines Poseidonios, noch bezeugte Fälle. Nun erst geht er daran, die Ansätze, das Fundament, zur Pyramide zu ergänzen. Wie es möglich ist, daß Schlackenmassen aus dem Meeresgrunde aufsteigen, so ist es auch mit Inseln; und wie mit kleinen Inseln, so mit großen; und wie mit großen Inseln, so mit ganzen Festländern und Kontinenten (Strabo I 3 S. 54 u. 102). Ein solches, jetzt verschwundenes Festland war das Land Atlantis vor der Straße von Gibraltar, wovon nur noch Untiefen als Spuren zeugen. Und wie Spaltungen und Senkungen im kleinen Städte und Küsten unter die Meeresfläche ziehen, so reißen Senkungen im großen ganze Meere in das Festland ein (Strabo I 3 S. 54). Was der Ambrakische Golf im kleinen ist, das ist im großen der Korinthische; und was im kleinen der Korinthische ist, das ist im großen das gesamte Mittelmeer mit Pontus und Maiotis. Die durch Erdbeben entstandenen ungeheuren Mulden füllten sich mit Wasser, flossen über, bis ein Ausgleich zwischen ihnen hergestellt war und durch Erosion die Durchbruchstäler zwischen Rhion und Antirrhion (bei Patras), der Hellespont, die beiden Bosporus, der Thrakische und der Kimmerische, zu Meeresengen wurden (Plin. II 90). So sind Inseln gleichsam negative Binnenmeere, Binnenmeere gleichsam negative Inseln. Wir verstehen jetzt auch, mit welchem Recht die Binnenseen in dieser Ordnung mitzählen: sie repräsentieren gleichsam frühere Stadien; was sie von den Binnenmeeren unterscheidet, ist, daß sie durch keine Erosionstäler mit dem Atlantischen Meere kommunizieren.

¹ Auftauchen von Rhodos und Delos auch bei Philo π. ἀφθ. κοσμ. c. 23, aus derselben Quelle. Dieselbe erscheint bei Ammianus Marcellinus XVII 7, 13: Auftauchen von Inseln (emersit): in Asia Delos et Hieria et Anaphe et Rhodus, Ophiusa et Pelagia. . . Eleusin in Boeotia et apud Tyrrhenos Vulcanus insulaeque plures . . . in Atlantico mari (Atlantis).

Als zweite und wirksamere der umgestaltenden Kräfte tritt zu der neptunischen die vulkanische hinzu, als welche für das Wirken der anderen überhaupt erst die Möglichkeiten schafft, indem sie Mulden sich einsenken, Landbrücken zerreißen, Inseln und Festländer aus dem Meere steigen läßt. Das ist die Zweiteilung, die sich aus der Synthese Strabo-Plinius ohne Widerstand ergibt. Als Steigerung im ganzen, in zwei Gliedern, setzt sie sich aus Steigerungen wiederum im einzelnen zusammen, Raum schaffend für eine Fülle von Detail, das wie in einem mächtigen Crescendo anschwillt — fast auch in der Form ein Ausdruck der lebendigen Erdkraft, die vom Kleinsten bis ins Größte wächst und aus dem Größten wieder bis ins Kleinste sich zerteilt.¹

Die Schilderung der Erdbeben im Rahmen dieser kühnen Theorie hat ihren Eindruck nicht verfehlt. Wir finden ihre Wirkungen nicht nur bei Strabo allenthalben, sondern auch bei Plinius, wie wir sahen, Philo und Ovid.² Um zunächst die anderen Strabostellen zu verstehen, ist zu bedenken, daß der beschreibende Geograph, so wie er als der erklärte Gegner der neustoischen Physik das allzu Theoretische, die aufdringliche Frage nach der Ursache an Poseidonios tadelt, so die formenden und richtenden Gedanken allenthalben ausschaltet und nur das Material als solches wertet. Dies gilt insbesondere, wie wir sahen, auch von dem großen, scheinbar kritischen Referate, das in der Reihe der Berichte über Eratosthenes, Hipparch, Apollodor und Polybios steht (S. 102). Und so nimmt sich denn die Lehre von den Erdveränderungen in diesem Berichte etwas anders aus, als das, was wir nach Plinius konstruierten. Und doch ist kein Zweifel, die Unterlage ist hier wie dort die gleiche. Dasselbe Schema tritt heraus, dieselbe Einteilung nach Hebungen (*ἐξαιρέσθαι*) und Senkungen (*ιζήματα*). Doch auch nicht mehr. Und dann, als ob das eine auf das andere unmittelbar folgte, hören wir statt allem anderen nur noch, Poseidonios habe die Platonische Erzählung von dem Lande Atlantis

¹ Man mag das 14. Kapitel des ersten Buches der Aristotelischen Meteorologie vergleichen, um zu erkennen, aus was für Anfängen die Poseidonische Lehre von den Erdveränderungen sich entwickelt hat.

² Metam. XV 262 ff., wo fast eine Art Auszug aus *περὶ Ὠκεανοῦ* vorliegt. Auch diese Zusammenstellung bestätigt, daß bei Strabo und Vitruv dieselbe Schrift als Quelle vorliegt. Ovid zählt die Gewässer, Quellen, Flüsse, Erdveränderungen hintereinander auf, deren Betrachtung bei den anderen, meist versprengt, nur noch durch ein paar Anzeichen verrät, daß sie einmal ein systematisches Ganzes war. Höchst charakteristisch auch v. 342: nam sive est animal tellus et vivit. Aber Ovid wird schwerlich oder jedenfalls nicht ausschließlich das Werk des Poseidonios selbst in Händen gehabt haben; schon seine Vorlage scheint es hauptsächlich auf die Mirabilien abgesehen zu haben.

für geschichtliche Überlieferung genommen. Und der stoische Pragmatiker, der hinter jedem Mythos Wahrheit sucht, erteilt ihm zur Abwechslung ein überlegenes Lob. Das heißt, der ganzen Lehre von den Erdbeben geschieht Erwähnung nur um der Notiz über Atlantis willen. Daß die folgende Mitteilung über die Ursache des Kimberneinfalls noch demselben Teile entstammt, darf, wenn nicht für gewiß, so doch für wahrscheinlich gelten; Poseidonios suchte die Ursache des Kimbernzugs in einer großen Bodensenkung und gewaltigen, allmählichen Überschwemmung an der Nordküste Europas. Das Referat wird hoffentlich jetzt verständlich (Strabo S. 102):

„Was dagegen über die Hebungen und Senkungen der Erde und ihre Veränderungen seismischen Charakters und der ähnlichen Prozesse, die auch wir aufzählten (S. 54), bei ihm steht, ist richtig. Gut ist auch die Berufung auf Platon, da es keineswegs unmöglich sei, daß in der Erzählung von Atlantis nicht nur Dichtung stecke — hat von diesem Lande doch, nach Platon, Solon auf Grund seiner Erkundigungen bei den ägyptischen Priestern erzählt, daß es wirklich einst dagewesen und dann verschwunden sei. Und dies zu sagen, hält er (Poseidonios) für besser, als daß, der es erdichtet, es hätte verschwinden machen, wie Homer die Mauer der Achäer. Auch vermutet er, die Auswanderung der Kimbern und der ihnen verwandten Volksstämme aus ihrer Heimat sei die Folge einer Überflutung durch das Meer gewesen, die nicht auf einmal kam.“

Einen viel besseren Begriff von Kraft und Breite des Details gewinnt man jedoch aus den Stücken, die Strabo, ausgelöst aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang, in seine Ortsbeschreibung eingereiht hat. So zum Beispiel aus der anschaulichen, fast möchte man sagen, phantasievoll in das Wirken der vulkanischen Kräfte einfühlenden Schilderung von dem Meeresdurchbruch, der die Straße von Messina freilegte (S. 258 C.). Denn daß auch dieses Stück von demselben systematischen Gefüge losgerissen ist, ergibt sich weniger zwingend aus der materiellen Übereinstimmung — der Aufzählung derselben Inselgruppen in Verbindung mit diesem Ereignis wie bei Plinius — als besonders daraus, daß selbst Strabo die Beschränkung auf das Topographisch-Deskriptive aufgibt, um als Physiker zwei Arten der Inselbildung voneinander zu unterscheiden — es sind die uns wohlbekannten: Hebungen des Meeresgrundes und Abspaltungen vom Festland. Je weniger an sich ein Anlaß vorlag, gerade hier auf solches einzugehen, um so gewisser ist der Schluß, daß es das geophysische Problem war, dem das Material ursprünglich diene. Aber auch dies ist nur Exzerpt. Am nächsten dem Original kommt Strabo wohl in jenen beiden Schilderungen von

auftauchenden Inseln bei Lipara und Thera, über deren Entstehung Poseidonios urkundliche, römische und rhodische Berichte einsehen konnte. Die zweite dieser Schilderungen steht unter den Ortsbeschreibungen, die erste eröffnet die Aufzählung der Erdbeben in Strabos erstem Buche. Daß die eine an der anderen hing, lehrt wieder, trotz der Magerkeit seiner Notizen, Plinius II 88.

„Zwischen Thera und Therasia schlugen Flammen aus dem Meere, vier Tage lang, so daß die ganze See kochte und brannte; ihr Gebläse trug eine sich mählich, wie durch Hebewerkzeuge der Tiefe enthebende, aus Schlacken zusammen sich setzende Insel in die Höhe, von zwölf Stadien Umfang. Als der Ausbruch nachließ, wagten zuerst die dort die See beherrschenden Rhodier anzulegen und dem Poseidon Asphalios auf der Insel ein Heiligtum zu gründen“ (Strabo I S. 57).

„Poseidonios erzählt: Man habe zu seiner Zeit gesehen, wie um die Sommersonnenwende mit Tagesanbruch zwischen den Inseln Hieria und Euonymos das Meer zu außerordentlicher Höhe sich erhob, unter fortwährendem Gebläse eine Zeitlang so verblieb und danach wieder einsank. Die Schiffer, die sich zu nähern wagten, seien, da sie tote Fische in der Strömung treiben sahen und Hitze und übelriechende Gase auf sie eindringen, eilig wieder umgekehrt. Ein Fahrzeug, das näher herangekommen, habe seine Insassen zum Teil verloren, der Rest habe mit Mühe und Not Lipara erreicht, in einem Zustand, bald außer Sinnen, wie die Epileptiker, bald wieder bei Verstand. Viele Tage später habe man auf dem Meere einen Ausschlag von Schlamm sich bilden sehen, auch Flammen, Dampf und Qualm seien weithin ihm entfahren, darauf sei es fest geworden und die Masse ähnlich dem vulkanischen Gestein. Der Statthalter von Sizilien, Titus Flaminius, habe dem Senat berichtet, der Senat darauf ein Sühneopfer nach Lipara und dem Inselchen entsandt, den Unterirdischen und Meeresgöttern“¹ (Strabo VI S. 277).

Die Strabonischen Berichte stimmen wiederum auch miteinander überein, sofern sie beide mit den religiösen Zeremonien und der Besitzergreifung schließen und damit die Quelle andeuten, woraus die Schilderungen geschöpft sind. Übrigens ist nichts im einzelnen ohne Bedeutung, nichts Beschreibung bloß um der Beschreibung willen, alles in Beziehung zu der Theorie des Vulkanismus. So die Bemerkung, daß das neue Land sich wie durch Hebewerkzeuge allmählich hochgehoben habe (*ὡς ἂν ὀργανικῶς*), als ein Zug von Wichtigkeit, der auch in anderen Fragmenten wiederkehrt: *μοχλευό-*

¹ Flaminius war Praetor 126. Über das Ereignis Nissen, Ital. Landeskunde 251 Anm. Edwin Müller, Philol. 62 (1903) S. 75.

μειοι δ' οἱ τόποι πρὸς βίαν τῶν ἀνέμων (Strabo S. 258); d. h. das Pneuma oder die Dämpfe, Gase, Winde in den unterirdischen Gängen, Hohlräumen und Adern stehen unter so starkem Druck, daß sie die Oberfläche wie durch Winden in die Höhe heben. So steht auch in dem nächstfolgenden Beispiel der Vermerk κατ' ὀλίγον nicht zufällig: auch die Senkungen, die durch Verschiebungen unterirdischer Druckverhältnisse entstehen, verlaufen mit einer gewissen Stetigkeit zum Zeichen ihres pneumatischen Charakters (Strabo S. 58). Und ähnlich wiederum heißt es von der Katastrophe, die die Ursache des Kimbernzugs geworden sei: κατὰ θαλάττης ἔφοδον οὐκ ἀθρόαν συμβᾶσαν (Strabo S. 102).

Ohne Beziehung endlich ist auch das nicht, was da von den tödlichen und paralyisierenden Wirkungen der Erddämpfe zu lesen steht: wie wichtig die Beobachtung der giftigen Mineralien, Gase und Quellen für die Lehre von dem Erdinnern, von seinen organischen Zersetzungen, Verdauungen und Blähungen und deren Wechselwirkung mit den animalischen, organischen Prozessen war, erhellt aus einigen, noch zu betrachtenden, aus Poseidonios abgeschriebenen Kapiteln bei Vitruv. Wenn Poseidonios endlich auf die Ähnlichkeit der aufgestiegenen Masse mit der Lava, dem *μυλῆτης λίθος*, hinweist, so ist nicht zu vergessen, daß die besonderen Kräfte dieses Gesteins in ein erklärendes System zu bringen zumal der Besuch des Ätna ihm Gelegenheit gegeben hatte. Seine Erkundigungen und Gedanken darüber sind in die römische Lehrdichtung gelangt.

Indem wir von Strabo zu Philo übergehen, erscheint uns Poseidonios wieder um ein gut Stück in die Ferne gerückt. So gewiß es ist, daß Philo in der Schrift 'Über die Ewigkeit der Welt' sein Material über die Erdbeben und Meeresdurchbrüche derselben Fundgrube verdankt — auch er erwähnt die Katastrophe von Atlantis, Rhegion usw. in demselben Zusammenhang (c. 26) —, so sehr verwandelt sich dies Material ihm unter den Händen: Philo stilisiert. Daß er den philosophischen Gedanken konzipiert hätte, ist freilich von ihm so wenig zu verlangen wie von Strabo, aber während Strabo seinem Originale, wenn in irgendetwas, so darin am nächsten kommt, daß er das Äußerste an Charakteristik aufbietet, um jede Katastrophe nach den Elementen ihrer Sichtbarkeit, nach ihren Wirkungen und ihrer inneren Mechanik im signifikanten Ausdruck festzulegen, müht sich Philo, seinem Ideal zuliebe, in gesuchten, feierlichen, ganz und gar unsachlichen, unanschaulichen Antithesen. Beider Unterschied kann etwas lehren: wenn da z. B. Poseidonios das allmähliche Emporsteigen der Inseln mit der Wirkung eines Hebewerks vergleicht, wenn er von Kräften redet, so dient die Metapher ledig-

lich der Charakteristik, und das Bild ist alles andere als 'poetisch', 'schwungvoll', 'hymnenartig', 'feierlich', 'rhetorisch' oder was man sonst für Prädikate seinem Stil zu geben pflegt. Aber Philo freilich kann von der sizilischen Meeresenge nicht reden, ohne sie den 'heiligen Sund' zu nennen; aus dem Dichterzeugnis macht er eine 'Kunde des Gesanges', eine *ἄδομένη ἱστορία* usw. Und wie schön sind erst die künstlich variierten Antithesen: Land und Meer, Trennung und Einigung (*διαζευχθῆναι, συζευχθῆναι, διεισιῶτα, ἠρωμένη*) usw. Was braucht es ihn da zu kümmern, wenn die Theorie zu kurz kam unter solchem Wortprunk, und es nun so aussieht, als sei eine Sturmflut zwischen Land und Insel durchgebrochen! Auch die Sonderung in Gruppen, in Veränderungen des Meeresgrundes und des Festlands, der Küsten und des Binnenlands, die bei Plinius und sogar bei Strabo, wenn auch nicht mehr geradezu im Dienste des Kausalproblems, so doch zu ihm noch in Beziehung standen, wird bei Philo inhaltlich bedeutungslos, ein bloßes Ornament, ein Mittel des grandiosen Stiles, den er anstrebt. Man ermesse danach einen Scharfsinn, der es auf sich nimmt, das Ideal, dem Philo, die Schrift vom Erhabenen und der Pseudo-Aristoteles 'Über die Welt' nacheifern, in die Zeit Sullas zu rücken, und auf diesem Wege der Synthese glaubt die Schreibart eines Poseidonios zu erreichen.

Was wir bisher verglichen, gab vielleicht einen Begriff davon, in wie verschiedenen Linien und Figuren, je nach eines jeden Formbedürfnis und Zusammenhang, dieselbe Unterlage bei verschiedenen Autoren sich durchzeichnen kann. Das Differenzieren führt zum Identifizieren; nicht die Muster sind verschieden, sondern die Nachbildungen. Um das Urbild wiederzuerlangen, gilt es, die verschiedenen Abzüge nicht nebeneinander hinzubreiten, sondern aufeinander abzapfen und zu projizieren. Eine solche Projektion im großen bleibt uns noch bei Strabo vorzunehmen übrig, um die Lehre des Poseidonios von den Erdveränderungen, soweit möglich, zu vervollständigen.

In der Polemik gegen Eratosthenes findet Strabo Gelegenheit, des Physikers und Peripatetikers Straton Theorie über das Mittelmeersystem einer ausführlichen Kritik zu unterwerfen. Nach Straton, dessen Hypothese sich auch Eratosthenes angeeignet hatte, war die Ursache des Durchbruchs bei Byzanz und Gades der nach Westen zunehmende Druck der Wassermassen des Schwarzen und des Mittelmeeres. Er dachte sich den Boden beider Meere im Nordosten flach, nach Westen zu sich senkend, eine Folge, wie er glaubte, der Versandung durch die großen Ströme, die er alle oder

fast alle im Osten oder Nordosten mündend fand. Die schiefe Ebene des Meeresbodens schien den Druck gegen die Westküste zu leiten. Eines Gegendrucks ermangelnd, da der Spiegel der Propontis tiefer lag als der des Schwarzen Meeres, seien die Wassermassen, wie durch einen Dambruch, durch den Bosphorus gebrochen, bis mit dem Ausgleich beider Flächen aus dem Einbruch eine Meerenge geworden sei. Dasselbe habe sich bei Gades wiederholt. Ein Sinken zuerst des Schwarzen, dann des Mittelmeers ergab sich als die Folge. Und bestätigt fand das Straton vornehmlich durch die Entdeckung eines alten Meeresbodens in Ägypten.

Soweit Straton.

Gegen diese Theorie nun richtet Strabo einen doppelten Angriff. Die west-östliche Abschrägung der Meeresböden für die Ursache der Durchbrüche erklären, heiße erstens Meer und Fluß verwechseln. Ferner aber sei jedwede Erklärung ungenügend, die nur neptunistische Wirkungen und Ursachen, wie Druck der Wassermassen, Anschwemmungen, Differenz der Meeresspiegel in Betracht ziehe und an der Fülle der vulkanischen Erscheinungen vorübergehe. Neben Falschem also findet er bei Straton immerhin auch Brauchbares, was freilich, als einzige Erklärung betrachtet, bestenfalls nur eine Möglichkeit neben der anderen wäre. Also gilt es erstens, ausgehend von Straton, zu erproben, ob nicht eine einwandfreie neptunistische Theorie zu schaffen wäre, zweitens, diese durch eine vulkanistische zu ersetzen. Der ersten Aufgabe unterzieht sich Strabo in I 3, 6—9, der zweiten ebenda in 10. Man mag ein solches Vorgehen seltsam und sich selber widersprechend finden, aber Strabo macht es nun einmal nicht anders. Falsches zu berichtigen, zu widerlegen, mit den Mitteln, die man in den Philosophenschulen pries und lernte, ist ihm wichtiger, als Wahrheiten zu fördern. Um was es ihm letztthin zu tun ist, ist nicht das Problem, sondern das Argument.

Die Kritik ist aber nun in diesem Falle unverhältnismäßig positiv. Die Form schulmäßiger Widerlegung, anfangs durch ein schlußfolgerndes Fragen, Fiktion zweier Parteien und durch die Verteidigung der neuen Position zäh und nicht ohne Selbstbewußtsein festgehalten, schwindet mehr und mehr, bis mit dem achten Paragraphen aus der schon gelockerten Hülle, frei und nahezu in eigener Sprache redend, der Physiker heraustritt, dem diese Polemik zu verdanken hat, daß sie nicht in der Widerlegung und den Schulmanieren stecken blieb. Daß Poseidonios Neptunismus gegen Vulkanismus abgewogen hatte, in der gleichen Reihenfolge, haben wir bereits erkannt. Nun ist kein Zweifel, daß der Abschnitt über Vul-

kanismus, in den die Polemik gegen Straton-Eratosthenes ausläuft, mit dem großen und großartigen Beweisganzen, das sich aus Plinius, Strabo und Philo ergab, übereinkommt. Gedanken dieses Abschnitts wurden denn von mir als Bindeglied in der Rekonstruktion jenes Zusammenhangs bereits verwertet (S. 93). Dies und jenes Ganze miteinander gleichzusetzen, muß versucht werden, und es gelingt, sobald man sich vergegenwärtigt, daß hier Strabo schon durch den polemischen und kritischen Zweck, den er verfolgt, sich angehalten fand, mehr auf das Allgemeine als auf das einzelne, mehr auf das Mögliche als das für jeden Ort, zu jeder Zeit Bezeugte auszugehen. Was er bringt und bringen kann, ist mehr ein Überblick, ein allgemeiner Hinweis, eine Charakteristik der Erklärungsart mehr als ein Auszug aus dieser Erklärung selber. Daher redet er von Schlacken, Inseln, kleinen Inseln, großen Inseln, ganzen Kontinenten, ohne die bereitliegenden Beispiele zu nennen. Aus der Fülle der vulkanischen Revolutionen, deren Schilderung er vor sich sieht, streift er kaum ein paar der markantesten wie die von Rhegion und von Bura. Wenn trotzdem die Übereinstimmung auch hier sich bis in die wenigen Beispiele erstreckt, so zeichnet sich dasselbe Urbild um so klarer in Kopien, Reflexen und Erinnerungen. Hier und dort sind Spuren, die einander decken.

Strabo stellt die Sache nun so dar, als habe man sich zwischen neptunistischer und vulkanistischer Erklärung zu entscheiden wie zwischen zwei Möglichkeiten, von denen die eine, die der vulkanistischen Erklärung, darum die wahrscheinlichere sei, weil sie den Augenschein und die fast tägliche Erfahrung für sich habe. Und dies ist auch, was er an Stratons Theorie vor allem rügt, daß sie zu einseitig, der Fülle der Möglichkeiten nicht gerecht werde (S. 51 C). Einem Strabo kommt mehr darauf an, das Falsche und Unmögliche zu widerlegen dadurch, daß er ihm das Mögliche und eine ungefähre Wahrheit gegenüberstellt, als selber durch eine durchgebildete, exakte Theorie, im ganzen und im einzelnen, das geophysische Problem zu lösen. Auf das Positive legt er Wert hauptsächlich um des Negativen willen. Seine Aneignung des Poseidonios reicht daher nicht weiter, als es möglich für ihn ist, für seinen negativen Zweck aus jenem Gewinn zu ziehen. Zumal Poseidonios keineswegs für ihn der Lehrer ist, auf dessen Wort er schwört, vielmehr ein Schriftsteller, aus dem er profitiert. Wenn Strabo Möglichkeiten abwägt, folgt dasselbe noch nicht für Poseidonios. Hält man sich an das Bezeugte — und das sind lediglich die Beispiele und was mit ihnen zusammenhängt, bei Strabo wie bei Plinius —, so ergibt sich, daß es sich für Poseidonios nicht

um ein Entweder-Oder handeln konnte, sondern vielmehr gerade darum, beide Arten der Veränderung in ihrer Wechselwirkung, beider Kräfte, des Wassers und des Pneumas oder Feuers Werk zu schildern, wie sie im Verein an der Gestalt der Oikumene schufen.

Daß die Insel Pharos vor Ägypten Festland wurde durch die Anschwemmungen des Nils, daß durch die gleiche Ursache ein gleiches Los die Inseln vor der Acheloosmündung traf, das zu bezweifeln ließ sich Poseidonios auch als noch so überzeugter Vulkanist doch niemals beikommen. Aber um die Oikumene zu gestalten, mußte noch ein Spiel ganz anderer Kräfte einsetzen. Wenn z. B. weite, auch von Flußmündungen abgelegene Strecken in Ägypten, Asien, Griechenland und Italien sich als alte Meeres- oder Seeböden erwiesen, so war diese Veränderung nicht mehr aus den Wirkungen der Flüsse (*fluminum invectum*) zu erklären, sondern nur durch eine Abnahme des Meeres selber, oder wie Plinius sagt: *recessu maris*. Aber wie hat das Meer zurückgehen können? Plinius zeigt uns das Ergebnis. Wer zeigt uns die zugehörige Theorie? Man könnte daran denken — und ich selber habe daran gedacht —, daß hier ergänzend Strabo einsetze mit seiner Korrektur des Straton (I 3, 6), jener Lehre, wonach die Mäotis, der Euxinus, die Propontis und das Mittelmeer terrassenartig westwärts abfallende Binnenseen oder Meere bildeten, bis dann der Druck der überragenden Wassermassen die sie trennenden, nur dünnen Stege brach und die Abflüsse nach Westen eröffnete. Und ohne Zweifel hat auch Poseidonios diese Vorstellung von den Terrassen, von den Durchbrüchen geteilt. Daß dann mit dem Erfolg der Durchbrüche die Wasserflächen in demselben Maße sinken mußten und das Meer hierdurch zurücktreten, oder vielmehr daß in den Spuren einer weiteren Ausdehnung des Meeres die Bestätigung für eben diese Theorie zu suchen war, ist klar. Nur fragt sich, ob schon Poseidonios ebenso wie Strabo für die Ursache der Durchbrüche den Druck der Wassermassen hielt. Schien dieser Druck ihm Kraft genug zu haben, um Länder zu zerreißen, Bergketten zu sprengen? Hinzu kommt, daß die Form, in der sich diese Lehre vorträgt, durchaus die des Strabo ist, und daß sie sich mit einer Breite und in einem Tone vorträgt, die den Stolz des Autors über den eigenen Fund nur allzusehr verraten. Endlich ist auch diese Theorie, wenn man sie denn so nennen will, nicht ohne starke innere Widersprüche. Denn Strabo begnügt sich nicht etwa, wie man erwartet, mit dem Druck der Wassermassen, sondern mengt, man weiß nicht wie, die Anschwemmungen der Flüsse doch wieder hinein, als ob es deren erst bedürfe, um den

Druck der Wassermassen zu bewirken. Hier ist nichts als Unklarheit. Wie soll man hier für Strabo Poseidonios setzen?

Aber um diese Beweisführung dem Strabo zu-, dem Poseidonios abzusprechen, braucht es auch gar keiner, doch mehr oder weniger subjektiven Erwägung ihres Wertes. Es muß doch eine besondere Bewandnis damit haben, wenn bei Strabo wie bei Plinius in den Poseidonischen Exzerpten die Beglaubigung vulkanischer Zerreißungen, Spaltungen und Losreißungen eine so hohe Wichtigkeit beansprucht. Poseidonios scheint auf die Beobachtung solcher Erscheinungen besonderen Wert gelegt, wenn nicht gar überhaupt als erster sie im großen aufgezeigt zu haben. Sollte er es versäumt haben, aus dieser Feststellung für das Problem des Mittelmeeres die doch so naheliegende Nutzenanwendung zu machen? Sollte er die Straße von Gibraltar anders sich entstanden denken, als die von Messina? Welche Kräfte er am Werk sich dachte, um den Durchbruch einer Wassermasse durch ein Randgebirge und den Abfluß eines Binnensees zum Meere zu bewirken, zeigt zumal besonders anschaulich die Art, wie er den Durchbruch des Peneus zwischen Pelion und Ossa sich entstanden denkt (s. S. 90). Hier steht ein Beispiel für viele: wie er das Problem im kleinen löst durch seine Theorie der seismischen Sprengungen, so hat er auch bei der Erklärung jener Durchbrüche, die einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Meeren herstellten, das alte neptunistische System des Straton durch ein neues plutonistisches ersetzt und überholt. Wenn es dafür noch einer Bestätigung bedarf, so findet man sie in dem Poseidonischen Exzerpt der Strabostelle, wo die Möglichkeit erwogen wird, ob nicht einst auch die Landenge Ägyptens zwischen dem Roten und dem Mittelmeer dasselbe Los ereilen werde, wie die Landenge, die ehemals das Mittelmeer vom Ozean trennte, als von einer Möglichkeit, die durch das Wirken nur der seismischen und keiner anderen Kraft bestehe (I 3, 17 S. 58 C). Also hat Strabo nicht vermieden oder nicht bemerkt, daß er sich selber widerspricht. Das heißt, dort trägt er hypothetisch, um der Widerlegung willen, eine eigene Ansicht vor, hier folgt er — das zeigt schon die abgerissene Kürze — einer vorgefundenen, anerkannten Theorie — der Theorie des Poseidonios.

So ergeben sich bei Strabo, indem dessen eigene Einfälle und schülerhaften Widerlegungen ausscheiden, dieselben beiden Teile, wie bei Plinius: neptunistische und seismische Veränderungen einander gegenübergestellt, nicht als zwei Möglichkeiten, zwischen denen man zu wählen habe, sondern als zwei Wirkungen, die, um das Erdbild zu gestalten, ineinander greifen. Als die ungleich wirksamere erwies sich allerdings die seismische.

Was Strabo erkennen läßt, ist aber noch etwas mehr als Stufen einer Beweisführung. Unschätzbar ist, daß er auch die Erklärung selber, die Zurückführung auf Kraft und Ursache, um deretwillen die Erscheinungen in breiter Fülle sich entwickeln mußten, für die Anschwemmungen nahezu im originalen Wortlaut mitteilt. Je näher es gerade hier gelegen hätte, im Bewirkten ein mechanisches Geschehen zu erkennen und die Lagerung der Sinkstoffe auf Schwere, Druck und Stoß zurückzuführen: so ist es für die Geistigkeit des Poseidonios um so bezeichnender, daß sein Welterklärertum (sein *αιτιολογικόν*) auch hier nicht eher ruht, als bis es eine lebendige Kraft erspürt hat. Als die Ursache, weshalb der Schlamm der Flüsse nicht im Meere sich verbreite, sondern wie ein Kranz sich um die Mündungen lege, erscheint ihm die vitale Kraft und Organismenhaftigkeit des Meeres selber — jene leise, unaufhörliche Bewegung, sanfte, immer rege Wellung seiner Oberfläche nach dem Strande hin, die wie ein Atmen ist, die nicht durch Wetter und Wind oder äußere Wirkungen hervorgerufen wird, sondern dem Element als solchem eignet, kraft seiner Durchdringung mit lebendiger Substanz, mit Pneuma und vitaler Wärme (vgl. die Theologie S. 225 u. S. 237).¹ Diese Kraft bewegt nicht nur das Meer bei Windstille, sondern sie macht auch, daß bei Landwinden eine Bewegung von der See aus mit der Windbewegung nach dem Lande hin sich kreuzt. Die Elementarbewegung bildet mit der Windbewegung gleichsam zwei verschiedene Komponenten zweier, je nach Kraft und Richtung unterschiedener Resultanten, so jedoch, daß in der Wirkung auf das, was im Meere treibt, die Eigenbewegung des Elements gegen eine noch so starke Windbewegung auf die Dauer als die stärkere sich erweist. (Poseidonios hat dafür die Termini *κινεῖσθαι* und *συγκινεῖσθαι*, um mit diesen Begriffen ein erklärendes System zu schaffen, ähnlich wie in seiner Theorie des freien Falls und Gleitens oder in seiner Lehre von den seelischen Bewegungen und Mitbewegungen; vgl. S. 301.) So ist es zu erklären, daß das Meer immer, auch bei landabtreibenden Winden, die Fremdkörper in ihm, Leichen Ertrunkener, Schiffsplanken und selbst das Allerleichteste, den Kork, an den Strand spült.² So ist das, was man meint, wenn man von einer 'Reinigung', *κάθαρσις* des Meeres redet, eben diese Kraft des Meeres, Fremdes von sich abzustoßen (*ἀπωθεῖσθαι τὸ ἀλλότριον*),

¹ Es scheint zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Exkurs des Polybios IV 41 vorzuliegen.

² Ich lese (S. 53 C): *ὥστε νεκρὸν ἢ ξύλον ἢ τὸ κορυφώτατον, φελλόν, <πρὶν ἐκ> τῶν πλησίον ἀκτῆς τόπων εἰς τὸ πέλαγος προοπεσεῖν; ὑποληφθέντα ὑπὸ τοῦ κύματος εἰς γῆν ἀναβληθήναι. οὕτω δὲ καὶ τῆρ χοῦν. . . .* Dasselbe bei Seneca nat. quaest. III 26, 7 f. Zur Klimax vgl. S. 45, 118, 191.

die, als eine Lebensäußerung des Elementes selber, aus einer nur äußeren, mechanischen Bewegungsübertragung unerklärbar bliebe.

Könnte noch ein Zweifel an dem Ursprung der hier vorgetragenen Lehre obwalten, so würde er durch diese Stelle widerlegt. Der Glaube, daß die Welt nicht nur ein Zoon sei als Ganzes, sondern daß auch noch die Elemente Äther, Luft, Meer, Erde Lebewesen oder gleichsam Lebewesen seien, jedes einzelne von einer ihm eigentümlichen, organischen Bewegungskraft durchdrungen, nicht nur ein Teil, sondern Organ und selbst ein Organismus innerhalb des großen Organismus, der der Kosmos ist, und ferner die erlebnishafte und deswegen fast poetisch anmutende Art, wie dieser Glaube sich, in der Natur bestätigt findet, ist nichts durch die allgemein gelehrte und bekannte Auffassung der Stoiker von selbst Gegebenes, vielmehr liegt darin etwas Individuelleres, etwas aus einem eigenen, neuen Weltgefühl Entsprungenes, wie wir nur es für Poseidonios in der Literatur bezeugt finden. So schließt Seneca (*Quaestiones naturales* V 5) aus den unaufhörlichen Bewegungen der Luft, aus ihrem Expansions- und Kontraktionsvermögen und aus ihrer Fähigkeit, sich selbst zu reinigen, auf eine ihr innewohnende, lebendige, organische, vitale Kraft, auf eine 'vis vitalis', ζωτικὴ δύναμις, die er, um sie zu veranschaulichen, wiederum mit jenen Wellenbewegungen des Meeres vergleicht, die auch bei Windstille nicht ruhen. Und Ähnliches steht wiederum bei Cicero in den nach Poseidonios nachweislich gearbeiteten Abschnitten des zweiten Buchs der Götterlehre.

Aber um Strabos Ätiologie ganz zu verstehen, genügt auch der Vergleich mit Cicero und Seneca nicht, denn auch sie halten sich nur an den dargebotenen Stoff und drängen alles tiefer Philosophische zurück. Über den Stoff hinaus führt nur die Terminologie. Um in den philosophischen Gehalt zu dringen, ist sie auch hier unser sicherster Weg.

Was heißt das z. B., daß das Meer eine 'Bewegung aus sich heraus und in sich hinein' habe? Auch das war ohne Frage in dem Poseidonischen System ein Terminus für einen festbestimmten, mit dem 'Vitalismus' seiner Weltanschauung eng zusammenhängenden Begriff. Derselbe Ausdruck, der vielleicht nicht zufällig an den Platonischen Timaios anklingt, findet bei Plutarch Verwendung zur Bezeichnung der organischen, jedoch noch niederen Lebensenergie des Schwammes (Über den Schwamm als Zwischenstufe zwischen Pflanze und Zoon s. S. 350): „Zwar findet sich der Schwamm, wie viele andere Pflanzen, an den Meeresfelsen festgewachsen; indes hat er eine eigentümliche Bewegung aus sich heraus und in

sich hinein.“¹ Es läßt sich ebenso von vornherein vermuten und durch Parallelstellen bestätigen, daß unter der ‘palindromischen’, d. h. ‘rückläufigen Bewegung’ (*παλινδρομικήν τινα κινουμένην κίνησιν*), die Strabo dem Meere zuschreibt, sich ein Terminus verbirgt, vielleicht von ungeahnter Tragkraft (vgl. S. 107).

Aber auf sicherere, vielleicht noch überraschendere Zusammenhänge führt ein Drittes. Was ist darunter zu verstehen, daß das Meer eine Gewalt habe, Fremdes von sich abzustößen, *ἀπωθεισθαί τὰ ἀλλότρια*? Und inwiefern kann eine solche Kraft als ein Beweis dafür erscheinen, daß das Meer gleich einem Zoon sei? Verständlich wird dies einzig und allein aus dem System der Kräfte, wie es aus Nemesius und Galens Schrift ‘Über die physischen Kräfte’ (*περὶ φυσικῶν δυνάμεων*) zu entnehmen ist. Vier sind der organischen Kräfte (*ἔμφυτοι δυνάμεις*) nach Galen (z. B. III c. 8 Ende), die Kraft des Heranziehens, die des Festhaltens, die der Veränderung und die des Abstoßens: *ἡ ἐλκτική δύναμις, ἡ καθεκτική δύναμις, ἡ ἀλλοιωτική δύναμις, ἡ ἀπωστική δύναμις*. Auf diese vier Kräfte führt Galen alle Prozesse der Organbildung, Geburt, Ernährung usf., zurück. Die Kraft des Festhaltens wie des Heranziehens richtet sich auf das Gemäße (*οἰκεία*), die des Abstoßens auf das Fremde (*ἀλλότρια*).

Daß nun aber dies System von keinem anderen als von Poseidonios ausgegangen ist, zeigt außer Strabo auch noch eins seiner leicht zu erschließenden Fragmente bei Nemesius, wo der Magnet als Zwischenglied im Stufenbau der anorganischen und organischen Natur die lückenlose Einheit in der Entfaltung ihrer Kräfte offenbart (de natura hominis c. 1 S. 40 Matthaei; über die Quelle s. S. 350): „Der Magnet übertrifft Kraft und Natur der anderen Steine dadurch, daß er das Eisen sichtbar an sich zieht und festhält, als wolle er’s zu seiner Nahrung machen“ (*τῷ προφανῶς ἔλκειν πρὸς ἑαυτὸν καὶ κατέχειν τὸν σίδηρον*). Der Magnet, mit anderen Worten, ist ein Bindeglied und Übergang zwischen dem Reiche des Elementaren und dem Reiche des Organischen, indem er, wie die Organismen, eine Kraft des Anziehens und Festhaltens, *ἐλκτική* und *καθεκτική δύναμις* besitzt, so daß ihm, um ein Organismus selbst zu werden, um zu wachsen und sich zu ernähren, nur die Kraft der Veränderung und des Abstoßens zu fehlen scheint. Es ist kein

¹ Plutarch, De sollertia animalium S. 980C: *οὐ γὰρ ἄφρονον οὐδ’ ἀνάσθητον οὐδ’ ἀναμιον ὁ σὸγγος ἐστίν, ἀλλὰ ταῖς μὲν πέτραις, ὡς ἄλλα πολλά, προσπέφυκεν* (auf die Wiederkehr der gleichen Worte bei Nemesius S. 41—42 Matth. hat W. Jaeger, Nemesius S. 116, aufmerksam gemacht), *ἔχει δὲ κίνησιν ἰδίαν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ εἰς ἑαυτόν*. Was die Stelle lehrt, ist dies: daß *κίνησις*, *ἐξ ἑαυτοῦ καὶ εἰς ἑαυτόν* ein Terminus war, der bei Poseidonios mehr als einmal vorkam.

Zufall, daß auf den Magnet sich gerade auch Galen in der genannten Schrift mit Vorliebe beruft, um gegen die mechanistischen, auf Demokrit und Epikur sich gründenden Erklärungen der Erasistrateer das vitale, zweckerfüllende, selbstschöpferische Wirken der vier Kräfte nachzuweisen.

Sind wir am Ende? War das Ziel erreicht, indem das Mittelmeer-system im großen, in Entwicklung umgesetzt, als ein System von Wirkungen vulkanischer Senkungen, Zerreißen und Hebungen sich darstellte? Aber diese Erklärung löst, so scheint es, erst das geophysische Problem im allgemeinen, nicht in seiner jedesmal besonderen geographischen Erstreckung. Und doch war die räumlich-geographische Verteilung der verschiedenen Phänomene zu erklären überall sonst in dem Werk 'Über den Ozean' die klarerfaßte Aufgabe. Aber dazu genügte nicht die Umsetzung der Resultate in Entwicklung; was gefordert wurde, war, in der Entwicklung selber das Gesetz der räumlichen Differenzierung zu erkennen, zu erkennen, welche Kräfte und Faktoren jene systematische, nicht zufällige, sondern gesetzmäßige Ungleichförmigkeit hervorriefen, die die Geographie, im universalen Geiste betrieben, aufzuzeigen hatte. Sollte Poseidonios, was er für Fauna und Vegetation, für Rassen und Erdarten durchgeführt, für die Gestalt der Oikumene durchzuführen unterlassen haben? Ich glaube, diese Frage um so eher verneinen zu dürfen, als es nachweislich ein ausgeführtes physikalisches System gegeben hat, worin die Häufigkeit und Stärke der seismischen Erscheinungen auf die Häufigkeit und Stärke der klimatischen Wechsel zurückgeführt war. Man hatte als die Zeit der heftigsten und meisten Beben Herbst und Frühjahr angenommen,¹ weil es häufiger und starker Temperaturumschläge zu bedürfen schien, um so gewaltige Umwälzungen in den Druckverhältnissen der pneuma- oder luftgefüllten Erdadern hervorzurufen. Für den Südländer sind Sommer und Winter die Zeiten uniformer Dürre oder Nässe, Hitze oder Kälte; Frühjahr und Herbst Zeiten schneller Wechsel und häufigen Übergangs. Aus derselben Ursache erklärte man, weshalb der Norden Europas wie das südliche Afrika von Erdbeben verschont blieben. Der flache, gleichförmige Süden der bewohnten Erde glich dem Sommer, der nicht minder flache und gleichförmige Norden war das Land des Winters.² So ergab sich aus der pneumatischen

¹ So schon Aristoteles, Meteorologie II 7.

² Plinius, N. H. II 195 (vgl. II 135); Arrian der Physiker bei Stobaios I S. 238 Wachsmuth; Lydus de ostentis S. 95 Wachsmuth; die beiden letzten aus dem 'Kompendium der Meteorologie' des Poseidonios (Capelle Hermes 50 S. 623).

Erklärung der vulkanischen Phänomene eine Art Zoneneinteilung der Erde, je nach der Häufigkeit oder Seltenheit der vulkanischen Revolutionen und Erschütterungen. Daß kein anderer diese Theorie geschaffen hat als Poseidonios, macht die Überlieferung wahrscheinlich.

Nun lag nach Poseidonios die bewohnte Erde, an Gestalt einer Schleuder vergleichbar, wie eine Insel mitten im Ozean; an ihren äußeren Rändern und zumal an dem nur leicht geschwungenen Nord- und Südrande im allgemeinen glatt, flach und ungegliedert, kehrte sie die Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde, Meere, Halbinseln, Gebirge in zunehmender Proportion nach innen, um ihren größten Formenreichtum zu entfalten längs ihrem längsten, westöstlichen Durchmesser, auf einer Linie, die etwa in gleichen Abständen zwischen den beiden Zonengrenzen lief. Was lag näher als der Schluß, daß dieser Strich, als die Region der stärksten klimatischen Wechsel, die Region der häufigsten und größten Revolutionen und daher der vielfältigsten Formationen sein mußte? So daß als die Ursache auch dieser Mannigfaltigkeit zuletzt erscheinen mußte der organische und sympathetische Zusammenhang zwischen der Sonne und den Erdkräften, als ein System von Auswirkungen mit je nach der Schräge der Erdoberfläche variierenden Resultanten? Ein Zeugnis dafür, daß Poseidonios seinen geographischen und geophysischen Gedanken eine solche Krönung aufgesetzt hat, fehlt,¹ und die Ergänzung bleibt nur Hypothese. Aber die Ansätze auf beiden Seiten scheinen stark genug, um auch einen solchen Bau zu tragen.

4. Palindromie

Weshalb das Meer die Senkstoffe der Flüsse nicht mit ihrem Wasser sich ausbreiten lasse, sondern um ihre Mündungen lagere, ist ein Poseidonisches Problem, das im Zusammenhang mit dem Problem der Strandbildung und Brandung eine organismenhafte Hin- und Herbewegung, eine Eigenregsamkeit des Meers erschließen ließ, vergleichbar der Oszillation der Sonnenstäubchen und der Atmung der Organismen: neben anderem ein gewichtiger Beweis dafür, daß auch das Elementare voll organischer Kräfte, mithin das Organische die Urform aller Kraft schlechthin sei. Wo Strabo im engen Anschluß, wie sich erwies (vgl. S. 105), an Poseidonios dies zu zeigen sucht, gebraucht er einen Ausdruck, dessen Bedeutung aus ihm

¹ Man vergleiche jedoch, was sich aus S. 157 für die Einwirkung der Sonne auf die Erdbeben ergibt.

selber nicht erklärt wurde. Das Meer, sagt er, gleiche den Lebewesen: wie die Lebewesen ein- und ausatmen, so habe auch das Meer eine Bewegung aus sich heraus und in sich hinein — gewissermaßen eine 'rückläufige Bewegung': *παλινδρομικήν τινα κινουμένην ζίνησον*.

Sucht man in den Worten etwas mehr als eine leere Paraphrase, mehr als eine müßige, umständliche und wunderliche Wiederholung dessen, was durch Ein- und Ausatmung, sollte man denken, klar genug gesagt war, so bleibt nur der Schluß, daß die 'rückläufige Bewegung' einen philosophischen Begriff darstellt, dessen Tragweite uns entgeht. Nichts wäre törichter, als diese Frage mit dem Hinweis auf den allbekannten Stil des Poseidonios abzutun, auf seine Fülle an Metaphern, Abundanzen, Poetismen und Hyperbeln, denn 'rückläufige Bewegung' ist gar nichts Poetisches noch Abundierendes noch überhaupt etwas Stilistisches — ganz davon abgesehen, daß diese Poetismen und Metaphern, Abundanzen und Hyperbeln alles andere als Poseidonisch sind. 'Rückläufige Bewegung' ist terminologisch. Aber welchen Sinn soll dieser Terminus erfüllen? Wo sind die Zusammenhänge, welches das System, worauf er hinweist? Es ist klar, daß 'rückläufige Bewegung' einen weiteren Begriff darstellen muß als Ein- und Ausatmung, Oszillation der Sonnenstäubchen oder Kräuselung der Meeresfläche. Diese scheinen vielmehr — wenn anders die Worte einen Sinn ergeben sollen — Beispiele zu sein für das Obwalten eines kosmischen Gesetzes, wofür dieser Terminus 'Palindromie' geprägt war.

Man muß sich schon in die dicke Luft hermetischer Offenbarungsphilosophie hineinwagen, um in der Isis-Apokalypse, *κόρη κόσμου*, einer Bezeugung des Gesetzes der Palindromie noch einmal zu begegnen.¹ Es versteht sich, daß das nicht ohne Behutsamkeit geschehen darf. Nur um des Begriffs und seiner systematischen Bedeutung willen ist es überhaupt erlaubt, die Stelle zu verhören. Angelangt am Ende ihrer Offenbarung vom Hinabstieg der unsterblichen Seelen und ihrer Einpflanzung in sterbliche Leiber, sagt Isis zu Horus: . . . „Denn alles, was auf Erden, Kind, geschieht, hat seine Quellen in der Höhe, die nach Maß und Wägung die Substanzen von allem uns zufließen lassen, und es gibt nichts, was nicht aus der Höhe herniederstiege und dahin zurückginge, um wieder hernieder zu steigen. Wie soll ich wieder dies verstehen, Mutter? zeige mir's. Und Isis antwortete wiederum: Solcher Art hat der 'Rückläufigkeit' untrügliches Zeichen die urheilige Natur den Lebe-

¹ Über andere daselbst erscheinende Gedanken des Poseidonios vgl. S. 379.

wesen eingesetzt: dies Pneuma, das wir aus der Höhe in uns einziehen, aus der Luft, dies wieder senden wir nach oben, um es wieder zu erhalten. Und als Bewirker dieser Arbeit, o Kind, gibt es in uns Blasebälge. Und schließen deren Mündungen, die zur Aufnahme unseres Pneumas dienen, ihre Lider, so sind wir nicht mehr hienieden, sondern sind hinaufgegangen.“

Streifen wir die Hülle ab, so bleibt als Kern: die Lehre von der Prä- und Post-Existenz der Seele, von ihrer Erhaltung in den oberen Lufträumen, von ihrem Hinabstieg bei der Geburt, von ihrem Aufstieg bei dem Tod des Leibes, steht im Einklang mit dem kosmischen Gesetze der Palindromie; dasselbe, was in weiterem Ausmaß und in größeren Perioden in Geburt und Tod geschieht, geschieht in kleinerem Wechsel jeden Augenblick durch Einatmen und Ausatmen.

Alles unterliegt der Periodizität, und Periodizität ist Kreis- und Rücklauf. Die 'Rückläufigkeit', als allgemeinste Bewegung des Lebendigen, beschränkt sich nicht auf das, was wir im engeren Sinne Zoon nennen; sie greift über von dem Leib auf die Seele, wie sie nach der anderen Richtung übergreift vom Leib auf die Elemente. Wenn der Philosoph bei Strabo dem Elementaren, wie der Luft oder dem Meer, als Lebewesen eine Art 'rückläufiger Bewegung' beilegt und was er darunter begreift, durch den Vergleich der Atmung klarmacht; wenn der Philosoph, den Isis gehört zu haben scheint, um die Unsterblichkeit zu lehren, sich auf die Rückläufigkeit der Dinge beruft und dabei auf das Ein- und Ausatmen verweist, so muß beiden zuletzt dasselbe physikalische System zugrunde liegen. Und mögen sie auch nach Geist und Lage von der Welt des Poseidonios ebenso getrennt sein, wie sie es voneinander sind: gemeinsam beiden bleibt die Terminologie. Der Ausdruck Strabos erst erklärt den des Hermetikers und umgekehrt.

5. Die Bodenarten und Erdsäfte

Nicht zu verwechseln mit der Geographie der Erdbeben ist eine andere Gruppe ebenfalls dem Inhalt nach zusammenhängender, dem Orte nach getrennter Bruchstücke bei Strabo, die den Vulkanismus zwar zum Teil auch mit betrachten, aber unter einem anderen Gesichtspunkt. Da die 'ätiologische' Geographie bei ihrer Aufgabe, die Eigentümlichkeiten (*proprietates*, *ιδιότητες*) des bewohnten Erdkreises in systematischer Ordnung zu erklären, besonders die Umsetzung der Kräfte zu verfolgen hatte, der siderischen in die ter-

restrischen, der anorganischen in die organischen, der Luftmischungen in die Völkertypen, der Erdsäfte in die Pflanzen usw., so gewannen die verschiedenen merkwürdigen Erd- und Bodenarten in ihr eine Wichtigkeit, wie die beschreibende Geographie sie nie in ihnen hätte finden können. Und weil nun auch hier zuletzt das allgemeine und umfassende Problem in dem Hervorgang einer Mannigfaltigkeit aus einer Einheit lag, so mußten wiederum vor allem solche Orte auf der Erde, die das Element des Feuers in sie eingebannt zu haben schienen, in ihren differenzierenden Einflüssen auf das Wachstum die Betrachtung anziehen. Da hierzu vor allem aber die vulkanischen Erdarten gehörten, deren Feuerhaltigkeit eben durch die vulkanischen Erscheinungen erwiesen wurde, so konnte nicht ausbleiben, daß in dieser eigentümlichen Geologie die Theorie des Vulkanismus eine nähere Verbindung mit der Untersuchung über die verschiedenen Erden einging.

In der Tat behalten alle Strabostellen, die hierher gehören, etwas Unbegreifliches so lange, als man in ihnen nur Beschreibung oder gar ein Material zur Theorie des Vulkanismus sieht. Das Erste, was zu fordern ist, damit man eine Stelle, die mit einer Theorie zusammenhängt, verstehe, ist, daß man erkenne, worauf es hinausläuft. Hier ergibt sich nun, daß zwar vom Vulkanismus ausgegangen, nicht aber auf ihn hingegangen wird (Strabo S. 268—69):

„Der Ätna erhebt sich unmittelbar über Katane, die Stadt hat von den Eruptionen der Krater am meisten zu leiden, die Lavaströme dringen bis in ihre nächste Nähe — bekannt ist die Geschichte von Amphinomos und Anapias, die ihre Eltern aus der drohenden Gefahr auf ihren Schultern erretteten — und wenn der Berg (sagt Poseidonios),¹ tätig wird, so bedeckt sich das Land der Katanäer mit einer tiefen Aschenschicht. Die Asche nun, wenn sie auch für den Augenblick dem Lande schadet, kommt ihm später zugute: sie macht es zu einem guten Wein- und Fruchthland, während das übrige Gebiet dem Weinbau nicht gleich günstig ist; und wie man erzählt, mästet der Pflanzenwuchs der aschenbedeckten Strecken das Vieh so stark, daß es erstickt; deshalb entnimmt man ihm Blut an den Ohren, vier oder fünf Tage lang, wie wir es auch in der Beschreibung von Erytheia berichteten. Der Lavastrom jedoch, wenn er erstarrt, verwandelt die Erdoberfläche bis zu bedeutender Tiefe in Gestein, so daß sie, freigelegt, zu Steinbrüchen geeignet ist. Denn in den Kratern schmilzt der Stein, und was dann, von ihm in die Höhe geschleudert, über den Rand hinausfällt, ist ein

¹ Nach der Konjektur, die statt Poseidon Poseidonios setzt.

flüssiger schwarzer Schlamm, der bergab fließt. Dieser wird, wenn er erstarrt, zu Lavastein, wobei er dieselbe Farbe beibehält, die er in flüssigem Zustand hatte. Jedoch auch die Asche ist aus brennendem Stein entstanden, wie (Holzasche) aus Holz. Wie also die Raute durch die Holzasche gedeiht, so hat die Ätnaasche eine eigentümlich fördernde Beziehung zu der Rebe.“

Man sieht: was hier beschrieben wird, ist nicht der Vulkanismus, nicht die Tätigkeit des Kraters, sondern die Beschaffenheit des Bodens, und der Nachdruck liegt auf der Verwandlung: brennendes und glühendes Gestein wird teils zu Asche, teils zu Lava. Doch des Feuers Kraft wirkt, eingeschlossen auch noch im erkalteten, erstarrten und zerstäubten Stein, in das Organische hinüber. Man muß sich hier nur erinnern, daß, wie die Affektlehre des Poseidonios lehrt, der Wein für ein besonders heißes, feuerhaltiges Gewächs galt, das wegen der Wirkungen, die die Elementarkraft, ins Organische verwandelt, in ihm hinterlasse, gute oder schlechte Einflüsse auf die je wieder nach dem Vorwalten der Elemente verschiedenen Mischungen des Körpers ausübe. Auch die Beziehung also, die zwischen dem Ursprung der vulkanischen Erden und dem Gedeihen des Weines herausgefunden wird, ist 'ätiologischer' Natur, und dadurch rückt das scheinbar Deskriptive in ein kosmisches, erklärendes System.

Nun aber besteht zwischen dieser und einer Reihe anderer Stellen wieder ein systematischer Zusammenhang. Erstens: wo er den Vesuv beschreibt, verweist uns Strabo auf das hier Gesagte und läßt nicht im Zweifel, daß das eine zur Bestätigung des anderen diene (S. 247 C): „Über der Ebene von Pompei erhebt sich der Vesuv, rings wohl bebaut bis auf den Gipfel, der nach seinem Aussehen aschenartig ist und schluchtenartige Einhöhungen von rußfarbenen Felsen hat, als sei er durch Feuer ausgefressen, so daß zu vermuten ist, ehemals habe dieser Ort gebrannt und Feuerkrater enthalten, bis er, aus Mangel an Stoff, erloschen sei. Wahrscheinlich ist dies auch die Ursache der Fruchtbarkeit ringsum, wie auch in dem Gebiet von Katane die aus dem Feuer des Ätna ausgeworfene Asche, wie man erzählt, das Land, das sie bedeckt, zu einem guten Weinland macht. Auch hier ist Ölgehalt und die verbrannte und fruchtbare Erde. Ist die Erde also öldurchtränkt, so ist sie brennbar, wie die Schwefelerde, ist sie ausgetrocknet, erloschen und zu Asche geworden, so schlägt ihre Eigenschaft in Fruchtbarkeit um.“

Das Ziel dieser Beschreibung deckt sich sichtlich mit der des Gebiets von Katane, nur daß das Wirken des feurigen Elements, dort sichtbar und noch gegenwärtig, hier erst erschlossen werden muß.

Eine dritte Stelle ist die Beschreibung des sogenannten 'Brandlandes', der *κατακεκαυμένη* in Mysien (Strabo S. 628 C): „Die sogenannte Katakekaumene ist 500 Stadien lang, 400 breit, vollkommen baumlos, bis auf die Rebe, die den Katakekaumenites genannten Wein trägt. Ihre Oberfläche ist in den Ebenen aschenartig; ihr Gebirgs- und Felsland schwarz wie von einem Brande. Einige vermuten als die Ursache hiervon Gewitter und Windhosen und zögern nicht, den Typhonmythus hierhin zu verlegen. Wie jedoch durch solche Katastrophen ein so großes Land auf einmal habe verbrennen können, ist nicht einzusehen; vielmehr geschah das offenbar durch erdgeborenes Feuer, dessen Quellen jetzt versiegt sind. Man zeigt denn auch noch drei Mulden, die sie Gebläse (d. h. Krater) nennen, etwa 400 Stadien voneinander entfernt. Darüber liegen zerklüftete Hügel, wie zu erschließen ist, durch die emporgetriebenen Schlacken aufgehäuft. Daß ein solches Land dem Weinbau günstig ist, ist auch aus dem Gebiet der Katanäer zu ersehen, das, aus aufgeschichteter Asche entstanden, vielen guten Wein trägt. Mein Gewährsmann sagt, nicht ohne Witz, er glaube bei dem Anblick solcher Gegenden gern, daß Dionysos feuergeboren sei.“¹

Wenn man auf S. 13 f. und S. 27 sich besinnt, wird man auch in der letzten Wendung eine Eigentümlichkeit des Poseidonios nicht verkennen.

Der systematische Zusammenhang der Stellen dürfte klar sein. Er bestätigt sich zuletzt auch durch Vitruv II 6, der um derselben Ähnlichkeit des Bodens willen den Vesuv, die Ätnalandschaft und die Katakekaumene hintereinander herzählt.² Aber ist vielleicht auch klar, um was es sich dabei gehandelt hat? Um eine Theorie des Vulkanismus: so hat man geglaubt. Aber weshalb dann endigen sie alle so beharrlich mit dem Wein? Denn auch Vitruv erwähnt *egregias utilitates*. Worauf sie zielen, ist es nicht vielmehr die Beziehung zwischen Erdreich und Gewächs? Nun gibt es noch eine andere Stelle im Vitruv, in jenem großen Exkurs des achten Buches, an dessen Ende der Name Poseidonios steht (VIII 3, 1—27). Darin erscheinen unter anderem aufgezählt dieselben Weinarten, der

¹ Sudhaus, Ätna S. 65, vergleicht mit dieser Stelle die Partie auf S. 579 C, aber diese ist nicht ganz einheitlich, und der Zusammenhang ist jedenfalls ein anderer. Zu der Notiz über Priene und den Mäander, die den Vulkanismus überhaupt nichts angeht, vgl. S. 89. Zu der über den Sipylos S. 91. Zu der über Xanthos vgl. Strabo S. 49. Dazwischen begegnet freilich auch ein kurzer Hinweis auf die oben angeführte Stelle, aber aus solchen Notierungen gemeinsame umfangreichere Quellenbruchstücke zu rekonstruieren, ist mehr als bedenklich.

² Vgl. Sudhaus, Ätna S. 67.

Katakekaumenites, der Sizilische und der Kampanische, aber in welchem anderem Zusammenhang!

„Wenn die Wurzeln der Bäume oder der Reben oder der übrigen Gewächse ihren Saft nicht aus den eigentümlichen Kräften jedes Bodens zögen, um ihre Frucht zu tragen, so wäre aller Geschmack an allen Orten und in allen Gegenden von gleicher Art. Nun aber sehen wir, daß auf Lesbos der 'unausgepreßte' Wein wächst, in Mäonien der Katakekaumenites, in Lydien der Tmolites, auf Sizilien der Mamertiner, in Kampanien der Falerner, bei Terracina und Fundi der Cäcuber, und wie an vielen anderen Orten unzählige Arten und Vorzüge des Weines sich herausbilden. Das ist nur dadurch möglich, daß die Feuchtigkeit der Erde mit den Eigentümlichkeiten ihres Saftes in die Wurzeln einströmt, durch das Holz, das sie ernährt, bis in die Spitze dringt, und so den Fruchtgeschmack, der seinem Ort und seiner Gattung eigentümlich ist, darein einfließen läßt. Wäre nun die Erde nicht mannigfaltig und verschieden nach den Arten ihrer Säfte, so gäbe es auch nicht allein in Syrien und Arabien überall in Rohr, Gehölz und Kraut die aromatischen Gerüche, noch den Weihrauchbaum, noch trüge der Pfeffer seine Beeren, noch gäbe es dort die Myrrhenkugeln, noch auch wüchse in den Dolden Kyrenes das Silphium (vgl. S. 62), sondern alles wäre von der gleichen Art, was in den Gegenden der Erde allenthalben wüchse. Diese Mannigfaltigkeit in der Natur des Erdsafte je nach Ort und Gegend aber wird verursacht durch den Neigungswinkel, unter dem der Himmel gegen die Erde steht, und den bald näheren, bald ferneren Lauf der Sonne.“

Es schlägt nichts, daß bei dem Römer die Weinsorten zum Teil andere Namen führen. Was die Auszüge bei Strabo mit dem Vitruvkapitel verbindet, ist etwas weit Wesentlicheres als die Übereinstimmung im Kleinen: es ist jene Blickrichtung, die geographische Örter und natürliche Qualitäten, Erdarten und Pflanzenwuchs zu einer Einheit macht, die aus der Einheit eine Mannigfaltigkeit sich differenzieren läßt, die die geheimnisvolle Umwandlung der Kräfte von der Erde bis zur Pflanze, bis zum Körper, von dem Feuer bis zu dem Geschmack des Weines auf der Zunge zu verfolgen nimmer müde wird, weil sie in dem lebendigen Kreislauf und in den organischen Verwandlungen der Säfte die Natur in ihrem Wesen zu erfassen glaubt.

Bedenkt man nun, daß das Vitruvkapitel nur ein Seitenblick ist in der großen Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen den geographischen Breiten und den Kräften und Geschmächen der Gewässer, daß hier also kurz nur angedeutet werden kann, was

an sich eine mindestens so eingehende Darstellung verträgt und fordert wie die Mannigfaltigkeit der Wasseradern, so wird man nicht anstehen, in demselben systematisch-ätiologischen Gefüge, das wir dem Vitruv entnehmen, eben den Ort und Grundriß zu erkennen für die Einzeichnung und Einpassung jener Strabonischen Exzerpte, für die weder in der deskriptiven Form des Strabo noch in einer Theorie der Erdbeben eine befriedigende Unterkunft zu finden war. Und betrachtet man gar die Zurückführung der Mannigfaltigkeit der Erde auf die Wirkungen des Himmels und der Sonne, die freilich Vitruv mehr andeutet als ausführt, so muß aller Zweifel schwinden: was Vitruv von Poseidonios vor sich liegen hatte, war nichts anderes, als was auch Strabo zwar im Ganzen ablehnt, doch dafür im Einzelnen nicht ungerne einsieht: das Werk 'Über den Ozean'. Es muß an dem Unterschied von ätiologischer und deskriptiver Form liegen, daß Strabo über das Material hinaus von Art und Wesen dieses Werks so wenig ahnen läßt, während Vitruv, hier freier und an eine widerstrebende Form weniger gebunden, wenn nicht die Fülle des Details, so doch den systematischen Aufbau wenigstens in ein paar Linien glücklich erhalten hat.

Hat man erkannt, daß die Reihenfolge, nach der Strabos eingesprenzte Poseidonische Notizen angeordnet waren, eine ähnlich systematische, die Phänomene gattungsweis vereinigende war, wie sie Vitruv befolgt hat, so fügt sich das übrige nunmehr leicht zu einem Ganzen.

Wir erkennen, daß als offenbare Überreste großer Erdbrände, ja als noch tätige Zeugen für die unterirdischen Verwandlungen des Feuers die Asphaltlager, zumal die an dem Toten Meer, bei Babylon¹ und Apollonia in Epirus (Valona in Albanien), den Schöpfer der ätiologischen Geographie um ähnlicher Dinge willen angezogen haben wie die vulkanischen Gesteins- und Aschenarten. Wieder finden wir bei Vitruv vereint (VIII 3, 8), was bei Strabo zerstreut steht, wenn auch wieder so zerstreut, daß es seine ursprüngliche Verbindung auch ohne Vitruv würde erraten lassen. Wieder geht Vitruv nur kurz auf diese Dinge ein, weil er an

¹ Daß auch in der Beschreibung der Naphthaquelle Babyloniens die Heilwirkung auf das Organische nicht vergessen war, lehrt Dioscur. mat. med. I 73, 2, der mit dem Poseidonischen Fragment bei Strabo S. 743C übereinstimmt; vgl. Heinr. Öhler, Paradoxographi Florentini anonymi ospuse. de aquis mirabilibus, Diss. Tübingen 1913 S. 123. Im übrigen kann ich freilich den Stammbaum, wie ihn Öhler aufstellt, nicht für richtig halten. Wenn Strabo Eratosthenes in solcher Weise neben Poseidonios anführt, so hat er beide eingesehen.

erster Stelle von den Quellen handelt. Aber wieder erhellt aus dem Verlauf, den Strabos Mitteilungen nehmen, daß aus einer Wirkung eine Ursache erschlossen wurde; wieder eröffnet sich aus einer Eigenschaft und Energie des Erdstoffes ein Blick in das geheimnisvolle Ganze, das die Umsetzung der elementaren Kräfte bildet (Strabo S. 764 C).

„Der Asphalt des Toten Meeres ist eine Erde, die durch Hitze flüssig wird, emporbrodelt, zergeht, worauf sie in dem kalten Wasser des Sees zu festem Aggregatzustand erstarrt, so daß man sie zerschneiden und zerhauen muß.“ „Er steigt auf in der Mitte des Sees, und zwar zu unregelmäßigen Zeiten, weil die Feuerquelle und die Hauptasphaltmasse sich eben dort auf seinem Grunde befindet. Wenn dies Aufwallen nicht in Perioden stattfindet, so ist es auch mit vielen anderen Bewegungen des Feuers und der Dämpfe nicht anders. Ähnliches findet sich bei Apollonia in Epirus.“

Und nun wird aus der geologischen Struktur der ganzen Gegend ringsum der Beweis erbracht für das Behauptete: Auch viele andere Zeichen sprechen für die Feuerhaltigkeit des ganzen Orts: verbrannte, raue Felsen, unterirdische Gänge, aschenartiger Boden, Erdpechtropfen, die aus Felsen triefen, schon von weitem überriechende und blasentreibende Bäche, eingefallene Häuser, so daß man der Ortssage gern glaube, hier habe einst Sodom mit seinen zwölf Tochterstädten gelegen, bis durch Erdbeben und Ausbrüche von Feuer und von asphalt- und schwefelhaltigen Quellen der See sich gefüllt habe, die Felsen vom Feuer ergriffen und die Städte versunken oder verlassen worden seien.

Derselbe Schluß von der Erscheinung auf die Ursache findet sich auch in der Beschreibung des Asphaltlagers von Apollonia: die Entstehung des Asphalts, als einer leicht brennenden Erde, wird auch hier erklärt aus einer Feuerhaltigkeit der Erdtiefe.¹ Wieder fehlt nicht der Hinweis auf die Nähe heißer Quellen. Als bedeutsam endlich hat hier Poseidonios noch besonders angemerkt, daß der Asphalt in den ausgehobenen und mit Erde zugedeckten Gruben von selbst wieder nachwachse, indem er die Erde sich assimiliere. Daß übrigens auch hier die Wirkungen auf das Organische nicht unbeachtet blieben, scheinen ein paar zufällige Notizen anzudeuten: Die Arbeiter am Toten Meer, die unter Zaubersprüchen auf den Asphalt ihr Wasser ablassen, seien zwar Charlatane, aber es wäre doch möglich, daß das Erstarren des Asphalts in einer ähn-

¹ Ähnlich erklärte man den Schwefel; Plinius, N. H. 35, 177 bemerkt, daß sich kein Stoff leichter entzündet, quo apparet ignium vim magnam ei inesse. Zu dem Ganzen vgl. Sudhaus, *Ätna* S. 164 f.

lichen Beziehung zum Urin stände wie die Steinbildung der Blasenleidenden (vgl. S. 117), oder wie man auch mit dem Urin der Kinder das Goldlot mache. — Asphaltartig sei auch die Erde von Seleukeia, die man als Mittel zum Schutz der Rebe gewinne; denn mit Öl untermischt und auf die Rebstöcke gestrichen, vernichte sie die Reblaus, ehe sie von der Wurzel an die Triebe gelange. Eine ähnliche Erdart habe man auch, sagt Poseidonios, in Rhodos gefunden, als er selbst Prytan gewesen, doch verlange sie mehr Öl (Strabo S. 316 C).

Der Biograph mag daraus schließen, Poseidonios habe Weinberge besessen oder sei gar selbst ein eifriger Weinbauer gewesen, um so mehr, als auch Seneca, der Stoiker, von sich dasselbe behauptete (s. S. 168), der mit diesem Anspruch doch wohl kaum ganz original sei. —

Auch diese Gruppe von Beobachtungen also nimmt zwar auf vulkanische und seismische Erscheinungen Bezug, doch ohne in einer Betrachtung dieser Erscheinungen aufzugehen, wie umgekehrt die Untersuchung der verschiedenen Erdarten und ihrer Kräfte wiederum für die Theorie des Vulkanismus fruchtbar wird (wie letzteres geschah, lehrt der 'Ätna'), ohne doch deshalb mit ihr zu verschmelzen. Sie wird, wenn auch nicht dem Orte, so doch dem Gedanken nach ein Teil gewesen sein der generellen Einteilung der Erdsäfte in: erstens solche, die 'reifend' zu Metall erstarren, zweitens solche, die aus Feuchtigkeit zu Gestein werden, drittens solche, in die sich Erde und Wasser durch Zersetzungen verwandeln, wie Erdharz und all dergleichen (Seneca N. Q. III 15, 3; s. S. 172) — ein Teil der Betrachtung des Erdwesens nach Analogie des Zoon.

6. Die Quellen

Geradezu als ein Muster jener Eigentümlichkeit, die Strabo als ein übertriebenes 'Ätiologisieren' an der Poseidonischen Geographie zu tadeln fand, darf endlich Vitruvs Kapitel über die Verschiedenheit der Quellen gelten (VIII 3). Die Quellwasser sind hier in ein erklärendes System gebracht, indem sich einer jeden Eigenschaft durch die Vereinigung zweier Faktoren darstellt: Lauf und Qualität des Bodens. Aus dem Ursprung der verschiedenen Wasserarten werden wiederum die Einwirkungen auf den Organismus abgeleitet. Die Naturerscheinung also, mitsamt ihrem Ursprung einerseits, mit ihrer Wirkung andererseits, stellt sich inmitten eines ursächlichen, stofflichen Zusammenhangs und wird zugleich zu einem Beispiel der Beziehung zwischen Element und Organismus.

Ich übergehe das Detail, um desto schärfer die Struktur herauszuheben.¹ Zu unterscheiden ist zwischen natürlichen, d. h. bleibenden, und angenommenen, d. h. vorübergehenden Eigenschaften des Wassers. Eine nur angenommene Eigenschaft des Wassers ist die Wärme; eine natürliche der Geschmack. Ursache der Wärme ist der Lauf der Wasserader über oder durch ein brennendes Alaun-, Erdharz- (Asphalt-) oder Schwefellager. Läuft das Wasser durch das Lager selbst, so ändert es zugleich den Geschmack; wird es darüber hingeführt, so bleibt es süß und ändert nur die Temperatur.² Kalte Quellen mit Schwefelgeschmack haben durch die Länge des Laufes bis zur Oberfläche ihre heißeren Temperaturen eingebüßt. Blasenbildende kalte oder warme Wasser erklären sich auf analoge Weise: die Blasen, die sie treiben, zeugen von dem unterirdischen Kampf des Wassers mit dem Feuer. Die heißen und zugleich medikamentösen Wasser ziehen ihre Eigenschaften aus den Saftzersetzungen der Erde. Daher ihre Heilwirkungen auf den Körper: die Schwefelquellen brennen durch ihr Feuer die schädlichen Stoffe aus ihm heraus; sie heilen die Leiden der Muskeln. Die mildereren, alaunhaltigen Quellen stärken und halten zusammen: sie heilen also, wenn durch Paralyse oder Nachwirkungen einer Krankheit die Gefäße und Organe durch Erkältung angefangen haben sich zu lösen. Die erdharzhaltigen endlich heilen durch Reinigung und Purgierung; sie kurieren angeschwollene Drüsen und dergleichen.

An die Heilquellen schließen sich an die Quellen mit Metallgehalt; da sie die Eigenschaften der härtesten Stoffe in sich aufgenommen haben, so ist auch ihre Wirkung Härtung: sie verursachen Gelenkschwellungen, Muskelleiden und Podagra. Es folgen die salzhaltigen Quellen, unter ihnen als berühmtes Beispiel einer unterirdischen Infizierung das des Flusses Himeras, dessen, entstellte Wiedergabe im beschreibenden Kontext bei Strabo noch besonders

¹ Es muß immer wieder hervorgehoben werden, daß auf das Material sehr wenig ankommt. Von dem Materiale findet man vieles auch bei Plinius (nat. hist. 31 Anfang) wieder, einiges bei dem Anonymus Florentinus de aquis mirabilibus und in anderer Mirabilienliteratur. Viel geht gewiß auf Theophrast zurück (Fr. I 9 ff. Wimmer; vgl. Aelian de nat. animalium XII 36), doch das Entscheidende, nochmals, ist nicht das Material, sondern das physikalische System, und was das anbetrifft, sind die Vitruvkapitel einzig in ihrer Art. — Einen Begriff von dem Umfang der Mirabilienliteratur verschafft man sich durch Öhler, Paradoxographi Florentini anom. opusc., Tübingen 1913, S. 3 ff.

² Joann. Laurent. Lydus de mensibus IV 8 (S. 149 Wuensch): *οτι οπη αν προς νομη καιοιτο, σθηαργωδη αναγκη τυγαυειν την εν βαθει γην, εξ ης αιτίας τα θερμα υδατα. διο και βλενωδης η φυσικς των τοιούτων υδατων [επει και θαλάττια τω δε προι το άλμωρον επι το σικχόν μεταβαλλουσα: delevi] ασφαλιώδης τε άμα και στυπτηρίας και θείον εμπικλωος γίνεται.*

deutlich zeigt, wie Strabo das System zerschlägt, um sich des Materials zu bedienen.¹ Endlich die fett- und erdöhlhaltigen, die versteinenden und die bitteren.

Nach einem Exkurs über die Beziehungen zwischen den Bodenarten und der Flora (s. S. 113) werden die Quellen aufgezählt, die von dem Vieh während der Begattungszeit getrunken, den gezeugten Jungen eine bestimmte Farbe geben,² dann die Quellen, welche töten, und zum Schluß die säurehaltigen. Die Reihenfolge mag geändert worden sein; das Ätiologische hat sich nicht überall erhalten, aber deutlich wird es wiederum zum Schluß: Die Sauerquellen haben ihre Eigenschaft von sauren Erdsäften, durch die sie in der Tiefe laufen; daher heilen sie die Blasenleiden, indem sie die Steinbildungen in den Blasen lösen, wie es Säuren gibt, die Eier, Blei, Kupfer, Perlen und sogar Kiesel, denen selbst das Feuer nichts anhaben kann, auflösen und zerteilen. (Zu der Klimax dieser Aufzählung vgl. S. 103.)

Nach einem Einschub aus der Mirabilienliteratur, der nicht hierher gehört, folgt die Zusammenfassung und Zusammenschau des Philosophen (VIII 3, 26 f.). Denn die Beispiele stehen nicht für sich, auch nicht als Bei- und Vorspiele für etwas, was nachträglich zu beweisen wäre, sondern jedes einzelne, mag es sich noch so lebhaft vortragen, ist schon von Anfang und ursprünglich Teil einer umfassenden, das Ganze der Natur zugleich umspannenden Intuition; in der Monade ist das All, im Phänomen der Kosmos. Im Detail, in der Beschreibung steckt bereits dieselbe Weltform, die sich um das Ganze legt.

Hier nun in der Zusammenfassung wird die alte vorsokratische Idee des Mikrokosmos zum erklärenden Zusammenhang der Mannigfaltigkeit der Phänomene: Weg und Mittel, um ins Wesen der Natur zu dringen. Die Wirkungen des Anorganischen auf das Or-

¹ Strabo S. 275: ὄν τὰ μὲν Σελωόντια κατὰ <τὸν> Ἰμέραν ἀλυγὰ ἐστὶ, τὰ δὲ Αἰγυπτιακά ποτίμα; unverständlich, solange man nicht vergleicht Vitruv VIII 3, 7: quae pars profluit contra Etruriam, quod per terrae dulcem sucum percurrit, est infinita dulcedine, quae altera parte per eam terram currit, unde sal foditur, salsum habet saporem. Strabo sowohl wie Vitruv weisen auf einen systematischen Zusammenhang. Dasselbe ergibt sich aus der Aufzählung der Gewässer, in denen Ziegel u. dgl. schwimmen, Strabo S. 614C; endlich aus der wiederum in mannigfachen Brechungen erhaltenen Aufzählung von Flüssen, die verschwinden und wieder erscheinen, Strabo S. 275 u. S. 215 (über den Timavus). Damit übereinstimmend Plin. n. h. II 225. Die Notizen führen auf ein Ganzes, ähnlich den Beispielen für die Erdveränderungen; sie dienen der Theorie von den Adern und Hohlräumen unter der Erde und waren zugleich Vergegenwärtigungen der Kräfte und Spiele der Natur.

² Die Einzelheiten der färbenden Gewässer betreffend vergleiche man Öhler S. 55 ff.

ganische werden zu Zeugen für die Lebenskraft, die auch die scheinbar unlebendige Natur durchströmt. Inwiefern die Idee des Mikrokosmos dadurch im Vergleich zu ihrer vorsokratischen, erst recht zu ihrer Platonischen Bedeutung sich verändert hat, liegt auf der Hand (vgl. S. 369 ff.).

Der menschliche Leib hat in sich einen Teil des Erdigen, der wiederum Säfte vielerlei Art enthält: Blut, Milch, Schweiß, Urin, Tränen. Wenn sich also schon in einem so kleinen Teil des Erdigen eine so große Verschiedenheit von Säften beieinander findet, so ist es nicht zu verwundern (sagt Vitruv), daß in dem großen Erdkörper die Säfte von so ungeheurer Mannigfaltigkeit sind. Aus der Einheit eines Elementes — in diesem Fall der Erde — geht durch differenzierende und selbst aus einer Einheit differenzierte Einflüsse die Mannigfaltigkeit hervor, deren Entwicklung in der großen Welt wie in der kleinen Wesen der Natur ist.

Endlich fehlt auch hier nicht die Zurückführung des Kleinsten auf das Größte. Was die Quellen voneinander unterscheidet, sind die Eigenschaften der verschiedenen Erdsäfte, die wieder von den Eigentümlichkeiten der verschiedenen Breiten abhängen, und so erhebt sich denn zuletzt auch hier, wie an dem Ende eines jeden Teils der Poseidonischen Geographie, der Blick auf den Zusammenhang der Himmelskräfte mit der Erde.

7. Die Winde

Poseidonios hat in seiner Geographie auch über die Wolken und Winde gehandelt, in einem Kapitel, aus dem Strabo allerdings nur die Beschreibung einer Windrose notiert, und diese auch nur deshalb, weil sie auf homerische Windbezeichnungen zurückgegriffen hatte (S. 29 C). Die verwickelte und reichlich diskutierte Frage, wie sich diese Windrose zu anderen Windrosen verhalte, braucht uns hier nicht aufzuhalten.¹ Die Windlehre des Poseidonios ging nicht auf in einer Aufstellung der Windrichtungen, sondern war bemüht, die Arten, Richtungen und Zeiten der verschiedenen Winde, als ein geographisches Problem, so gut wie alles andere zu erklären. Wir würden auch das nicht wissen ohne Vitruv (VIII 2).²

¹ Die letzte Behandlung dieser Frage bei A. Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer Entwicklung II, Isidorus von Sevilla (Berlin 1914) S. 216 u. 236 ff.

² D. h. wenn wir es nicht aus Aristoteles' Meteorologie c. 6 erschließen. Übrigens scheint es, als ob auch des Adamantios Schrift Über die Winde (Val. Rose, Anecdota Graeca et Graecolatina 1864 S. 35) nicht nur von Ari-

Um der Anknüpfung an das Vorhergehende willen fängt Vitruv inmitten der Erklärung an und holt dann nach. Ich ziehe vor, da anzufangen, wo mir der Anfang scheint. Auch so bleibt freilich manches dunkel.

„Die Ursache, weswegen Dampf, Nebel und Feuchtigkeit aus der Erde steigen, liegt in ihrer inneren Fülle an glühender Hitze, Abkühlungen und Wassermassen. Wenn nach der Abkühlung der Nacht die aufgehende Sonne auf den Erdkreis trifft, steigen zugleich die Winde und die Wolken aus den feuchten Gegenden in die Höhe. Die Feuchtigkeit, die sich mit Sonnenaufgang zu erheben anfängt, gibt der Luft, je nach der Richtung, die sie einschlägt, einen Anstoß. Wo eine Bewegung so entstanden ist, drängt wieder die Luft wegen des horror vacui in Wellen hinterdrein. Die Luft, einmal bewegt, stößt ihrerseits die Feuchtigkeit nun vor sich her und läßt die Wogen und die Gewalt des Windes immer stärker werden. Die Winde tragen wieder die aus den Quellen, Flüssen, Sümpfen und Meeren aufsteigenden Feuchtigkeiten mit sich fort, indem die Wärme der Sonne sie ausschöpft, in sich eintrinkt und die Wolken in die Höhe führt. Geraten sie dann zusammen mit der Luftwelle an ein Gebirge, so gehen sie infolge ihrer Schwere bei dem Anprall als Regen zur Erde nieder. Daraus nun, daß die Luft, wenn sie von der Sonne durchwärmt ist, aus allen Teilen Feuchtigkeit schöpft und zu Wolken bildet, erklärt es sich, daß solche Winde, die aus den kalten Gegenden wehen, der Nordwind und der Nordostwind, wasserarm und trocken sind; der Südwind dagegen und die übrigen Winde, die von dem Lauf der Sonne herkommen, beständig Feuchtigkeit und Regen führen: weil sie, wie gesagt, aus heißen Gegenden kommend, selbst erhitzt, das Feuchte überall in sich einziehen und nach Norden tragen. Daher haben auch die größten Ströme im Norden ihren Ursprung, und daher auch liegen in Afrika die Wasseradern in solcher Tiefe, daß nur wenig Quellen und Flüsse dort entspringen.“

Auch dies ist, allem nach zu schließen, eins der vielen Beispiele der ätiologischen Erklärungen, die das Werk 'Über den Ozean' füllten. Es hätte nicht wundernehmen sollen, wenn Vitruv, mit einer Quelle nicht zufrieden, einiges andere nicht sehr passend eingemengt hat, unter anderem Auszüge aus einer vortrefflichen tech-

stoteles, sondern in einigem auch von Poseidonios abhängige. Die Zurückführung der Windrose auf die Sonnenauf- und -untergänge erhält bei ihm, mit Aristoteles verglichen, eine sichtlich gesteigerte Bedeutung: *ὁ ἥλιος διατάττων αὐτοὺς οὐκ ἐπὶ τὴν ἕλην τὴν ἐν τῇ γῆ τῇ ἀταξίᾳ συμφοροῦσθαι* usw. Mit der Wärmelehre in der Theologie des Cicero (de nat. deor. II 25) berührt sich z. T. S. 31.

nischen Schrift über das Aufsuchen und Auffinden von Quellen, woraus Reste sich auch in der Literatur über die Landwirtschaft erhalten haben. Man hat auch hier das Übereinstimmende aus Poseidonios abgeleitet.¹ Und in der Tat ist hier die Filiation der Quellen etwas kompliziert, weil wiederum in die Exzerpte bei dem Landwirtschaftler ein Vergleich der Wasseradern mit den Venen und Arterien eingedrungen ist. Wenn man sich indessen von der Vorstellung befreit hat, daß, wo Übereinstimmung sich zeige, Poseidonios nicht mehr fern sein könne, so wird sich auch dieser Knäuel entwirren. Für Vitruv ergibt sich dabei einiges Merkwürdige, was aber hier nicht interessiert.²

8. Ebbe und Flut

Hier wird es Zeit, die wissenschaftliche Errungenschaft zu buchen, die als einzige des ganzen Poseidonischen Erklärungswerks mit ihrem Inhalt dauernd sich erhalten, die als einzige die Summe wissenschaftlicher Erkenntnis, die uns heute umringt, um eine Eintragung vermehrt hat: Poseidonios hat zum erstenmal durch eigene Beobachtungen die Perioden der Gezeiten und ihren Zusammenhang mit den Bewegungen des Mondes über allen Zweifel festgestellt.

Jedoch auch hier, selbst an einem so kleinen und geringfügigen Beispiel, zeigt sich, daß auch der unzweifelhafte intellektuelle Fortschritt aus organischen Zusammenhängen eines tieferen Grundes aufsteigt als aus jener Schicht, wo die Verflechtungen der rationalen Richtigkeiten liegen. Unsere Geschichten der Fachwissenschaften, wie z. B. die der Geographie, sind in ihrer Verbindungslosigkeit, in ihrem Mangel an Struktur die überzeugendsten Beweise dafür, daß es nun einmal unmöglich ist, die sachlichen und inhaltlichen Fortschritte und Richtigkeiten zur Grundlage von Geschichtsdarstellungen zu machen. . . . Und so ist auch Poseidonios zu seiner Erkenntnis des Gezeitenwechsels weder zufällig gelangt noch durch eine Notwendigkeit, die der des heutigen Wissenschaftlers gliche.

Das Problem war alt. Schon Aristoteles, Dikaiarch und Pytheas hatten sich an ihm versucht, und auch auf die Zusammenhänge mit dem Monde waren wenigstens schon Pytheas und zuletzt, nicht lange vor Poseidonios, wieder der Astronom Seleukos aufmerksam geworden. Doch für Poseidonios wird dies Phänomen ein Angelpunkt seiner Physik, ja seiner Welterklärung überhaupt. Wenn

¹ Oder, Quellensucher im Altertum, Philologus Suppl. VII S. 301 ff.

² Vgl. Oder S. 356 f.

er nach Gades reist, wenn er von seinem Aufenthalt so eingehend berichtet, unter anderem, daß er mehrere, im ganzen dreißig Tage dort geweilt habe, um an der Substruktion des Herakleums und der Hafentmole die Höhe der Flut nach Ellen abzumessen, so war die Erklärung der Gezeiten sicherlich nicht das geringste Ziel, wozu er reiste. Er mußte das Ganze wohl schon in sich tragen, dessen Teilbestätigung und Teilbewährung durch die Anschauung er suchte: Niederstrom der Himmelskräfte auf die Erde, Organismenhaftigkeit der Elemente, Lebenskraft des Wassers, sympathetischer, organischer Zusammenhang des Alls. Nun fand er selbst in Gades, durch seine Beobachtungen wie durch die ergänzenden Berichte der Gaditaner, was er suchte: die Bewegungen des Ozeans unterstanden einer siderischen, 'gestirnsartigen' Periodizität (*τὴν τοῦ ὠκεανοῦ κίνησιν ὑπέχειν ἀστροειδῆ περίοδον*, Strabo S. 173C). Wie ein Gestirn hat auch der Ozean einen täglichen und einen jährlichen und drittens einen monatlichen Umlauf: er steht mit dem Monde in 'Sympathie' (*συμπαθῶς τῇ σελήνῃ*). Erhebt sich der Mond um ein Tierkreiszeichen über den Horizont, so fängt das Meer zu schwellen an, es steigt 'wahrnehmbar' das Land herauf, bis zur Kulmination. Wenn das Gestirn sich neigt, nimmt auch das Meer allmählich wieder ab, so lange bis der Mond in Höhe eines Tierkreiszeichens über dem Horizont steht. Dann tritt Stillstand ein, so lange bis der Mond den Untergangspunkt und darüber hinaus ein Tierkreiszeichen unter der Erde erreicht hat; darauf neuer Anstieg bis zur unteren Kulmination und wieder Abswellen, bis abermals der Mond ein Tierkreiszeichen unter dem Horizont steht. Das ist die tägliche Periode. Die monatliche ergibt sich aus dem Wachsen der Fluten um den Neumond, dann aus ihrer Abnahme bis zu dem ersten Viertel, wieder aus ihrer Zunahme bis zum Vollmond und aus ihrer erneuten Abnahme bis zu dem zweiten Viertel; dabei zeigen sich die Zunahmen sowohl durch ihre Höhe wie durch ihre Dauer an. Die jährliche Periode endlich entnahm Poseidonios dem Bericht der Gaditaner, daß der Wechsel der Gezeiten seine größte Stärke um die Zeit des Sommer-solstizes erreiche; daraus schloß er auf eine periodische Abnahme bis zu den beiden Äquinoktien.

Aber Poseidonios hätte die Gezeiten nicht gemessen, wenn er sie nicht auch hätte erklären wollen. Leider zwar hat Strabo die Erklärung übergangen, offenbar nach seinem Grundsatz, daß Physik nicht in die Geographie gehöre, jedoch ist sie anderen Nachrichten mit hinreichender Sicherheit zu entnehmen. Und da zeigt sich wieder, daß die einzelne Naturerscheinung sich für Poseidonios ebenso verschieden darstellt von den Auffassungen seiner Vorgänger wie die

Natur als Ganzes, ja wie seine Weltform überhaupt. Seine Vorgänger, so abweichend auch ihre Ansichten untereinander sind, stimmen doch darin überein, daß für sie nur Mechanisches, Druck oder Stoß, in Frage kommt. Nach Aristoteles bewegt die Sonne die Winde; diese fallen auf das Atlantische Meer und stoßen es fort; so entsteht die Flut. Ähnlich erklärten Dikaiarch und Herakleides. Timaios hielt für die Ursache die großen Flüsse, die in das Atlantische Meer münden; Krates von Mallos die antispastische Bewegung, die sich aus den Strömungen der beiden Gürtelozeane ergäben. Seleukos, der die Erde sich bewegen ließ, nahm an, die Umdrehung des Mondes, die der Erddrehung entgegenstrebe, wirke auf die Luft zwischen den beiden Himmelskörpern ein, die auf den Ozean drücke und so ihre wellenartige Bewegung auf ihn übertrage (Aëtius III 17).

Mit wie anderen Dingen stellt dagegen Poseidonios dieses Phänomen zusammen! „Alle Muscheln nehmen mit dem Monde zu und ab; die Bäume werden im Winter am besten um die Neumondszeit gefällt, da dann ihr Holz am trockensten ist . . . und so regiert der Mond auch die Bewegungen der Gezeiten (Cic. de div. II 14, 33).“ „Der Mond ist das ‘pneumatische Gestirn’ (spiritus sidus), er macht die Länder schwellen, er erfüllt die Körper durch sein Nahen und leert sie durch sein Sich-Entfernen; daher nehmen auch die Muscheln zu mit seiner Zunahme, wie überhaupt am stärksten seinen Einfluß auf das Pneuma die blutlosen Organismen merken; jedoch auch das Blut des Menschen nimmt mit seinem Lichte zu und ab; auch Baum und Gras spürt seine alldurchdringende Kraft“ (Plin. II 99).¹ Von hier aus läßt sich endlich auch ein Sinn bringen in die Notiz des Doxographen (S. 383 Diels): Poseidonios lehrt, der Mond bewege die Winde (soll wohl heißen die Pneumata) und diese das Meer. Das in dem Element enthaltene Pneuma also, meint er, schwellen an, und sonach unterstehe denn der Ozean denselben Einflüssen des Mondes wie die niederen Organismen: auch er gleichsam ein Zoon.

Wenn ein anderer später Übermittler, Priscianus Lydus,² der sich auf den Physiker Arrian beruft, Glauben verdient, so hat Poseidonios zuletzt auch hier nach seiner Gepflogenheit die Wirkungen, die im Organischen sich abspielen, auf Kräfte in den Elementen selbst zurückgeführt, jedoch nicht, um Organisches aus Anorganischem zu deuten und damit in seinem Wesen aufzulösen, sondern um das Leben zu verfolgen, bis wo es zuerst erscheint: im Element. Die

¹ Ebenso, auch mit der Erwähnung der Gezeiten, Nicomachus, Arith. theol. S. 45 Ast. Kleomedes S. 156 Ziegler; Manilius II v. 92. P. Wendland, Philos. Schrift über die Vorsehung S. 71.

² Solutiones ad Chosroen ed. Bywater.

Reduktion stellt sich in der Physik als Seitenstück dar zu der gleichen Reduktion in der Affektlehre bei Seneca (vgl. S. 323): Das Feuer der Sonne, lehrte Poseidonios (sagt Priscian), sei rein und von der stärksten Kraft; daher es, was es an Dämpfen aus dem Meer und aus der Erde ziehe und hebe, alsbald auflöse; das Feuer des Mondes sei von größerer Feuchtigkeit, trüb, träge und schwach und eben deshalb fruchtbarer für alles auf der Erde, da es nicht genügend Kraft habe, um aufzuzehren, sondern nur um zu heben und in Fluß zu bringen; so bewege es, ohne zu mindern. Im erhitzten Kochkessel (vgl. hierzu S. 225) schwillt erst das Wasser an, gerät in Wallung, steigt, bis die Verzehrung und Verdampfung anfängt: jenes gleicht den Wirkungen des Mondes, dies denen der Sonne.

Wieder sehen wir, wie so oft, die Schule über den Meister scheinbar fortschreiten und durch die leichte, äußerliche Anwendung der leer gewordenen Hüllen das, was innere, lebendige Form war, töten und zerstören. Eine allerdings seltsam versetzte und zersprengte Strabostelle sagt: „So bleibt nur übrig, als die Ursache (von Ebbe und Flut) den Boden zu betrachten, und zwar entweder den Boden unter dem Meere oder den der überschwemmten Strecken; eher jedoch das erste, da das Feuchte beweglicher und schnellerer Veränderungen fähig ist; denn des Pneumatischen — die Ursache von all dergleichen — ist dort mehr (Strabo I S. 51 C).“ Die Ansicht scheint die des Athenodor zu sein, da dieser durch eine ähnliche Bodentheorie das Paradoxon eines Gaditanischen Brunnens, das zwar Poseidonios untersucht, jedoch bestritten hatte, auf ebenso äußerliche wie absonderliche Art sich zu erklären sucht (Strabo S. 173 C). Wie in dem Nachleben der Meteorologie, so hat auch hier die Frage nach der Ursache von ihrer inneren Notwendigkeit und Einheit sich gelöst und wuchert in den einzelnen Problemen: ein steriler Nachwuchs, Hüllen ohne Kraft und Geist; Schicksal der Wissenschaften.

9. Natur und Vorsehung

Es würde aber zuletzt zu einem Verständnis der Poseidonischen Geographie, auch wenn man ihrem 'ätiologischen' Charakter noch so sehr gerecht würde, doch immer noch ein Wesentliches fehlen, wenn man sich nicht gegenwärtig hielte, daß sie eine Kehrseite besitzt, und daß es nur der Umkehr in der Blickrichtung bedarf, um, was als Geographie erscheint, zur Theologie zu machen. 'Zuerst komme Zeus, dann Physis, dann die Heimarmene', lehrte Poseidonios nach Aëtius (I 28; Diels, Dox. S. 324); das heißt, Zeus (oder die Vorsehung)

und Physis galten ihm als zwei Kategorien von Aussagen desselben Urwesens. Dem entspricht der Parallelismus der Definitionen, den Diogenes für ihn bezeugt (VII 138): „Der Kosmos ist das System aus Himmel und Erde und den Wesen, die darin sind; oder: der Kosmos ist das System aus Göttern und Menschen und den Dingen, die um ihretwillen entstanden sind.“ Das erste ist die physikalische, das zweite die ihr entsprechende theologische Definition.¹

Es gibt eine Strabostelle, die die Unterscheidung zwischen Vorsehung und Physis in demselben, nebenbei gesagt, durchaus unorthodoxen Sinne durchführt an einer Betrachtung über Art und Weise, wie der Erdkreis sich gebildet habe, also an einem Problem, das ganz und gar der Gegenstand des Werks über den Ozean war. Der Sinn der Unterscheidung ist bei Strabo, wie nicht anders zu erwarten, umgebogen, jedoch den Begriffen selber inhärent genug, um sich im Ungefähren ausheben und darstellen zu lassen (XVII S. 810C).

Erdveränderungen, so heißt es hier, wie die im ersten Buche geschilderten, lassen sich ebensowohl als Werk der 'Physis' wie der 'Vorsehung' verstehen, und man muß beides (beide Betrachtungsarten) miteinander vereinigen (*τὸ τῆς φύσεως ἅμα καὶ τὸ τῆς προνοίας ἔργον εἰς ἓν συμφέροντας*), um bis zum letzten vorzudringen. 'Physis' ist z. B. jene Schwere, die die Körper alle um dieselbe Mitte drängt und um dieselbe Mitte kugelförmige Gebilde schafft, als Dichtestes und Mittelstes die Erde, als weniger Dichtes rings um sie herum das Wasser, beide in Gestalt von Kugeln, jene massiv, dies innen hohl, als Hülle um die Erde. Aber Bildnerin und Wirkerin wie 'Physis' ist auch 'Pronoia': Erschafferin ungezählter Dinge; aber ihr Ziel bleibt: Lebewesen hervorzubringen, höher als alles andere, und von diesen wieder als die Besten Götter und Menschen, deretwegen denn auch alles andere da ist. Darum wies sie den Göttern den Himmel, den Menschen die Erde an, das heißt die beiden Enden der Welt; denn Enden der Kugel sind Zentrum und Peripherie.

¹ Auch Chrysipp stellt zwei Definitionen einander gegenüber; er bestimmt die Welt 1. als ewigen All-Gott, 2. als vergängliche Gestaltungen des Allwesens in periodisch aufeinander folgenden Welten. Die Identität von Gott und Welt ist also hier gefaßt als Identität der Allsubstanz mit ihren Einzelformen oder der ewigen Gottheit Zeus mit den vergänglichen Teiggöttern, der Erde, des Meeres usw., eine Identität, die sich periodisch im Zustande des Weltbrandes auch stofflich sichtbar darstellt. Bei Poseidonios ist die Identität von Welt und Gott gefaßt als Identität von Natur und Geist, Ursache und Wille. Man versuche danach die verschiedentlich überlieferten Bündel von Definitionen zu ordnen: Diogenes Laert. VII 138, Areios Didymos S. 464 f. Diels Dox., Achilles S. 35 in Commentar. in Arat. ed. Maass., Klemens Alex. Strom. V 14, Plut. de commun. notitiis c. 36, Philo über die Ewigkeit der Welt § 2.

Aber da um die Erde sich das Wasser wölbt, der Mensch aber kein Wasser-, sondern Land- und Lufttier ist und vielen Lichts gewohnt, so hat sie Ausbeulungen und Einziehungen an der Erde hervorgebracht, die einen, um das gesamte oder das meiste Wasser aufzunehmen, indem es die Erde unter sich verbirgt, die anderen, um die Erde über das Wasser aufragen zu lassen, indem diese ihrerseits das Wasser unter sich verberge, ausgenommen, soviel das Menschengeschlecht und Tier und Pflanze um es her bedarf.

Was 'Physis' und Vorsehung bewirken, ist also materiell dasselbe, wie sie zuletzt auch selbst dasselbe sind, jedoch nur unter verschiedenen Disziplinen oder Bereichen zu erfassen. Offenbar hat Poseidonios durch dies Beispiel das Verhältnis zwischen seinen Werken 'Über den Ozean' und 'Über die Götter' formuliert. Das Beispiel aber mag uns auch zugleich erklären, wie das Werk, das doch über den Erdkreis handelte, sich gleichwohl nach dem Ozean hat benennen können: das Problem der Oikumene war zuletzt — die Weltmeerfrage; das Problem ihrer Gestalt, ihrer Verteilung, ihrer inneren und äußeren Gliederungen, Einbuchtungen, Sunde usw., ihrer Mannigfaltigkeit und alles dessen, was sie, mitten im Ozean, zu einer Insel für das höhere Leben machte: all das mußte von der Lage, Masse und Gestalt abhängen, welche man dem äußeren Meere gab; die Anschauung des Ozeans erst entthob jenes organische Gebild, als welches man die Oikumene dachte, dem Charakter des Zufälligen und gab dem physikalischen und zugleich teleologischen Problem, als welches sich der Erdkreis darstellte, seine bestimmte Form. Der Titel wies der Geographie als Raum ihres Objekts den Kosmos, als das Wesen der Zusammenhänge, die sie untersuche, abermals den Kosmos an: es war nicht nur die neue Lehre von dem Wechsel der Gezeiten, die dies Werk statt 'Über den Erdkreis' 'Über den Ozean' zu benennen riet.

Strabo fügt noch einiges aufs Geratewohl aus Poseidonios Aufgelesene hinzu, was aber Wert hat nur durch die Bestätigung der Herkunft, die es bringt: da alles in beständiger Bewegung sei, so könne weder die Erde ewig von derselben Größe bleiben, noch das Meer, zumal jedes der beiden von Natur geschaffen sei, ins andere umzuschlagen (vgl. S. 238); Erde also müsse sich in Meer verwandeln, Meer in Festland und Gestein, nicht anders als das Wasser auf dem Festland selber. Man erkennt dieselben Arten von Verwandlungen wie in der Lehre von den Erdveränderungen (S. 89). Ohne inneren Zusammenhang, nach Strabos Art, reiht sich daran zum Schluß ein Hinweis auf die Mannigfaltigkeit (*διαφοραί*) der Erdarten und der Gewässer: die Erde sei bald locker und bröcklig, bald felsig und fest,

bald metallisch;¹ so sei auch das Wasser bald salzig, bald süß und trinkbar, bald medikaminös, heilsam oder verderblich, kalt oder warm (vgl. S. 117, 167, 172). Man sieht mit Befremden, zu welch wesenslosen Mitteilungen die gestaltreichen, uns aus Vitruv bekannten Theorien sich verflüchtigen mußten, um in die Geographie des Strabo einzugehen.

DIE BESCHREIBUNG ARABIENS

Es ist mißlich, daß die geographischen Fragmente meist nur in Notizform und in Materialsammlungen vorliegen. Das überwiegende Interesse an den Mirabilien, das die Form der Überlieferung oft genug bestimmt, erweckt den Eindruck, der doch falsch ist, als habe das Werk des Poseidonios selber dieser Literatur nicht fern gestanden. Aber von Notizen über Naturwunder ist auch nicht zu verlangen, daß sie eine Weltform spiegeln. Um so erwünschter muß uns ein Fragment sein, das, fern von der gelehrten Literatur, nicht nur die Mannigfaltigkeit des Stoffes, sondern auch noch etwas von der Bewegung, die den Stoff durchdrang, uns ahnen läßt.²

In Diodors Kapiteln über Arabien (II 48—54) liegen zwei Beschreibungen übereinander; die eine macht Anfang und Schluß, die andere füllt die Mitte. Man kennt sie am besten auseinander, wenn man ihre Einteilungen vergleicht. Die erste, die umrahmende, beschreibt zuerst den Osten, dann den Westen, dann den Norden, das heißt, was an Syrien grenzt, endlich den Süden oder die ozeanische Küste.³ Das in der Mitte eingelegte umfängliche Stück hingegen teilt Arabien ein in zwei, beziehungsweise drei westöstliche, jedoch nicht nur über Arabien, sondern weiter über die ganze Oikumene hinlaufende Zonen, eine nördliche und eine südliche, scharf voneinander abgegrenzt durch Klima, Erdart, Fauna und Vegetation.⁴

¹ Es ist die später übliche Einteilung: Galen de simplic. med. temper. IX 1 (Bd. II S. 165 Kühn): ἔστι γὰρ τὸ μὲν τι λίθος αὐτῆς (sc. τῆς γῆς), τὸ δὲ μεταλλεινόν τι σῶμα, τὸ δὲ τρίτον ἢ γεωργουμένη γῆ. Isidor hat danach sein 16. Buch disponiert: de pulveribus et glaebis terrae, de lapidibus, de metallis. Doch ist diese Einteilung nicht ohne weiteres mit der der Erdsäfte (s. S. 116) gleichzusetzen (A. Schmekel, Die positive Philosophie II, Isidorus von Sevilla, 1914, S. 259).

² Vgl. Eugen Oder im Philologus Suppl. VII S. 325 ff.

³ 1. τὰ μὲν οὖν πρὸς τὴν ἑὸν μέρη (c. 48); 2. τὰ δὲ πρὸς δυσημὰς μέρη κεκλιμένα (c. 54, 2); 3. τὸ δ' ὑπολειπόμενον μέρος τῆς Ἀραβίας τὸ πρὸς τὴν Σντοίαν κεκλιμένον; 4. ἡ δὲ παρὰ τὸν Ὠκεανὸν Ἀραβία (c. 54, 4).

⁴ Die Einlage reicht, genau gesagt, bis c. 54, 2: καθάπερ εἴρηται. Diodor muß zurückgreifen, um die widersprechende Disposition des Mittelstücks mit dem Umrahmenden in eine äußerliche Übereinstimmung zu bringen.

Von der nördlicheren, die sich durch Arabiens Mitte hinzieht, südlich also von den 'unermesslichen' viehweidenden Steppen in Arabiens Norden, aber nördlich von dem 'glücklichen' Arabien, ist nur soviel angedeutet, daß man noch erkennt, wie dieser Strich nach Breite, Klima, Wasserarmut und Wüstenei unter die Zwischenzone fiel, die heißer und verbrannter als die südlichere, da unter dem Wendekreis gelegen, mit den Sandwüsten, dem Silphion, den kraushaarigen, dickklippigen Negerstämmen Libyens einerseits, mit den Ichthyophagen Asiens und Gedrosiens Dürre andererseits zusammenfiel (vgl. S. 62). Prachtvoll erhalten dagegen ist eine Schilderung des südlichen Arabiens, der Arabia Felix, die dies Land zugleich unter die üppigeren Länder südlicherer Breite, Indien und Äthiopien, einreihet. So wird Arabien, eingeteilt nach Graden, wie auf einer Skala abgetragen — jener selben Skala zunehmender Unterschiede im Aspekt der Oikumene, die aus Poseidonios hinreichend bekannt ist. Und mit den Unterschieden, die nach Norden oder Süden zunehmen, den Breitenunterschieden, kreuzen sich, mit Nachdruck hervorgehoben, auch hier die der Länge: der Osten, wenigstens in seinen südlicheren Teilen, ist fruchtbarer, üppiger und reicher als der parallele Westen, Indien fülliger im Wachstum als Äthiopien, Babylonien als Ägypten. So geht auch Arabien, und zwar als ein Ganzes, nicht mehr in seinen Zonen, sondern ungeteilt, in eine Steigerung ein, die von Westen nach Osten schreitet. Arabien also, obwohl nur als Land von dem Historiker in seiner allerdings gesteigerten und fabelhaften Individualität in größter Farbenpracht geschildert, erscheint dennoch zugleich als einbezogen in ein kosmisch-geographisches System. Nur wird dieses System hier nicht entwickelt, da in den Historien dafür nicht der Platz war, sondern nur vorausgesetzt. Dies aber ganz und gar, in einem Grade, der für ein Geschichtswerk auffällt. Das System ist Grundlage der Charakteristik, und nur wenn man das System verstanden hat, versteht man die Vergleiche und den Sinn und Ausdruck dieses seltsamen, aus Intuition geschöpften und Gelehrsamkeit und Phantasie gesteigerten arabischen Südens.

Hier ein paar Beispiele dafür, wie sehr Arabien in den geographisch-kosmischen Verband der anderen Südländer gerückt war: „Reich an Raubtieren ist der an Syrien grenzende Teil. Löwen und Panther treten da weit häufiger auf, größer und stärker als in Libyen, dazu die sogenannten babylonischen Tiger. Denn das ganze Land, das nahe dem Süden liegt, scheint von der Sonnenkraft zu stärkster Lebensregung pneumatisch durchdrungen und dadurch viele und mannigfache, aber auch schöne Tiernaturen zu

erzeugen. Aus derselben Ursache gedeihen in Ägypten die Krokodile und Flußpferde, in Äthiopien und in den Wüsten Libyens Scharen von Elefanten und allerart Schlangen und anderen Getiers, dazu Gewürm von außerordentlicher Größe und Stärke. Ähnlich auch in Indien, dessen Elefanten einzig sind an Zahl, Gewicht und Kraft. Babylon erzeugt Scharen von Pfauen, die in allen Farben prangen, Syriens südliche Provinzen Papageien, Purpurvögel, Perlhühner und andere Tiere mehr von seltsam farbiger Gestalt und buntgepaarter Bildung. Dasselbe gilt auch für die anderen Länder des Erdkreises, die unter derselben 'Temperatur' (oder Mischung) liegen: ich meine Indien und die Küsten des Roten Meeres, Äthiopien und gewisse Teile Afrikas. Aber wie das Land, je mehr es dem Aufgang zu gelegen ist, selbst fetter ist, so sind auch die Tiere, die darauf wachsen, edler und größer, wie sich denn auch sonst, je nach der Qualität des Landes, die Anlage seiner Lebewesen richtet. Ebenso ist es auch mit den Bäumen: die Palmen in Afrika tragen nur kleine, dürre Früchte; in Coelesyrien wachsen die sogenannten Nußdatteln, an Größe und Süßigkeit, dazu durch Saftreichtum hervorragend, aber viel größere noch kann man in Arabien und Babylon sehen, sechs Finger groß und farbig, apfel-farben, purpurrot und hochrot, so daß sie nicht weniger das Auge weiden als der Zunge schmeicheln.“

Arabien wird sogar so sehr mit anderen Landstrichen verglichen, seine Schilderung erweitert sich so sehr zu einer Schilderung des Südens überhaupt, daß man wohl für einen Augenblick fragen mag, ob Diodor vielleicht nicht eine allgemeine Schilderung des Südens für die Darstellung Arabiens erst zurechtgeschnitten habe. Aber wenn man dies auch verneinen wird, so wird man um so mehr das Ganze anerkennen, das so deutlich selbst aus einem Teil hervorblickt. Dergestalt aus einem Ganzen und aus einem solchen Ganzen schildert kein beliebiger Historiker. Man hat an Agatharchides gedacht; wir werden das nicht mehr zu widerlegen brauchen.

Für den kosmischen Standort des Schilderers ist es bezeichnend, daß er nicht das Erdreich, die Pflanzen, die Tiere einzeln nacheinander vornimmt, sondern alle drei zusammenfaßt zu einem — man möchte sagen vitalen — Gesamtcharakter, der in der Fülle der Gebilde wie der Erde selber durchgängig an drei Merkmalen sich äußert: durch Geruch, Gestalt und Farbe. Danach ist die ganze Schilderung gegliedert. Wo wäre je einem Historiker so etwas eingefallen? Da die drei Abschnitte bei Diodor jedoch nur mangelhaft hervorgehoben, sogar unterdrückt sind, so seien sie kurz vorgeführt. Zuerst das Wunder der arabischen Gerüche: „Rohr und

das andere aromatische Gewächs trägt Arabien in Fülle, überhaupt von Blättern Wohlgerüche aller Art, und wird durchzogen von den Düften der herabtropfenden Harze mannigfalt. Denn Myrrhen und der Götter durch die ganze Welt versandter Liebling Weihrauch wächst an seinen fernen Küsten; von Kostos und Kasia, dazu von Zimt und ähnlichen Gewächsen gibt es dort dichte Wiesen und Gebüsche in so großer Zahl, daß, was man sonst sparsam auf die Altäre der Götter legt, man dort als Brennstoff für die Backöfen verwendet. Der Zimt in dieser Gegend wächst in ungewöhnlicher Ergiebigkeit, und Gummi und Terpentin von einem Wohlgeruch, der über alle Maßen ist. Die Gebirge sind nicht nur an Fichten und Tannen überreich, sie tragen auch Zedern und Wacholder in Unmenge und das sogenannte Boraton. Und noch viel andere wohlriechende und fruchttragende Kräfte der Natur senden dort ihre Ausströmung und ihren Aushauch auf das lieblichste dem, der sich naht, entgegen. Denn die Erde selbst hat von Natur dort etwas Duftiges, was angenehmem Räucherwerke gleicht. Daher findet man auch an einigen Stellen in Arabien, wenn man in die Erde gräbt, wohlriechende Gesteinsadern, von deren Ausbeutung gewaltige Steinbrüche zeugen. Aus dem gewonnenen Gestein bauen die Eingeborenen ihre Häuser; fallen dann darauf die Tropfen aus der Luft, so rinnt, was durch die Feuchtigkeit sich auflöst, in die Fugen und bildet zusammengewachsene Wände.“

Der zweite Teil, der die Erzeugnisse Arabiens auf Gestalt und Größe hin betrachtete, faßte das Unbelebte (aber nur scheinbar Unbelebte) und Belebte gleichfalls auf als eine einheitliche Wirkung gleicher Kräfte; die kompakten Goldeinsprengungen, die 'Goldnüsse' entsprechen, in der Anschauung dieses Betrachters, in dem Gebilde der Erde dem, was in dem Gebilde der Lebewesen die tropischen Raub- und Riesentiere bedeuten: „Geschürft wird in Arabien auch das sogenannte 'feuerlose' Gold, das nicht, wie anderswo, aus Goldstaub erst geschmolzen, sondern schon bei dem Graben in der Erde, wie es ist, gefunden wird, an Größe der Kastanie gleich; so brennend in der Farbe, daß es, zur Fassung der kostbarsten Edelsteine von Künstlerhand verwandt, den denkbar schönsten Schmuck ergibt. Vieh aller Art gibt es so viel, daß viele Stämme ein Nomadenleben führen, ohne des Getreides zu bedürfen. Reich an Raubtieren ist der an Syrien grenzende Teil; Löwen und Panther treten dort weit häufiger auf, größer und stärker als in Libyen, außerdem die babylonischen Tiger.“

Zu den merkwürdigen Zeugen für die ungeheure Wachstumskraft des Südens gehören endlich die 'zwiewüchsigen' Geschöpfe ($\zeta\phi\alpha$

διφῶν), die Kamelsvögel (Straußen), die Leopardenkamele (Giraffen),¹ die Bockhirsche, die Büffel und andere 'Mischgestalten'. „Der Kamelsvogel ist, wie sein Name besagt, eine Mischung von Kamel und Vogel. Seine Größe ist die eines jungen Kamels; sein Kopf ist mit dünnem Haar bewachsen; sein Auge ist groß, schwarz und in Farbe und Form von dem Kamelsauge nicht unterschieden. Langhalsig, besitzt er einen überaus kurzen Schnabel, der spitz zuläuft. Beschwingt ist er mit zarten und behaarten Flügelblättern. Und getragen von zwei Beinen über zwiagespaltenem Fuße, scheint er zugleich ein Erdtier und ein Vogel.² Da er aber wegen seiner Schwere nicht aufsteigen und fliegen kann, so läuft er schnell auf Zehenspitzen über die Erde. Wird er von reitenden Jägern verfolgt, so schleudert er die Steine, die auf seiner Bahn liegen, so kräftig gegen die Verfolger, daß diese oft schwere Verletzungen davontragen. Ist er umstellt, so steckt er seinen Kopf in einen Strauch oder dergleichen, was ihm Schutz gewährt, nicht, wie einige meinen, aus Torheit oder Schwerfälligkeit der Seele, glaubend, weil er selbst nicht sehe, werde er auch von anderen nicht gesehen: sondern weil dies Glied an ihm am leichtesten verletzbar ist, so sucht er dafür Schutz, um sich zu retten.³ Ist doch allen Tieren eine gute Lehrerin die Natur; sie lehrt sie nicht nur die Erhaltung ihrer selbst, sondern auch ihrer Nachkommen und führt durch die angeborene Lebensliebe die Geschlechter in dem Kreislauf ewigen Bestehens.“ (Vgl. S. 251.)

Eine ähnlich lebhaft, anschauliche und halb phantastische Bewältigung des Exotischen charakterisiert auch die Beschreibung der Giraffe, dieser 'Mischung aus Kamel und Pänther': „An Größe etwas geringer als das Kamel, kurzhalsiger, in Kopf und Augenbildung dem Panther ähnlich.“ Endlich wird die Vielgestaltigkeit und Riesenhaftigkeit der ganzen südlichen Tierwelt auf die ungleich stärkere pneumatische Erfüllung des Erdreichs, und diese wieder auf die Sonnenkraft zurückgeführt.

Mag uns manches hier vielleicht kurzweilig scheinen: wir erkennen doch den Blick des Physiognomikers, für den zum erstenmal die Tierwelt unter den Tropen Ausdruck einer inneren Einheit wird, für den nicht zufällig, sondern aus innerer Notwendigkeit der Strauß unter derselben Breite lebt wie die Giraffe, ja der in dem Strauß bereits ein Stück Giraffe mitsieht.

¹ Ähnlich Artemidor bei Strabo S. 775 C.

² Auch hier ist, wie so oft, der Vergleich mit Aristoteles lehrreich; auch er nennt den Strauß halb Vogel, halb Vierfüßler (de part. anim. IV 13 S. 697 b 14), nur bedeutet das ihm ganz anderes.

³ Die gegnerische Ansicht, neben weitgehender Übereinstimmung, bei Plinius, N. H. X 1.

Der dritte Teil, der von den Farben handelt, beginnt wieder mit dem Unbelebten. Diodors Übergang entspricht nicht ganz der Gliederung, die zugrunde liegt. Die Darstellung schritt nicht von den Tieren zu den Steinen fort, wie Diodor es darstellt, da sie zu den Tieren doch wieder zurückkehrt, sondern von der Gestalt zur Farbe.

„Nicht nur Tiere ungewöhnlicher Gestalt erzeugen diese Länder unter der Einwirkung und Kraft der Sonne, sondern auch hervorzunehmende Steine mannigfaltiger Art, von vielfältiger Farbe und durchsichtigem Schein. Denn die Bildung der Kristalle ist aus reinem Wasser, das erstarrt ist, jedoch nicht durch Kälte,¹ sondern durch die Kraft des göttlichen Feuers (des Schwefels),² weshalb sie an Dauer unverweslich sind, an Farbe vielgestaltig . . . durch die Aufwallung des Pneumas. Denn die Smaragde und die sogenannten Berylle, die sich in den Schächten der Bergwerke finden, ziehen ihre Farbe von ihrer Durchtränkung und Verbindung durch das Göttliche (den Schwefel); die Farbe der Chrysolithe rührt daher, daß sie aus rauchartiger Emporwallung (des Pneumas) unter der Sonnenwärme wachsen.“ Daher werden auch die sogenannten Pseudochrysen hergestellt, indem das sterbliche, das von den Menschen gemachte Feuer die Kristalle färbt. So erzeugt auch die Natur des Karbunkels, indem er bei seiner Erstarrung in sich die Kraft des Lichtes einballt, durch dessen Mehr oder Weniger die in ihm hervortretenden Unterschiede.

Wir dürfen uns nicht wundern, wenn in diesen Sätzen einiges uns dunkel bleibt, da uns die Theorie des Physikers, auf die sie hindeuten, entgeht. Aber die Theorie muß merkwürdig gewesen sein: daß die Sonne auf das Wachstum der Kristalle einwirke, dieser Gedanke war nicht nur ein hingeworfener Einfall, sondern regelrecht durchdacht und eingeordnet in das Weltsystem des 'Vitalisten'. Die Gesteine schienen ihm zu wachsen wie die Pflanzen, aus der Lebens-

¹ Denn die bunten Edelsteine des Südens reifen durch Hitze, die Kristalle des Nordens durch Frost: Plinius, N. H. XXXVII 8 f. Vgl. oben S. 37.

² Es liegt ein Wortspiel vor mit *θειον* Schwefel und *θειον* göttlich; *ὑδωρ θειον* oder gar *θειότατον* heißt Schwefelwasser in der alchemistischen Literatur. Man wird in der Tat die schwierige Stelle von dieser Literatur aus am ehesten verstehen: „Die Früchte sind, wie Zosimos noch deutlicher ausspricht, Silber und Gold; aber auch was unter den Dünsten und Wassern [Lösungen oder Schmelzen] zu verstehen sei, geht aus anderen Stellen klar hervor. In erster Linie kommt der Schwefel in Betracht, 'den man gar nicht zu rösten braucht, da er in der Hitze schon von selbst schmilzt und verdampft und durch seine Einwirkung alles färbt'“ usw. (Edmund O. von Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, 1919, S. 38 f.). Über das *πνεῦμα βαπτίζον* als den Träger und Vermittler der färbenden Eigenschaften siehe Lippmann S. 39; 101 (wirksamster Bestandteil der färbenden Mittel ist der durch die Macht des Feuers aus ihnen ausgetriebene Dunst oder Rauch [*αἰθάλη*], nach 'Demokrit' bei Zosimos). Über das Färben der Edelsteine Lippmann S. 14 ff.; vgl. auch hier S. 173 u. 165 Anm.

kraft der Erdtiefe erzeugt, indem besondere Ausdünstungen ihres Pneumas, unter besonderen siderischen Einflüssen auf eine besondere Art erstarrt, kristallisierten. Jenen Astrologen, die bald anfangen oder gar schon begonnen hatten, die Metalle und Edelsteine nach der Reihe unter die Planeten und Tierkreiszeichen aufzuteilen, mußte diese Mineralogie nicht weniger willkommen sein als die so stark von ihnen ausgebeutete Astrophysik der Rassen, die, ein Glied desselben welterklärenden Systems, von aller echten Astrologie dennoch nicht weniger weit entfernt ist. Poseidonios hat wohl ebensowenig in seiner Gesteinskunde dem Glauben an die Astrologie gehuldigt wie in seiner Rassengeographie. Seine kausale Welterklärung und die astrologische Welt- und Schicksalsdeutung schließen als Denkhaltungen einander aus, mochte die erste auch vielleicht die astrologischen Beobachtungen anerkennen.

„Ähnliche Farben zeigen auch die Erscheinungen der Vogelwelt, zum Teil einheitliches Purpurrot, zum Teil Verteilung in buntscheckige Muster, feuerrot, safran, smaragd. Kurz, die Farben sind vielfach gestuft und nicht leicht zu beschreiben. Andere schillern in verschiedenen Farben, je nachdem das Licht auf ihr Gefieder fällt; eine Erscheinung, die ebenso auch an dem Regenbogen sichtbar wird, hervorgerufen durch das Sonnenlicht.“ Die Aufzählung der Farben wie der Hinweis auf die Wirkung des verschiedenen Einfallwinkels entspricht der Ableitung der Regenbogenfarben bei Aëtius (S. 373 Diels; vgl. unten S. 165).

Bis hierher reicht die Schilderung der Farbenpracht. Was nun kommt, ist Erklärung. Sie ist so gehalten, wie sie sich für ein Geschichtswerk schickt. Sie ist zurückhaltend, sie deutet lieber an, als daß sie alle Ursachen der Reihe nach in strenger Folge herleitet. Für diesmal ist es genug, Zusammenhänge aufzuweisen. Aber das System des Physikers blickt doch an allen Enden durch.

„All der ausgebreiteten Buntheit Ursache ist die Sonne. Sie erzeugt die farbigen Gefieder der Vögel, wie die Blumenpracht der Pflanzen, wie die Mannigfaltigkeit der Farben in der Erde (d. h. der Gesteine). Ja sie erzeugt nicht nur alle natürlichen Farben, sondern mittelbar auch die künstlichen; denn in Nachahmung ihrer Wirksamkeit betreibt sterbliches Handwerk die Buntfärberei; es geht bei der Natur in die Lehre.“ Man erkennt den Grundgedanken der Kulturgeschichte, die uns als ein Teil der Poseidonischen Physik aus Seneca bekannt ist; wenn dort von der Färberei jetzt jede Spur zu fehlen scheint, so stimmt das nur zu gut zu unseren Folgerungen über das Verhältnis zwischen Senecas Berichterstattung und dem Original (vgl. S. 396 f.). Aber nicht nur auf die Kulturgeschichte

wird verwiesen, sondern auch in klaren, nicht mißzuverstehenden Worten auf eine ausführliche Theorie der Urzeugung. Denn es steht da: „Daher folgern die Physiologen, daß auch bei Anbeginn die Buntheit der genannten Wachstumsbildungen Wirkung gewesen sei der eingeborenen Wärme unter Mitwirkung der Sonne, die die einzelnen Gestalten in das Leben erweckte.“ Wir müßten auch ohne andere Hindeutungen daraus schließen, daß die Lehre von der Urzeugung in der Physik des Poseidonios ihre feste Stellung hatte. (Mit den Physiologen sind die alten Naturphilosophen gemeint, besonders wohl Empedokles, der in seiner Kosmogonie und Darstellung der Urzeugung auch die verschiedenen Farben nicht vergessen hatte (Fr. 71): „Wie durch Mischung von Wasser, Erde, Luft und Sonne soviel Gestalten und Farben der sterblichen Dinge entstehen könnten, als jetzt durch die Liebe zusammengefügt entstanden sind.“)

Der Physiker sucht sich nicht mehr hinter dem Historiker zu verbergen. Licht und Wärme sind die Energien der Sonne.¹ Das Licht macht die Farben; die Wärme macht erstens die Gerüche der Pflanzen, zweitens den Geschmack der Lüfte, drittens die Größe der Lebewesen und eines jeden Bildung (hier hat man die Wiederholung der tatsächlichen Disposition); endlich viertens die verschiedenen Erdarten (*ἢς ιδιότηρας*: das ist dasselbe, was Vitruv mit *proprietas terrarum* übersetzt). Dies alles erzeugt die Sonnenenergie in Wechselwirkung mit den Elementen Erde und Wasser, von denen das nährendes die Erde ist, das zeugende das Wasser.² Also ist die Sonne die ‘Erschafferin jeder einzelnen Natur, je wie sie auf ein vielnährendes Land und in ein zeugekräftiges Wasser einstrahlt.’

Die Bedeutung der verschiedenen Breiten für die Abwandlung der Arten ergibt sich damit von selbst. Bestätigt wird sie noch durch je ein Beispiel aus der Mineralogie, der Zoologie und der Botanik; wobei darauf hingewiesen wird, daß mit der Wärmewirkung auch die Lichtwirkung je nach der Breite und zum Teil auch mit der Länge zunimmt, so daß also Größe, Farbe und Geschmack, wie überhaupt, so auch unter dem geographischen Aspekt in einem gegenseitigen Verhältnis stehen. „Darum kann weder der parische Marmor noch ein anderes bei uns bewundertes Gestein sich messen mit Arabiens Steinen, deren Glanz von reinstem Licht, deren Gewicht das schwerste ist und deren Glätte alles übertrifft. Ursache solcher Bodenverschiedenheit von Land zu Land ist, wie gesagt,

¹ Dieselben beiden Energien der Gestirne, zumal der Sonne, werden auch bei Cicero unterschieden, *de nat. deor.* II 15; vgl. S. 228.

² Vgl. S. 372 f.

die Sonnenkraft; die Sonne macht durch ihre Wärme starr, durch ihre Trockenheit ballt sie zusammen (Warm und Trocken sind die Elementarkräfte des Feuers), durch ihr Licht verleiht sie Glanz. Daraus erklärt sich auch, daß das Geschlecht der Vögel, das am meisten Wärme in sich aufgenommen hat, durch seine Leichtigkeit geflügelt, durch die Einwirkung der Sonne oder vielmehr ihres Lichtes bunt geworden ist, zumal in jenen Ländern, die der Sonne bloß liegen.“ (Auch dieser Satz setzt eine ausgeführte Lehre von der Urzeugung voraus; vgl. S. 369 f.)

Es ist nicht das 'Genus' des historischen Exkurses, nicht die Wissensfülle des Gelehrten, Reisenden und Geographen, auch nicht der Spiel- und Kunsttrieb, nicht ein Überschuß an Form, Rhetorik, um es denn mit diesen nichtssagendsten aller Wörter zu benennen — mag auch all das mit im Spiel gewesen sein —, was diese Schilderei zuletzt hervorgerufen hat, sondern ein Fühlen und Erfassen der Natur nach ihren zeugenden, enormen Kräften, wie es sonst, und wohl natürlicher und freier, seinen Ausdruck fand in jenen großen und detailbeladenen Werken des Philosophen, deren Ahnung aus den besterhaltenen Fragmenten eben noch uns aufgeht. So sehr dieser Entwurf sich Mühe gibt, die Grenzen des Geschichtswerks einzuhalten, so kosmisch ist er im Grunde. Er gestattet, unsere Anschauung des Philosophen zu bereichern. Er ist uns ein Ersatz für manches sonst Verlorene und eine Bestätigung mancher bereits gewonnenen Einsicht.

DIE METEOROLOGIE

Zwischen Kosmologie und Geographie stand im System der Poseidonischen Physik die Meteorologie, das eine mit dem anderen organisch verbindend, wie ihr Gegenstand, das Reich und die Erscheinungen der Luft, Himmel und Erde organisch verband (S. 46). Schon ihre Stellung innerhalb des Ganzen scheint es auszuschließen, daß, wie man vielfach geglaubt hat, diese Meteorologie im wesentlichen nur eine Wiederaufnahme, Verdauung und Reproduktion der Aristotelischen gewesen wäre. Auch sie hatte teil an einer eigenen Weltform und war notwendig und innerlich Geformtes. Aber wiederum genügt es zur Erfassung dieser Form nicht, an dem Gegenständlichen, den Inhalten, den Lösungen des einzelnen Problems, den vorsokratischen, aristotelischen und nacharistotelischen Antworten

auf die Einzelfragen einer Einzelwissenschaft auf- und abzugleiten; es gilt vielmehr, diesen Teil des Poseidonischen Systems vor allem erst als Ganzes zu Gesicht zu bekommen und aus solcher Anschauung des Ganzen jenes Innere zu erfassen, aus dem schließlich alle Lösungen hervorgehen.

1. Die Überlieferung

Damit ist fast auch schon gesagt, daß es um nichts mehr angeht, von den Resten jenes populären Schriftchens auszugehen, das unter Poseidonios' Namen, aus ihm selber zweifellos, vielleicht nicht ohne seine Einwilligung zusammengestellt, in zahlreichen Fragmenten aus dem späteren Altertum erhalten, als 'Kompendium der Meteorologie des Poseidonios' diejenigen Begriffe und Aufklärungen aus dieser Wissenschaft enthielt, die dem Gebildeten erwünscht sein mußten. Wo bloß Wissenswertes, bloß Ergebnis, möglichst formelhaft und knapp, erhalten werden soll, versteht es sich von selbst, daß Ausdruck, Leben, schöpferische Form darüber in die Brüche geht. (Die Möglichkeit, daß die Autoritäten weiter Disziplinen und Verfasser großer Werke zugleich die Verfasser der daraus gezogenen Kompendien sind, besteht zwar an sich immer, ist aber in diesem Fall gering; wie leicht ein Schüler unter des Meisters Namen ein Kompendium in die Welt gehen lassen konnte, zeigt der gefälschte Brief des Epikur an Pythokles, auch er ein meteorologisches Kompendium; auch zeigt er zugleich, verglichen mit dem echten Brief an Herodot, ein wie anderes es ist, wenn sich der Meister selbst zusammenfaßt, als wenn der Schüler ihn extrahiert.) Wo auch immer Reste jenes meteorologischen Kompendiums, sei es in den Aratscholien, oder in der Pseudo-Aristotelischen Schrift 'Von der Welt', oder bei dem Physiker Arrian (2. Jahrh. n. Chr.), oder bei Laurentius Lydus, oder sonst hervortreten: stets wiederholen sich die Namengebungen, die einfachsten Erklärungen der wissenschaftlichen Begriffe, die oft kaum über die Worterklärung kommen, Aufzählungen der verschiedenen Arten, etwa der Kometen, Blitze, Erdbeben: die Grundform, kurz, ist die definitorische, und alles Weltbildhafte, Anschauliche scheint herausgepreßt aus diesen saftberaubten Tretern. Man muß schon weit gediehen sein, um auch solche Schalen zu verwerten. Aber ausgehen läßt sich nur von solchen Orten, wo sich größere Massen in lebendigerer Aneignung erhalten haben. Und dies trifft in diesem Fall nur zu auf Senecas 'Naturales Quaestiones'.

Indessen wäre doch nichts verkehrter, als Seneca ohne weiteres für Poseidonios, oder wenn nicht für ihn selber, so doch für ein Trümmerfeld seiner Gedanken zu erklären, ebensowenig, wie beider Verhältnis durch den Ansatz eines Mittelsmanns bestimmt wird, indem man erklärt, der mehrmals angeführte Asklepiodot habe den Poseidonios, Seneca wieder den Asklepiodot 'exzerpiert'. Denn davon abgesehen, daß es voreingenommen wäre, Senecas Belesenheit auf ein möglichst geringes Maß herabzusetzen, hat man damit das Entscheidende und Wesentliche an der Frage noch gar nicht berührt. Es handelt sich nicht um den Weg, sondern um die Form.

Seneca schreibt 'Fragen über die Natur'. Damit bewegt er sich in einem Genus. Innerhalb des Genus bringt er seine Individualität zur Geltung. Doppelt also muß das Poseidonische als Form zum mindesten gebrochen sein, selbst wenn es als Inhalt auch ganz rein wäre. Nun aber steht auch von dem Inhalt, jedenfalls von dem reichen Dogmenmaterial, keineswegs fest, daß es durch Poseidonios überliefert sein müßte; bei Poseidonios pflegen doxographische Partien im allgemeinen anders auszusehen. Auch ist Asklepiodot, der vielbenutzte, denn doch mehr als ein Extrakt aus Poseidonios, mag er auch zum guten Teil mit dessen Material arbeiten. Was bedeutet überhaupt das Material! Hinzu kommt, daß die Beschäftigung mit den Problemen der Natur im Tiberianischen und Neronischen Rom zu einer Art von Modesache geworden war. Die Naturgeschichte des älteren Plinius, deren Konzeption in diese Zeit reicht, die *libri causarum naturalium* des Fabianus, das Gedicht über den Ätna, die *naturales quaestiones* und der verlorene Traktat über die Erdbeben des Seneca sind Zeugen für eine Entdeckung und Gewinnung der Naturgeschichte durch die allgemeine Form der Kaiserzeit, wie sie nicht ohne starke innerliche und gewiß auch zum Teil inhaltliche Wandlungen sich denken läßt.

Was Seneca erklärt, sind nicht die Rätsel der Natur an sich, sondern die Rätsel der Natur, sofern sie in den klassischen Problemen und berühmten Kontroversen ihrer großen Interpreten stecken. In die Natur, die er erklärt, gehören Anaximander, Demokrit, Empedokles und Aristoteles nicht weniger hinein als Regenbogen, Blitz und Erdbeben. Wenn er die Ansichten der Alten darstellt, folgt er weder einem einleitend-historischen, noch einem systematischen, noch auch einem heuristischen Prinzip, sondern entdeckt in Thales und Anaximanders seltsamen, oft krausen Meinungen ähnliche Reize, wie in den nicht minder seltsamen, oft krausen Wundern des Naturgeschehens. Seine Stellung zur Natur ist literarisch; was nicht heißt, daß sie nicht echt, daß sie gemacht oder

fingiert wäre, sondern daß das Naturproblem in einer Form des Menschen steckt, die nur in literarischer, nicht wissenschaftlicher oder anderer Ausgestaltung ihrer selbst und ihres Gegenstandes habhaft wird.

Man könnte, wenn man sich darin gefiele, die ganzen Quaestiones naturales unter den antik-rhetorischen Begriff 'Beschreibung' stellen. In der Tat beruht ihr Reiz zum nicht geringen Teil auf einer erst in dem Barock der Kaiserzeit erreichten Kunst in der Beschreibung von Bewegungsvorgängen der mannigfachsten Art. Etwa wie die Luft die Wolke durchbricht, um den Blitz zu entzünden, wie sie in den Erdadern sich knäult, um unter Erdererschütterungen auszubrechen: solche Vorgänge und in den Vorgängen die Antithese zwischen der Bewegung und dem Stoff, in höchster Steigerung des Erstaunlichen, mit allen Mitteln eines bunten, antithesenreichen, saccadierten Stiles auszudrücken, ist das vorschwebende Ziel. Ob dagegen ein Vorgang in Anaximanders oder eines anderen Meinung seinen Platz hat, ob ihn der Erklärer für die wahre Ursache des Phänomens hält oder nicht, sinkt für unsere Begriffe zu erstaunlich untergeordneter Bedeutung. Wohl pflegt Seneca im allgemeinen sich zu einer Lösung durchzuwinden, die er anerkennt; aber diese Lösung resultiert nicht, sondern wird in der Regel nur angeschlossen, und ihr Umfang steht in keinem Verhältnis zu der zuvor zurückgelegten Strecke. Wer hier auf Entscheidung drängt, muß die Geduld verlieren.

Das literarische Genus des Zetema oder der quaestio war die angemessene äußere Form für eine so geartete Durchdringung der naturgeschichtlichen Gedankenmasse. Aber wenn schon diese Form von sich aus weite Möglichkeiten bot, so scheint Seneca an seinem Teile nichts versäumt zu haben, um sie noch mehr aufzulockern und in ihren Grenzen zu verrücken. Ja, selbst der zetematische Charakter scheint nicht rein gewahrt. Unter den 'Fragen' zeigen sich mitunter Reste einer systematischen Struktur, und keineswegs aus Unbeholfenheit. Die Abneigung gegen das Feste, Uniforme, gegen Ebenmaß und größere einheitliche Ganze, gegen Stetigkeit und geraden Fortschritt, der Geschmack an Sprüngen, kleinen Einheiten, Kontrasten, Unterbrechung, Abwechslung, Bewegung haben es erreicht, daß Unzusammenhängendes oft in stilvoller Willkür durcheinandersteht, die alten Dogmen zwischen endgültigen Lösungen, in kleinen Bruchstücken oft Systematisches und Aporetisches in buntem Wechsel.

Zusammengefaßt aber wird all diese Buntheit durch einen Naturbegriff, der nicht leicht zu beschreiben ist. Wenn Seneca von der

Natur im allgemeinen redet, liebt er das Geheimnisvolle, Geist-erhebende, Vergottende, das ihre Anschauung gewähre, zu verkünden. Natur scheint ihm dann Offenbarung und Mysterium. Wenn er in die Einzelfragen eintritt, pflegen solche Stimmungen ihm zu entweichen. Der Mysterienglaube ist nicht stark genug, um die Quaestionen zu durchdringen. Viel liest man dafür dann von den Erstaunlichkeiten, von den seltsamen Effekten und enormen Kräften der Natur. Doch diese Kräfte sind nicht die Naturkräfte des Poseidonios: diese, wenn sie überhaupt in Seneca enthalten sind, sind römisch-literarisch umgeformt; durch Neros Wunderwelt gefärbt, erinnern sie ein wenig an Hydraulik, Wasserkünste, Zirkus. . . . Aber was auch die Natur bei Seneca sonst sein mag, sie ist anders als bei Poseidonios.

Steigt man zu den Quellen auf, so ist nicht ohne Wichtigkeit, daß der Name des Asklepiodot durchaus in den Partien des zetematischen Charakters auftritt.¹ Es läßt sich leicht zeigen, wie Asklepiodot bereits das Material des Poseidonios aus seinen ursprünglichen Beziehungen gelöst, in seiner Beweisrichtung geändert, in die Form der Quaestio umgelegt hat.² In dem Umformungsprozeß, der zwischen Seneca und Poseidonios liegt, mag also seine Schrift eine Art Zwischenstadium darstellen. Doch um so wichtiger werden für uns die neben den Quaestionen auftauchenden systematischen Partien. Ich wage nicht zu sagen, daß die beiden Hauptbestandteile des Werkes, die systematischen und die zetematischen, in die Benutzung des Asklepiodot oder des Poseidonios aufzuteilen seien. Eine solche Quellenkonstruktion, so sehr sie einlädt, schiene mir zu äußerlich, zu glatt. Wohl aber glaube ich und hoffe ich glaubhaft zu machen, daß, wenn irgendwo der reine Poseidonios, d. h. seine Form, bei Seneca für uns erreichbar ist, es nicht die zetematischen, sondern die andersartigen Kapitel sind, in denen wir dies hoffen

¹ Vgl. besonders auch N. Q. VI 17, 3: apud Asclepiodotum invenies, auditorem Posidonii, in his ipsis quaestionum naturalium causis. Dazu Sudhaus, *Ätna* S. 61.

² Ein Beispiel: II 26 wird gefragt: wie kann der Blitz aus der Wolke, Feuer aus Wasser fahren, ohne zu verlöschen? Seneca löst u. a. dieses Zetema durch einen Hinweis auf vulkanische Erscheinung des Meeres, deren Bericht aus Poseidonios stammt. Es ist derselbe Bericht, den wir bei Strabo finden. Aus dem Zusammenhang geht aber klar hervor, daß der Bericht bei Poseidonios jedenfalls noch nicht dem angeführten Zetema gedient hatte. Wer ihn zuerst hierhin bezog, war aber auch nicht Seneca, sondern Asklepiodot. So ist die Angabe über die Höhe jener feurigen Erscheinung, obwohl ebenfalls aus Poseidonios übernommen, nicht unter seinem, sondern unter Asklepiodots Namen für sich gestellt und an den Schluß gerückt: die Angabe der Höhe wurde wichtig zum Beweis dafür, wie wenig der 'impetus' des Feuers durch die Wassermasse behindert werde.

dürfen.¹ Allerdings erscheint der Name Poseidonios wohl viel mehr in diesen als in jenen. Aber gerade das begünstigt viel mehr unsere Ansicht, als daß es ein Grund dagegen wäre: man zitiert viel mehr, wo man etwas herausnimmt, umbricht, damit schaltet, als wo man sich anlehnt.

Die beträchtlichen Partien der *Naturales Quaestiones*, die wir die zetematischen nannten, zeigen als Grundform, wenn auch mannigfaltig variiert, das Schema der Behauptung, des darauf folgenden Einwurfs und der Widerlegung. Als Beispiel diene Kapitel 21—26 des zweiten Buches. Zuerst Behauptung und Erweis, der Blitz sei Feuer. Wie solches entstehe, wird nicht nur nach einer Möglichkeit erwogen. Dann die Entwürfe: 1. Wie kommt es, wenn der Blitz denn Feuer ist, daß er nicht in den Himmel, sondern auf die Erde fährt? 2. Wie kommt es, wenn der Blitz als Feuer aus der Wolke bricht, daß er nicht durch die Feuchtigkeit erlischt? Beides wird erklärt, und das eben heißt 'quaestio'.

Ebenso geschieht es mit der Frage nach dem Donner. Donner, wird bemerkt, sei das Getöse beim Platzen einer Wolke. Nun der Einwurf: und doch sehen wir Wolken an Berggipfel stoßen, ohne daß ein Ton entstände. Wieder folgt die Widerlegung. Und so weiter. Diese Schulform, schon seit Aristoteles traditionell, ist, wie gesagt, dasjenige Formelement, das auf Asklepiodot zumeist zurückgeht. Über das Werk des Meisters hat der Schulbetrieb sich hergemacht; er lebt, er zehrt davon, hier findet er selbst seine Einfälle, seine Gedanken, seinen Scharfsinn; der ewige Schülergeist dröselnd das Ganze der Intuition auf in ein Spiel von Antworten und Fragen. Schülergeist will disputieren, will schmarotzern. So hält er sich für den Erben. Es würde auch mit den besten Hilfsmitteln nicht leicht sein, aus dieser verzwickten Umschrift das darin enthaltene Poseidonische herauszulesen.

Aber daneben stehen Partien von abweichendem Gepräge. Ihnen wenden wir uns zu.

2. Spannung als Elementarkraft

Das zweite Buch beginnt mit jener Einordnung der Meteorologie zwischen den Schwesterdisciplinen der Kosmologie und physikalischen Geographie, die wir als einen Teil des Poseidonischen Systems bereits erkannten. Aber das Systematische reicht weiter: an die Einleitung

¹ Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch Poseidonios Aporien hätte aufstellen können; es handelt sich um keine solche äußere Form.

und Vorzeichnung des meteorologischen Problemkreises schließt eine Charakteristik und Physik des Elements, das an den meteorologischen Erscheinungen den größten Anteil hat, der Luft. Was von der Einleitung gilt, muß auch von der Charakteristik gelten; beide sind gleich systematisch, beide heben sich in gleicher Schärfe ab von den darauf einsetzenden 'Quaestiones'.¹

Gehen wir diese Charakteristik durch. Was ist die Luft? Ein einheitlicher Körper. Wenn damit auch wenig ausgesagt scheint, steckt in Wahrheit doch schon in dieser Bestimmung etwas für die Form der hier erscheinenden Naturerfassung ungemein Bezeichnendes. Es gibt, heißt es, drei Arten einheitlicher Körper: erstens einheitliche in dem eigentlichen, höchsten Sinn; das heißt gewachsene, in sich zusammenhaltende, nicht äußerlich bewirkte Einheiten; zweitens Körper, deren zusammengefügte Teile einander durchflechten oder ineinander übergehen; und endlich solche, deren Teile abgrenzbar mit Fugen aneinander stoßen. Als Beispiel der beiden letzten Arten,² der 'Verflechtung' und der 'Häufung', dienen: Tau, Getreide, Schiff. Gewachsene Einheiten (non composita) sind Baum und Stein. Die Luft gehört zur letzten Art (vgl. S. 346 f.).

Hier muß der Leser einen drei Kapitel weiten Sprung machen. Denn Seneca, in seiner Ungeduld nicht müde werdend, die Gleichförmigkeit der Ordnungen auch seiner systematischen Kapitel zu zerreißen, hat die Themen übers Kreuz verbunden. Die vorangestellte Klassifikation der Körper erreicht ihren Zweck erst durch das, was sich aus ihr ergibt. Dies aber steht erst in Kapitel 6.

Die Atomistik (quidam), heißt es hier, erklärt die Luft für ein Gemenge aus kleinen Körpern, für eine Art Pulver.³ Daß dies falsch sei, folge daraus, daß nur Einheit in dem eigentlichen Sinn die Widerstandskraft (nisus) und Spannungen der Luft verstehen lasse, denn zu Spannung und Widerstand gehöre Eintracht und Vereinigung der Kräfte in den Teilen. Bestände die Luft aus Luftatomen, so wäre sie etwas Zerstreutes; aber Getrenntes läßt sich niemals 'spannen'.

So gelangen wir zur Lehre von der Spannungskraft der Luft oder dem τόρος. Die Lehre von der Spannung scheint im alten stoischen System schon vollkommen entwickelt; auch bei Seneca erscheint in diesem Teile kein Begriff, der nicht dort ausgebildet

¹ Daher der Übergang (c. 11): Haec necessarium fuit prae loqui dicturo de tonitru fulminibusque ac fulgurationibus. nam cum in aere fiant, naturam eius explicare oportebat, quo facilius appareret, quid facere aut pati posset.

² Ich kann hier nur zwei Arten herauslesen und halte die Ergänzung auf compactione für überflüssig.

³ Darin steckt der auch sonst für Poseidonios nachweisbare Begriff ἐκ διαστότων; vgl. S. 346.

worden wäre. Und doch ist zwischen dem Neuen und der altstoischen Tonoslehre kein geringerer Unterschied als ungefähr zwischen der Wärmetheorie der stoischen Theologie bei Cicero und der altstoischen Doktrin von dem Vernunftfeuer. Scheinbar steckt alles Neue fertig in dem Alten; und dennoch bedeutet das Neue eine veränderte Weltform. Die Begriffe sind dieselben — nur anders erfüllt. Sie sind von nun die Chiffren eines anderen Geistes.

Was der Tonoslehre bei Chrysipp zu leisten oblag, war die Lösung eines Teiles aus dem gesamten Stoffproblem, so wie es sich dem orthodoxen Intellektualismus stellte. Die Vernunft und alles Geistige sollte verstofflicht werden, folglich auch das Sein und folglich auch die Qualitäten, und zwar so verstofflicht, daß sie ganz und gar vernünftig würden. Da nun der Vernunftstoff Feuer oder Pneuma war, so mußten auch die Qualitäten und das Sein zuletzt pneumatisch sein. Man ließ sich nicht daran genügen, alle Teile der Materie mit dem Pneuma oder Feuer zu durchmischen: zu der Mischungslehre fügte man die Tonoslehre, um die Körperwelt noch straffer in Vernunft zu bannen, indem man die Qualitäten und das Sein unmittelbar verstofflichte. So lehrte Chrysipp in der Schrift 'Über die Beschaffenheiten': alle Beschaffenheiten seien Lüfte, denn durch Lüfte würden die Körper zusammengehalten; und ebenso sei auch der Qualität (*ποιότης*) an jedem Körper Ursache die Luft, die ihn zusammenhalte; diese heiße Härte bei dem Stahl, Festigkeit bei dem Stein und Weiße bei dem Silber. So seien die Lüfte oder Pneumata, als luftartige Spannungen, die Qualitäten.¹ Der Begriff der Spannung also entspringt nicht einer im eigentlichen Sinne dynamischen Weltanschauung, sondern ist zuletzt nichts anderes als eine Verstofflichung der Aristotelischen Begriffe oder Formen. Ja, die Stoiker haben nicht gezögert, auch die Aristotelischen Kategorien des Seins oder der Einheit (auch diese Verbindung ist Aristotelisch), der Größe und der Qualität zu materialisieren. Sie zerlegten zu diesem Behuf die Spannung in zwei Elemente: in eine Bewegung von innen nach außen und von außen nach innen; jener schrieben sie die Quantität und Qualität zu, dieser die Einheit und die Wesenheit.² Es handelt sich also auch hier zuletzt wie überall darum, den Stoff zum Denkinhalt, zum Urteil oder Prädikat, das Prädikat zum Stoff zu machen. Was erfragt, ergründet wird, ist nicht die Kraft noch das Bewirkende, sondern Begrenzung und Bestimmung innerhalb des Intellekts. Ein Körper, meint Chrysipp, besteht aus Sein, Ein-

¹ Fragm. 449 Arnim; Plutarch de Stoic. repugn. c. 43 S. 1053 f. Zeller II 2³ S. 260.

² Chrysipp Fragm. 451 Arnim.

heit, Größe und Qualität; das heißt, er muß die materiellen Elemente in sich haben, die sein Geistiges, sein Intellekt-Inhaltliches genau ins Materielle übernehmen.

Wenden wir uns zu Seneca, d. h. zu Poseidonios, so ist jede Spur davon, daß einst die Lehre von der Spannung die Verstofflichung der Qualitäten war, verschwunden. Statt dessen beruht die Lehre von der Spannung jetzt auf der Intuition einer Elementarkraft. Wie die Einheit jetzt unmittelbar als Wirkung einer inneren, schöpferischen Kraft erfüllt und angeschaut wird, wie der Gegensatz des Innern und des Äußern, des Gewachsenen und Mechanischen (*natura corporis nulla ope externa sed unitate sua cohaerentis*) entscheidend wird, um zu erfassen, was Natur im Innersten zusammenhält: so wird auch aus der Spannung eine angeschaute Lebenskraft, die nicht mehr dazu dient, den Intellekt in Stoff zu bannen, sondern sich als Wesen selber offenbart in einer bunten Fülle mannigfaltiger, merkwürdiger Erscheinungen.

Aus der Veränderung des Lehrgehalts folgt, daß das Ziel der neuen Lehre nicht mehr in der theoretischen Fixierung eines Allgemeinen liegt, sondern in ihrer Anwendung auf die konkrete Bunttheit der Erscheinungen. Der Begriff der Spannung wird zu einem Mittel, um heranzudringen an das Wesen der Natur, wie es sich in der Bunttheit ihrer Phänomene ausdrückt.

Ursache aller Spannung ist die Luft oder das Pneuma. (Pneuma heißt die Luft, wenn sie mit Feuer untermischt ist.) Daher ist die Lehre von der Spannung ein notwendiger Teil in der Physik der Luft. Verfolgt nun wird die Spannung in der Mannigfaltigkeit ihrer Bewirkungen zuerst, wo diese am einfachsten sich zeigen, dann in immer höheren Manifestationen. Seneca hat sehr gekürzt, auch manches wohl verwirrt; immerhin ist die Steigerung noch erkennbar; drei verschiedene Stufen, die er nicht benennt, ergeben sich aus einer in den Beispielen selbst verborgenen Ordnung.

Zuerst erscheint die Spannungskraft als Widerstand, Tragkraft und Übertragung, also im Verhältnis noch als passiv. Luftgefüllte Blasen trotzen jedem Druck; dem Winde eignet eine Tragkraft, daß er schwerste Lasten über weite Strecken führt; der Schall läßt nach oder verstärkt sich, je nachdem die Luft gespannt ist; ist doch auch die Stimme eine Luftspannung, hervorgerufen durch den Schlag der Zunge. Hörner, Trompeten und Wasserorgeln entfalten ihre lauterer Töne gleichfalls durch die Spannungen der Luft. (Ich habe mir hier eine Umstellung erlaubt, da Seneca durch seinen Gegensatz des Großen und des Kleinen die vokalen Wirkungen getrennt hat.) Ständen die vokalen Wirkungen hart an der Grenze

der Passivität, so geht die nächste Stufe zu aktiveren Erscheinungen, Bewegung und Bewegungsübertragung über. (Wohl gemerkt: es handelt sich nicht um die erregende Ursache, sondern um Leitung und Vollstreckung der Bewegung.) Aller Lauf, all unsere Bewegung ist das Werk gespannter Luft; Luft oder Pneuma gibt den Sehnen Spannkraft, den Laufenden Geschwindigkeit. (Vgl. die Isisoffenbarung S. 386.) Wo Luft sich in sich selbst verwirbelt, reißt sie Wälder aus, hebt Häuser in die Höhe und zerbricht sie; sie erregt den Wellenschlag des an sich trägen Meeres. (Dem Elementaren mag ursprünglich auch hier das Organische gefolgt sein.)

Auf der dritten Stufe wird die Spannkraft der Luft im Reiche des Organischen als eine selbst organische, vitale Kraft betrachtet. Die Durchmusterung der Phänomene schreitet von den Pflanzen zu dem Zoon, von dem Leib zur Seele aufwärts. Kleine Samen, deren Winzigkeit im Steingefüge Raum gefunden hat, entwickeln eine solche Kraft, daß sie die größten Quadern zum Absturz, ganze Bauten zur Zerstörung bringen. Feinste; dünnste Wurzeln spalten Fels und Klippe. Und was führt die Frucht herauf, was richtet die schwache Saat und die grünenden Bäume in die Höhe, was breitet die Äste aus, wenn nicht die Spannung und Einheit des Pneumas? Nicht zuletzt zeigt sich die Einheit in dem Element der Luft auch in der Kohärenz unseres Leibes. Denn was anders hält den Leib zusammen als das Pneuma? Woher sonst seine Bewegung? Denn was ist Bewegung, wenn nicht Spannung? Und was Spannung, wenn nicht aus der Einheit? Und was Einheit, wenn nicht in der Luft?

So kommt die Induktion scheinbar auf jenen orthodoxen Lehrbegriff heraus, den wir Chrysipp in seiner Qualitätenlehre entwickeln sahen. Und doch, wie anders ist ihr Sinn! Die Logik der Materie weicht einer naturgeschichtlichen Intuition. Denn gerade, was zuerst vielleicht wenig am Platze scheint, die uns befremdende Erfassung der Elementarkraft nicht im Element, sondern im Leib und Organismus, gerade das ist das untrüglich Poseidonische. Der 'Vitalist' kann sich die Kraft des Elements nicht anders klar machen als im Organischen. So kommt er, wenn er vom Elementaren redet, ins Organische, wie er, wo er vom Leib und seinen Kräften redet, ins Elementare kommt. Der Übergang vom einen in das andere, eben dies ist das Erklärende. Daher wird er nicht müde, diesen Übergang, wo immer es sei, zu verfolgen: in der Meteorologie wie in der Wärmethorie (Cicero de natura deorum), wie in der Geographie (Vitruv), wie in der Zoologie (Hermippos), wie in der Seelenlehre (Isisoffenbarung), wie selbst in der Ethik (Seneca, Über den Zorn).

Herausgestellt, für sich gestellt, aus was für Gründen, bleibt verborgen, sind bei Seneca noch ein paar weitere Bemerkungen. Noch nicht genügend wäre die Elastizität der Luft charakterisiert, wenn man die Schnelligkeit und Augenblicklichkeit der Wahrnehmungen des Gesichts und des Gehörs vergäße: das Auge sieht in einem Augenblick über viele Meilen; eine Stimme durchtönt auf einmal ganze Städte; das Licht breitet sich nicht allmählich aus, sondern durchdringt mit einem Schlag den ganzen Kosmos. Daß hier Poseidonios ein Problem sah, dies allein schon ist bezeichnend; wir werden noch sehen, wie ihn die Augenblicklichkeit der Vorgänge nicht nur im Makrokosmos, sondern auch im Mikrokosmos, an den Bewegungen des Tieres, in den Willenshandlungen des Menschen, ja selbst in dem geheimnisvollen Geisterverkehr der Mantik angelegentlich beschäftigt hat. Erklärbar schienen ihm diese Rätsel wieder nur aus der Grundform des Organischen.

Luft aber steckt auch in den anderen, jedenfalls den tieferen Elementen, in dem Wasser und in der Erde. Die Hydraulik liefert Beweise für die Spannungen der Luft, die in dem Wasser eingeschlossen ist; der Schall, der durch Wände und Berge dringt, beweist, daß sich die Spannungen der Luft auch durch Gestein und Erde fortsetzen. Kurz, wo Spannung ist (und Schall ist Spannung), ist auch Luft (Kap. 8). Nun gibt es keine passive Bewegtheit ohne aktive Bewegung; so auch gibt es keine passive Gespanntheit ohne etwas Aktives, das spannt. Dies Aktive, Bewirkerin aller Spannung, ist die Luft; sie ist das Spannungselement, wie das Bewegungselement das Feuer ist. Das letzte, im Vergleich bei Seneca nur angedeutet, wird wiederum erst deutlich aus der Ciceronischen Theologie (II 9: nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo).

Was das Kräftepaar Bewegung und Elastizität betrifft, so sei bemerkt, daß eben diese Kräfte, jene als die Kraft des Feuers, diese als der Luft, die Poseidonische Psycho-Physik auch noch in ihren seelischen, innerorganischen Entwicklungen verfolgt hat.

Wir fügten diesen Teil den anderen Beispielen hinzu, ohne den Versuch zu machen, das eine in das andere einzureihen. Vermutlich fehlt von der Physik der Spannkraft ohnedies genug; wer weiß, welche Fülle von Erscheinungen da auf die einheitliche Kraft bezogen war, die sich in ihnen auswirkte. Denn eben dies, die Ausbreitung der Mannigfaltigkeit aus einer Einheit, die Verfolgung einer Kraft durch ihre bunten, vielgestaltigen Hervorbringungen, nicht nur hier und dort, sondern durch alle Reiche der Natur: das ist das Poseidonische. Aber da Seneca nicht Poseidonios ist, er-

scheint bei ihm mit Absicht alles aufgelöst, von Poseidonios aus betrachtet, fragmentarisch.

3. Teil und Ganzes

Der andere gedankliche Zusammenhang, der die bis hier verfolgte Darlegung über den Tonos unterbricht, betrifft nicht nur die Luft, sondern die Elemente insgesamt. Es wäre vielleicht richtiger gewesen, ihn voranzustellen, indes ist die ursprüngliche Reihenfolge ja doch keinesfalls erreichbar.

Der Kosmos umfaßt alle wirklichen oder möglichen Gegenstände der Erkenntnis. Alles so Umfaßte ist entweder Teil des Kosmos oder Stoff des Kosmos. Was das heißt, mag der Vergleich des Körpers lehren: Teile des Körpers sind Auge, Hand, Knochen, Sehnen; Stoff des Körpers ist der Saft frisch aufgenommener Speisen, im Begriff überzugehen in die Teile. In der Mitte zwischen beiden steht etwas, was sich sowohl als Teil als auch als Stoff betrachten läßt: was 'gleichsam Teil' ist: wie das Blut sowohl ein Teil wie auch ein Stoff des Körpers ist; denn es ist sowohl vorbereitender Natur wie einbezogen in das Ganze, das den Körper ausmacht; ohne Blut kein Körper.

Dies auf den Kosmos angewandt ergibt, daß jedes Element zugleich ein Teil wie auch ein Stoff des Kosmos ist, dem Blut vergleichbar. Jedes Element läßt sich betrachten entweder als ein organisches in das Weltganze verwobenes Glied, und so als Teil des Kosmos, oder auch sofern es vorbereitender Natur und also Stoff für andere Teile ist. Die Erde ist ein Teil des Kosmos wie der Himmel; ohne Erde kein Kosmos, wie ohne Kosmos keine Erde. Und doch ist sie Stoff: sie ist die Nahrung aller Lebewesen, aller Pflanzen, ja selbst aller Sterne; alles Einzelne, das ganze All erhält sie, und reicht hin, es zu erhalten. Wie ein Ei genau so viel an Feuchtigkeit enthält, als hinreicht, um das Lebewesen bis zum Zeitpunkt seines Auskriechens gedeihen zu lassen, so reicht auch die Stofffülle der Erde genau abgewogen zur Erhaltung der Gestirne und des Alls.

Man mag hieraus erraten, daß es nicht Orthodoxie und Anbequemung, sondern eine tiefe, innere Notwendigkeit, der Vitalismus seiner eigentümlichen Naturauffassung selber war, was Poseidonios zu der Lehre von dem Weltbrand hat zurückkehren lassen. Der Vergleich des Eies, der uns schon an der Spitze des Systems nicht zufällig begegnet ist, ist für die Erkenntnis dieser Weltform un-

gemein erschließend. Wir bekommen damit einen kleinen Vorgeschmack von jener Teleologie, die als die Poseidonische sich von der orthodoxen so entschieden eben dadurch unterscheidet, daß sie kosmisch-vitalistisch ist, d. h. daß sie die Zwecke nicht vom Menschen aus diktiert, sondern im Wirken der Naturkräfte, in den natürlichen Zusammenhängen selbst erschaut, in den Beziehungen und Proportionen zwischen den Prozessen und natürlichen Kategorien der mannigfachsten Art, Verbrauch und Stoff, Erde und All, woran sich ein sehr langes Undsoweiter anschließt.

Wie die Erde ist nun auch die Luft ein Teil und zugleich Stoff der Welt. Sie ist ein Teil der Welt, d. h. ein notwendiger Teil. Sie ist es, die den Himmel an die Erde knüpft, die das Tiefste und Höchste voneinander trennt, indem sie es verbindet; was sie von der Erde empfängt, gibt sie nach oben, um die Kraft der Sterne wieder auf die Erde zu ergießen. Indem sie so dicht sich an die Erde schmiegt, daß sie den Raum, den jene ließe, auf der Stelle einnahme, wird sie geeignet, alles, was die Erde zur Ernährung der Gestirne aufwärts sendet, in sich aufzunehmen (vgl. Cicero II 117, unten S. 249). So betrachtet, wird sie wieder Stoff der Welt, sofern sie anderes nährt. Als Stoff aber und Teil der Welt ist sie mit ihren Nachbarteilen, Erde und Himmel, in der Welt verwachsen (innatus); sie ist ein gewachsener Teil der Welt (*nativa pars*), wie ein Organ in seinem Körper. Wieder folgt daraus: die Luft ist eine Einheit in dem höchsten Sinne der vitalen Kraft, 'denn nichts wächst ohne Einheit'.

Es ist klar, daß diese Darlegungen nicht von der Luft allein gehandelt haben, sondern von den Elementen insgesamt. Nach Gutdünken, soweit als Einleitung für Fragen über Blitz und Donner dienlich, ist ein Stück der allgemeinen Elementenlehre (*τοῦ περὶ στοιχείων λόγου*) für einen beschränkten Zweck gemodelt worden. Poseidonios hatte unter dem Gesichtspunkt Teil und Stoff die Elemente nach der Reihe vorgenommen, aber — was für ihn wieder bezeichnend ist — nicht nur die Elemente, sondern auch die Organismen. Wieder ergibt sich eine Reihe, ein Anstieg vom Elementaren zum Organischen, wie in den Bruchstücken der Ciceronischen Theologie. Ein Teil der Welt und zugleich Stoff der Welt sind auch die Tiere und die Pflanzen. Teil der Welt sind sie als Gattungen, die Gattung, müssen wir ergänzen, ist ein gleichfalls notwendiger Teil des Ganzen, wie die Erde, wie der Himmel, ohne den das Ganze nicht das Ganze wäre. Ein Begriff von Weltvollständigkeit ergibt sich hieraus, dessen Andeutung man in der Ciceronischen Theologie in einem Satze wiederfindet, der als Überschrift einer verlorenen, umfangreichen

Ausführung besagt: die Vorsehung bewirke auch, daß der Welt nichts fehle: *ut nulla re egeat*.¹ Als Einzelwesen dagegen betrachtet sind die Lebewesen Stoff der Welt, sofern auch ohne jedes einzelne die Welt die Welt ist und bei eines jeden Untergang die Stoffvereinigung, aus welcher es zerfällt, im Ganzen bleibt.

Es liegt wohl an der Überlieferung, daß die tiefere Bedeutung dieser Lehre aus ihren Beziehungen bei Seneca nicht klar wird. Man mag sie verstehen als eine Fassung und Betrachtung des Aristotelischen Problems des Eidos und der Hyle, jedoch von dem Kosmos her, von dem Verhältnis zwischen dem All und dem Einzelnen, zwischen dem Ganzen und den Teilen. So verrät sie uns wieder das weltumspannende Auge des Kosmikers. Die Einbeziehung des Elementaren und der Lebewesen in die gleichen Kategorien kann, wo es sich um Poseidonios handelt, nicht mehr auffallen, nachdem sie uns in Diodors arabischem Exkurs begegnet ist; auch sind wir ihr noch nicht zum letztenmal begegnet.

Es folgt noch in denselben systematischen einleitenden Kapiteln die Beschreibung des Luftelements als eines Glieds im Kosmos. Höher, dünner und beweglicher als Erde und Wasser, dichter und schwerer als der Äther, ist die Luft von sich aus kalt und dunkel (vgl. Ciceros Theologie S. 225). Licht und Wärme, die beiden Energien der Sonne (vgl. S. 228), strömen in sie ein, aber durchdringen sie nicht gleichmäßig; ihr Einfluß ist in den nächst grenzenden Regionen stärker und verliert sich mit der wachsenden Entfernung. Daher sind die höchsten Luftregionen durchaus trocken, heiß und dünn wegen der Nachbarschaft des Äthers. (Als den Aufenthalt der warmen, luftigen, pneumatischen Gebilde, die als Seelen der Heroen bei dem Tode unsichtbar dem Leib entschweben, werden wir dieselben Schichten in der physikalischen Begründung der Dämonenlehre wieder antreffen.) Der tiefste, erdennahe Teil der Luft ist dick und finster, da er die Ausdünstungen der Erde in sich aufnimmt. Ihre mittleren Regionen sind, verglichen mit den tieferen und höheren, gemäßigter in Trockenheit und Dünne, dafür um so kälter. Denn wenn in den oberen Schichten sich die Hitze der Gestirne spürbar macht, sind auch die unteren immerhin nicht kalt, und zwar aus folgenden vier Ursachen: erstens führen die Ausdünstungen der Erde Wärme mit sich; zweitens prallen die Sonnenstrahlen von der Erde zurück, durchdringen also, soweit sie zurückstrahlen, die Luft nicht einmal, sondern doppelt (ein Wort von der 'Güte', das hier Seneca entschlüpft, verrät, daß es nur einer leichten

¹ Cicero de nat. deor. II 22, 58. Siehe S. 218.

Umstellung bedarf, um eine so geartete Physik in jene kosmische Zweckmäßigkeitsbetrachtung zu verwandeln, in die umgestellt sie uns bei Cicero entgegentritt); drittens kann nicht ohne Einfluß auf die Luft auch jene Wärme bleiben, die als Lebenskraft und Pneuma durch die Lebewesen, Tier und Pflanze, dringt, denn nichts lebt ohne Wärme (mehr darüber wieder bei Cicero);¹ viertens erwärmen die Luft auch die vulkanischen, im Erdinnern enthaltenen Feuer, zumal da die ausbrechenden Feuermassen ein verschwindend kleiner Teil sind im Verhältnis zu den immerzu verdeckten Gluten unter der Erde.² Wenn sich so ergibt, daß die mit Wärme durchdrungenen Luftschichten die untersten und obersten sind, so folgt daraus, daß in denselben Schichten und besonders in der unteren auch die meisten Luftercheinungen und Luftverwandlungen sich abspielen; denn wo sich etwas verändert und geschieht, geschieht es niemals ohne Wärme; Wärme zeugt, Kälte ist unfruchtbar. So bleibt die mittlere Region der Luft in ihrer Kälte unverändert (vgl. S. 106).

4. Das meteorologische System

Die meteorologischen Erscheinungen sind damit ungefähr bestimmt: sie sind Erscheinungen des Luftreichs, die unter der Wechselwirkung eines doppelten Kraft- und Wärmezustroms zumeist in den unteren Luftschichten entstehen. Der eine dieser Einströme geht von der Erde aus, der andere von den Gestirnen. Da die Sonnenstrahlen von der Erde in die Luft zurückprallen, die Erde selbst aber nicht gleichmäßig beschienen wird, ergeben sich aus den verschiedenen Neigungen ihrer gewölbten Oberfläche zu den Bahnen der Gestirne und zumal zur Sonnenbahn (d. h. den Klimata), mit anderen Worten aus derselben Ursache, die auch die geographischen Erscheinungen hervorruft, die Komplikationen, Unruhen und Gebilde in der Luft, die man als meteorische bezeichnet. Zugleich aber mit der Erdwirkung tritt die siderische in Kraft: verursacht jene eine mehr räumliche, so diese eine mehr zeitliche Verschiedenheit. Die

¹ De natura deorum II 9, 25: videmus et recenti fessione terram fumare calentem atque etiam ex puteis iugibus aquam calidam trahi, et id maxime fieri temporibus hibernis, quod magna vis caloris terrae cavernis continetur. Vgl. S. 225.

² Andere vier Gründe, jedoch nur in den beiden ersten sich mit diesen deckend, stehen bei Seneca IVb 8—9. Ich kann mir das Verhältnis beider Aufzählungen nicht erklären, halte aber die des vierten Buches nicht für Poseidonisch. Hätte Poseidonios sich die Luft entsprechend ihrer Dichtigkeit erwärmen lassen, so wäre die Wärme der allerersten und dünnsten Luftschichten, an die er doch geglaubt hat, unerklärt geblieben.

Sonne macht den Jahreszeitenwechsel und Tag und Nacht; ihr zunächst an Wirkung steht der Mond; doch auch die übrigen Gestirne wirken auf das Irdische nicht minder, als sie die Luft auch unmittelbar beeinflussen und durch Lauf oder Gegenlauf Frost, Regen oder andere Störungen verursachen (II 11).

Indem so das Ineinanderwirken zweier Hauptkräfte verfolgt, die Phänomene aus den ^{komplexen} Komplexionen ihrer mannigfachen Einflüsse, gleichsam der Ort jeder Erscheinung aus den Resultanten dieser zwei Hauptkraftrichtungen abgelesen wurde, rückte eine neue Meteorologie, als systematisches Gefüge, als notwendige Ergänzung an die Seite der groß angelegten Poseidonischen Geophysik; die Bücher 'Über meteorische Erscheinungen' stellten sich neben das Werk 'Über den Ozean'. Die Meteorologie wurde die Wissenschaft, die Himmel und Erde verband.

5. Die Winde

Das erklärende System war nicht nur angekündigt, sondern durchgeführt bis in die letzten Einzelheiten. Freilich darf man seine Durchführung nicht dort suchen, wo sich die Schule, Menschen von der Art Asklepiodots, seiner bemächtigt haben. Solche halten wohl die Teile in der Hand, hantieren mit den Formeln, fragen, disputieren, aber es fehlt das geistige Band. Ich greife, um ein Beispiel jener Durchführung zu geben, einen Teil des Seneca heraus, der von der zetematischen, schulfüchsigem Behandlungsart der physikalischen Probleme, die in seinen Quellen leider überwog, verhältnismäßig verschont geblieben ist: seine Physik der Winde.

In dem fünften Buche enthalten, beginnt diese mit der Definition: Wind werde definiert von den einen als 'fließende Luft'; von anderen als 'in einer Richtung fließende Luft'.¹ Wenn zwar die zweite Definition genauer sei, so lasse doch auch die erste sich verteidigen usw. Schieben wir die Schulfrage, die sich aus einer Neuerung ergab, beiseite; was uns angeht, ist das Weltanschauliche, das sich darunter birgt. Neuerungen an Definitionen scheinen leicht, wenn man sich an die Formeln hält, spitzfindige Grillenfängereien. Der Zusatz 'in einer Richtung', der so überklug sich ausnimmt, ist in der Tat die Poseidonische Ergänzung der sonst üblichen Definition, doch was er ausdrückt, ist nicht Schulrechthaberei, sondern nicht

¹ Man liest dieselbe Definition auch bei Vitruv, in einem kurzen, eingefügten Stück, das eine Winderklärung ganz in Übereinstimmung mit Seneca enthält; das Experiment des Aölsballs drängt bei dem Architekten, wie gebühlich, stärker sich hervor (I 6, 2).

weniger als eine neue Auffassung des Elements: „Niemals ist die Luft so ruhig, daß sie ohne jede Bewegung wäre; so redet man von Meeresstille, wenn das Meer nur leis bewegt ist, ohne Vorwalten einer bestimmten Richtung. (Hier erinnern wir uns des Strabonischen Fragments über den leisen Wellenschlag des Meers, hervorgerufen ohne äußere Bewegung durch die Vitalität des Elementes selber; S. 103.) Dasselbe hat man von der Luft zu halten: auch sie ist nie unbewegt, auch wenn sie ruhig ist. Ein Beweis dafür: ergießt sich Sonne in einen geschlossenen Raum, so sehen wir die kleinen Körper darin auf und ab und durcheinander wirbeln. Wind ist also mehr als nur bewegte, 'fließende' Luft.“ Wir werden alsbald sehen, wie diese Überzeugung von der elementaren Eigenkraft der Luft erklärend in das meteorologische System selbst eingriff.

Indem wir alles Doxographische und Zetematische überschlagen, stoßen wir, Kapitel 4, auf eine großzügige Einteilung der Winde nach den Ortsschichten ihrer Entstehung. Wind entsteht, wo Luft ist, also an drei Orten oder Schichten: aus der Erde, über der Erde und unter der Erde. Die Erde selbst wirft Ausdünstungen, Luft und Dunstmassen aus sich heraus: dies ist die erste Ursache der Winde. Ist die Ausdünstung emporgestiegen, so findet innerhalb des Luftreichs selber ein Wandel mit ihr statt: sie wird zu Wind — die zweite Ursache. Endlich entsteht auch in den unterirdischen Höhlen und Geäder ein Gebläse aus den Saftzersetzungen der Erde, nicht unähnlich jenen Blähungen in einem Leibe, der verdaut. Ja, auch der Erde entfahren, wie dem Leibe, solche Lüfte mitunter mit Getön. Die letzte Ursache, die er als Meinung anderer angibt, kann Seneca sich nicht enthalten zu bespötteln — sie ist in der Tat ein Beispiel jener 'turpia', jenes 'immundum', jenes ungewollt Grotesken, das man häufiger bei Poseidonios findet, aber niemals, ohne daß es Ausdruck einer notwendigen Form des Sehens und des Erfassens bei ihm wäre. Um so mehr fällt auf, daß Seneca nicht zögert, sich derselben Einteilung, die er bespöttelt, anzuschließen. Etwas anderes für sie einzusetzen weiß er nicht. So hat er denn sein fünftes Buch im großen nach ihr disponiert.

Die Darstellung, der er gefolgt ist, hat zuerst die erste dieser drei Entstehungsarten in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen betrachtet. Überall, ohn Unterlaß, entströmen der Erde kleine Körper: in Gestalt, wie wir ergänzen dürfen, jener beiden Ausdünstungen, die nach Aristoteles auch Poseidonios unterscheidet, einer trocknen und einer feuchten, jene mehr dem Wasser, diese mehr dem Land entstehend. Wenn die Körper, dicht gehäuft, unter der Sonnenwärme anfangen sich auszudehnen und zu verdünnen (extenuari),

so entsteht, da alles, was sich aus Gedrängtheit ausdehnt, einen größeren Raum fordert, der Wind.

Indessen ist damit das Wesentliche noch nicht ganz gesagt. Um, wie er nachdrücklich bemerkt, das Vorgetragene zu ergänzen, um den Anschein zu vermeiden, als sei Wind nur etwas äußerlich Bewirktes, nur Passives, schickt Seneca sich an, als die Voraussetzung der Sonnenwirkung und Bewegtheit die Elementarkraft selber zu erweisen. Wir begegnen also einer Ergänzung und Verwahrung ganz derselben Art, wie sie bei Strabo auf die Darstellung der neptunischen Veränderungen gefolgt ist. Und die Anspielung auf eben jene Stelle, die von der Bewegungskraft des Meeres handelte, klingt beinahe wie ein Selbstzitat. Überladung, Lösung und Verdünnung durch die Sonne,¹ Raumerweiterung der Luft, das alles sei wohl wahr, doch nimmer könnte alles das geschehen, wenn nicht die Luft auch eine ihr natürliche Bewegungskraft besäße und nicht nur von außen Einwirkungen in sich aufnähme, sondern auch in sich selbst, wie zu vielem andern, so auch hierzu eine Fähigkeit enthielte. Oder sollen wir glauben — so spricht Seneca —, daß uns zwar Kräfte gegeben seien, uns zu bewegen, die Luft aber träge und unbeweglich ausgegangen sei, da doch das Wasser seine eigene Bewegung hat, auch wenn die Winde ruhen? Könnte es sonst ja doch auch keine Lebewesen fördern; aber auch Tang sehen wir im Wasser wachsen, Algen an seiner Oberfläche schwimmen: folglich ist auch in dem Wasser Leben. (Den folgenden Satz über die Lebewesen, die das Feuer erzeuge, die sogenannten Pyrigona, kann ich nur mit Bedenken hier betrachten; er gehört nicht her, da zwar wohl Luft und Wasser, Wind und Strömung in begrifflicher und stets hervorgehobener Beziehung zueinander stehen, hingegen das Feuer aus aller Vergleichbarkeit herausfällt; übrigens war auch die Wundervorstellung von diesen Feuertieren so beliebt, daß sie ein Mann wie Seneca zu jeder Zeit verwenden konnte. Ohne wirklichen Beweis also kann ich sie Poseidonios noch nicht zutrauen; und auffallend bleibt, daß sie bei Cicero fehlt.)² So hat denn auch die Luft eine elementare 'Lebenskraft' (vis vitalis) als tiefere Ursache ihrer Verdichtungen und Ausbreitungen, ihrer Reinigungen, Kontraktionen, Expansionen. — Zwischen Wind und Luft, kurz, ist derselbe Unterschied wie zwischen laufendem und stehendem Gewässer.

Mit der Rückkehr zur Definition findet der allgemeine Teil der Winderklärung seinen Abschluß. Ließ schon er den Wind als eine

¹ Im Text ist eine Ergänzung um des Sinnes willen notwendig, die ich vermisse (c. 5): *deinde solvi <solis> impetu.*

² Vgl. die Theologie S. 228.

Wirkung der vereinten Einflüsse des Himmlischen und Irdischen erkennen, so tritt doch erst in dem Folgenden, in der Erklärung der verschiedenen Windarten, zuerst der ersten der genannten Gattungen, das siderisch-terrestrische System der Kräfte voll in Wirkung. Die Führerschaft in der Erklärung, die von jetzt an mehr dem siderischen Momente zufällt, äußert sich bereits in dem Prinzip der Einteilung: die Winde sind geordnet und betrachtet nach der Zeit ihrer Entstehung, Tag und Nacht, Sommer und Winter: auf den Morgenwind, den Antelucanus und Engkolpias, folgen die Etesien. Übrigens wird durch den Jahreszeitenwechsel hin auch schon der Morgenwind verfolgt, um die Erklärung für die eigentlichen Jahreswinde, die Etesien, einzuleiten.

Seltsam ist hierbei, daß dies System — wir zweifeln nicht, es ist das Poseidonische — nicht unbestritten auftritt. Hier und da erscheinen Spuren einer sachlichen, jedoch im Negativen steckenbleibenden Kritik, die das, was sie bekämpft, dennoch durch nichts ersetzt, und jedenfalls es nicht zu hindern weiß, daß das Bekämpfte dennoch als ein unzerreißbar Ganzes sich geschlossen vorträgt. Man glaubt in den Einwendungen etwas von dem Geiste zu erkennen, der Strabos Kritik diktiert hat, der sogar, wenn auch in schwachen Spuren, selbst bei Kleomedes sich an Poseidonios haftet, und der wohl noch zu des Philosophen Lebzeiten, auf jeden Fall schon früh hervorgetreten ist, um auf verschiedenen Wegen, zum Teil mündlich, zum Teil schriftlich, in den Schulbüchern, in Randbemerkungen, Erweiterungen, Zusätzen der Exemplare auf die spätere Zeit sich mit dem Schulgut zu vererben. Asklepiodot und andere Schüler mögen dazu beigetragen haben, die Kritik zu fördern, überholt hat keiner doch den Meister, so daß das System, in freilich immer dünnerer, verblaßterer Gestalt, mitsamt den Einwänden bestehen blieb.

Doch nun zur Erklärung selber: Die Antelucani wie die Etesien entstehen, wie bemerkt, unmittelbar aus den Ausdünstungen der Erde. Folgendes ist ihre Erscheinung: sie erheben sich aus Flüssen, Gründen und Talbuchten und fallen bei aufsteigender Sonne. Sie beginnen Frühjahrs und dauern nicht über den Sommer. Zumeist kommen sie von dort, wo es viel Wasser und Berge gibt. In Ebenen pflegen sie, trotz Wasserreichtums, auszubleiben oder nicht zur Stärke eines Windes anzuschwellen. Folgendes ist demnach ihre Ursache. Was Sümpfe und Flüsse an Ausdünstungen emporsenden — und zwar geschieht das ohne Unterlaß —, dient tagsüber zur Nahrung für die Sonne; nachts bleibt es unausgeschöpft, verschlossen in den Bergmulden und sammelt sich. Hat es den nächsten Raum erfüllt und wallt es über, so entpreßt es und bewegt es sich in einer Rich-

tung: so entsteht ein Wind. Daher nimmt es die Richtung dahin, wo ein freier Ausgang ist, wo in der Weite seine Häufung sich ergehen kann. Der Beweis für dies Zustandekommen ist darin enthalten, daß während der ersten Nachthälfte das Wehen ruht: denn dann beginnt erst jene Ansammlung, die voll wird um die Morgendämmerung. Der Sonnenaufgang wirkt zudem verstärkend, da die Sonnenstrahlen auf die kalte Luft auftreffen (denn auch dies verursacht Wind: Kap. 6 Ende), und da das Licht, die zweite Energie der Sonne, schon vor ihrem Aufgang die Bewegung anregt, indem es die Luft durchstößt (percutit). Steigt die Sonne höher, so werden die Verdichtungen theils in die Höhe gerissen, theils durch Wärme aufgelöst: dies ist die Ursache, weshalb ein solcher Wind nicht länger als über den Morgen weht und selbst bei heftigster Erhebung um die Mittagszeit erlahmt. Sein Wehen des Morgens dauert länger oder kürzer, je nach der Stärke der nächtlichen Ansammlung. Im Frühjahr und im Sommer sind die Winde stärker (während sie sonst kaum die Kraft haben, ein Segel straff zu machen), da das Frühjahr wegen der Frühjahrsregen wasserreich und feucht ist; sie dauern bis in den Sommer, weil die stärkere Wärme dann nach Sonnenuntergang bis in die Nacht sich hält und stärker alle Ausdünstungen in sich einzieht, ohne jedoch, was sie hervorgehockt, bewältigen zu können; daher sendet dann die Erde jene kleinsten Teile um so länger aufwärts usw.

Was die Morgenwinde im kleinen sind, sind die Jahreswinde im großen. Mache jene der Wechsel zwischen Tag und Nacht, so macht diese der Wechsel zwischen Sommer und Winter. An die Stelle der lokalen Ortsbedingtheit tritt die geographische Beschaffenheit der Oikumene mit den Schneemassen im Norden, mit den heißen Gegenden im Süden. Die Etesien, die von Norden kommen, setzen aus des Winters, weil zu dieser Zeit die Sonne bei der Kürze der Tage untergeht, ehe sie die Kälte überwunden hat. Ihr Wehen beginnt im Sommer, wenn die Tage lang sind und die Sonnenstrahlen steiler fallen. Von der großen Hitze dann erschüttert, lassen einesteils die Schneemassen mehr Feuchtigkeit entströmen, anderenteils kann auch die Erde, von dem Schnee befreit, den Ausdünstungen freieren Lauf geben. Daher steigen dann mehr Partikelmassen aus dem Norden auf und fließen von dort ab in unsere gemäßigteren Gegenden. So nehmen die Etesien ihren Ausgang. Und darum beginnen sie mit dem Solstiz des Sommers und reicht ihre Dauer nicht über den Aufgang des Hundsterns, dieses, weil alsdann (im Spätsommer) schon große Massen aus der kalten Zone eingeströmt sind, jenes, weil (um das Solstiz) die Sonne senkrechter auf unseren Zonen steht und so

die Luft teils an sich zieht, teils treibt. (Der Sonne eignet also eine Kraft des Anziehens wie des Abstoßens; von beiden war schon öfters in dem Vorigen die Rede, aber hier erst treten sie zusammen auf in nicht mehr zweifelhafter Formulierung: es sind jene beiden Kräfte, die im Aufbau des Elementaren wie Organischen, das eine mit dem anderen verbindend, eben darum so bedeutungsvoll für das System sind, weil sie seines vitalistischen Charakters uns versichern; jene beiden Kräfte, die zusammen mit der Kraft des Festhaltens dem Zwischenglied der beiden Reiche, dem Magnetstein, ja sogar dem Elemente selbst, dem Meere eignen und das Meer zum halben Zoon machen.)¹

„So brechen die Jahreswinde die Sommerglut und schützen uns vor dem lastenden Druck der heißesten Monate.“ Wieder steht am Ende die Kausalerklärung im Begriff, in eine Zweckerklärung umzuspringen; dies Herumwerfen, bewußt vollzogen, zeigt wieder die Theologie (vgl. S. 252); wie jene fortwährend auf die Physik zurückweist, so weist ihrerseits diese fortwährend auf die Theologie voraus.

Zuletzt soll aber auch der Einwurf nicht vergessen sein, da er uns zeigt, mit welchen Widerständen Poseidonios wohl schon zu seinen Lebzeiten zu kämpfen hatte: Da die Etesien nicht des Morgens wehen, so lassen sie sich auch nicht aus denselben Ursachen erklären wie die Morgenwinde. Ferner müßten sie nach dieser Theorie schon vor dem Sommersolstiz wehen, wenn sie denn von der Schneeschmelze herkommen sollen. Aber diese Einwände sind, wie gesagt, nur angefügt, und neue Lösungen bleiben aus.

An zweiter Stelle folgt die angekündigte Betrachtung solcher Winde, die in den oberen Luftschichten entstehen; die Quelle Senecas ging also von der ersten Art zur zweiten über. Es bezeichnet Seneca, daß er die Einteilung zwar beibehält, jedoch sie nirgendwo bemerklich macht. Die Winde dieser Gattung sind: der Wolkenwind (*ἐκνεφίας*), der Wirbelwind (*τυφώς*), die Windhose (*πορηστήρ*), vielleicht noch anderes mehr.²

Die Beschreibung, wie der Wolkenwind entsteht, ist wieder ausgezeichnet durch Anschaulichkeit: starke Verschiedenheit der Körper, die die Erdausdünstung in die Höhe sendet, bildet durch den Kampf der Gegensätze Feucht und Trocken Wolkenhohle, röhrenartige Gebilde, pfeifenähnliche Engen. Durch solche Verdünnungen läuft die Luft, strebt nach Verbreiterung, erhitzt sich durch die Hemm-

¹ Vgl. auch den von mir übergangenen Schluß Kap. 10: *etiamnunc natura calor omnis abigit nebulas et a se repellit: ergo sol quoque idem facit.*

² Nach Arrian b. Stob. ekl. I S. 235 z. B. der *σκηπιός*; vgl. Capelle, Hermes 1905 S. 621.

nisse und Reibungen des Laufs, dehnt sich, reißt ihre Gürtel und bricht aus in Wind, der stürmisch ist, weil er von oben herabfährt, und der heftig auf uns einbricht, weil er nicht ergossen durch das offene Luftreich kommt, sondern durch Kampf sich seinen Weg bahnt. Und so werden weiter alle Eigentümlichkeiten dieser Winderscheinung, Kürze, Dauer, Kraft, Begleiterscheinungen auf Modifikation derselben Ursache (wobei die Sonne wieder nicht vergessen wird), zurückgeführt: ein Muster jenes Aitiologikon und Aristotelizon, das nicht nur die Form des Geographen ausdrückt.

Wie schön bei den früheren Erklärungen des Wolkenwinds, so leistet mehr noch bei dem folgenden, dem Wirbelwind, wertvolle Dienste der Vergleich des Wassers. Dieser Wind entsteht wie Wasserwirbel durch den Anprall einer Strömung auf ein äußeres Hindernis, etwa ein Vorgebirge, eine Talschlucht; aus dem Rückprall wird ein Kreisen. Hält der Wirbel länger an und wird er heftiger, so gibt es eine Entzündung; es entsteht das, was der Grieche *πορησή* nennt: Windhose mit elektrischer Entladung. Auf die Einzelheiten müssen wir verzichten. Wenn nur klar geworden ist, daß diese Winde in der Tat der zweiten der drei aufgezählten Arten angehören, ist ein Wichtiges erreicht: die systematischen Zusammenhänge weisen über Seneca hinaus auf ein erklärendes, in einer eigenen Weltform wurzelndes und eben deshalb, trotz alles Ererbten, durchaus eigentümliches System.

Als dritte Art erscheinen in der Ausführung wie in der Aufzählung die Winde unterirdischer Entstehung (II 14). Hier sind wir so glücklich, einmal einen Teil der Übertragung Senecas durch einen wohl erhaltenen Parallelauszug aus dem Arabischen zu kontrollieren.¹ Die Kontrolle lehrt nicht wenig; es zeigt sich, daß Seneca — das Literarische, die Steigerungen und Effekte: Finsternis, Getöse und die Antithesen abgerechnet ('unter — über der Erde'; 'sichtbar — unsichtbar') — zwar in der Wiedergabe des rein Vorgänglichen, trotz Verkürzungen leidlich genau ist, dafür leider aber das Groß-Systematische, das Ineinanderwirken zwischen Himmlischem und Irdischem, Erdmannigfaltigkeit und Sonnenkraft, durchaus vernachlässigt. Wir können nicht umhin, dasselbe auch für die vorangegangenen Abschnitte vorauszusetzen; das Gefüge war also noch stärker, das System noch straffer, als wir seinen Andeutungen entnehmen. Ich versuche, den Araber und Römer gegenseitig zu ergänzen:

¹ M. A. F. Mehren, Manuel de la Cosmographie du moyen age, traduit de l'arabe „Nokhbet ed-Dar fi 'Adjaib-il-Birr wal-Bah'r“ de Shems ed-Din Abou-Abdallah Moh'ammed de Damas, Kopenhagen 1874, S. 66. Ich verdanke diese Kenntnis H. Ritter.

Die Erde ist in ihrem Innern voller Spalten, Gänge und Höhlen, die zum Teil mit Luft, zum Teil mit Wasser gefüllt sind. Darin entstehen, nicht anders als auch über der Erde, Dämpfe und wolkige Ansammlungen, aus den Feuchtigkeitspartikeln, die die Sonnenwärme im Erdinnern löst — wie Ebbe und Flut die Wirkungen des Mondes sind. — (Wir folgen hier dem Araber, der sehr viel sachlicher berichtet, während Seneca ins Pittoresk-Effektvolle hinüberschwenkt; so hält er die Einwirkung der Sonne nicht einmal für nötig zu erwähnen.) Wenn sich solche Dämpfe (vapeurs bei dem Araber; nubes bei Seneca) in größerer Menge in dem Erdgeäder sammeln, gehen sie in Bewegung über: es entstehen, wie über der Erde, Winde, die sich leicht durch ihre Eingeschlossenheit verstärken. Oft hört man ihr dumpfes Brausen als Begleiterscheinung einer Erderschütterung. Die Erdbeben entstehen meist in gebirgiger Gegend. . . . Sind die übergelagerten Schichten schwer und stark, so daß sie der Bewegung keinen Austritt geben, so spalten sich Teile der Erde in der Tiefe; sind die Dämpfe nahe genug der Oberfläche, so brechen sie zutage und zerreißen die Oberschicht. Befinden sich in einem Boden, wo die Luftbewegung keinen Austritt findet, Schwefellager oder andere feuernährende Minerale, so entzünden sich die Dämpfe durch die Reibung, ihre Glut greift um sich, bringt auch die noch trägen Luftmassen durch plötzliche Verdünnung in Bewegung und macht sich mit großem Getöse eine Bahn. Das ist der Ursprung der Vulkane.

So überzeugend die Übereinstimmung zwischen Seneca und dem arabischen Kosmographen ist, so wenig glaubhaft ist es doch, daß beide in ihrer Vereinigung die ganze Theorie des Vulkanismus darstellten, die Poseidonios ausgebildet hat. Sollte also doch, so seltsam das auch wäre, zwischen beiden die Verbindung nicht durch Poseidonios selber, sondern durch eine Zwischenquelle, einen Mittelsmann vollzogen sein? Ich glaube, die Betrachtung des Zusammenhangs enthebt uns dieser Annahme. Hier handelt es sich nicht um Vulkanismus schlechthin, nicht um Vulkanismus als ein Phänomen der Erdkraft, sondern um vulkanische Erscheinungen, sofern solche in ein System der Windverursachung gehörten. Vieles also konnte fehlen, was in anderen Zusammenhängen, in der Schrift 'Über den Ozean', wohl auch in der Erdphysik entwickelt worden.

So wäre es wohl ein Leichtes, die erreichte Quelle aus dem Ätna zu ergänzen — auch der Ätnadichter folgt derselben Theorie; aber das hieße über die Vorlage des Römers und des Arabers hinausgehen. Das Ätnagedicht handelt von dem Ätna; es erklärt ein geologisches Problem, es hält sein Augenmerk auf Erdschichten

und Eigentümlichkeiten des vulkanischen Gesteins; es untersucht die Erde, aber nicht die Winde. Daß bei solcher Sachlage der Vulkanismus in der Winderklärung überhaupt erscheint und einen Platz behauptet, darf uns um so mehr als ein Beweis gelten für das erstaunlich Systematische, das, wie die Geographie, so auch die Meteorologie durchformte und durchdrang.

6. Die Erdbeben

Wir dürfen gleichwohl anschließen, was wir an Wichtigem aus Senecas Hauptdarstellung des Vulkanismus, aus dem sechsten Buch hinzulernen. Die Aktualität und Nähe des Problems, Geschmack und Zeitinteresse haben allerdings vereint dahin gewirkt, das Poseidonische unter der Wucht der fremden Formen fast zu erdrücken. Der Vergleich der Winderklärung lehrt, daß die Natur, je weniger des Aufregenden und Erstaunlichen sie bot, um so ursprünglicher die alte Weltform beibehielt. Aber unter der Zersplitterung, Zerdehnung und Verschiebung des Poseidonischen Gedankenguts ist doch wenigstens ein Wichtiges für uns zu holen: Poseidonios war bemüht, die Erdbeben als Ausbrüche einer der Erde eingeborenen Erdkraft zu erklären. Daß die Luft, die solches wirke, nur durch Ritzen und Poren in die Erde dringe, daß sie nicht vorwiegend aus dem Innern, sondern von dem großen Luftreich draußen komme, nicht lebendig, immer neu gezeugt, sondern vorhanden, fertig, nur im Platzwechsel begriffen, diese alte Anschauung, die Aristoteles und Theophrast zwar auch nicht teilten, aber aus sehr anderen Gründen ablehnten, geht ihm, dem 'Vitalisten', gegen die Natur. Seine Natur sucht das Organische. Wo er Bewegung und Verwandlung findet, will er Lebensregung, Zeugung, Schöpferkraft. So rückt die Frage, ob von innen oder von außen, mag es sich um welcherlei Entstehen auch immer handeln, für ihn obenan. Der Ethiker, der Physiker, der Meteorologe, soviel seiner Materien sind, der Fragesteller bleibt der gleiche; mag er fragen, ob die irrationale Kraft von außen oder von innen in den Menschen komme, oder ob die Quellen sich aus Regenwasser oder Tiefenwasser speisen, oder ob der Wind der Erde inneren oder äußeren Ursprungs sei: der Gegensatz zwischen dem Innen und dem Außen, zwischen dem Gewachsenen und Hereingeführten (*σύμφοτος* — *ἐπίκτητος*), fast dem Gegensatz zwischen Organisch und Mechanisch gleichkommend, entlockt ihm überall die erste Frage, mit der er an eine Erscheinung herantritt. Es ist nicht zu verwundern, wenn im 'Ätna' die Bedeutung dieses

Gegensatzes sich verwischt hat und die Toleranz des Dichters als zwei Möglichkeiten duldet, was sich doch im Wesen ausschloß. Denn die Schärfe dieser Frage konnte nur empfinden, wem sie aus der Seele brach, wem sie aus einer inneren Form entsprang.

„Daß die Erde nicht ohne Pneuma sein kann, leuchtet ein. Ich meine damit nicht nur das, welches sie zusammenhält und ihre Teile vereinigt, welches sich auch in dem Stein und in den toten Körpern findet (man vgl. S. 237), sondern das lebendige, regsame, welches alles Leben erhält. Hätte sie selber solches Pneuma nicht, wie könnte sie so vielen Bäumen und Gewächsen ihr Pneuma eingießen, die ohne dies nicht leben? Wie könnte sie so verschiedene Wurzeln, so verschiedentlich in sie gesenkt, teils kaum nur in sie aufgenommen, teils in die Tiefe gezogen, pflegen und erhalten, hätte sie nicht selber viel von solchem Hauch, der so viel und so Mannigfaltiges erzeugt und dadurch, daß er aufgenommen wird und Nahrung wird, das Wachstum macht? (Vgl. die Theologie S. 225.) Und doch ist das noch wenig Beweis ihrer Kraft: der ganze Himmel, von dem feurigen Äther umschlossen, die unzähligen Sterne, die gesamte himmlische Schar, voran die Sonne, die in solcher Ferne kreist, um ein Vielfaches größer als der Erdumfang, ziehen ihre Nahrung aus dem Irdischen, teilen sie unter sich und bleiben erhalten allein durch den Dampf der Erde (vgl. S. 200, 249 f.). Und doch könnte sie so vieles, so viel Größeres, als sie selbst ist, nicht ernähren, wäre sie nicht selber solchen Hauches (Pneumas) voll, den sie bei Tag und Nacht aus allen ihren Teilen sendet. Denn es ist nicht anders möglich, als daß sie auch in sich selber übrig hat, was ihr in solchen Mengen entnommen wird. Wohl wächst ihr Stoff, der von ihr ausgeht, auch augenblicklich wieder zu — denn nimmer könnte ihre Pneumafülle für so viele Himmelskörper auf die Dauer reichen, ließe nicht auch das Himmlische wieder zurück, und löste nicht eins sich in das andere (vgl. die Theologie S. 249) — aber sie muß bei alledem doch auch selber voll sein und aus einem Vorrat schöpfen. Darum ist nicht zweifelhaft, daß große Luftmengen in ihr verborgen sind. . . . Wenn dies der Fall ist, muß sich auch oft bewegen, was von dem Beweglichsten so voll ist.“¹

So lautete also die Antwort auf die Frage, die die einleitende Übersicht der meteorologischen Probleme aufgeworfen hatte und an deren Lösung eigentlich schon ihre Formulierung keinen Zweifel ließ: Ist die Erde ein Lebewesen oder ein träger, toter Körper,

¹ Die Stelle bei Diogenes Laertius VII 154 ist also nur in ihrem letzten Teil auf Poseidonios zu beziehen: *τοὺς σεισμούς δὲ γίνεσθαι πνεύματος εἰς τὰ κοιλώματα τῆς γῆς εἰοδότου, ἢ καθιερχθέντος, κατὰ φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ ἀγρόῃ.*

voll zwar von Pneuma, aber von einem Pneuma fremder Herkunft? Auch hier wieder darf man sich nicht an den abgezogenen Inhalt halten, um den Sinn der Lösung zu verstehen; Vergleiche zwischen Welt und Lebewesen waren uralte; aber hier erst bricht in griechischer Philosophie die Weltform durch, die den Vergleich zum Wesen macht. Die Elemente dieser Weltform lagen längst bereit, bei Aristoteles, Empedokles und vielen anderen. Doch kosmische Form in einem weltumspannenden System geworden sind sie erst durch Poseidonios.

So ist auch der Kreislauf der vier Elemente, der Rücklauf des Himmlischen zum Irdischen, so sehr das auch als Inhalt, äußerlich betrachtet, mit der Aristotelischen Lehre übereinstimmt, doch in seinem tieferen Sinn durchaus verändert. Sind bei Aristoteles die Grundbegriffe, auch in dieser Lehre, Stoff und Form, und ist bei ihm der Sinn und Zweck des Kreislaufs der, den Wechsel in ein starres Sein zu bannen, den Triumph des stationären Eidos über die Fluxion des Stoffes zu verkünden — daher jene Symmetrie der Paarung und Verkettung der vier Qualitäten, die mit richtigem Empfinden spätere Peripatetiker als 'Fessel', als *δεσμός* bezeichnet und gepriesen haben — so wird aus dem Kreislauf im System des Poseidonios ein der Lebenskraft des Alls entquellender, organischer Prozeß, ein Zirkulieren der Natur in ihren Säften, Ausscheidungen und gewaltigen Ernährungen, eine Intuition des Vitalisten.

Daß dieselbe vitalistische Intuition auch den Betrachtungen über die mannigfaltigen Verderbnisse, Zersetzungen und Infektionen wie der unterirdischen Gewässer, so der unterirdischen Luftmassen und den Einwirkungen solcher erdentstiegenen Dämpfe auf das Leben des Organischen ihre gesteigerte Bedeutsamkeit verliehen, leuchtet ein. In Senecas Quaestionenform hat das, so gut es ging, in den Kapiteln 27—29 Spuren hinterlassen. Für Genaueres verweisen wir auf die Geophysik (s. S. 119).

Einer Verwechslung möchte ich zum Schlusse aber doch noch vorbeugen. Bei Seneca im 14. Kapitel findet man die Erdadern mit Blut- und Pneumaadern eines Lebewesens in beinahe pedantischer Ausführlichkeit verglichen. Der Vergleich kommt über äußerliche Ähnlichkeiten nicht hinaus, Natur mit ihren Kräften faßt er nicht; die Übereinstimmung verlangt zuletzt, daß auch die Erde wie der Mensch die Luft von außen in sich schöpfe.¹ Der Urheber

¹ Leider ist VI 14 gerade der Satz, der jene pedantische Vergleichsmanier gegen die Poseidonische Lehre abgrenzte, korrupt: *spiritu illo, qui modestius perfluebat, iceto vehementius. nec, ut illi paulo ante dicebant, quibus animal placet esse terram. . .* (Ich nehme hier eine größere Lücke an zur Unter-

der Theorie bleibt ungenannt. Wenn es Asklepiodot ist, hätten wir ein Beispiel mehr dafür, was aus lebendiger Weltform werden kann, wenn sie in Schülergeist zur Formel wird. Nun ist es nicht allzu schwer, sich aus ein paar Fragmenten die Erdbeben­theorie Asklepiodots zusammenzustellen. Wir finden Asklepiodot bezeugt durch die Dreigliederung der Erdbeben in VI, Kapitel 22—24, die sich der Poseidonischen Zweigliederung¹ entgegenstellt. Der Name Asklepiodot steht in Kapitel 22. In Kapitel 23 steht etwa: Von außen dringt Luft in die Erde; das ist auch die Meinung anderer. Aber die Frage ist, auf welchem Wege. Durch kleine, unsichtbare Poren, oder durch große, weite Öffnungen? Nur in die Oberfläche oder auch in die Tiefe? Dies behandelt Kapitel 24. Jenes, heißt es, ist unmöglich, denn auch in unseren Körpern läßt die Haut die Luft nicht ein, auch hier benutzt die Luft die weiteren Eingänge, auch hier dringt sie nicht durch die Oberfläche, nicht durch Fleisch und Muskeln, sondern durch die Eingeweide und tiefen Hohlräume des Innern. Das ist also genau die elende Beweis­manier, die in Kapitel 14 herrscht. Dazwischen stehen freilich einige Dinge, die wohl Poseidonisch sind: die Tiefe der vulkanischen Erscheinungen

bringung des Gedankens, daß indessen die Störung nicht durch Pneuma­bildung oder Krankheit aus dem Körper selber kommen dürfe.) nisi hoc est, quemadmodum animal totum vexationem sentiet; neque enim in nobis febris alias partes (!) moderatius impellit sed per omnes pari aequalitate discurrit. vide ergo (dies greift sichtlich auf das Ausgefallene zurück), ne quid intret in illam spiritus ex circumfuso aëre, qui quamdiu habet exitum, sine iniuria labitur; si offendit aliquid et incidit, quod viam clauderet usw. An die letzten Worte dieses Kapitels (tunc terra iactatur: aut enim datura vento locum discedit, aut cum dedit, in ipsam, qui illum emisit, cavernam fundamento spoliata considit) schließt unmittelbar der Schluß des 17., der hier ohne Beziehung steht: ex quo motus fit, scilicet eius partis (!), sub qua pugnatum est. (Auch diese pugna beschreibt nicht Kap. 17, sondern 14: id sine pugna non potest fieri, nec pugna sine motu.) quod dicitur verum esse et illo probatur: saepe cum terrae motus fuit, si modo pars (!) eius aliqua disrupta est, inde ventus per multos dies fluxit, ut traditur factum esse eo motu, quo Chalcis laboravit; id apud Asclepiodotum invenies, auditorem Posidonii, in his ipsis Quaestionum Naturalium Causis. Kap. 14 hängt also zweifellos mit Asklepiodot zusammen. Dazwischen steht, in Kap. 16 und im Anfang von 17, Poseidonios. So hätten wir denn Poseidonios mit Asklepiodot von Seneca zusammengearbeitet. — In Kap. 18 dagegen glaube ich wieder, wenn auch in sehr freier Übertragung, Poseidonios zu erkennen; man vergleiche die ein wenig geistreichelnde Kritik der Aiolossage etwa mit Strabo S. 183C. Und in dem Vergleich der Erde mit dem Körper, der aber hier einen anderen Sinn erfüllt (Komplikationen der pneumatischen Bewegungen durch Kälte, Alter, innere Veränderungen), erscheint ersichtlich wiederum die Ansicht eben derer, quibus animal placet esse terram: also Poseidonios. Ich könnte von hier aus beide Erklärungen noch eingehender miteinander kontrastieren, hoffe aber, daß das Angedeutete genügt.

¹ Die freilich mit der von Diogenes VII 154 bezeugten Unterscheidung von vier Arten nicht ganz übereinstimmt.

erhelle aus den Seebeben, und Ähnliches, aber doch so, daß alles wie verwandelt erscheint. So halte ich auch dies Kapitel für Asklepiodotisch. Dazu nehme man als Ergänzung etwa V, 15: Asklepiodot erzählt, einst habe König Philipp in ein verlassenes Bergwerk viel Leute entsandt, um es auf seine Verwendbarkeit zu untersuchen; mit vielen Lichtern vorgesehen für viele Tage, seien sie hinabgestiegen und hätten auf langer Wanderung ungeheure Flüsse, große Seen, die in den Hohlräumen frei wie die unseren lagen, nicht ohne Schauern gesehen. Da finden wir die tiefen Höhlen wieder, in deren Vergleich mit Lunge, Venen und Arterien jener Unbekannte so verräterisch genau war. Offenbar ist es kein anderer als eben Asklepiodot, ein ziemlich elender Skribent, wahrscheinlich Schöngest, Modephilosoph und ein Gewimmel tauber Einfälle. Man soll die Schüler mit den Meistern nicht verwechseln.

7. Der Regenbogen

Was Poseidonios über den Regenbogen gelehrt hat, läßt sich durch einen Vergleich des ersten Buchs der *Naturales Quaestiones* mit dem Auszug eines meteorologischen Kompendiums bei Aëtius (III 5) noch verhältnismäßig gut erkennen. Und es zeigt sich wieder, wie die literarische Form der *Quaestiones* zwar die Inhalte zum großen Teil gerettet, aber das System zerstört hat. Was die Form anlangt, vermittelt das Kompendium, so dürftig und unverständlich es im Inhalt ist, doch das Ursprüngliche.

Der Regenbogen zählte zu den meteorologischen Erscheinungen ohne reale, vom Beschauer unabhängige Existenz. Er ist ein Phänomen *κατ' ἔμφρασιν*, nicht *καθ' ὑπόστασιν*. Das disponierende Prinzip, in dem Kompendium klar vorangestellt, zerkrümelt sich bei Seneca im Aufgelöst-Disputatorischen.¹ Daß jenes die ursprünglichere Ordnung gibt, zeigt auch der Auszug der Schrift 'Von der Welt'. Die reiche allgemeine Auseinandersetzung über optische Erscheinungen und Täuschungen, das Beispiel des gebrochenen Ruders, der Vergrößerungen im Wasserglas und anderes mehr, bei Seneca in Frage und Antwort, in Behauptung und Entgegnung umgebrochen und zerstückt (1, 3, 9; 6, 5; 7, 1), bewahrt in dem Kompendium ihr straff disponiertes, systematisches Gefüge. Wir erkennen noch die

¹ Vgl. I 6, 3: *tu dicis illum colorem esse, ego videri*. — Nach derselben Unterscheidung hatte Poseidonios auch die älteren Ansichten über die Entstehung der Kometen eingeteilt, VII 19: *ergo quidam nullos esse cometas existimant sed speciem illorum . . . reddi*. Dasselbe allgemein *Περὶ κόσμου* 4. 395 a 28; Schol. Arat. 811.

'specularis ratio', fassen eben noch, wie Poseidonios die Methoden und Ergebnisse der Optik und Geometrie, der Philosoph und Physiker die Unterstützung der Fachwissenschaft sich angeeignet hatte, um, was der Geometer nur bemaß, berechnete, beschrieb, auf seine Ursachen zurückzuführen.¹ Wir sehen, schreibt das Kompendium, entweder in geraden Linien oder in gebrochenen oder in zurückgebrochenen. (Solche Linien sind gedacht, unkörperlich.) In geraden Linien durch die Luft, durch lichtdurchlässige Steine und durch Horn. Denn all diese Stoffe sind aus dünnen Teilen. (Poseidonios' Elementenlehre grenzt nicht selten an die Atomistik; so auch seine Theorie von den Corpuscula der Erddämpfe, der Luft, der Winde. — Von den Erklärungen des Physikers, der von der Optik ausgeht, kann der Auszug, wenn es hoch kommt, eine Andeutung enthalten.) Gebrochene Linien sehen wir in dem Wasser entstehen, denn durch den dichteren Stoff des Wassers wird der Lichtstrahl mit Gewalt gebeugt. (Dieselbe Begründung auch bei Seneca, doch ganz und gar verstellt.)² Daher erscheinen uns die Ruder im Meere gebrochen.

Die dritte Art des Sehens bilden die Erscheinungen der Rückbrechungen oder Spiegelungen. Hierzu gehört der Regenbogen. Stellen wir uns vor, die feuchte Ausdünstung verwandle sich in Wolke, die Wolke zu feinen Teilen in kleine feuchtende Tropfen. Neigt sich nun die Sonne gegen Abend, so muß mit Notwendigkeit ihr gegenüber ein Regenbogen erscheinen. — Von hier ab bringt freilich Seneca ungleich Genaueres. Was das Kompendium sich erspart, behandelt er mit löblicher Ausführlichkeit, wo es der Quaestio dient; so entwickelt er eingehend den Unterschied zwischen der Spiegelung auf einer ganzen, ungebrochenen Fläche und auf vielen, kleinen Einzelflächen (I 3, 5),³ behandelt das Verhältnis zwischen Sonnenstand und Lufterscheinung und macht Andeutungen über eine stoische Erklärung der Halbkreisgestalt. Allein die Geometrie bleibt auch bei ihm, als zu starke Behelligung des Lesers, ausgeschlossen.⁴ So begnügt er sich, im allgemeinen von den selt-

¹ Seneca I 5, 10: Posidonius et hi, qui speculari ratione talem effeci iudicant visum. I 5, 13 (nach dem Zitat aus Poseidonios): hoc probari, nisi geometrae adiuerint, non potest. Vgl. S. 51.

² Κάμπτεται γὰρ ἡ ὄψις βιά διὰ τὴν πυκνοτέραν τοῦ ὕδατος ὑλην = Seneca I 3, 8: longe autem magis visum nobis nostrum remittit aqua (scil. quam aër), quia crassior est et pervinci non potest, sed radios luminum nostrorum moratur et eo, unde exierunt, reflectit. Allerdings ist hier von Spiegelung, dort von Brechung die Rede, jedoch die Erklärung bleibt sich gleich.

³ Die Auseinandersetzung mit Aristoteles in 3, 7—8 ist eingeschoben. Die Erklärung geht fort mit den Worten: ergo cum multa stillicidia sint, totidem specula sunt.

⁴ I 4, 1: rationes, quae non persuadent sed cogunt, a geometris afferuntur... nos interim temptemus alias probationes, quae de plano legi possint.

samen Verzerrungen, Vergrößerungen und Verkrümmungen der Hohlspiegel zu reden (I 5, 14), woraus nur soviel mit Sicherheit hervorgeht, daß die Lehre von den Spiegelungen Poseidonios dazu diente, als die Ursache des Regenbogens eine Sonnenspiegelung in einer hohlen Wolke von der Form eines Kugelsegments zu entdecken.¹

Zum Glück ist uns dafür das Wichtigste, um dessen willen allein auch ein Versuch, die Poseidonische Weltform darzustellen, nicht auf diese Theorie verzichten kann, leidlich genug erhalten: die Erklärung der vier Regenbogenfarben. Hier auch können wir am deutlichsten bemerken, worin Poseidonios mit Notwendigkeit von Aristoteles abweicht. Aristoteles² erklärt die Regenbogenfarben als verschieden abgestufte Verdunkelungen oder Schwächungen des einen hellen Lichtstrahls (d. h. eigentlich Sehstrahls); das Helle inmitten von Dunkel oder durch Dunkel gesehen, erscheine rot; neben der Intensität des Dunkels trage auch die nach dem Inneren des Bogens zunehmende Ferne der Erscheinung dazu bei, den Strahl zu schwächen; kurz, Schwarz oder Dunkel und Entfernung seien eine Art Negation: durch fortschreitende Negation also entstehen

¹ I 5, 13: In eadem sententia sum qua Posidonius, ut arcum iudicem fieri nube formata in modum concavi speculi et rotundi, cui forma sit partis e pila secta. Ebenso Diogenes Laert. VII 152; Ps. Aristoteles *περί κόσμου* 4 S. 395a, Areios Didymos bei Diels, *Dox.* 455, 15. Nun begegnet dieselbe Definition bei Seneca I 4, 3 als Lehre eines gewissen Artemidoros aus Parion (si speculum concavum feceris, quod sit sectae pilae pars), dessen Erklärung auch der Regenbogenfarben stark an Poseidonios anklängt. Man hat wohl besonders wegen der seltsamen Kometentheorie des Mannes (Seneca VII 13), nach der nie versagenden Methode, ihn durch Poseidonios selbst dem Seneca bekannt sein lassen (Kauffmann bei Pauly-Wissowa II 1333). Gilt doch Poseidonios für ein Sammelsurium alles Möglichen. Dann hätte Poseidonios also nicht nur sachlich, sondern auch bis in den Wortlaut sich nach diesem Dunkelmann gerichtet. Ich denke, der Fall des Physikers Arrian, der ehemals ebenfalls als eine der 'Quellen' des Poseidonios galt, bis Wilamowitz ihn in das zweite nachchristliche Jahrhundert verwies, sollte uns warnen (Hermes 41, 157). Es kommt hinzu, daß die Polemik Senecas im siebten Buch geradezu verbietet, mit diesem Artemidor höher hinaufzugehen (VII 13): hoc ex his, quae mentitur, levissimum est: tota eius narratio mundi mendacium impudens est . . . solvere ista quid aliud est quam manum exercere (d. i. *συναμαχῆν*) et in venum iactare brachia? velim mihi dicat iste usw. So entrüstet man sich gegen keinen Älteren, den man aus fremden Anführungen kennt, sondern nur gegen einen Zeitgenossen. An einen Demokriteer zu denken, ist wegen des Tons unmöglich. In der Tat weist alles darauf hin, daß Seneca diesen Artemidor zur Hand gehabt hat. Aber man fährt fort, Epigenes, Berossos, Apollonios usw., wo sie vorkommen, für Poseidonios übermitteln zu erklären. Als ob die unzähligen Verarbeitungen, Handbücher und popularwissenschaftlichen Garküchen um die Wende unserer Zeitrechnung allein von Poseidonios sich gespeist hätten und alle Welt nur ihn gelesen hätte.

² Meteor. III S. 374b.

die Farben Rot, Grün, Violett, die eigentlichen Regenbogenfarben; denn das Gelb sei nur eine Kontrasterscheinung zwischen Rot und Grün.

So charakteristisch in dieser Erklärung, mag sie Älteres in sich aufgenommen haben, Aristoteles sich ausprägt, so genau charakterisiert sich Poseidonios in der seinen: wo es Mannigfaltigkeit und Buntheit auf eine vereinfachende Ursache zurückzuführen gilt, erfindet er sich ein System von Kraft und Differenzmaterie, aus deren beliebigen Kombinationen die gesuchte Mannigfaltigkeit hervorgehen könne. So fragt er auch hier: was schafft die Buntheit? Und er findet ein Doppeltes: Sonne und Wolke. Ja, während in anderen Dingen, meint er, meist die Untersuchung sich erschwere, sei sie hier besonders leicht: komme doch gar nichts anderes in Frage.¹ Feuchtigkeit also und Feuer oder Licht, das sind die beiden Grundkräfte, aus deren wechselnder Kombination das Farbenspiel hervorgeht. Das ergibt zwei Farbengattungen, je nach dem Überwiegen des einen oder des anderen: Blau bis Grün und Gelb bis Rot. Jenes bedeutet Lockerung, dieses Straffung.²

Das Kompendium trifft hier wieder mit Seneca zusammen. Freilich hätten wir es ohne Seneca niemals verstanden. Ein Vergleich der Purpurfärbung dient, die Differenzierung einer Farbeinheit noch genauer zu veranschaulichen. Zweifellos hat man es hier mit einem Teil und einer Anwendung aus einer allgemeinen Farbentheorie zu tun, und zweifellos mit keiner anderen, als worauf eine bisher uns dunkle Stelle im Exkurs über Arabien hinweist: Ursache der Blütenverschiedenheit und des Farbenreichtums auf der Erde sei die Sonne: deren Kraft ahmten die Färbekünste nach, als Schülerinnen der Natur (Diodor II 52, 7). Aber noch mehr: verglich dort Poseidonios das Schillern der Vogelgefieder mit den Regenbogenfarben, so erleben wir bei Seneca die Umkehr desselben Vergleichs. Erschienen dort unter den Buntvögeln die Pfauen, so

¹ I 3, 14: in aliis rebus vaga inquisitio est, ubi non habemus, quod manu tenere possimus, et late coniectura mittenda est; hic apparet duas causas esse arcus, solem nubemque, quia nec sereno unquam fit nec nubilo ita, ut sol lateat; ergo utique ex his est, quorum sine altero non est.

² Duobus coloribus hanc varietatem efficienibus, remisso et intento . . . non est ergo mirum, si, cum duae res sint, sol et nubes . . . tam multa genera colorum exprimuntur, quam multis generibus possunt ista incitari aut relanguescere: alius enim color ex igneo lumine alius ex obtunso et leniore. Damit stimmt wieder das Kompendium bei Aëtius überein: ἡ λαμπρότης καὶ ἀκραιφνής λαμπηδὼν bewirke τὸ ἐρυθρὸν καὶ φοινικοῦν, durch ἀνεῖς τοῦ ἐρυθροῦ entstehe τὸ ἀλοργὲς καὶ πράσινον. Die Farbentheorie wird wieder am ehesten durch den Vergleich mit alchemistischen Vorstellungen zu erklären sein; ἀνεῖς begegnet auch dort; vgl. Lippmann S. 9 u. 20 f. und oben S. 132 Anm.

erscheint auch hier der Pfauenhals als Beispiel solcher Spiegelungen, die nicht die Gestalt, sondern die Farben spiegeln (I 5, 6): eine Regenbogenwolke gleiche einem solch feingespinnenen Gefieder. Wenn bei Seneca daneben andere Tiere, die die Farbe wechseln, je nach Zorn oder Begierde, wie das Chamäleon, oder nach dem Auffallen des Lichts, nicht übergangen werden: so mag man daraus ein Bild sich machen von der Farbenpracht und Buntheit dieser Farbenlehre selber.

Dort Aristoteles, hier Poseidonios: jeder wächst aus einer eigenen Form. In jedem Einzelnen bei beiden spiegelt sich das Ganze. Will man das verstehen, so darf man nicht nur Resultat mit Resultat, die Farbenlehre mit der Farbenlehre, sondern muß auch Farbenlehre mit Geographie, Ethik und allem Übrigen vergleichen. Denn in allem wirkt derselbe Formtrieb, und die Zeichnung des Systems wird Diagramm für die Entwicklung seiner Urkraft.

8. Die Wasser

Was wir von dem Wechsel zwischen zetematischen und systematischen Bestandteilen des zweiten Buchs gesagt haben, gilt ebenso auch von dem dritten. Zwar ist dieses wohlgeordneter, doch diese Ordnung geht nicht aus von Poseidonios, sondern von dem Zetematiker, in welchem offenbar das eigene Formbedürfnis Senecas geeigneteren Stoff fand als in dem zu fest gefügten Weltsystem des anderen.

Das erste Kapitel eröffnet ein Überblick über die vier Hauptprobleme, die in diesem Buch der Lösung harren: 1. weshalb die Flüsse nicht zu fließen aufhören; 2. weshalb manche im Sommer, manche im Winter anschwellen; 3. wie die heißen Quellen zu erklären; 4. weshalb manche Quellen durch Geschmack und andere Eigenschaften ausgezeichnet seien. Aber die Erörterung des ersten dieser vier Probleme setzt erst in Kapitel 4 ein. Zwischen dem Anfang und der Aufzählung stehen zwei Kapitel anderer Art, auch sie zwar eine Ankündigung, zum Teil sogar derselben Dinge, aber nicht in Frageform, nicht zubereitet zur Debatte, sondern an die bunte Mannigfaltigkeit des Wassers unmittelbar führend. Blieb der erste Eingang in der Schulform, an jener gelehrten Scheidewand zwischen den Dingen und dem Menschen hängen, so scheint für den zweiten eine solche Trennung nicht vorhanden. Er sieht nicht die Dinge, insofern sie in der Quaestio liegen, sondern in der Welt, im Kosmos. Auch er zwar gibt uns nur ein Schema,

aber selbst das ist uns lehrreich und willkommen; es zeigt immerhin, was Poseidonios mit seiner Süßwasserlehre letzten Endes bezweckt hat: Ursachenerklärung eines Mannigfaltigen in einer naturbedingten Einheit.

Die Süßwasser zerfallen nach Ruhe und Bewegung in stehende und laufende; nach ihrer Entstehung in Sammel- oder Regenwasser und in Ader- oder Quellwasser im eigentlichen Sinn; nach ihrem Geschmack in süße und in rauhe, diese wiederum von mannigfacher Art: in salzige und bittere und in medikaminöse, worunter wir die schwefelhaltigen, eisenhaltigen und erdöhlhaltigen nennen: ihr Geschmack zeigt ihre Kraft an. Außerdem haben sie noch viel andere Unterschiede: zuerst der Berührung: sie sind heiß oder kalt; sodann des Gewichts: sie sind leicht oder schwer; sodann der Farbe: sie sind rein oder trüb, tiefblau oder lichthell (die Aufzählung der Farben ist für Poseidonios wieder sehr bezeichnend; sie erinnert an seine Erklärung des Regenbogens und an seine Beschreibung Arabiens; wieder erscheinen, wie in seiner Farbentheorie, zwei Hauptfarben, jene durch das Überwiegen des Feuchten, diese des Feurigen hervorgebracht);¹ ferner der gesundheitlichen Wirkung: sie sind fördernd, todbringend, einige versteinen, einige sind mager, andere sind fett; manche nähren, manche durchlaufen den Körper ohne ihm zu dienen, manche machen fruchtbar.

Da haben wir im Antithesenstil des Römern einen Überblick über die 'Unterschiede' (*διαφοραί*) der Gewässer, die auf ihre Ursachen zurückzuführen Poseidonios ebenso sich vorgesetzt hatte, wie die Unterschiede der Luft, der Erde, der Rassen, der Pflanzen, der Mantik, der Affekte usw. Die Kategorien Geschmack, Farbe, Schwere usw. sind demselben Einteilungsprinzip entsprungen, wie die Kategorien Farbe, Größe, Geruch in der Beschreibung Arabiens. Ebenso ist hier wie sonst der Übergang und Anstieg von den elementaren Eigenschaften zu den Wirkungen auf das Organische erkennbar. Wenn in den folgenden Quästionen das Behandelte der Aufzählung zum Teil entspricht, so liegt das freilich auch an einer durchgängigen Abhängigkeit der Quästionen von dem Poseidonischen Tatsachen- und Gedankenmaterial, aber das hindert nicht, daß sich das Poseidonische in ihnen durchaus umformt. Sie enthalten nicht die Ausführung der aufgezählten Mannigfaltigkeit,

¹ Der neueste Herausgeber hat nach der Konjektur von Georg Müller *lucidae* in *luridae* geändert; ich brauche die Überlieferung nach dem oben Gesagten nicht mehr zu verteidigen. Der Gegensatz von rein und trüb, *purus* und *turbidus*, ist ein ganz anderer und fand sicherlich auch eine andere Erklärung.

sondern erledigen die kontroversen Punkte der zuvor genannten Fragen. Poseidonios, wo er noch am ehesten in der echten, ungebrochenen Form erscheint, erscheint als Beiwerk, Einschub, Palimpsest, Durchkreuzung.

Versuchen wir, das für uns Wichtigste herauszuziehen.

Viel Kopfzerbrechen und Mißverständnis hat die Poseidonische Grundwassertheorie hervorgerufen. Daß Poseidonios Grundwasser und Vorräte für Flüsse und Quellen nicht von außen und durch Regen in die Erde, sondern aus der Erde selber dringen ließ, dies zu vermuten zwingen uns schon seine Anschauungen von den Erdbeben, den Winden und der Eigenkraft der Elemente. Ja, ohne die Annahme gewaltiger Wasser in der Tiefe bräche seine ganze Seismologie in sich zusammen. Auch das meteorologische Kompendium kannte es nicht anders; die Pseud-Aristotelische Schrift 'Von der Welt', die diesem folgt, weiß von dem Regen als der Ursache der Flüsse nichts, dagegen mancherlei wie von den Luft- und Feuerquellen, so auch von den tiefen Wasseradern, deren Mündungen zur Oberfläche reichen. Dieselbe Antwort, die wir hieraus ziehen, ist auch schon in der Formulierung des Problems enthalten, die sich im Vorwort der großen Meteorologie befand (in der Einleitung zu Seneca II): 'Ob die Erde die Wasser binde oder durch die Wasser selbst gebunden werde', und noch deutlicher im theologisch-physikalischen Exkurs bei Strabo (vgl. S. 125): Die Vorsehung hat in der Erde Eintiefungen und Auswölbungen hervor gebracht, so daß in den einen alles oder doch das meiste Wasser eingefast wird, indem es die Erde unter sich verbirgt (wie sich versteht, das Wasser dieser Art; das ist das meiste, aber doch nicht alles, weil auch das Meer unter dem Erdboden seine eigenen maritimen, von den übrigen getrennten Wasseradern hat; vgl. S. 174); wogegen durch die Auswölbungen die Erde hervorragt, indem sie das Wasser unter sich verbirgt, nur soviel ausgenommen, soviel seiner Mensch, Tier und Pflanze bedürfen. Ebenso war Seneca, das heißt wohl hier zugleich Asklepiodot, ein überzeugter Gegner der Versickerungstheorie des Theophrast und Anhänger derselben Theorie, die wir in ihren Spuren überall auf Poseidonios weisen sehen.

Nach Seneca wird die Versickerungslehre durch vier Gründe widerlegt: 1. Das Regenwasser dringt nicht in die Tiefe (als fleißiger Weinbauer versichert Seneca aus eigener Erfahrung, daß kein Regen tiefer als zehn Fuß eindringe); denn sein größerer Teil läuft durch die Bäche ab; das wenige, was die Erde in sich aufnimmt, kann sich nicht erhalten, denn entweder ist die Erde trocken, und dann wird es aufgesogen, oder sie ist mit Feuchtigkeit durchsättigt,

und dann nimmt sie es überhaupt nicht in sich ein. Daher schwellen die Flüsse nicht gleich mit den ersten Jahresregen an, weil dann das ausgetrocknete Erdreich zuerst alles Wasser aufsaugt. (Das heißt: die Erde nimmt so lange Wasser in sich auf, bis sie in ihrer oberen Schicht gesättigt ist; dann fließt es ab.) 2. Es gibt Flüsse, die auf kahlen Felsgebirgen entspringen, auf denen Regenwasser sich nicht sammeln kann. 3. Auch in den dürrsten Gegenden stößt man bei Brunnenbohrungen in über 200—300 Fuß Tiefe auf reichliche Wasseradern. 4. Man findet von den höchsten Bergspitzen Quellen hervorbrechen, die dorthin mit Gewalt hinaufgetrieben sein müssen, wogegen Regenwasser immer nur bergab fließt. (Dasselbe Argument in Plinius' Naturgeschichte II 66.)

Das mögen ungefähr wohl auch die Gründe sein, aus denen Poseidonios die Versickerungstheorie unhaltbar schien. Der tiefere Grund lag aber zweifellos auch hier in seiner Weltanschauung, die ihn alles nur von außen Kommende, nicht aus der Tiefe Steigende, lebendig sich Verwandelnde nicht dulden ließ. Es fehlt bei Seneca, trotz seiner Umformungen, nicht an Andeutungen, die noch hierauf weisen: „Wenn es in der Natur vier Elemente gibt, darfst du nicht fragen wollen, woher das Wasser sei. . . . Wie die Luft, auch sie ein vierter Teil der Welt, Winde und Lüfte bewegt, so bewegt das Wasser Bäche und Flüsse. . . . Kraft genug ist ihm gegeben, wenn ich sage: es ist ein Element.“

Als Teil des Elements, im Kreislauf der Materie einbegriffen, konnte nun das Wasser in den Erdadern auf dreierlei Art entstanden sein: erstens, indem wie über der Erde so auch unter der Erde aus den überladenen Luftansammlungen Wolken und Regen wurden; und da hier die Sonnenkraft nicht oder viel schwächer wirkte, ergab das zugleich ein starkes Überwiegen der Wasserüber die Luftmassen, verglichen mit ihrem Verhältnis auf der Erde (III 9). Zweitens konnte die Erde selbst in Wasser übergehen, wie Wasser in Erde, kraft des allgemeinen Kreislaufs der Materie (vgl. die Theologie S. 238). Drittens konnte oder vielmehr mußte, abgesehen von diesen Wandlungen, wie Luft und Feuer, so auch Wasser in der Erde selbst enthalten sein nach dem Gesetze: alles ist in allem (hier finden wir also bei dem Stoiker die Anwendung des Anaxagoreischen $\pi\tilde{\alpha}\nu \epsilon\nu \pi\alpha\nu\tilde{\iota}$, wie wir ein anderes Mal die Anwendung des Demokriteischen Gesetzes 'Gleich zu Gleich' bei ihm wiederfinden). Wie Luft zu Feuer wird, ist sie auch selber niemals ohne Feuer; nimm ihr die Wärme und sie gefriert, wird unbewegt und starr; wie Luft zu Wasser wird, ist sie auch selber niemals ohne Wasser, und so fort (III 9—10).

So wäre alles denn im Einklang. Und doch hat man diese Theorie dem Poseidonios abgesprochen.¹ Der Grund war die Beobachtung, daß eine Strabostelle als Beweis des Poseidonios dieselbe Erwägung kenne, die bei Seneca als Argument für die Versickerungstheorie genannt, verworfen und bekämpft werde. Das Argument bei Seneca besagt (III 6): „Einige meinen, die Erde ziehe die Regenwasser in die Tiefe, um sie durch die Flüsse wieder hinaufzusenden; als Beweis dafür betrachten sie die Tatsache, daß regenarme Gegenden auch arm an Flüssen seien; deshalb seien Äthiopiens Wüsten dürr und deshalb quellenarm das Innere Afrikas, da dort der Himmel glühend und fast immer sommerlich sei. Daher dort die elenden, baumlosen, unbebauten Sandflächen, die nur selten ein Regen nässe, und auch nur um sofort aufgezehrt zu werden. In Germanien, Gallien und nächst diesen in Italien sei dagegen Überfluß an Fluß und Bach, da dort das Klima feucht und auch der Sommer nicht ohne Regen sei.“

Um die Strabostelle, die hiermit übereinstimmen soll, zu verstehen, ist es erforderlich, sie in ihren Zusammenhang zu stellen. Strabo ist, entlang der afrikanischen Küste von Westen nach Osten vorschreitend, der Küstenbeschreibung Artemidors gefolgt. Von der Stadt Lynx (d. h. von der Einfahrt in das Mittelmeer) an bis Karthago waren unter anderem mehrfach Flußmündungen zu erwähnen. Da benutzt er die Gelegenheit zu einer Polemik gegen Poseidonios (XVII S. 830): „Ob Poseidonios recht hat, wenn er sagt, in Libyen gebe es nur wenige und kleine Flüsse, weiß ich nicht. Denn ebendieselben, die Artemidor genannt hat, zwischen Lynx und Karthago, sind nach ihm (Artemidor) zahlreich und groß. Für das Binnenland dagegen mag das eher stimmen. Was die Ursache betrifft, so hat er sie selbst (Poseidonios) angegeben: die nördlichen Teile (Libyens) seien regenlos, wie man auch von Äthiopien sagt; daher das häufige Ausbrechen von Seuchen, die Fäulnis der stehenden Gewässer und die Heuschreckenplage.“

Ist die Übereinstimmung erwiesen, der Schluß bündig? Mir scheint klar, daß Poseidonios an der Stelle, gegen die sich Strabo wendet, eine Grundwassertheorie gar nicht hatte geben, vielmehr seine Breiten- und Längeneinteilung hatte begründen wollen. Denn mit dieser und mit der Beschreibung jener Zwischenzone zwischen der äquatorialen und gemäßigten, die um die Breite von Syene (also auch im nördlichen Äthiopien wie auch in der gleichen Breite Libyens) sich hinziehend, heißer und trockner sei als die an Nieder-

¹ Eugen Oder, Ein angebliches Bruchstück Demokrits, Philologus Suppl. VII S. 298.

schlägen reicheren Striche des Südens, läßt sich die ausgehobene Stelle genau verbinden, wogegen die Übereinstimmung mit dem Versickerungsargument bei Seneca nur Schein ist. „Denn diese Zonen, sagt (nach Strabo) Poseidonios, haben einen eigentümlichen Charakter, da sie besonders trocken und sandig seien und bis auf das Silphion und ein paar durch den Brand verkrüppelte weizenartige Gewächse unfruchtbar. Denn es fehle die Nähe der Berge, wogegen die Wolken anstoßen und regnen könnten; so gebe es dort auch keine Flüsse. . .“ (Strabo II S. 95 C.) Nun wird ferner, wie wir sahen, an derselben erstgenannten Strabostelle (XVII S. 830) Libyen neben Äthiopien genannt; und unmittelbar darauf folgt die Kritik der Theorie von einer Zunahme der Feuchtigkeit in dieser Zwischenzone, je mehr man nach Osten schreite (s. S. 65). Dieser Zusammenhang läßt keinen Zweifel: was hier Poseidonios über Libyens und Äthiopiens Regenmangel bemerkt hatte, war im Gegensatz gedacht zum Wasserreichtum Indiens. (Vgl. Diodors Exkurs über Arabien.) Indien, reich an Niederschlägen, hatte große Ströme; Libyens Regenmangel traf zusammen mit der Ärmlichkeit seiner Gewässer. Und mitsamt dem Regen fehlten auch die reinigenden Wirkungen des Regens; darum Krankheiten und Heuschrecken. Um Charakteristik also war es ihm zu tun, nicht um Erklärung. Da mochte er ein 'denn' in einem anderen Sinne gelten lassen, als wo er als Physiker die Ursachen erforschte. Denn daß Regenmangel und Erddürre nicht ohne Beziehung seien, daß, wenn auch das eine nicht die Ursache des anderen, so doch beide zuletzt durch eine gemeinsame Ursache zusammenhingen: das zu leugnen konnte die Absicht seiner Lehre nie gewesen sein, und mochte sie auch von dem Regenwasser noch so wenig halten. Mir scheint, das System zwingt aus sich selber zu der Folgerung, daß, wo über der Erde keine Niederschläge fallen, auch unter der Erde wenig Wasseradern an die Oberfläche dringen können, da die Hitze hier wie dort in gleicher Weise alles aufzehrt. Gräbt man in den dürrsten Gegenden, sagt Seneca, bei Bohrungen über 200 bis 300 Fuß Tiefe, so stößt man auf reiche Wasseradern. Widersprüche sucht man hier vergebens. Jenes Argument für die Versickerungstheorie, das die Ergebnisse natürlicher Betrachtung der Abhängigkeiten umzuwerfen schien, muß Poseidonios fremd sein.

Auf der gleichen Anschauung von der lebendigen Elementarkraft und Verwandlungskraft der Erde beruht endlich die Lehre von den Erdsäften, den eisen- und schwefelhaltigen, schweren und leichten, nährenden, tötenden, färbenden und andere Wirkungen erzeugenden Gewässern. Im fünfzehnten Kapitel liest man einen

bis ins Peinliche ausführlichen Vergleich zwischen den Erdprozessen und der Saftbildung im Menschenkörper, eine Ausführung, die wohl in ihrer äußerlichen Übertreibung wieder Asklepiodotisch ist, in ihrer Idee jedoch und Eingebung von Poseidonios inspiriert scheint: „Wie der Körper nicht nur Blut, sondern auch viele andere Säfte führt, zum Teil notwendige, zum Teil verderbte, zum Teil fettere, wie Hirn, Mark, Schleim, Speichel, Tränen und was die Gelenke schmirt, so führt auch die Erde eine große Zahl von Säften; einige davon sind früh erhärtet — dies ist der Ursprung aller metallhaltigen Erdreiche; andere sind Zersetzungen von Erde und Feuchtigkeit, wie das Erdharz und dergleichen.“

Wir lassen das Übrige, das den Vergleich ins Törichte führt, auf sich beruhen und betrachten nur noch kurz die Ausführung des Angekündigten, die mit dem 20. Kapitel anfängt. Hier fällt wieder zuerst als Poseidonisch auf die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Ursache: das Wasser kann erstens seinen Geschmack von außen annehmen, je nach dem Boden, den es durchläuft; es kann ihn zweitens aus den Stoffen ziehen, aus denen es entsteht; entsteht es aus der Erde, so aus dieser; wenn es aus der Luft entsteht, so aus der Luft. Endlich kann sein Geschmack auch von innerer Zersetzung und Verderbnis kommen. Aus diesen vier Ursachen entstehen: erstens, wie gesagt, die Unterschiede des Geschmacks, zweitens die medikamentösen Eigenschaften, drittens die ungesunden und tödlichen usw. Von der Fülle der Beispiele, von der einst ausgebreiteten Mannigfaltigkeit muß uns genügen hier nur ihren allgemeinen Sinn hervorzuheben: nicht ihr letzter Reiz war für den Welterklärer, daß sie Transfigurationen, Durchgänge und Übergänge zwischen den verschiedenen Stoffkategorien und zumal von dem Elementaren zum Organischen veranschaulichten: „Es ist nicht befremdlich, wenn die Erde oder die Luft das Wasser infiziert und ähnlich den Regionen macht, aus denen oder durch die es läuft: zeigt sich doch auch die Art des Futters in der Milch, besteht des Weines Kraft doch auch im Essig fort — es gibt nichts, was nicht das Zeichen seines Ursprungs trüge“ (III 21). Wenden wir den Satz auf Poseidonios an: er formuliert damit sich selber.

Wir bedauern, daß die Entstehung der Metalle nur kaum angedeutet wird, bedauern auch, ein Exzerpt des Lydus, das darüber mehr gebracht zu haben scheint, in seinem verzweifeltten Zustand nicht verstehen zu können, und heben aus der Mineralogie nur noch heraus, weil es zur Aufklärung von anderen uns begegnenden Hinweisen dient, eine Erklärung des Kristalls (III 25, 12): „Wenn Himmelswasser mit geringstem Bestandteil an Erdigem erstarrt, verdichtet

es sich mehr und mehr durch die Beharrlichkeit längeren Frostes, bis alle Luft daraus hinaus ist und es in sich selber ganz gepreßt aus Feuchtigkeit zu Stein wird.“ Wie das Himmelswasser in die Erde gelangt, bleibt leider unerklärt. Doch immerhin verstehen wir, wie auch, um die Metalle und Gesteinsarten hervorzubringen, Himmliches und Irdisches zusammenwirken mußte, und begreifen vielleicht ein wenig besser, wie Arabiens Edelsteine in ihrer um soviel bunteren und tieferen Farbenfülle von den nördlicheren Bergkristallen durch dieselbe Ursache sich unterscheiden mußten, wie der Süden von dem Norden überhaupt: durch die gesteigerte Einstrahlung der Himmelskräfte.

Die systematischen Bestandteile des dritten Buchs, von denen wir ausgingen, reichen noch weiter. Wie sich erkennen läßt, umfaßte eine feste, einheitliche Gliederung nicht nur die Quellwasser und Flüsse, sondern auch die stehenden Gewässer und das Meer. Von der Behandlung dieser beiden allerdings sind nur noch ein paar Anmerkungen über ihre Kraft der Reinigung erhalten, auch sie wieder unter vielen Beispielen eine Vergegenwärtigung der Eigenregsamkeit des Elements (III 26): Auf dem Rhodischen Chersonnes ist eine Quelle, die, in großen Zwischenräumen aufgärend, aus ihrer Tiefe Schmutz hervorströmt, bis sie befreit und wieder klar ist. Andere Quellen werfen nicht nur Schlamm aus sich heraus, sondern auch Blätter, Scherben und alles Faulige. Allerorten macht es so das Meer, dessen Natur es ist, jedwede Unreinheit und Abgewässer an den Strand zu spülen. So zieht es auch Leichen, Streu und Schiffstrümmer aus sich heraus und reinigt sich nicht nur bei Sturm und Wogengang, sondern auch bei Windstille und Glätte (vgl. S. 103). Es gibt Meeresteile, wie bei Messene und Mylai, wo auch das periodisch vor sich geht, jedoch ist eine Untersuchung dessen schwierig, da es an genaueren Beobachtungen bis jetzt fehlt (wie Poseidonios solche über Ebbe und Flut gemacht hatte).

Wir erkennen, wie, hiermit verglichen und durch diese Beispiele erläutert, auch das große bei Strabo erhaltene Fragment über die Katharsis des Meeres sich in einen allgemeinen kosmischen Zusammenhang einordnete; bezeichnend ist auch hier die Frage nach der Periodizität.

Obwohl planmäßig von den Quästionen ausgeschlossen, hat also doch auch das Meer, dank jener Festigkeit des systematischen Gefüges, in die unterbrechenden Betrachtungen sich einzudrängen gewußt. Das Meer, zum Unterschiede von allen anderen Gewässern, die erst aus Zersetzungen der Elemente in allmählichem Prozeß ent-

standen sind, reicht seinem Ursprung nach in die Entstehungszeit der Erde (III 22). Daher ist der Ozean und was mit ihm zusammenhängt, getrennt von allen übrigen Gewässern, eine eigene Einheit (vgl. S. 168). So hat er auch seine eigenen Adern, woraus er sich füllt und flutet (III 14 Ende; wie dies zu verstehen, lehrte uns Strabo). Demnach gibt es, nach ihrer Entstehung, folgende drei Arten von Gewässern: erstens himmlische, die aus den Wolken strömen, zweitens irdische, die auf der Oberfläche ruhen (das Meer), und drittens die der Tiefe unter der Erde (III 23). Wieder biegt das Ende zum Anfang: das System, trotz Seneca, hat sich erhalten.

Senecas Buch über die Gewässer schließt mit einem mächtigen, erregten, pomphaften Gemälde der zukünftigen, zur Austilgung der sündigen Menschheit einbrechenden großen Flut. Es scheint auf Übereinkunft zu beruhen, daß dieses Gemälde nicht von Seneca, sondern von Poseidonios sei — ein Urteil aus der Zahl derer, vor denen ich ratlos stehe. Ich vermag hier alles andere, nur nicht Poseidonios zu erkennen. Aber wie mir scheint, hat hier die Quellenuntersuchung, die es stets und überall mit Umbrechungen zu tun hat, überhaupt zu schweigen und an ihrer Stelle die Betrachtung einer Kunstform einzusetzen. Zwischen beidem kann nicht streng genug geschieden werden.

9. Das Ganze

Wir haben gesucht, auszukommen ohne das Kompendium, dessen Reste bei Diogenes, Arrian und in der Pseud-Aristotelischen Schrift 'Von der Welt' zutage liegen. Jetzt, nachdem die inneren Kräfte dieser Meteorologie sich zu erkennen gaben, dürfen wir auch in jenen Schemen unsere Ergebnisse bestätigt finden. In der Tat, wenn man das meteorologische Kapitel der Schrift 'Von der Welt' in seiner bunten Fülle und doch straffen Ordnung so liest, daß man jeden Satz als Überschrift und Anweisung auf ein erklärendes Kapitel oder ganzes Buch betrachtet, wird man nicht nur zwischen diesen Überschriften und den systematischen Partien bei Seneca die beste Übereinstimmung bemerken, sondern auch aus ihrer dichten Fülle einen Eindruck von der Ausdruckskraft gewinnen, die durch Poseidonios diese Wissenschaft als Ganzes in nie wiederkehrender Gestalt erlangt hat. Eine solche Meteorologie war kein Exkurs ins Peripherische, Abgelegene, Spezialwissenschaftliche; sie war untrennbar von dem Werk des Philosophen. Aus dem Kosmos seiner Weltanschauung läßt sie sich noch weniger herauslösen als die des Aristoteles aus dem seinen.

Nur wolle man lieber davon abstehe, diese Folgerungen aus den meteorologischen Kapiteln auf das theologische und auf den ganzen geistigen Gehalt der Pseud-Aristotelischen Schrift zu übertragen: dort redet ein Mensch aus einer anderen Welt. Wodurch sich freilich beide Welten unterscheiden, ließe sich zu vollster Deutlichkeit nur dann erklären, wenn man auch die andere Form in ihren eigenen Zusammenhängen ebenso verfolgte wie diese hier.

Man hat die Meteorologie des Poseidonios vielfach als eine mit zufälligen Variationen, Zusätzen und Einträgen bereicherte Auflage der Aristotelischen betrachtet. Aber das war nur möglich, weil man sich an die stofflichen Beziehungen der einzelnen Probleme hielt, ohne nach ihrem inneren Band zu fragen. Denn was ist der Unterschied? Für Aristoteles ist die Ursache auch jedes meteorologischen Phänomens zuletzt sein Eidos. Die Unterscheidung einer trockenen und feuchten Ausdünstung z. B., die mitsamt ihren verschiedenen Formen, Arten und Unterarten die Hauptträger seines meteorologischen Systems sind — was sind sie zuletzt wenn nicht eine Klassifizierung, Ordnung und Begrenzung all dieser Erscheinungen aus dem Begriff? Warum müssen z. B. Wind und Blitz zur einen, Regen und Hagel zur anderen Art gehören, wenn nicht darum, weil Trocken und Feucht die ordnenden Begriffe sind, die dieser wechselnden Erscheinungswelt ihr Ziel setzen? Bei Poseidonios schiebt sich an die Stelle des Eidos der Prozeß — schon äußerlich; man wird viel mehr Bewegungen und Umsetzungen bei ihm dargestellt finden als bei Aristoteles.¹ Die Aristotelischen Beobachtungen, zum Teil auch Lösungen, werden bei Poseidonios Material einer verwandelten Naturansicht. Was Aristoteles z. B. über die Erdarten sagt (Meteorologie II c. 3 Ende), hat in der Tat mit Poseidonios nicht mehr als das größte Faktische gemein. Bei Poseidonios erst wird aus der Verschiedenheit der Säfte ein Hervorgang; daher fehlen denn z. B. auch bei Aristoteles die Wirkungen auf das Organische; desgleichen der Begriff der Wasserarten und der Erdsäfte als einer geographischen, räumlich differenzierten Mannigfaltigkeit. Bei Aristoteles ist der Vergleich der meteorologischen Erscheinungen mit körperlichen Vorgängen (z. B. II c. 4) nicht mehr als ein Vergleich; er sieht im Körper Analoges wie im Reich der Luft, da er die gleichen Arten und Bedingungen von Feucht, Warm, Kalt und ihre Verhältnisse in gleichen Formen hier und dort sich wiederholen sieht. Bei Poseidonios wird aus dem Vergleich ein Wesen; der organische Prozeß, wie er im Leib sich ab-

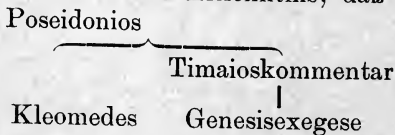
¹ Hübsch drückt das Seneca aus Nat. Quaest. IV b 3, 2: *Grandinem enim fieri ex nube aquosa iam et in umorem versa sic affirmabit, tamquam interfuerit.*

spielt, wird erklärende Anschauung, läßt Kosmisches verstehen aus innerer Verwandtschaft und läßt die Natur erfassen als organisch-schöpferische Allkraft. Auch nach Aristoteles kommt zwar den meteorischen Erscheinungen ihr Anstoß von den Himmelskörpern, aber nicht weil Himmelskräfte auf die Erde wirkten, sondern weil zu einer materiellen eine bewegende Ursache nicht fehlen darf. . . . Kurz, man wird finden, wie zuletzt die Abweichung auch jeder einzelnen Erklärung im Vergleich zu der entsprechenden Aristotelischen nicht weniger in einen allgemeinen Unterschied der Form aufgeht wie die des Ganzen.

DIE KOSMOLOGIE

1. Die Überlieferung

Von der Kosmologie des Poseidonios eine genaue Vorstellung zu geben, reichen unsere Hilfsmittel noch weniger hin als für die Darstellung der Meteorologie. Stand uns dort neben den Kompendienresten die stoffreichere Verarbeitung in der Quästionenform als Korrektiv und Hebel zu Gebot, so bleiben wir hier hoffnungslos in der Kompendienform befangen; ja über Kompendien und Kompendien von Kompendien kommen andere, spätere Formen und führen noch weiter ab vom Ursprung. Die ursprünglichste Gestalt als Ganzes stellt für uns noch Kleomedes dar. Und doch, wie sehr ist die Kreistheorie des Kleomedes Handbuch und Extrakt. Gerade die leichte Faßlichkeit und Glätte, gerade die verführerischen Konkordanzen mit verwandter Handbuchliteratur, mit Geminos und der altchristlichen Genesisexegese, wozu die bisher zu wenig noch bekannten Araber kommen, zeigen, wie sehr hier alles Eigene, um in dünnstem Inhalt aufgelöst sich zu erhalten, in der nivellierenden Flut spätantiken Allgemeinwissens untergegangen ist. Man vergleicht nun gern Timaioskommentare und Genesisexegesen und freut sich der Übereinstimmung mit Geminos, als ob aus beiden Poseidonios sich rekonstruieren ließe. Wäre die arabische Literatur bekannter, man würde sich noch mehr zu freuen haben, bis die Freude umschlüge in die ernüchternde Erkenntnis, daß der Stammbaum:



ein wenig vorschnell und zu kindlich-quellenfreudig angenommen war. Zum Ursprung dringt man nimmermehr auf diesem Weg hinab, und wenn man noch hundertmal mehr Stellen nebeneinanderschriebe, als schon geschehen ist.¹

Die Kosmologie des Poseidonios steckt in Handbuchform. Man zog daraus den Schluß: die Handbuchform war Form des Poseidonios; denn wie würde Poseidonios sonst im Handbuche stecken? Es gilt allerdings, sich klar zu machen, daß die Möglichkeit, daß Poseidonios in das allgemeine Wissen aufging, in der Kosmologie um einiges größer war als in der Physik, in der Ethik und in der Theologie. Denn während bei jenen die Reaktion der orthodoxen Schulen der heterodoxen Weltform das entwickelte, ins kleinste ausgediffelte Chrysippische System entgegensetzen konnte, trat hier Poseidonios zum Teil in eine Lücke. Hier brauchte er nicht nur zu verdrängen, sondern konnte bis zu einem gewissen Grade, nach der Anschauung der Orthodoxen selber, als der Mitarbeiter und Ergänzende erscheinen. Aber dennoch wäre nichts verfehlter, als die spätere stoische Astronomie durchaus für Poseidonisch zu erklären. Des astronomischen Wissens, das sich seit Chrysipp gehäuft hatte, bedurfte man wohl; aber der Weltform und des Geistes, darein dieses Wissen eingegangen war, bedurfte man bis auf die allgemeine stoische Färbung nicht; daher das Poseidonische im besten Fall uns immer erst hervorzuziehen, herauszulocken bleibt. Es läßt sich nicht herunterlesen wie ein Text, und zu meinen, im Kleomedes hätte man den Poseidonios, wäre eine große Einfalt. Ja, nicht einmal mit seinen neuen Inhalten, geschweige denn mit deren Form, drang Poseidonios durch, wo er damit auf eine feste, in den Schulen bereits eingefressene Überzeugung stieß: die Lehre von dem äquatorialen Gürtelozean und den vier Erdkreisen, von denen jeder in Gestalt einer Chlamys oder in Halbkreisform, rings von den anderen durch Ozeane getrennt, inmitten seines Erdviertels wie eine große Insel liege: diese Lehre hat sich von Kleantes über Krates zu den späteren Stoikern, zu Strabo, Kleomedes usw. fortgeerbt, ohne daß Poseidonios gegen die beherrschende Macht ihrer Symmetrie etwas hätte ausrichten können. Einem Kleomedes fällt nicht bei, wo er die Lehre von den Antipoden darlegt, der abweichenden Ansicht auch nur zu erwähnen.² Nicht besser ist es der neuen Lehre von der Begrenztheit des außerkosmischen Leeren gegangen

¹ Das Verdienst einer Arbeit wie die von Karl Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese (1914), das hiermit, wie sich versteht, auf keine Weise geschmälert werden soll, liegt also auf anderem Gebiet.

² Kleomedes I c. 2 S. 22 Ziegler; Geminus c. 16 S. 162 Manit.

— hier stieß Poseidonios auf einen eingewurzelten Chrysippischen Beweis —, nicht besser auch der neuen Zonenlehre: daß die verbrannte Zone bewohnt sein solle, daß es nicht fünf, sondern sieben Zonen geben solle — von der Schule war das nicht zu verlangen.¹

A. Geminos

An zwei Handbücher denkt man zuerst, wenn man von Poseidonischer Kosmologie redet: an das des Geminos² und das des Kleomedes. Aber an Geminos zu denken ist ein Irrtum.

Nach den Angaben, die dieser rätselhafte Geminos über die fortschreitende Verschiebung zwischen dem ägyptischen und dem Eudoxischen Kalender oder zwischen Isifest und Wintersonnenwende macht, errechnen sich als ungefähre Zeit seiner Niederschrift die siebziger Jahre des 1. Jahrhunderts v. Chr.³ Die ausweichende Erklärung, daß ein späterer Kompilator eine ältere Angabe gedankenlos entlehnt habe, muß scheitern an der einheitlichen Art der Schrift, zumal in ihren kritischen Partien. Die Berichtigung des Irrtums über den ägyptischen Kalender steht, was ihr Temperament und ihre rückblickende Art anlangt, durchaus nicht in der Schrift allein: die gleiche Art des Rückblicks, der genetischen Erklärung eines eingefressenen Irrtums zeigt sich auch z. B. in den Kapiteln über die Bedeutung der Witterungszeichen (c. 17, 6 ff.), über den Paarschein (c. 2, 27 ff.) u. a. Auch ist unverkennbar, wie diese Kritiken mit der kritischen Gesamthaltung und des Verfassers ganzer Art, die 'Alten' abzuschätzen, übereinstimmt.

Zu dem frühen Ansatz, den Petavius errechnet hat, stimmt auch genau der Inhalt. Man kann ihn besser nicht mit einem Wort charakterisieren, als indem man sagt: 'vorposeidonisch'. Dieser rätselhafte Geminos ist offenbar noch ein Zeitgenosse des Poseidonios. Darum schenkt er, wie es unter Zeitgenossen wohl geschieht, dem aufsteigenden neuen Gestirn keine Beachtung; vielleicht hätte er's nicht einmal können. In der rhodischen Astronomenschule, in der er gelernt hat, lagen jedenfalls die großen, auch zugleich für die gebildete Welt gestellten Fragen anders als nachmals nach Posei-

¹ Kleomedes I 1 S. 12 ff. Auch hier wird Poseidonios nicht einmal erwähnt. Ein Beweis für die Beharrlichkeit der Schule ist auch, daß die Theorie des Krates von den beiden Gürtelozeanen nicht etwa als altes Dogma, sondern wie dergleichen in Handbüchern tradiert zu werden pflegt, noch bei Macrobius auftaucht, Somn. Scipionis II 9; vgl. Hugo Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen² S. 453.

² Fr. Blass, De Gemino et Posidonio, Progr. Kiel 1883: 'Posidoniana fient haec omnia'.

³ c. 8 S. 109 Manitius und dessen Erklärung.

donios; die Astronomie ging noch nicht auf in Zubereitung einer Summe älterer, für das Zeitbewußtsein fertiger Erkenntnisse, wie in der Kaiserzeit. Ein fester Zeitcharakter zeigt sich hier noch sehr viel deutlicher als später, z. B. bei Kleomedes, der, mit Geminos verglichen, zeitlich farblos und verschwommen ist. Daher auch können bei Geminos die allgemeinen zeitgenössischen Probleme, wie die Weltmeerfrage, Ausdehnung der Oikumene, Pytheas, Krates und die Homerkritik und was damit verbunden hier mit einem krateteischen Worte Sphäropoeie genannt wird — alles, wie gesagt, im Stoff sowohl wie in der Form vorposeidonisch — ungehindert Einlaß finden, ohne die isagogische Form zu stören; Einführen und Exzerpieren sind noch nicht ein und dasselbe. Diese Fragen werden aufgestellt auf eine Art, wie sie ein Nachfahr und Exzerptor, der nicht selbst noch etwas von der inneren Bewegung in den astronomischen Entdeckungen des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, sei's auch nur in seiner Jugend, mit erlebt hätte, kaum hätte erreichen können. Das Verhältnis zwischen Fach und Bildung, wie es hier erscheint, erinnert in gewisser Hinsicht an Polybios.

Auch die Literatur, in der man hier zu Hause ist, um nicht zu sagen jene ganze Literaturschicht, ist später verschwunden und verdrängt. Zur Zeit des 'Geminos' wird Krates noch gelesen. Seine abenteuerliche Homererklärung war, neben Polybios, in der Tat das Letzte, was ein weltbekannter Name über Weltmeerfrage, Erdkreis und erreichte Breiten überhaupt geäußert hatte. Wenn sich Poseidonios ebenfalls mit Krates auseinandersetzt, so folgt daraus nicht, wie man schloß, daß die Krateszitate auf dem Wege über Poseidonios in die Einführung des Geminos gelangt seien — wir wollen uns nicht wieder die Verrenkungen aufnötigen, die wir, von dieser Konstruktion ergriffen, auszuführen hatten¹ — vielmehr zeigt sich

¹ Die Konstruktion von Blass und E. Maass (Aratea S. 195), der Strabo S. 31 C und Geminos c. 16 S. 172 f. nebeneinanderstellt, um beide von Poseidonios abzuleiten, ist nicht richtig; Übereinstimmung ist nur insofern da, als beide von der Interpretation des Krates handeln. Die Erklärung der Äthiopensesitze, die bei beiden folgt, verstand sich für jeden, der nicht Krateser war, von selbst. Und mehr als Allgemeines stimmt auch hier nicht überein. Es kommt endlich hinzu, daß Strabo in diesem Kapitel offensichtlich nicht aus Poseidonios, sondern aus einem Grammatiker berichtet; die grammatische Quästionenform ist unverkennbar; Strabo S. 38 C und S. 5 C (auch hier ist Krates nicht durch Poseidonios überliefert). Wohl findet Strabo später, daß auch Poseidonios an der Kratesischen Äthiopentheorie Kritik geübt hat (S. 103 C), und da er sich hierfür wie für wenig interessiert, versäumt er nicht, in seiner Kritik an Poseidonios das hervorzuheben, nicht ohne dabei

auch hier wieder ein Generationsverhältnis: Geminos und Poseidonios stehen dem Krates gegenüber, beide einträchtig als Zeitgenossen. Einem Späteren wie Strabo ist es trotz aller Belesenheit und Vorliebe für Krates nicht mehr möglich, ihn selbst einzusehen; er kennt ihn nur noch aus Zitaten. In der Frage nach der südlichen Erstreckung der Oikumene beruft sich Geminos auf eine Schrift des Polybios: 'Von dem Wohnort unter dem Äquator'. Auch dies Parergon des Historikers (denn um ein solches handelt es sich offenbar) verschwindet später spurlos; der es verdrängt hat, war kein anderer als Poseidonios. Aber Poseidonios selber übt dafür an ihm Kritik: er steht zu ihm nicht unähnlich wie Geminos; er eignet sich sogar aus ihm dieselbe astronomische Erklärung an, um deretwillen Geminos seines Zitats bedarf. Durch die Kritik des Poseidonios weiß auch Strabo wieder von der Sache, dem wieder die eigene Kenntnis abgeht; denn in den Historien hat er das nicht finden können. Aber die Annahme, daß Geminos die Sonderschrift aus Poseidonios anführe, kann wieder nur bei solchen Beifall finden, die weder den Strabe noch den Geminos in ihren eigentümlichen Zusammenhängen zu verstehen bemüht sind: gerade, daß bei Strabo Poseidonios als Vermittler spürbar auch hervortritt, bei Geminos nicht, daß das Zitat und die Kritik bei Strabo von dem Weltbilde des Poseidonios sich nicht lösen läßt, bei Geminos dagegen jede, auch die leiseste Beziehung zu diesem Weltbild fehlt: gerade das zwingt uns, das Poseidonische von Geminos zu trennen. Ähnlich steht es mit dem Verhältnis zwischen Geminos und dem Aratkommentar des Stoikers Boëthos. Geminos kennt auch ihn aus eigener Anschauung; Boëthos scheint für ihn Autorität; und Poseidonios kennt ihn gleichfalls offenbar als solche. Aber in den Scholien und unter den Resten der antiken Kommentare zu Arat hat wieder die nachposeidonische Generation und ihre Schulen, Eudoros und Diodoros (wovon wiederum im 3. Jahrhundert Achilles abhängt), über das Ältere obgesiegt. Man muß bezweifeln, ob ein Späterer den Boëthos so hätte zitieren können. Endlich bleibt als Unikum bei Geminos zu buchen auch noch seine Bekanntschaft mit der Ab-

auf seine frühere ausführliche Erklärung zu verweisen und den Poseidonios kurz absprechend zu beurteilen. Zu meinen, daß er an der ersten Stelle ebenfalls aus Poseidonios schöpfe, heißt zur Rettung einer einheitlichen Quelle alles auf den Kopf stellen. Verwendung, Zweck und Rahmen ist an beiden Stellen so verschieden wie nur denkbar. Eine ähnliche Verwechslung: die Lehre des Kleantes von dem äquatorialen Ozean findet sich zwar wie bei Geminos bei Cicero erwähnt (de nat. deor. III 14), und hier stammt sie aus Poseidonios; aber wieder müssen wir uns hüten zu schematisieren, denn zu Geminos ist sie durch Krates selbst gelangt.

handlung des Eratosthenes 'Von der Achtjahrperiode'; auch deren Spur verschwindet später bis auf eine doxographische Notiz, die die Araterklärung zufällig gerettet hat.

Will man zusammenrechnen, was bei Geminos unposeidonisch ist, so weiß man nicht, wo anfangen, wo aufhören; wenn da z. B. steht, die Kreisform der Gestirnsbewegungen gehe daraus hervor, daß alle Sterne aus demselben Orte auf- und in demselben untergehen (S. 137 Manit.), so heißt das, wie es da steht, so viel wie daß ungefähr die ganze astronomische Physik des Poseidonios für den, der hier redet, nicht vorhanden war. Daß die Gestirne sich mit gleichförmiger Geschwindigkeit bewegen, heißt es (S. 117), sei Grundlage und Voraussetzung der astronomischen Berechnungen.¹ Aber dabei fällt nicht ein Wort über das Verhältnis zwischen der Astronomie und der Physik, wie jeder, der in Poseidonios eingeweiht ist, es erwarten müßte. Was dann weiter als Erklärung folgt, nimmt auf die Poseidonischen Gedanken wieder nicht die kleinste Rücksicht. In der Darstellung der Sonnen- und Mondfinsternisse fehlen durchweg die für Poseidonios charakteristischen Beschreibungen der Schattenkegel; es fehlt in der Erklärung der rückläufigen Bewegung der Planeten der Vergleich der Ameise, die auf dem Wagenrade läuft; ebenso die der Gesichtskegel in der Erklärung der Exzentrizität der Sonnenbahn (Gem. S. 17; Kleomedes S. 204). Es fehlen überhaupt alle Poseidonischen Veranschaulichungen. Und das alles und noch mehr dergleichen fehlt nicht zufällig: wenn es nicht fehlte, widerspräche es der Art und Weise dieser Einführung. Es handelt sich um kein beliebiges Mehr oder Weniger, sondern um grundverschiedene Formen.

Die Unterschiede der Lehren selbst sind nicht geringer. Die Konstruktion der Erdzonen z. B. geschieht, statt nach den Schattenverhältnissen der Erde, nach der alten Art, indem der wandelbare Polarkreis rhodischer Breite Zonenteiler wird. So eifrig man sonst auf das Neue aus ist: hier scheint man auffallend unbekümmert um eine der durchschlagendsten Neuerungen, die von Poseidonios ausgegangen sind (vgl. Strabo S. 95; Kleomedes S. 62 Ziegler). — Die Länge der Oikumene berechnet Geminos auf 100000 Stadien (S. 163); Poseidonios auf 70000 (Strabo S. 102). Die höchste Bergeshöhe der erste mit Dikaiarch und Eratosthenes auf 10 Stadien, der andere auf nicht weniger als 15.² Es gibt überhaupt nichts, was bei beiden übereinstimmte, mit einer Ausnahme: die Angabe, daß

¹ Zur Sache vgl. Theon S. 200 Hiller.

² Vgl. Wilh. Capelle, Berges- und Wolkenhöhen bei griechischen Physikern, *Στοιχεία* Heft V 1916 S. 16 ff.; Geminus S. 180, 12 Manit. (hier müßte es auch

der Kanopos, in Rhodos schwer sichtbar, in Alexandria eine Höhe von fast einem Viertel eines Tierkreiszeichens erreiche, steht bei Kleomedes wie bei Geminos, und wird zugleich bezeugt für Poseidonios (Geminos S. 42; Manitius S. 257). Aber wer versichert uns, daß hier nicht eine spätere Hinzufügung, vielleicht auch eine rhodische Beobachtung vorliegt, die Poseidonios zwar verwandt hat, aber nicht hat erst selbst zu machen brauchen?

Endlich muß ein auffälliges Schweigen wenigstens bemerkt werden: die Frage nach dem Einfluß der Gestirne auf die Erde wird zwar wiederholt behandelt, sowohl um der Frage der Astrologie willen als um der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der astronomischen Prognostik willen — auch das nebenbei gesagt, ein Zeichen früher Abfassung —; desgleichen werden dem Monde der Kapitel zwar genug gewidmet, und auch für die Ozeanfrage regt sich Interesse. Aber daß der Mond auf die Gezeiten einwirke, scheint noch unbekannt. Das Schweigen über diesen mächtigsten Beweis der Sympathie, zumal da, wo die Untersuchung über die planetarischen Einflüsse so hart an diese verschwiegene Kenntnis führt, daß man — vergeblich — die Gezeiten unwillkürlich unter dem mit zu verstehen sucht, was an Einflüssen genannt oder angedeutet wird: mir scheint, ein solches Schweigen ist kaum mehr ein solches, das zu Schlüssen *ex silentio* führt. Bei Kleomedes, Plinius, Cicero versteht es sich von selbst, daß sie von dem Monde nicht reden, ohne die Gezeiten zu erwähnen. Geminos erweist sich also, wie es scheint, auch hier, nicht anders als im übrigen, als Kind der letzten, unmittelbar vorposeidonischen Generation.

Nun aber — und damit beginnt erst die Schwierigkeit — ist ein griechischer Astronom des römischen Namens Geminos, der um 70 v. Chr. schriebe, ein Ding der Unmöglichkeit. Und die Erfindung eines griechischen Namens Geminos ist auch nur als ein Akt der Verzweiflung zu bewerten. Endlich stellt uns vor dieselbe Schwierig-

auf S. 182, 1 folgerichtig *stadion i'* statt *σ. ι'* heißen, wie Capelle S. 16 nachweist. Offenbar liegt eine spätere Korrektur vor; vgl. Strabo S. 388 C; Capelle S. 30); Kleomedes S. 102, 92, mit dessen Angabe der Bergeshöhe wie der Meerestiefe auf je 15 Stadien das Fragment des Poseidonios bei Strabo I S. 54 C in betreff der Meerestiefe übereinstimmt (offenbar war die neue Bergeshöhe aus den Ergebnissen der Meeresmessungen gefolgert). Die Notiz des Plinius N. H. II 85: 'Posidonius [non] minus quadraginta stadiorum a terra altitudinem esse, in quam nubila ac venti nubesque perveniant' scheint allerdings zu widersprechen; Capelle S. 29 denkt an einen Irrtum. Die Zahlen des Poseidonios haben sich übrigens auch hier nicht durchgesetzt; Plutarch z. B. in der Vita des Aemilius Paulus c. 15 betrachtet 10 Stadien als das allgemein anerkannte Maß. (Zur Behandlung des Epigramms an dieser Stelle bei Capelle S. 21 vgl. Wilamowitz, Hermes 54 S. 69.)

keit, vor die der Name uns stellt, nicht weniger auch alles übrige, was wir von der Person und Richtung dieses Geminos erfahren.

Geminos ist bei den Neuplatonikern und Aristoteleskommentatoren wohl bekannt, wenn auch nicht als Verfasser unserer Schrift, so doch als Fundgrube für mathematische und astronomische Gelehrsamkeit. Er selber ist Exzerptor. Proklos (5. Jahrhundert), Eutokios und andere benutzen ein anscheinend umfangreiches Werk von ihm 'Über die Gliederung der Mathematik'; und Alexander (um 200) exzerpiert in seinem Kommentar zur Meteorologie des Aristoteles als von demselben eine 'Exegese' oder 'Epitome der Meteorologie des Poseidonios'. Alexander selbst bemerkt — womit der Inhalt übereinstimmt —: daß des Exegeten Weisheit ganz und gar von Poseidonios zehre. Mit ausführlichen Exzerpten aus derselben Schrift hat noch Priscianus Lydus im 6. Jahrhundert seine 'Solutiones ad Chosroen' bereichert. Und auch diese Abschnitte — Ausführungen über den Unterschied der Jahreszeiten in den verschiedenen Zonen und die Ungleichheit der Tage infolge der Neigung der Weltachse — haben wieder mit unserem Geminos und seiner Weise nichts gemein. Wie also soll man sich aus diesen Widersprüchen heraushelfen? Wäre Geminos sonst unbekannt, so wäre an der Echtheit des Buchtitels nicht zu rütteln. Da nun aber Geminos im Kreis der Neuplatoniker als Fundgrube und Autorität gezählt hat, rückt ein Pseudepigraph in den Bereich der Möglichkeit. Beispiele solcher Fälschungen oder Irrtümer gibt es genug. Das angehängte Kalendarium hat man ohnedies dem gleichviel wie datierten Geminos absprechen müssen, weil es jedenfalls noch älter ist. Befragen wir vollends die Handschriften, so finden wir gar, daß der weitaus ältere Zweig der Überlieferung, die Übersetzungen in das Arabische (etwa 8. Jahrhundert) und daraus in das Lateinische (12. Jahrhundert) und in das Hebräische (13. Jahrhundert), den Titel 'introductio Ptolemaei in Almagestum' führen. Ja, sogar innerhalb des griechischen Zweigs der Überlieferung hat man selbst später noch verschiedene Abschnitte der Schrift herausgezogen und wieder vereinigt als 'Sphära des Proklos'.¹ Lehrschriften sind herrenlos; sie suchen oft sich einen Namen, oft auch deren zwei. Man muß es aufgeben, sie nach den Titeln zu beurteilen.

B. Kleomedes

Kleomedes ist verhältnismäßig reich an Mitteilungen über Poseidonios. Aber die Frage ist darum nicht die, ob Poseidonios die

¹ Vgl. die Vorrede der Ausgabe von Manitius.

Quelle des Kleomedes sei — dergleichen zu behaupten hilft nur dem, der in der Handbuchsarbeit aufgeht —, sondern die Frage ist, was Kleomedes über Poseidonios lehre. Man versuche, Poseidonios danach zu erfassen: ist das unmöglich, so hilft alle Quellenkunde nichts. Wir fürchten für die Weisheit: Poseidonios sei — nun eben Kleomedes.

Was man bisher nun aber an Charakteristischem für Poseidonios hier hat finden wollen, ist leider nicht viel und leider alles eher als charakteristisch. Da bemerkte man z. B. unter Kleomedes' Redensarten die 'vorsehenden Bewegungen' der Himmelskörper, oder entdeckte den bekannten 'hymnischen Schwung' in dem Kapitel über die Kraft der Sonne. Man hielt sich an Einzelheiten und an Äußerliches, wo man nicht vorzog, einfach die Inhalte auf Poseidonios zu überschreiben. Aber das führt zu nichts. Die Vorstellung von Quelle und Abschrift trägt nicht einmal hin bis an den Punkt, wo das Problem erst anfängt. Wenn die Poseidonischen Fragmente lehren, daß es eine Einheit gibt, wir meinen kurz das, was wir innere Form genannt haben: so haben wir zu fragen: ist es möglich, daß etwas wie eine solche Form auf Kleomedes überhaupt im Ganzen eingewirkt hat? Gibt es Spuren, die anzeigen, daß, von allem Inhalt abgesehen, dies Kompendium von der Form einer bestimmten Welterfassung abhängt? Ohne die es, wie es ist, undenkbar wäre? Ich bitte nicht zu entgegnen, eben dies seien die Inhalte und wissenschaftlichen Errungenschaften; was ahnten wir heute etwa in den Mitteilungen eines Mathematiklehrers von Newton?

Kleomedes ist nicht einheitlich. Die Sprache zwar und eine gewisse Schulglätte des Vortrags haben ein äußerliches Gleichmaß hergestellt, aber darunter haben es die Unterschiede um so leichter gehabt, sich beieinander einzufinden. Auf nicht einheitlichen Ursprung deutet auch die Unterschrift: „Dies Lehrbuch enthält nicht eigene Ansichten des Verfassers, sondern ist aus mehreren, älteren und jüngeren Traktaten zusammengetragen; das meiste stammt aus Poseidonios.“ Es kann also auch kaum auffallen, wenn in der Zonenlehre bald nach der alten Art die arktischen Kreise, bald, nach Poseidonios, die Beschattungsarten zur Begrenzung dienen;¹ oder wenn einige Partien mehr deskriptiv-einführend sind und näher sich mit Geminos berühren, andere über die Himmelsglobenkunde weit hinausgehen, noch andere, wie der Traktat über die Sonnengröße, auch in Aufbau und Beweisführung ihre ursprüngliche Selbständigkeit verraten; oder wenn das Poseidonische bald

¹ Vgl. I 2, 12 S. 29 Ziegler mit I 7, 34 S. 62 Z.

ungebrochen, bald mehr durch das Medium einer orthodoxen Schulkritik sich sehen läßt.¹ Älteres und Jüngerer, Kosmologisch-Physikalisches und für den ersten Unterricht an der Sphära Dienliches steht bunt durcheinander. Man muß sich in allen Fällen davor hüten, hier bestimmte Massen oder gar Kapitel und Abhandlungen als von Poseidonios abteilen zu wollen. Auch der Traktat über die Sonnengröße widerstrebt solchem Bemühen. Gleichwohl wird er im allgemeinen geradezu als Auszug einer eigenen Schrift des Poseidonios angesehen. Wie es in Wahrheit mit ihm steht, sei darum kurz erläutert.

Der Traktat eröffnet das zweite Buch. Das Ende des ersten weist auf ihn voraus: „Da wir in der ersten unserer Untersuchungen gesagt haben, die Sonne, obwohl viel größer als die Erde, erscheine uns von der Größe eines Fußes, so haben wir eben dies im Folgenden zu beweisen, soweit der Beweis über die Bedürfnisse einer Einführung wie dieser nicht hinausgeht; andere haben allein hierüber gesonderte Abhandlungen verfaßt; zu ihnen gehört auch Poseidonios.“ Ein Titel wird also nicht genannt. Kleomedes kennt wohl eine besondere Schrift über die Größe der Sonne — eine stoische Schulschrift gegen Epikur —, doch nicht als Werk des Poseidonios; sonst würde die unbestimmte Mehrzahl, üblich bei Zitaten ohne Namensnennung, nicht neben dem Namen erscheinen. Kleomedes weiß nur, daß in dem Ungenannten, den er anführt, Poseidonios steckt, und daß die Beweisführung im Ganzen von ihm abhängt. Ohne Zweifel hatte das der Ungenannte im Vor- oder Nachwort zu erklären nicht versäumt. Aber das macht des Ungenannten Schrift noch nicht zu einer Schrift des Poseidonios. Gerade weil Kleomedes von den Werken des Poseidonios, hier wie überall, unmittelbar nichts weiß, stellt er den Ungenannten so mit ihm zusammen und vereinigt beide unter einer Gattung, als Autoren ‘Über die Sonnengröße’.

Deutlicher als aus dieser immerhin mißverständlichen Ankündigung ergibt sich das aus dem Traktate selber. Es ist gar kein Zweifel, daß für uns besonders wertvolle Bestandteile der Poseidonischen Kosmologie in ihm enthalten sind, aber das alles wird zerlegt, zerknittert und zerfetzt und zum schulmeisterlichen Argument und Trumpf gemacht. Was Schau, Gewöhnung und Hinleitung war zum kosmischen Erfühlen kosmischer Raummaße, wird auf ein Ziel gerichtet, das zu der Bedeutung und naturgemäßen Richtung dessen, was hier wesentlich ist, in dem ärgerlichsten Mißverhältnis

¹ I 6 Ende S. 60 Z.

steht. Bei allem wird gefragt: was wird daraus, gesetzt, die Sonne sei, wie nach der Lehre Epikurs, nicht größer als ein Fuß, nicht größer als sie erscheine? Wenn Poseidonios ihre ungeheure Größe anschaulich zu machen gesucht hatte, so fragt der Magister: was wird aus all diesen Methoden und Betrachtungen, gesetzt, die Sonne sei einen Fuß groß? Gewiß etwas sehr Ungereimtes. Darauf zielen seine Beweisgänge (*ἐφοδοί*), damit erledigt er den Epikur. Das könnte witzig sein, ist's aber nicht, sondern ermüdend eintönig, und wenn man es mit dem darunter liegenden Gehalt vergleicht, fortwährend gegen den Ton verstoßend. Man lese z. B. die Errechnung und Veranschaulichung der kosmischen Geschwindigkeiten (S. 134 Ziegler), und fühle sich nicht auf das empfindlichste gestört durch den magisterhaften Zwischenruf — hier gerade an besonders ungünstiger Stelle —: „Nach all dem ist aber die Sonne nicht nur einen Fuß groß, noch wie sie erscheint“.

Auch die Anklage gegen Stil und Sprache Epikurs (S. 158) scheint, abgesehen von dem geringen Geiste, in dem sie geführt wird, schon ihrer Art nach für Sullanische Zeit kaum möglich. Dergleichen begegnet später etwa bei Plutarch oder bei dem Allegoriker Heraklit;¹ doch vor dem Siege des Klassizismus hätte man kaum Moralkritik und Stilkritik so miteinander verschwistern können.

Bei dieser Lage der Dinge ist mit einer kapitelweisen Inhaltsanalyse, mit Zerschneiden, Trennen und Vereinigen, wie gesagt, nichts zu gewinnen. Wir haben uns von dem Texte zu lösen und frei nach dem Gehalt zu fragen. Fragen wir: was steckt in Geminos an inhaltlichen oder Formbestandteilen von solcher Art, daß es zu einer Welterfassung führt, die einer neuen Sicht oder Geburt gleichkommt? Als Folie eignet sich hierbei, nachdem wir ihn erkannt haben, vor allem Pseudo-Geminos.

2. Die neue Himmelskunde

Das Eigentümliche des Kleomedes scheint, bei äußerer Betrachtung, zunächst die Verbindung, die er herstellt zwischen astronomischen Lehrbuchelementen und gewissen Lehren aus der stoischen Physik; eine Verbindung, die bei Geminos, obwohl auch dieser mehrfach Stoiker (Boëthos, Krates) zitiert, bezeichnenderweise fehlt. Indes ist dieser Typ des astronomischen Kompendiums weniger

¹ Gellius II 9, 4: nimis minute ac prope etiam subfrigide Plutarchus [sc. in libro II de Homero] in Epicuro accusando *λεξιθηροί*. Vgl. Usener, Epicurea S. 88 f.

eigenartig, als es danach scheinen mag. Wir haben unter den Resten der Arateinleitungen genug der Spuren ähnlicher Verquickungen; von den späteren Timaioskommentaren und Genesisexegesen nicht zu reden. Wesentlicher ist, daß diese Vereinigung bei Kleomedes selber sich bald mehr äußerlich, bald mehr innerlich gestaltet, ja so innerlich, daß von einer Verschmelzung zwischen verschiedenen Lehrbuchelementen nicht mehr gut geredet werden kann, daß Astronomisches und Physikalisches eine naturgeborene Einheit eingeht.

Als eine Verbindung jener ersten, äußerlichen Art betrachte ich z. B. die Voranstellung des ersten, von dem Begriff des Kosmos, von dem Körper und dem Leeren handelnden Kapitels. Es erweist sich denn auch sogleich als jedenfalls nichtposeidonisch, wenn nicht geradezu als antiposeidonisch. (Poseidonios nahm das Leere um den Kosmos als begrenzt an; hier wird nach der alten orthodoxen Weise seine Unendlichkeit bewiesen.) Die Vereinigungen, besser die Einheit jener zweiten innerlichen Art bleibt näher zu untersuchen; sie allein gibt die Gewähr, daß hinter Kleomedes eine Schöpfung steht; sie läßt allein noch etwas von dem Geiste uns erfassen, der in diesen Teil des stoischen Systems einmal muß umgestaltend eingegriffen haben. Ein Chrysipp kennt nur Physik von jener deduktiven Art, auch wo er von dem Monde und den Jahreszeiten spricht; ein Geminos kennt nur Astronomie, auch wo er von den planetarischen Einflüssen redet. Eine Vereinigung der beiden, ihrer Geistesform nach voneinander getrennten Disziplinen hat als erster, fügen wir hinzu als letzter, Poseidonios hergestellt. Sein Selbstzeugnis darüber ist die Forderung der neuen Grundlegung der stoischen Physik, erhalten in den Einleitungsgedanken über das Verhältnis zwischen Physik und Astronomie, oder allgemeiner zwischen Philosophie und Fachwissenschaften (s. S. 53). Sofern ihm die Kompendienschreiber, allerdings auf ihre Art und sehr von fern, darin gefolgt sind, mag er selbst zuletzt auch als der unschuldige Vater des Kompendientyps uns gelten, von dem leider allzuoft auch Kleomedes zeugt. Nur darf man sich die Vereinigung, die er vollzog, nicht so vorstellen, als habe er nach Art jener Kompendienschreiber die Kapitelchen vermischt oder zur Abwechslung in seiner Physik den Erdumfang berechnet.

Wenn ich das Wesentliche des Kleomedes (d. h. das trotz seiner selbst an ihm Wesentliche) zu bestimmen suche, so gerate ich zuerst auf ein Methodisches: seine Betrachtung und Erklärung ist, mit Pseudo-Geminos verglichen, um es gleich mit Strabon auszudrücken, auf ganz andere Weise 'ätiologisch'. Der Blick auf die Ursache, die Relation von Ursache und Wirkung wird zur all-

gemeinen Form der kosmischen und nicht mehr lediglich mathematisch-astronomischen Erfassung astronomischer Errechnungen und Daten. Diese Daten werden 'Kosmos', Weltgebäude nicht schlechthin, sondern Komplex all jener Beziehungen und jenes Ganze intensivster Einheit, welches die Bedeutung dieses Wortes 'Kosmos' in sich schließt. Damit erst wird Fachwissenschaft zur Philosophie. Die innere Form, der Trieb, mit anderen Worten die Methode, die dazu geführt hat, ist die Frage nach der Ursache, genauer eben jenes Aitiologikon, das Strabo als das Charakteristische an Poseidonios hinstellt. Diese Form oder Methode ist nicht weniger die Folge davon, daß die Wechsel und Erscheinungen des Himmels und der Erde in ihrem Zusammenhang geschaut und einheitlich erfaßt werden, als dieses Schauen und Erfassen selbst die Folge jener Form oder Methode ist. Das Himmlische wird nicht gedacht ohne das Irdische und umgekehrt. Astronomie in dieser Form ist Aufblick; ebenso wie die Geographie, die dieser Astronomie entspricht, beständig ein Hinabsehen in sich birgt; weshalb das Werk 'Über den Ozean' mit der Himmelskunde und Zonenlehre begann.

Kleomedes geht im allgemeinen von der Erde aus: von der Verteilung zwischen Kälte und Wärme, von dem Wechsel der Jahreszeiten, von der Zunahme und Abnahme der Tage, von deren Verschiedenheit in den verschiedenen Breiten usw. (Kap. 2 Ende S. 28; Kap. 7 Ende; Kap. 5 S. 48). Und dann fragt er nach der Ursache und findet sie in den und den Verhältnissen des Himmels. Das scheint wohl zunächst nur eine Sache, die die Darstellung bei ihm betrifft, zu sein, indes verbirgt sich doch darunter etwas mehr. Dies Mehr hervorzulocken, möge wieder der Vergleich des Geminos uns dienen. Die Schiefe der Ekliptik, die Breite der Zodiakos, die Windung des Heliakos, der Unterschied der Schnittpunkte der Parallelkreise, gemessen an den Horizonten auf der südlichen und nördlichen Hemisphäre, kurz all das, was der Griechen 'Sphära' nennt, erscheint bei Geminos als ein Gefüge und System von Linien, Winkeln, Kreisen, Drehungen, die Tag und Nacht, Sommer und Winter zwar erklären, aber mit der Absicht, daß man dies Gefüge wie ein Instrument kapiere lerne (das Wort dafür ist *σφαιροποιία*): man führe am Himmelsglobus die und die Bewegungen aus, so wird es Sommer oder Winter; lasse die Sonne sich exzentrisch um die Erde drehen, so tritt die Ungleichheit der Abstände der Tag- und Nachtgleichen in die Erscheinung usw. Nun gibt es freilich auch bei Kleomedes Strecken, die nur zum Kapiere führen, denn auch Kleomedes will vor allem Einführung und kompendiöse Übermittlung sein. Doch da wir nicht nach Kleomedes suchen, brauchen

wir darin auch nicht das Wesentliche zu erblicken. Wesentlicher sind für uns die Stellen; wo an Stelle der Beschreibung und beschreibenden Erklärung die Betrachtung tritt: wo etwas darauf hindeutet, daß, was das Ziel jener beschreibenden Erklärung ist, ursprünglich nur ein Mittel war zu einer anderen Erklärung, wonach Ursache und Wirkung einen anderen Sinn erfüllten, indem die Veränderungen und die Mannigfaltigkeit der Erde in der Tat als Wirkungen des Himmels angeschaut, die himmlischen Bewegungen und Himmelskörper als Natur betrachtet wurden und erklärt als ein Naturproblem.

Nur schwach zeigt sich dies Eigentümliche im Anfang, wo, wie sich versteht, im Handbuch das Elementare überwiegt. Man kann hier wenig mehr als ahnen. Und doch führt es wohl auf innere Zusammenhänge der beschriebenen Art, wenn nach der Formulierung des Kausalproblems der Wechsel auf der Erde Kleomedes fortfährt (c. 3): „Der Himmel, der sich im Kreise um die Luft und um die Erde dreht und diese Bewegung vorsehend vollführt zum Heil und zur Erhaltung des Ganzen, führt notwendig auch alle Himmelskörper, die er umfaßt, mit sich herum“, und wenn er dann von einer doppelten Bewegungsart, von jener allgemeinen und der planetarischen, für die er den besonderen Begriff der ‘willentlichen’ (*προαιρετική*) einführt, all jene Veränderungen und Verschiedenheiten auf der Erde ableitet: „Und das ist die Ursache, weshalb ein Teil der Erde in Kälte, der andere verbrannt, der dritte gemäßigt ist“ (c. 1, 4 S. 36). — „Und das ist die Ursache, weshalb die Zunahme und Abnahme der Jahreszeiten und der Tage und Nächte in den gemäßigten Zonen entgegengesetzt ist, und die Ursache der Zunahme und Abnahme der Tage und Nächte überhaupt.“ Als von besonderer Bedeutung wird hierbei erkannt, daß die Zunahme und Abnahme am stärksten in der Zeit der Tag- und Nachtgleichen, am geringsten in der Zeit der Sommer- und Wintersonnenwende ist: ‘indem die Vorsehung auf überwältigende Art (*δαμονίως*) die Lage des Zodiakos zu den Wendekreisen so gestaltet hat, damit der Jahreszeitenwechsel unmerklich und nicht auf einmal komme’ (c. I 6 S. 52 Z.). Die sachte Anschmiegung des Zodiakos an die Wendekreise und im Gegensatz dazu die größeren Schnittwinkel, in denen er den Äquator kreuzt, sind, wie fortgefahren wird, nach Poseidonios auch die Ursache, weshalb die Zone unter dem Äquator keineswegs verbrannt und unbewohnbar sein könne, denn wo die Sonne nur kurz im Zenith stehe und schnell vorübergehe, wo der Tag der Nacht an Länge gleich sei, müsse auch genügend Abkühlung vorhanden sein, zumal die Luft dort in den mittelsten und tiefsten Erdschatten zu liegen komme. Nun liege

bereits Syene unter dem Wendekreis, Äthiopien falle folglich ganz und gar unter die Tropen; demgemäß erzählten auch die Berichte aus Äthiopien von ununterbrochenen Regen um und nach der Sommer-sonnenwende, als der Ursache der Nilschwellen. Und wenn schon Syene, als unter dem Wendekreis gelegen und so der Zenithstellung der Sonne länger ausgesetzt, nicht unbewohnbar sei, um wieviel mehr müsse das von den südlicheren Ländern gelten.

Hier also finden wir noch ein bezeugtes Stück der Poseidonischen Kosmologie in den Zusammenhängen (*αιτιολογικὸν καὶ ἀριστοτελίζον*) selber haftend, deren Ursprung wir sonst nur vermuten konnten. Für den Erfolg der Theorie ist es bezeichnend, daß ein Kleomedes sich beeilt, kaum daß er sie vorgetragen, zur alten Ansicht von der Unbewohnbarkeit der Tropenzone, ja sogar zum alten Dogma vom äquatorialen Ozean zurückzukehren.

Deutlicher jedoch und stärker wird die Eigentümlichkeit der Poseidonischen Betrachtung, wo sich Poseidonios nicht, wie hier, in der elementaren Unterweisung, sondern umgesetzt in Argumentation erhalten ist. So in der erwähnten Schrift über die Größe der Sonne: „Stellen wir uns vor, ein Pferd renne auf flacher Ebene los gleichzeitig mit dem Auftauchen des Sonnenrandes über dem Horizont, und laufe, bis die Sonnenscheibe ganz erscheint, so ist bei ungefährer Schätzung klar, daß es nicht weiter als zehn Stadien kommt; der schnellste Vogel käme um ein Vielfaches weiter als das Pferd; ein Speer, mit schnellstem Schwung geschleudert, wieder sehr viel weiter als der Vogel; so daß die Entfernung, die er in derselben Zeit durchflöge, nicht weniger als 200 Stadien betrüge. Um wie unendlich vielmal schneller aber noch als das Geschöß die Umschwingung des Kosmos ist, mag man sich vorstellen durch folgenden Gedanken. Als der Perser gegen Hellas zog, da habe er, so wird erzählt, von Susa bis Athen Etappen aufgestellt, um durch die Stimme die Ereignisse in Griechenland nach Persien mitzuteilen, indem die Etappen einander ihre Stimmen weitergaben. Und es wird erzählt, die Stimme sei, durch solche Übertragung fortschreitend, in zwei Tagen und Nächten nach Persien gelangt. Wenn nun diese Luftbewegung, dieser Schlag der Luft von größter Schnelligkeit einen so kleinen Teil der Erde in zwei Tagen und Nächten durchlaufen hat, so denk' ich, läßt sich wohl begreifen, wie groß, wie unendlich vielmal größer die Geschwindigkeit des Kosmos ist: der eine Entfernung, die unendlich vielmal größer ist als die von Griechenland nach Persien, in der Zeit von einem Tag und einer Nacht durchläuft. Stellen wir uns vor, daß das Geschöß den größten Kreis des Erdumfangs durchliefe, so lege dasselbe in drei Tagen und drei Nächten die 250 000

Stadien nicht zurück: den ganzen Raum des Kosmos aber, der unendlich vielmal größer als die Erde ist, umläuft in einem Tag und einer Nacht der Himmel. Darum ist es unmöglich, seine Geschwindigkeit und Eile weder sich auszudenken noch in Worten auszudrücken. Eine Stelle gibt es im Homer, die zeigt, wie schnell die Fahrt des Kosmos geht:

Weit wie die nebelnde Fern' ein Mann durchspäht mit den Augen,
Sitzend auf luftiger Wart', in das finstere Meer hinschauend:
Soweit heben im Sprung sich der Götter schallende Rosse. (Ilias 5, 770.)

Groß ist das sicherlich gesagt und voller wundervoller Steigerung — indem er auch den Blick in größte Ferne noch für ungenügend fand, die kosmische Geschwindigkeit zu zeigen, sondern auch noch Bergeshöhe und Meerestiefe ihm hinzufügte — und doch versagt auch dieser Ausdruck vor der Aufgabe, die Schnelligkeit des Himmels angemessen zu veranschaulichen.“

Ich fürchte, man hat auch hier den 'Hymnenstil' erkennen wollen. Aber Hymnus ist das nun schon gar nicht. Und auch die Steigerung — vielmehr die doppelte Steigerung: 1. Pferd, Vogel, Geschoß; 2. Geschoß, Stimme, Gesicht — ist alles andere als 'Hyperbel' in dem üblichen und leider auch auf Poseidonios häufig angewandten Sinn, als Mittel eines blühenden, schwungvollen Stils, sondern auch das ist eine Art Erfassung des Signifikanten, jedenfalls Vergegenwärtigung, Veranschaulichung, Eingewöhnung, ein Erschauen der Kräfte, ein Ernstmachen mit der Formel, daß die Welt die Wohnstätte der Menschen und Götter sei, wie weder die alte Interpretation der Welt aus der Vernunft noch auch die späteren hymnischen Erhebungen zum Preis des Schöpfergottes es verstatteten. Es ist etwas für sich, so nimmer wiederkehrend; denn es ist die Welt des Poseidonios.

Nun aber zeigt sich und es zeigte sich bereits in dem Bisherigen, wie diese Art, den Himmel zu betrachten, dieses Element des Aufblicks, das darin sich allenthalben findet, anfängt, sich mit einer eigenen Optik zu verbinden. In der Tat, Astronomie und Optik, übrigens dies Wort auch im ganz eigentlichen Sinn genommen, gehen durch Poseidonios erst die enge innere Verbindung ein, die als notwendige Voraussetzung gewisse Dinge, die bei Kleomedes selbstverständlich scheinen, allererst ermöglicht. Wie Poseidonios beide, Astronomie und Optik, als Hilfsdisziplinen hat gewertet wissen wollen, haben wir gesehen. Hier aber greift die eine in die andere ein, und wieder ist es der kausale Geist in Fragestellung und Betrachtung, der diese Verbindung herstellt. Es ist durchaus nicht nur eine sogenannte Formsache, wenn Kleomedes da z. B. die Exzentrizität der Sonnenbahn erst lediglich beschreibend und berechnend nach der Art des Geminus erklärt, an

einer späteren Stelle zu demselben Zweck die Kegelkonstruktionen einführt, um an ihnen die Verhältnisse der wahren Größen zu den Gesichtseindrücken zu erläutern,¹ es beweist vielmehr, daß Kleomedes bald von Poseidonios mehr, bald weniger abhängt. Denn das für Poseidonios Charakteristische sind nicht die Erkenntnisse — zu denen waren Hipparch und andere längst vor ihm gelangt, und um sie nachzusprechen, waren wieder andere da —, sondern die Form, in die sie durch ihn eingehen (S. 204):

„Die Gesichtskegel, die von dem Auge sich zum Himmel ausbreiten, haben zur Spitze die Pupille, zur Basis das Sichtbare, worauf sie gerichtet sind. Da nun die Erde ein Punkt im Kosmos ist, sind alle nach den zwölf Tierkreiszeichen ausgebreiteten Kegelbasen einander gleich. Kreiste nun die Sonne weder höher oder tiefer, sondern immer in der gleichen Entfernung um die Erde, so durchliefe sie alle Tierkreiszeichen in den gleichen Zeiten. Da sie nun aber in den Zwillingen am höchsten steht, im Schützen am tiefsten, so durchläuft sie denjenigen Kegelschnitt, der vor den Zwillingen liegt, da er der Kegelbasis näher und folglich breiter ist, in längerer Zeit; in kürzerer Zeit den Kegelschnitt im Schützen, da dieser näher der Kegelspitze und folglich enger ist.“

Optik wird hier zu einem Mittel und Methode kosmischer Betrachtung; sie schafft Perspektiven, sie führt in den Kosmos ein. Da sie nicht von dem Auge abstrahiert, betrachtet sie den Menschen und das All als eins und fügt das Sehvermögen selber in den Bau der Welt. Die Annäherung an die kausale Weltform, in der Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit, ist selbst in den dürren Unterweisungen des Kleomedes spürbar (S. 142):

„Wenn ein gleichseitiges Dreieck eine Basis von der Länge eines Stadions hat und seine beiden gleichen Seiten werden um das Doppelte verlängert, so ist die Basis des so vergrößerten doppelt so groß als die des ersten und so weiter bis in die Unendlichkeit. Angenommen nun, wir sehen aus der größten Entfernung eine der größten Inseln und die Sonne hinter ihr aufgehen oder untergehen und ihren Rand auf beiden Seiten vorscheinen, indem die Insel zwischen uns und der Sonne liegt: umfaßt dann unser Auge die Insel, so wird Basis des Gesichtskegels der Durchmesser der Insel. . . . Nun aber ist die Sonne statt des Doppelten um ein Unendliches entfernter von der Insel als wir; um ein Unendliches wird also auch der Durchmesser der Sonne größer sein als der der Insel.“²

¹ Vgl. S. 204 f. mit S. 54.

² Hier werden also die Beobachtungen Hipparchs an der Dioptra gleichsam in die Natur versetzt. Über Hipparchs Dioptra s. Hultsch, Ber. d. sächs.

Wie hier Optik und Geometrie die Größen und Entfernungen des Kosmos für die Einbildung zu messen suchen, so dient eine ähnliche Betrachtung, durchgeführt durch ein System von Kegelschnitten, die Mondphasen im Zusammenhang mit Mond- und Sonnenlauf der Anschauung des Kosmos einzugliedern.¹ Vollends in sein Recht tritt aber erst der Optiker, wo sich die Forderung erhebt, daß die Erscheinung und das Auge ein Kausalverhältnis eingehen, wo das Messen und Berechnen nicht mehr hinreicht, wo der Physiker erst die Grundlage schaffen muß, auf der der Geometer baut. Hier auch beweist sich erst mit ganzer Sicherheit und durch direktes Zeugnis, daß die optische Betrachtungsart bei Kleomedes Poseidonisch ist. Und hier bricht endlich auch die Freude an geschauter Mannigfaltigkeit, zusammen mit dem Ätiologentrieb, das Mannigfaltige auf eine einheitliche Ursache zurückgeführt zu sehen, aus kompendiöser Umformung so stark hervor, daß die Beziehung auf die Grundform des Systems, wie es in anderen Werken, in der Götterlehre usw. seinen Ausdruck findet, in die Augen fällt: „Einige behaupten, die Sonne erscheine uns größer bei ihrem Auf- und Untergang, weil dann ihr Feuer durch den Widerstand der Luft infolge der Wucht des Aufstiegs in die Breite gedrückt werde. Das ist jedoch höchst einfältig: die Erde, die im Verhältnis eines Punktes in der Mitte des Kosmos liegt, ist gleich weit von der Sonnensphäre auf allen Seiten entfernt. . . . Die Sonne erscheint uns vielmehr größer, wenn sie auf- oder untergeht, und kleiner, wenn sie hoch am Himmel steht, weil wir die Sonne am Horizont durch dichtere und feuchtere Luft sehen — denn so ist die Luft in Erdennähe —, wenn sie hoch steht dagegen durch reinere. Daher wird hier der Strahl, der von dem Auge zu ihr emporgesandt wird, nicht gebrochen, wohl aber der Strahl, der nach dem Horizont entsandt wird, wenn die Sonne auf- oder untergeht, als notwendige Folge dessen, daß die Luft, auf

Ges. d. Wiss. 1900, 194: „Ein mit Skala versehenes Richtscheit war so eingerichtet, daß ein aufrechtstehendes, oblonges Plättchen in die geeignete Entfernung von dem durch eine feine Visieröffnung blickenden Auge gebracht werden konnte, um den Durchmesser der Sonne oder des Mondes gerade zu verdecken. . . . Die Skala der Hipparchischen Dioptra war in 4 Ellen zu 24 Daktylen eingeteilt; die Breite der verschiedenen Plättchen betrug $\frac{3}{4}$ Daktylos. Auf der bis auf Achtel des Daktylos abzulesenden Entfernung des Plättchens vom Auge und aus der Breite des Plättchens berechnete Hipparch den Winkel, unter welchem die Durchmesser der Sonne oder des Mondes vom Beobachter gesehen wurden. Den mittleren Monddurchmesser hat er nach verschiedenen Beobachtungen zu $0^{\circ} 33' 13''$ bestimmt, ein Ergebnis, das zwar um $2' 6''$ zu groß, aber doch minder fehlerhaft als die Ptolemäische Berechnung war.“

¹ Dieselbe 'geometrische' Erklärung der Mondphasen auch bei Plutarch, *De facie in orbe lunae* c. 18 S. 931 C. Vgl. S. 201 Anm.

die er trifft, dichter und feuchter ist. Und so erscheint die Sonne größer, so wie uns z. B. auch die Gegenstände unter dem Wasser von veränderter Gestalt erscheinen, da wir sie nicht in geraden Linien sehen. All das aber, was sich so verhält, ist Affektion unseres Gesichts, nicht Zustand der Objekte selber.“ „Darum erscheint auch, wie man sagt, die Sonne, wenn man sie aus tiefen Brunnen sieht, viel größer, da sie durch die feuchte Brunnenluft erblickt wird.“ „Ebenso erscheint uns auch die Sonne, wenn sie hoch steht, näher, wenn sie auf- und untergeht, entfernter, von den höchsten Bergen aus betrachtet scheint ihre Entfernung noch zu wachsen. Und wo sie uns am nächsten scheint, erscheint sie uns auch am kleinsten; wo ihre Entfernung größer scheint, erscheint sie auch selbst größer. Ursache all dessen ist die Mannigfaltigkeit der Luft: durch feuchtere und dichtere Luft gesehen, erscheint die Sonne größer und zugleich entfernter; durch klarere Luft wie von geringerer Größe, so auch in geringerem Abstand. So daß, sagt Poseidonios, wenn wir durch feste Wände sehen könnten, wie in der Sage Lynkeus, die Sonne uns noch um ein gut Stück größer und entfernter erschiene.“

Zu der Mannigfaltigkeit der Größen und Entfernungen kommt die der Farben und Gestalten (S. 132): „Ist die Luft rein und in dem Zustand, der ihr natürlich ist, so ist es unmöglich, gegen die Sonne zu sehen. Läßt der Zustand der Luft sie uns betrachten, so erscheint sie uns abwechselnd bald weiß, bald gelb, bald feuerrot, bald mennigfarben, blutig oder blond, bisweilen buntgemustert oder grün. Die wolkigen Flecken, die sich an ihr oft zeigen, scheinen an ihr zu sein und sind doch unendlich viel Zehntausende von Stadien von ihr entfernt.“ . . . „Sie erscheint uns hohl und blinkend, ohne daß das ihre Gestalt wäre, und wieder flach und mondförmig und nicht einmal als einheitlicher Körper“ (S. 130).

So wird auch das bestrittene Phänomen einer Mondfinsternis bei noch sichtbarer Sonne zuletzt aus optischen Ursachen erklärt (S. 222 f.): „Bei den vielen mannigfachen Affektionen, deren die Luft von Natur fähig ist, wäre es nicht unmöglich, daß, wenn schon die Sonne untergegangen und unter dem Horizont ist, ein Gesichtsbild uns noch träfe und sie noch nicht untergegangen scheinen ließe, indem entweder eine dichtere, von den Sonnenstrahlen erleuchtete Wolke gegen Osten stände oder eine Nebensonne sich gebildet hätte. Denn auch an solchen Erscheinungen ist die Luft reich, zumal in der Gegend des Pontus. Es wäre aber auch möglich, daß der von dem Gesicht ausgehende Strahl auf eine feuchtere, mit Wasser erfülltere Luftschicht stieße, dort sich bräche und also die Sonne träfe, da sie schon der

Horizont verdeckte. Denn dergleichen läßt sich auch bei uns beobachten: man werfe in ein Gefäß einen goldenen Ring, so daß er aus angemessener Entfernung, wenn das Gefäß leer ist, nicht mehr gesehen wird, da das Sehpneuma in seiner Richtung auf den Rand in gerader Linie fortläuft. Füllt man nun dasselbe Gefäß mit Wasser bis zum Rande, so wird aus derselben Entfernung der Ring in dem Gefäße sichtbar, da das Sehpneuma nicht mehr in der Richtung des Randes geradeaus läuft, sondern an dem Rande durch die Berührung mit dem Wasser gebrochen wird, in die Tiefe geht und auf den Ring trifft.“

Inwiefern die optischen Erscheinungen nicht nur auf den Erklärer, sondern gerade auch auf den ‘Vitalisten’ eine so große Anziehungskraft ausübten, zeigt sich freilich kaum mehr recht bei Kleomedes, und von dem Kompendienschreiber ist das auch nicht zu erwarten. Man muß anderes, man muß vor allem die Theologie hinzunehmen, um die Beziehung auch dieses Interesses zu der vitalistischen Weltform zu erkennen. Aber immerhin zeigt auch schon Kleomedes, daß es nicht das Mathematische im letzten Grunde war, was ihn an der Optik fesselte: es war zuletzt das wunderbar Lebendige der Sehkraft wie der Luft als ihrer Übertragerin in ihren Wandlungen und Regungen; war doch die Sehkraft selber einer jener Übergänge von dem Mikrokosmos in den Makrokosmos, wie das Sehpneuma, ihr Träger zugleich Seelenstoff und Gegenstand des mathematisch-optischen Experiments war (s. S. 238).

Man befände sich nicht weniger im Irrtum, wollte man die astronomischen Berechnungen des Poseidonios denen des Hipparch oder auch nur des Eratosthenes vergleichen.¹ Die Methoden, die er anwendet, erscheinen sogar roh und unbrauchbar und mehr ein Rückschritt als ein Fortschritt. Indes haben sie vor jenen anderen eins voraus: Anschaulichkeit und Reichtum an Erfindung, um das Auge auf dem nächsten Wege in das Weltgebäude einzuführen. Es kann keine Rede davon sein, daß Poseidonios durch vermeintlich bessere Messungen am Himmel die um soviel sicherere Grundlage der Erdmessung, die Eratosthenes durch die gnomonische Ermittlung der Breitendistanz gelegt hatte, hätte erschüttern und

¹ Über die Methode Hipparchs vgl. Hulstsch a. a. O. S. 195; Wolf, *Gesch. der Astronomie* S. 174 f.; Günther, *Handbuch der math. Geographie* S. 604. Hipparch war von den verschiedenen Parallaxen der Sonne ausgegangen und hatte dann insbesondere die Beobachtung einer Sonnenfinsternis (wahrscheinlich der von 129 v. Chr.) verwertet, die am Hellespont vollständig, in Alexandria etwas größer als neunzöllig, jedoch kleiner als zehnzöllig erschienen war.

verdrängen wollen. Wenn er, um den Erdumfang zu messen, das heißt aber für ihn zu veranschaulichen, von der Beobachtung ausging, daß der Kanobus, in Rhodos noch eben sichtbar, in Alexandria den vierten Teil eines Tierkreiszeichens, also $7\frac{1}{2}^{\circ}$ sich erhebe, wenn er dann die jedem Rhodier in der Anschauung geläufige Entfernung von Rhodos nach Alexandria als irdischen Kreisabschnitt den $7\frac{1}{2}^{\circ}$ der himmlischen Distanz proportional sein ließ, und danach den Erdumfang auf das Achtundvierzigfache dieser Entfernung angab, so erreichte er damit, daß er die Erdgröße unmittelbar am Himmel ablas. Was dem Geometer die Hauptsache war, die Zahlen waren dabei gleichgültig; betrug die Entfernung von Rhodos nach Alexandria 5000 Stadien, wie nach der Schätzung alter Schifferangaben, so war der Umfang 240000; war sie kleiner oder größer, so stand auch der Umfang in dem gleichen Verhältnis (Kleomedes S. 94); kurz, diese Erdmessung entspringt einer ganz anderen Geistesform als die Eratosthenische; nicht der Fachwissenschaft gehört sie eigentlich an, und das Fachwissenschaftliche an ihr ist auch zuletzt nur ein Mittel.

Auch Strabon erwähnt, daß Poseidonios mehrere Schätzungen des Erdumfangs für möglich nahm. Hier allerdings ergibt sich etwas äußerst Seltsames: ein Mißgriff zeigt sich, der nur dadurch hat entstehen können, daß Poseidonios doch an einer Stelle seine Grenzen überschritt. Als kleinste Schätzung, meldet Strabo, buche Poseidonios die auf 180000 Stadien. Nimmt man diese Schätzung an, so wird die Breitendifferenz zwischen Alexandria und Rhodos, als ein Achtundvierzigstel des größten Kreises, 3750 Stadien lang. Genau dieselbe Zahl ist aber leider nur zu wohl bekannt: auf Grund der eigenen Erdmessung hatte Eratosthenes sie nach der Beobachtung des Gnomons für die Entfernung von Rhodos nach Alexandria errechnet, wohlverstanden als ein Ergebnis seiner Erdmessung, auf Grund des Resultats von 250000 Stadien für den Erdumfang. Nun kommt Poseidonios und macht das Ergebnis zur Grundlage einer neuen Messung. Er mißt also das Maß am Maß und merkt es selber nicht. Man hat alles Mögliche versucht, um dies Kompromittierende zu mildern; wie mir scheint, vergeblich. Poseidonios insistiert auf seiner Messung; ja er folgert: ist ein größter Kreis 240000 Stadien lang, so ist der rhodische Parallelkreis (36°) 180000 Stadien lang; da dieser nun (nach Eratosthenes) die Oikumene in der Länge durchmißt, die Oikumene aber etwa 70000 Stadien lang ist, so mag man nach Westen segelnd über ebensoviel Stadien nach Indien gelangen (Strabo II S. 102; vgl. S. 96 C). Gleichwohl hat er mit diesem Mißgriff seine größte Nach-

wirkung erzielt: Marinus von Tyros und Ptolemaios eignen sich ihn an, und auf ihm bauend fährt Kolumbus nach Amerika. Es ist die Stärke unseres Philosophen nicht gewesen, wodurch Amerika mit ihm zusammenhängt.

Die Messungen sind also letzthin nur besonders ausgeführte Fälle einer allgemeinen kosmologisch-‘ätiologischen’ Naturbetrachtung, die als eines ihrer Hauptmittel die Proportion verwendet. Will man sie nicht mißverstehen, so muß man sie aus der beschränkenden Behandlung in der Geschichte der Fachwissenschaften lösen und mit anderen, aus derselben Form getriebenen kosmologischen Betrachtungen zusammenstellen. Man vergleiche hierzu etwa noch das Folgende: „Berge und Meerestiefen stehen in keinem Verhältnis zu der Kugelgestalt der Erde; 15 Stadien — die Höhe der höchsten Berge — sind nichts gegen 80000 Stadien — den Erddurchmesser; die Gebirge sind wie ein Staub auf dem Globus (Kleomedes I 10 S. 102 Z.). Oder ein anderes. Wenn Geminus, der wieder als Kontrast gelegen kommt, erklärt, die Erde sei im Verhältnis zu dem Universum ein Punkt, so meint er das rechnerisch, mathematisch. Poseidonios lehrt dasselbe — sagen unsere Quellenkritiker. Aber was wird daraus? Hinwendung, Anschauung, Erfassung, unermüdete Vergegenwärtigung des Kosmos und etwas, was man fast Charakteristik nennen möchte, ein Bestreben, alles Äußere, Peripherische wie aus einer inneren Kraft und Mitte herzuleiten. Aus dem Weltgebäude wird Natur; aus dem Naturerlebnis wird die Konstruktion des Astronomen neu geboren.

So zeigen auch die Schätzungen der Sonnengröße, mehr ein Schwelgen in der Aufstellung von Proportionen, mehr Veranschaulichung von Verhältnissen des Kosmos als den Trieb des Mathematikers, Methoden und exakte Resultate zu gewinnen. „Er weist darauf hin, daß in Syene zur Zeit der Sommersonnenwende eine Strecke von 300 Stadien keinen Mittagschatten habe, nimmt an, der Kreis der Sonnenbahn solle zehntausendmal größer als der Erdumfang sein, eine Annahme, die er ausdrücklich nur für eine herausgegriffene erklärt, und berechnet, daß dann der dem schattenlosen Stück entsprechende Teil der Sonnenbahn, der den Durchmesser der Erde enthalte, 10000×300 Stadien groß sein müsse.“¹ Sichtlich hat hier die Zahl 10000 lediglich typische Bedeutung, als die größte Zahl, für die das Griechische ein Wort hat. Worauf es bei dieser scheinbaren Berechnung ankommt, ist gar nicht die Rechnung, sondern lediglich die Anschauung der Proportion: man denke

¹ Hugo Berger, Geschichte der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen² S. 579; Kleomedes II 1 S. 144 Ziegler.

sich den Kreisabschnitt der Erde in dem Umfang von 300 Stadien ins Zehntausendfache projiziert: so groß wäre die Sonne.¹

Dasselbe gilt zuletzt nicht weniger auch von der zweiten Messung, die bei Kleomedes auf die erste folgt.² Auch sie will mit Hipparch und mit der Fachastronomie nicht konkurrieren. Zugrunde liegt ihr die Aristarchische Voraussetzung, daß bei vollständiger Mondfinsternis der Erdschatten zwei Monddurchmesser während des Durchgangs aufnehme. Gesetzt danach, der Mond sei zweimal so groß als die Erde, so ergibt sich für den Monddurchmesser 40000 Stadien (denn 250000 Stadien ist der Erdumfang nach Eratosthenes, der Erddurchmesser also 80000).³ Nimmt man ferner an, der Mond-

¹ Ein wissenschaftliches Verfahren des Poseidonios sucht in scharfsinniger Weise hieraus zu rekonstruieren Fr. Hultsch, Poseidonios über die Größe und Entfernung der Sonne, Abh. Ges. Gött., N. F. 1, 1897, Nr. 5. Aber ob seine Erwägungen auch die des Poseidonios waren? Ganz und gar von aller Überlieferung zu entfernen scheint sich der Vergleich der konstruierten Poseidonischen Berechnung mit dem Psammites des Archimedes. Die Angabe des Plinius N. H. II 85, nach Poseidonios betrage die Entfernung von der Erde bis zur höchsten Wolkenhöhe 40 Stadien, von da bis zum Monde zwei Millionen Stadien, von da bis zur Sonne 500 Millionen, verbindet Hultsch mit der des Kleomedes dadurch, daß er, die 500 Millionen Stadien (statt 502000040) in die Rechnung einsetzend, auf einen Erdumfang von 300000 Stadien kommt, den Poseidonios in seltsamer Anlehnung an Dikaiarch seiner Berechnung müßte zugrunde gelegt haben. Aber selbst dies und manches andere angenommen, kommt Hultsch zu dem Ergebnis (S. 32): „Im ganzen also sind die Ausrechnungen des Stoikers ungemein einfach verlaufen.“ Gleichwohl kommen die Poseidonischen Schätzungen von allen griechischen Berechnungen den wahren Maßen durchschnittlich am nächsten: Erdumfang nach Poseidonios 240000 Stadien = 45000 km, in Wahrheit 40000; Durchmesser der Sonne 75000 Meilen, in Wahrheit 200000; Entfernung des Mondes von der Erde 50000 Meilen, fast genau; Entfernung der Sonne von der Erde 12½ Millionen Meilen, in Wahrheit 20 Millionen (nach Hultsch).

² Nach Hultsch wäre die zweite Berechnung das Eigentum des Kleomedes (Abh. Ges. Gött., N. F. 1, 1897, Nr. 5 S. 39). Aber es gilt wohl auch für sie das Schlußwort: *εἰσὶ δ' αἱ σχολαὶ αὐταὶ οὐ τοῦ γραψαντος αὐτοῦ δόξας περιέχουσαι. . .* Ferner hängt diese zweite Berechnung auf das engste mit der ersten zusammen. Die erste ist auf einer Hypothese aufgebaut (*ὁ Ποσειδώνιος ὑποθέμενος. . .*); die zweite ist insofern genauer, als sie der Hypothese weniger bedarf oder doch erst an einer späteren Stelle. Daher dieser Übergang (Kleomedes S. 146 Z.): *ἀλλὰ ταῦτα μὲν κατὰ τοιαύτην ὑπόθεσιν εἰληπταὶ καὶ πιθανόν μὲν μὴ ἐλάττωνα ἢ μωροπλαστοῦνα εἶναι τὸν ἡλιακὸν κύκλον τοῦ τῆς γῆς κύκλου. . . ἐνδέχεται δὲ καὶ μείζονα αὐτὸν ὄντα ἢ πάλιν μείονα ἡμῶς ἀγνοεῖν. ἢ οὖν τοιαύτη ἔφοδος ἐναργεστέρου τινὸς μᾶλλον ἔχειν δοκεῖ.* Man beachte ferner, daß zuletzt diese Berechnung gar nicht auf die Feststellung der Sonnengröße ausgeht, sondern letzthin die Größe des Sonnenkreises, *ἡλιακὸς κύκλος*, d. h. der täglichen Sonnenbahn veranschaulichen will. Damit tritt sie in Beziehung zu der Betrachtung der kosmischen Geschwindigkeiten bei Kleomedes S. 136. Man wird sogar dieser Betrachtung leicht entnehmen, daß ihr eine ähnliche Berechnung unmittelbar vorausgegangen sein muß.

³ Aber auch das alles ist aber nur Hypothese und Vereinfachung — wenn denn die Rechnung von Poseidonios ist —, da der Erdschatten nach Poseidonios kegelförmig war.

durchmesser, übrigens auch der Sonnendurchmesser, betrage je $\frac{1}{750}$ des Mond- oder des Sonnenkreises (nach den ägyptischen Messungen an der Wasseruhr), so beträgt die Entfernung von der Erde bis zum Monde, als $\frac{1}{6}$ des Mondkreises, 125 Monddurchmesser, also $125 \times 40000 = 5000000$ Stadien. Weiter angenommen, Sonne und Mond bewegten sich mit gleicher Geschwindigkeit, so muß der Kreis der Sonne dreizehnmal so groß wie der des Mondes sein (denn 27 Tage = $\frac{1}{13}$ eines Jahrs). Folglich muß auch die Sonne um das Dreizehnfache größer als der Mond sein. Das ergäbe 520000 Stadien für den Durchmesser, 390000000 für den Sonnenkreis. Ein Tierkreiszeichen abgetragen auf dem Sonnenkreis betrüge 32500000 Stadien. Ein Grad auf dem Sonnenkreis 1083333. Nun aber ist es äußerst unwahrscheinlich, daß die Planeten sich mit der gleichen Geschwindigkeit bewegen, vielmehr muß die Sonne um soviel schneller als der Mond sich umdrehen, je weiter entfernt sie und je leichter folglich auch ihr Stoff, das Sonnenfeuer, ist, verglichen mit dem erdennahen, luftgemischten Stoff des Mondes. In der Tat ist auch kein Physiker und Astronom (sagt Kleomedes) hinter dem angenommenen Resultat zurückgeblieben; Hipparch hat die Sonnengröße auf das Eintausendfünfhundertfache der Erdgröße berechnet.¹

Weshalb diese Berechnung, deren Ähnlichkeit mit den zuvor betrachteten einleuchtet, gleichfalls Poseidonisch sein wird, dafür gibt es aber nicht nur eben diesen, sondern auch noch einen anderen Grund: man kann die letzte Argumentation, die darin vorgebracht wird, nicht eher eigentlich verstehen, als wenn man die Beweisführungen der Götterlehre über das Verhältnis zwischen Wärme und Bewegung ihr zugrunde legt. Erst dann erhält sie die Notwendigkeit, die man von ihr verlangt. Und das führt auf die letzte Eigentümlichkeit der Kleomedischen Astronomie, die uns berechtigt, einen wesentlichen Zug an ihr für Poseidonios zu beanspruchen: ich meine ihre enge innere Verbindung mit dem Stoff- und Kraftproblem.

Wenn Astronom und Geometer, wie es Poseidonios selbst gefordert hat, nur die Entfernungen, Geschwindigkeiten, Größen oder Zeiten zu berechnen und zu messen haben, so hat Kleomedes, mag er noch so sehr Kompendium der Astronomie sein, dennoch weitere Befugnisse sich angemäßt, als sie dem Astronomen zukommen. Die Frage nach dem Stoff (*οὐσία*) und nach der Kraft (*δύναμις*) schafft in der Tat bei ihm — nicht überall, jedoch in wesentlichen Abschnitten — die Grundlage, auf der erst der Bau des Astronomen

¹ Auf 1880mal so groß als die Erde hatte Hipparch die Sonne berechnet nach dem Timaioskommentar des Peripatetikers Adrast. Daß damit die Volumina gemeint waren, zeigt Hultsch, Abhandl. S. G. 1897 Nr. 5 S. 7.

sich erhebt, ja, sie schafft selber mit an diesem Bau, der dadurch kein rein astronomischer mehr bleibt; sie steckt in den Berechnungen, wie in der zuletzt genannten, und erhebt zuletzt sich über den Bau selbst, um die Frage nach der Ursache zu stellen (Kleomedes I 11 S. 104 Z.):

„Die Erde ist ein Punkt in dem Verhältnis zu ihrer Entfernung von der Sonne; wieviel mehr erst in ihrem Verhältnis zu dem Fixsternhimmel. Aber was heißt das? Wie zehntausend Fässer Wassers zwar an sich viel sind, doch zu dem Meere kein Verhältnis darstellen, ja nicht einmal zu dem Nil: so ist auch die Erde und ihr Durchmesser von über 80000 Stadien zwar an sich betrachtet groß, doch ohne ein Verhältnis darzustellen zu der Höhe der Sonne, geschweige denn zu der Größe des Kosmos. Denn ein Verhalten muß von Größe zu Größe sein, soll Größeres an Kleinerem gemessen werden, ein Zehenfaches, oder wenn du willst auch ein Zehntausendfaches. Aber ein Faß reicht nicht, das Meer zu messen, nicht einmal den Nil.“ — Und doch (S. 110): „An Volumen zwar ist die Erde klein, doch groß an Kraft, da sie allein der größte Teil des Stoffes überhaupt ist. Denkt man sich, sie ginge in Rauch auf oder Luft, so würde sie um ein Vielfaches größer als der Kosmos, und nicht nur wenn sie in Rauch, Luft oder Feuer, sondern wenn sie auch nur in Staub aufginge. Wenn wir den Himmel samt der Luft und den Gestirnen zusammengedrängt zu der Dichte der Erde uns denken, so wird ihr aller Volumen nicht so groß sein, wie die Erde ist. Wenn daher auch die Erde an Volumen nur ein Punkt im Kosmos ist, so macht es ihre Kraft, die über alle Beschreibung ist, und ihr Vermögen, fast bis ins Unendliche sich zu verbreiten, dennoch nicht unmöglich, daß aus ihr dem Himmel und allem, was in ihm ist, die Nahrung aufsteigt. Auch braucht darum die Erde selbst nicht zu versiegen, da sie wieder an ihrem Teil aus Luft und Himmel Zustrom erhält. ‘Der Weg hinauf hinab’, sagt Heraklit: Verwandlung ganz und gar und Umschlag ist das Wesen der Materie: dadurch gehorcht sie dem Demiurgen zur Regel und Erhaltung des Alls.“¹

Die Wiederkehr derselben Stoffbetrachtung in der Meteorologie bestätigt das Ergebnis. Also nicht das, was man in Extrakten und Kompendien allenthalben wiederfindet, ist das Poseidonische bei Kleomedes, sondern dieses: diese Perspektiven, dieses Schauen, dieses Eindringen in die Natur. „Die Erde, die im Verhältnis zu ihrer Entfernung von der Sonne von der Größe eines Punktes ist,

¹ Man glaubt hierin zugleich auch eine Auseinandersetzung mit dem dritten Kapitel der Aristotelischen Meteorologie I zu spüren.

würde von der Sonne betrachtet überhaupt nicht oder als der kleinste Stern erscheinen“ (S. 176 Z.) usw. Man begreift: je größer durch die astronomischen Entdeckungen die Himmelskörper und ihre Entfernungen, auch die der Fixsterne untereinander, wurden und je mehr der alte Glaube an eine umschließende Fixsternsphäre auseinanderbrach, mit um so größerer Wucht mußte das geozentrische System, betrachtet als Natur, sich aufs Gemüt legen und dieses Staunen, diese nimmer müde werdenden Betrachtungen anregen, denen, wenn wir recht sehen, die Kosmologie des Poseidonios, das Werk ‘Über den Kosmos’ seinen Ursprung verdankt.

Um das Stoffproblem in seiner Verbindung mit der Astronomie noch weiter zu verfolgen, kehren wir noch einmal zu den Mondphasen zurück. Der Mond, sagt Kleomedes, dessen Größe im Verhältnis zu den übrigen Gestirnen sich aus seiner Erdennähe erklärt,¹ kreist in einer Region, wo Äther und Luft einander berühren; danach ist auch sein Stoff luftvermischt und dunkler als der Stoff der übrigen Gestirne, die im reinen Äther sich bewegen. Die Erklärung, daß der Mond durch Brechung und Zurückwerfen des Sonnenlichts nach Art der Spiegel leuchte (*κατ’ ἀνάκλασιν*),² widerspricht nicht weniger den Gesetzen der Optik wie dem Verhalten der leichteren Stoffe gegenüber dem Licht: Gebilde aus Feuer und Luft vermögen nicht den Lichtstrahl umzubrechen, wie das dichtere Wasser, sondern ziehen ihn in sich ein, so wie der Schwamm das Wasser aufsaugt. Auch dringt ein gespiegelter Strahl nicht weiter als zwei Stadien. Folglich ist das Licht des Mondes aus dem eigenen und dem Sonnenlicht gemischt; der Mond empfängt das Sonnenlicht, nimmt es bis zu gehöriger Tiefe in sich auf (wie Poseidonios sagt) und indem er es in sich aufnimmt, geht er eine ‘Verwandlung’ ein (*ἀλλοίωσις*), so daß er durch die Mischung und Verwandlung an dem stärkeren Licht teilhat, ungefähr wie wenn ein mattglühendes Eisen in ein Licht gebracht wird. (Aus Plutarch erhellt, daß der Vergleich die matte Sichtbarkeit des unbeschiedenen Bogens zu erklären diene.)³ — Wenn bei einer Finsternis der Mond sich ver-

¹ In der Notiz des Aëtius bei Stobaeus ecl. I 26, 1 *Ποσειδώνιος καὶ οἱ πλείστοι τῶν Στωικῶν μείζονα τῆς γῆς* (sc. *τὴν σελήνην*) ὡς καὶ τὸν ἥλιον beruht die Nennung des Poseidonios auf einem Irrtum; vgl. Diels, *Doxographi* S. 357 und S. 68 Anm. 1. Dieselbe stoische (aber nicht Poseidonische) Ansicht findet man auch bei Plutarch, *De facie in orbe lunae* c. 25 S. 940 c; Chrysipp fr. 677 Arnim.

² Auch an dieser von Poseidonios ausdrücklich bekämpften Ansicht hält die Kompendienliteratur mit Hartnäckigkeit fest: Vitruv IX 2, 3; Gregor von Nyssa, *De anima et resurrectione* 32 B ff. = 190 C ff. (Gronau, *Poseidonios* S. 237).

³ *De facie in orbe lunae* c. 16 S. 929 D, wo auch sonst, freilich ganz und gar Plutarchisch umgewandelt, einiges Material des Poseidonios sich nachweisen läßt (sein Name erscheint noch c. 19 S. 932 C). Aber nach Plutarch

dunkelt in demselben Augenblick, da er in den Erdschatten gerät, so widerspricht auch das der gegebenen Erklärung keineswegs, da eben das die eigentümliche Natur solcher Verwandlung ist, daß sie durchgehends in dem Verwandelten in einem und demselben Augenblick geschieht; so wird auch das ganze Reich der Luft auf einmal erhellt, sobald die Sonne aufgeht, und verdunkelt, sobald sie untergeht.

Für einen 'luftgemischten' Körper haben, nach den doxographischen Berichten, nicht nur Poseidonios, sondern auch die anderen Stoiker den Mond gehalten, jedoch scheint die ältere Ansicht mehr dahin geneigt zu haben, daß um einen feurigeren Kern sich eine dunklere Lufthülle lege.¹ Wie dem auch sei, so bleibt doch an der Kleomedischen Erklärung etwas Eigentümliches, das sie in ein System eingliedert, das nicht schlechthin stoisch ist. Dazu gehört vor allem jener eigentümliche und, wie hier gleich hinzugefügt sei, vitalistische Begriff 'Verwandlung' (*ἀλλοίωσις*), der nicht weniger die makrokosmischen Lichtphänomene wie die mikrokosmischen des Sehens und Hörens hat erklären müssen. Zu zweit aber besteht die Eigentümlichkeit dieser Erklärung in der Einbeziehung des Mondstoffproblems in eine Konstruktion der Reihenfolge oder Steigerung der Stoffe von dem schwersten bis zu dem leichtesten, von dem dichtesten bis zu dem feurigsten, gemäß den wachsenden Entfernungen vom Zentrum bis zur Peripherie. Denn schließlich kann der Mond nur darum nicht aus einem festeren Stoff bestehen, weil er die Grenze zwischen Luft und Äther einhält und jeder Körper seinem umgebenden Element entsprechen muß. Wie sich auch hier die physikalischen Probleme der Bewegung und der Kraft mit dem Problem des Stoffes und zuletzt dies alles wieder mit dem theologischen Problem verbindet, lehrt wieder die Theologie bei Cicero (vgl. S. 229, 247).

Schon an mehreren Punkten hat uns die Kreistheorie des Kleomedes nahe an die Götterlehre herangeführt. Mitten hinein in diese führt ein eigentümlicher Begriff und Terminus, den Kleomedes für die Läufe der Planeten bildet: er nennt sie die 'willentlichen' Bewegungen. Wenn Geminus — um wieder mit dem Gegenteil anzufangen — die planetarischen Kreisläufe am Himmel von der täglichen Achsendrehung unterscheiden will, gebraucht er Ausdrücke wie:

auch nur die geringste Vorstellung von Wesen und Art des Poseidonios sich machen zu wollen, wäre das eitelste Bemühen. Warum also nicht lieber damit anfangen, sich einmal klarzumachen, wie unmöglich es ist, aus einem Plutarchischen Dialog etwas von Poseidonios zu erahnen, da wo seine Benutzung feststeht, ehe man sich anmaßt, die gesamte Dämonologie und Eschatologie Plutarchs dem Poseidonios zuzuschreiben?

¹ Plutarch, *De facie in orbe lunae* p. 922c; Chrysipp fr. 673 Arnim.

‘durch besondere’ oder ‘entgegengesetzte Bewegung’, ‘nach besonderer sphärischer Konstruktion’, ‘auf ihrer eigenen Sphäre’, oder: ‘nach ihrer naturgemäßen und besonderen Bewegung’ usw.¹ Er betrachtet also die Bewegung der Planeten von der Seite ihrer Konstruktion. Wohl wendet er sich gegen jene ältere, wie es heißt, von vielen Philosophen vorgetragene Auffassung, daß die Planeten von dem Fixsternhimmel überholt würden und wie ein Schiff in einer Strömung hinter ihm zurückblieben, aber der Grund, weshalb er diese Auffassung verwirft, ist eben ihre Unvereinbarkeit mit den Erfordernissen mathematischer Fixierbarkeit und Konstruierbarkeit: „Nun aber hat jeder Planet seine eigene Sphäre, an der er haftet; deren Bewegungen entsprechend schreiten sie bald in der Richtung der Zeichen fort, bald in der entgegengesetzten, bald bleiben sie stehen“ (c. 12, 22 S. 144 Manit.). ‘Naturgemäß’ nennt er diese Bewegung, weil sie einen eigenen Kreis im sphärischen System erfordert. Steigen wir noch höher hinauf zu Krates, dem Haupte der pergamenisch-stoischen Grammatiker, so stoßen wir auf eine Anschauung, die sich zunächst mit Kleomedes zu berühren scheint:² die Sonne ‘widerstrebt’ dem Schwung des Fixsternhimmels, weswegen Homer von Helios sage, daß er auf Geheiß der Hera wider Willen unterging. Hält man sich aber an den Wortlaut, so ist das Betonte der Begriff des Mitgerissen-, Mitgezogenwerdens, also gerade nicht das Willentliche, so daß Krates vielmehr zu den Physikern zu zählen scheint, die Geminos bekämpft. Höher hinauf gelangen wir nicht, da der Notiz über die Lehre Zenons bei Areios Didymos nichts Sicheres zu entnehmen ist.³ Die Fachastronomie samt Aristoteles kennt als Erklärung vollends nur die sphärischen Konstruktionen.⁴

¹ Vgl. z. B.: ἐπὶ τοῦ ἰδίου κύκλου, ἐπὶ τῆς ἰδίας σφαίρας S. 14, 16; ἰδία σφαιροποιία S. 144; ἐπὶ τῆς φυσικῆς περὶ τὸν ἥλιον ὑπαρχούσης κινήσεως S. 178, 5; κατὰ φύσιν εἶναι . . . τὴν ὑπεραντιάν κίνησιν S. 144, 26 usw. Ebenso Diogenes VII 144: τὰ δὲ πλανώμενα κατ’ ἰδίας κινήσεις κινεῖσθαι. Das gebräuchlichste Wort hierfür ist übrigens bei Geminos μεταβάσις, μεταβαίνειν, das bezeichnenderweise wieder bei Kleomedes fehlt, da dieser eben hierfür den Terminus προαιρετικὴ κίνησις verwendet (es handelt sich in beiden Fällen um ein recht häufiges Vorkommen, so daß ein Zufall ausgeschlossen ist). Es gibt nur eine Ausnahme, aber sie scheint die Regel zu bestätigen. Geminos XII 22 S. 144 M.: οὕτω δὲ καὶ περὶ τὸν ἥλιον καὶ περὶ τὴν σελήνην ἰδίᾳ τίς ἐστὶ καὶ προαιρετικὴ καὶ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ πλάτος κίνησις. Es ist das aber die einzige Stelle, wo das Wort προαιρετικός bei Geminos vorkommt, und jede Erklärung fehlt. In den Wiederholungen steht dafür stets nur ἴδιος und κατὰ φύσιν. Es scheint mir nicht zu kühn, hier mit einem Glossem zu rechnen. — Προαιρετικός in derselben terminologischen Verwendung wie bei Kleomedes steht auch im Schol. in Arat. 457 S. 429 Maass.

² Eustath. in Iliad. Σ 239 S. 1140, 48; in Odys. λ 18 S. 1671, 48 (hier aber ist das erste das genaue Gegenteil zu Krates, dessen Erklärung erst mit ὁμοῦς μέντοι anfängt).

³ Diels, Doxogr. S. 467.

⁴ Vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker III S. 180 ff.

Wir finden also einen neuen Terminus bei Kleomedes, und die Art, wie dieser Terminus, wo er zuerst erscheint, erklärt wird, führt darauf hin, daß man zugleich auch einem neuen Begriff durch ihn hat Eingang schaffen wollen (c. 2 S. 28 f. Z.): „Die Planeten bewegen sich erstens in der Bewegung mit dem Kosmos mit Notwendigkeit, da dieser als ihre Umgebung sie herumführt, zweitens in einer anderen, einer ‘willentlichen’ Bewegung, wodurch sie bald hier bald dort am Himmel zu stehen kommen. (Es folgt ein Satz, der hier nicht hergehört.)¹ Die Fixsterne lassen sich also mit den Passagieren eines Schiffs vergleichen, die an ihrem Orte bleiben; die Planeten mit solchen, die entgegen der Fahrtrichtung vom Bug zum Hinterdeck sich fortbewegen.² Man könnte sie auch Ameisen vergleichen, die auf einer Töpferscheibe in der entgegengesetzten Richtung zu der Drehung willentlich kriechen.“

Die beiden Vergleiche haben in der späteren Antike so großes Gefallen unter Lernenden und Lehrenden gefunden, daß man über der Freude an den Bildern selber den Sinn, dem sie ursprünglich dienten, oft genug vergessen hat. So sind es bei Vitruv (IX 1, 15) gar sieben Ameisen auf einmal, deren jede in einer besonderen Rille auf der Töpferscheibe läuft, und zwar die innerste am langsamsten, die nächste schneller und so weiter bis zur äußersten: ein ganzer Ameisenzirkus. (Man kann, nebenbei gesagt, dergleichen Allgemeingut nicht dazu verwenden, um darauf Quellenkonstruktionen aufzubauen.) Allein aus Kleomedes geht hervor, daß ursprünglich das tertium comparationis weniger die Richtung³ als die Art und Kraft der planetarischen Bewegung war. Hier kann von einer eigenen Sphärenkonstruktion als deren Ursache nicht mehr die Rede sein; frei laufen die Planeten, willentlich wie Lebewesen, in dem Element ihrer Umgebung; wie auch nicht, da sie doch selber ζῷα sind? An die Stelle der Mechanik tritt die lebendige Kraft; die Himmelskunde geht in die Götterlehre über (vgl. S. 247).

¹ Er lautet: „Diese ihre Bewegung ist langsamer (!) als die des Kosmos; sie scheinen (!) aber in der entgegengesetzten Bewegung zu dem Himmel sich zu bewegen, gleichsam von Westen nach Osten.“ Das ist nichts anderes als genau dieselbe Anschauung, die Geminus bekämpft (vgl. Manitius zu Geminus S. 273). Aber sie widerstreitet dem Begriff der προαιρετική κίνησις nicht weniger als den nun folgenden Beispielen der Schiffsinsassen und der Ameise. Kleomedes ist eben nicht einheitlich.

² Auch hier stellt sich die störende Bemerkung ein: „Indem diese Bewegung langsamer vonstatten geht.“

³ Wie bei Achilles, Commentar. in Arat. S. 39, 19 Maass, wo der Vergleich des Schiffs sich findet. Eine Spur des ursprünglichen Sinnes dagegen findet sich noch bei dem Anonymus I, ebendasselbst S. 97, 32. Die Unmerklichkeit der Fortbewegung wird mit dem Kriechen der Ameise allein verglichen bei Achilles S. 48, 20M. Auch das aber kann nicht der ursprüngliche Sinn gewesen sein, schon darum nicht, weil beide Vergleiche zusammengehören.

Damit man uns jedoch nicht mißverstehe: als das Eigentümliche an Poseidonios scheint uns nicht hervorzuheben, daß er die Gestirne überhaupt vergöttlicht hat — das haben die Griechen jederzeit getan —, sondern daß er von der Astronomie seiner Zeit aus, von der hellenistischen Fachwissenschaft aus zu einer neu zu begründenden Theologie gelangt ist, ja, daß ihn die Einzelwissenschaften selber, vor die Frage nach der Ursache gestellt, notwendig zur Philosophie zu führen schienen. Wesentlich ist nicht das Resultat, sondern die Art, wie es erreicht wird.

Um aber zuletzt auch von der Seite der Astronomie aus darzutun, wie die fachwissenschaftlich umgestaltete Kosmologie sich ebenso wie mit der Theologie auch mit der Geographie, Geophysik und der Wissenschaft des 'Irdischen' verband, diese in jene übergriff und umgekehrt, und wie auch hier zuletzt ein neuer Kraftbegriff und Ursachenbegriff — denn beides ist untrennbar — die Verbindung herstellte und damit die fachwissenschaftlichen Errungenschaften zugleich einer neuen Weltansicht und Philosophie zuführten: betrachten wir zum Schluß den vielfach angeführten, vielfach mißverstandenen sogenannten 'Hymnus' aus der Schrift 'Über die Sonnengröße', der doch in Wahrheit viel mehr Anschauung und Charakteristik ist, indem er von der Kraft (*δύναμις*) der Sonne und der Mannigfaltigkeit all dessen handelt, wovon sie die Ursache (*αἴτιος*) sei, als daß er hymnisch sich erhebe zum Preis auf die Gottheit.

Der 'Hymnus' erweist sich als 'disponiert'; das heißt, es liegt ihm die methodische Behandlung der fachwissenschaftlichen Probleme bis in jedes Wort zugrunde. In Kürze wird hier die ganze Poseidonische Geographie, man kann nicht anders sagen als rekapituliert, jedoch nicht mehr im Hinblick auf die Erde, sondern aufblickend, um in das Wesen des Gestirns zu dringen. Poseidonios rafft die Mannigfaltigkeit des Irdischen zusammen, um durch sie zur Kraft, zum Quell des Lebens aufzusteigen, zu dem, worin er das Göttliche erfäßt (Kleomedes II 1, 84 S. 154 f. Z.).

Zwei Energien hat die Sonne, Licht und Wärme: „Durch ihr Licht erleuchtet sie den ganzen Kosmos, der beinahe unendlich ist; mit ihrer Wärme strahlt sie so zur Erde nieder, daß es Gegenden hier gibt, die wegen dieses Brandes unbewohnt sind.“ Über beiden aber stehen die Lebenskräfte, die zugleich mit beiden von ihr ausgehen: „Durch die Fülle ihrer Kraft macht sie die Erde voll lebendigen Hauchs (*ὅπο πολλῆς τῆς δυνάμεως αὐτὸς ἐμπροὺν παρέχεται τὴν γῆν*), so daß sie Frucht trägt und lebendige Wesen gebiert. Und sie ist Ursache den Wesen, daß sie ihr Leben erhalten, und den Pflanzen, daß sie sich nähren, wachsen und zur Reife gedeihen.“ Sie ist also

die Ursache wie der Entstehung so auch der Erhaltung; vgl. S. 134. Sie verursacht auch die Mannigfaltigkeit der Zeiten: „nicht nur Tag und Nacht, sondern auch Sommer und Winter und alle Jahreszeiten“ (vgl. hierzu die Theologie S. 217, 246). Und so ist sie endlich auch die Ursache aller irdischen Mannigfaltigkeit in ihrer räumlich-geographischen Verteilung: der Verschiedenheiten (*διαφοραί, ιδιότητες*) der Rassen, der Länder, der Gewässer, der Erdsäfte, der Pflanzen, der Metalle, der klimatischen Mischungen und Luftarten: „Und auch daß die Menschen schwarz und weiß und blond sind und in ihrer übrigen Erscheinung unterschieden, auch dessen ist sie die Ursache, je nach der Größe der Winkel, unter denen sie ihre Strahlen auf die Erde sendet. Und nichts anderes als die Kraft der Sonne macht die Gegenden der Erde feucht und reich an Flüssen oder wasserarm und trocken, unfruchtbar oder reichlich Frucht bringend, ätzend und übelriechend wie das Land der Ichthyophagen oder wohlriechend und voller aromatischer Gewächse wie Arabien; und sie allein gibt Fähigkeit, den einen diese, den anderen andere Frucht zu tragen. Kurz, sie ist die Ursache der ganzen Mannigfaltigkeit auf Erden. Und wie stark differenziert sind auf der Erde manche Breiten! Allbekannt ist, welcher Unterschied ist zwischen dem, was uns die Landeskunde von Libyen, und dem, was die von Skythien und der Gegend um die Mäotische See erzählt, wie da die Fauna, die Flora und überhaupt alles sich nicht weniger verändert zeigt als die Luftmischungen und ihre Verschiedenheiten; ferner die Unterschiede zwischen Asien und Europa: Unterschiede der Quellwasser, der Pflanzen, der Lebewesen, der Metalle, der warmen Quellen, dazu der Luft von mannigfachster Art: zwischen der kältesten, der heißesten und der gemäßigten; der leichten und der schweren und der feuchten und der trocknen; und alles, was es sonst in den verschiedenen Gegenden an Unterschieden und Eigentümlichkeiten gibt: all dessen Ursache ist die Kraft der Sonne.“

Von der Wirkung der Sonne auf die Erde steigt die Betrachtung auf zur Wirkung auf den Himmel: „Zu all diesem schon Gesagten ist ihre Überfülle an Kraft so groß, daß auch der Mond von ihr sein Licht empfängt und sie zur Ursache all seiner eigenen Kraft und wechselnden Gestalten hat; wodurch er nicht nur in der Luft große Veränderungen hervorruft, sie beherrscht und tausendfach Förderliches wirkt, sondern auch zur Ursache der Ebbe und Flut des Ozeans wird. Auch daran erkennt man ihre Kraft, daß es mit unserem irdischen Feuer unmöglich ist, durch Spiegelung Feuer zu entzünden, wohl aber von den Sonnenstrahlen. Vollends dadurch, daß die Sonne durch den Tierkreis läuft und eine gerade so beschaffene Bahn durchmißt, hält sie den ganzen Kosmos im

harmonischen Gefüge und macht, daß des Alls Lenkung im Einklang bleibt; sie ist die Ursache von dessen Ordnung und Erhaltung. Rückt sie von ihrem Ort, verläßt sie ihre Bahn oder verschwindet sie gar ganz, so wird nichts mehr erzeugt werden noch wachsen noch bestehen; alles, was ist, was erscheint, wird sich auflösen und zugrunde gehen.“

Das Letzte lenkt bereits zur teleologischen Betrachtung über, deren Fortsetzung man in der Theologie (S. 250) findet. — Übrigens ist unter Harmonie und Fügung hier nicht ohne weiteres dasselbe zu verstehen wie im *Somnium Scipionis*. . . .¹

Es gibt zwei hauptsächliche Betrachtungsarten, unter denen abwechselnd der Kosmos in der griechischen Philosophie erscheint, von denen bald die eine, bald die andere überwiegt. Die eine sieht vor allem die vollkommenen Formen und harmonischen Verhältnisse, die Gegensätze und die Eintracht, Band und Fessel, Maß und Symphonie; die andere mehr die zeugenden, gebärenden, allschaffenden und das Geschaffene wieder in sich nehmenden Gewalten, Eins und All, Geburt und Tod. Das erste liebt mit Geometrie und Zahlen einerseits, mit den Begriffen andererseits sich zu verbinden. Als Beispiele seiner Möglichkeiten möge man, um gleich zwei Gegensätze anzuführen, etwa Heraklit und Aristoteles betrachten; als Beispiel des anderen steht an erster Statt Empedokles. Wir brauchen nicht zu sagen, daß das eine nicht das andere ausschließt, beide wirken vielmehr ineinander, wie das Apollinische und Dionysische, mit dem sie innerlich verwandt sind.

Vielleicht können wir mit Hilfe dieser Unterscheidung kurz und klar zuletzt auf eine Formel bringen, inwiefern das spätantike Weltbild sich von dem des Poseidonios unterscheidet, inwiefern also, die Dinge groß betrachtet, Poseidonios nicht ein Anfang, sondern Abschluß ist: bei Poseidonios überwiegt das zweite ebenso entschieden wie im Späteren das erste.

¹ Eher Ähnliches wie bei dem Anonymus I S. 97 Maass (vgl. S. 204 Anm. 3): Die Planeten haben eine doppelte Bewegung, indem sie sowohl getragen werden als sich selbst bewegen, wie die Passagiere eines Schiffes. . . . Dies geschieht, damit das All im Schwung umtreibend nicht das Gleichgewicht verliere durch die Heftigkeit der einzigen Bewegung, sondern in der Wage gehalten, die Gewalt seiner Umdrehung mindere durch die Gegengewichte der Planeten und sein Antrieb so stabiler werde.

DIE THEOLOGIE

1. Cicero und Sextus

Die Art, wie man zu Werke gegangen ist, um aus Ciceros und Sextus' Schriften Schrift und Lehre des Poseidonios 'Über die Götter' wiederherzustellen, darf als Muster einer Methode gelten, die bei quellenkritischen Untersuchungen häufiger angewandt wird, als sie Erfolg hat.¹ Diese Methode besteht darin, Gedankenmassen, die sich in verschiedenen Schriften wiederholen, zu vergleichen, auseinander zu ergänzen, Unterschiede ihrer Reihenfolge, Fassung und Verwertung durch das, was man Interpretation nennt, Umstellungen, Annahme von Lücken und dergleichen zu beseitigen, dann aus den einzelnen, anscheinend mangelhaften Exemplaren ein vollkommenes, großes Uropus, wie aus Handschriften einen Archetypus, zu konstruieren, in dem alles das vereint gestanden haben müsse, was verstreut in den verschiedenen Exemplaren steht, um endlich, ausgerüstet mit so reichlichen Erkennungszeichen, in der literarischen Überlieferung von Haus zu Haus zu ziehen, um dem großen, angewachsenen, aber immer noch namenlosen Kinde einen Vater zu verschaffen. Was dann gewöhnlich auch mit leichter Mühe gelingt. Man argumentiert etwa, der Unbekannte müsse jünger sein als dieser oder jener, älter als ein anderer, z. B. jünger als der Stoiker Diogenes, den er zitiere, älter hingegen als Cicero, der ihn benutze; er müsse Stoiker, er müsse sehr berühmt gewesen sein — so bleibt am Ende niemand übrig als gerade der, den man sich wünscht, in unserem Falle der berühmte Poseidonios, der Verfasser eines jedenfalls berühmten Werks 'Über die Götter', woraus Cicero in seinem ersten Buche ein Urteil über Epikur gewiß nicht zufällig erwähne, endlich, wie zum Überfluß, trifft es sich noch dazu, daß wirklich unter den so vielen und so mancherlei bei Sextus aufgezählten Beweisen einer, sogar zwei Gedankensplitter auftauchen, die in der Tat, nach anderen Zeugnissen, von Poseidonios herzurühren scheinen — genug: ein Rechenfehler scheint hier ausgeschlossen, Sextus' drittes Buch 'Gegen die Dogmatiker' zusammen mit dem zweiten 'De natura deorum' ergeben als Summe Poseidonios 'Über die Götter'. Damit gilt die Aufgabe für gelöst. Welche Konsequenzen aus der Lösung sich ergeben, welche Züge das gewonnene Urbild aufweist, ob sein Stil und seine Form auch mit den überlieferten Fragmenten übereinstimmt, danach

¹ Das Hauptwerk ist A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892); über die Götterlehre daselbst S. 85 ff.

zu fragen unterläßt wohlweislich eine Betrachtungsart, die nur auf äußerliche Ähnlichkeiten acht hat, nur Zusammenhänge finden will, bemüht, alles ins Allgemeine zu verzerren, ohne Augen für das Charakteristische, für Qualität, für das, was in der Welt der geistigen Dinge möglich oder unmöglich ist.

Ziehen wir zur Probe einige dieser Konsequenzen. Was zuerst an den Beweisen über das Dasein Gottes bei Sextus und Cicero auffällt, ist ihre unorganische Häufung, jene ermüdende Aufreihung von lauter einzelnen, zerhackten Syllogismen, ohne jede Gliederung und Aufbau; eine Stapelung losen Materials, das nur als Material genommen sein will, bei dem nichts darauf ankommt, ob es in dieser oder jener Ordnung daliegt. Zweitens: ihre Vereinigung verdanken diese Syllogismen einem ausgesprochen dialektischen, formalen Interesse. Dies Interesse tritt besonders scharf hervor bei Sextus, etwa wenn bemerkt wird, dieser oder jener Schluß falle mit diesem oder jenem anderen zusammen, diesen habe Alexinos folgendermaßen parodiert, worauf die Stoiker, um ihn zu stützen, es mit dieser oder jener Interpretation versucht hätten. Wenn dergleichen Zusätze bei Cicero im zweiten Buche fehlen, so ist es das Natürliche und Nächste, anzunehmen, daß er sie mit Absicht, um der dialogischen Form willen, gestrichen hat, zumal sie auch bei ihm zum Teil doch wieder, wenn nicht im zweiten, so im dritten Buche zum Vorschein kommen. Und was die Hauptsache ist, die überall gleichförmig an den Syllogismen durchgeführte dialektische Schematisierung ist bei beiden aufdringlich genug, um jede Täuschung über den Zweck der Sammlung auszuschließen. Man greife einen beliebigen Beweis heraus: „Chrysipp sagt: Wenn es etwas in der Welt gibt, was des Menschen Verstand, Vernunft, menschliche Macht und Kraft nicht machen kann, so ist gewiß das, was dies macht, besser als der Mensch. Nun aber kann der Mensch die Dinge im Himmel und alles, was einer ewigen Ordnung folgt, nicht machen. Folglich ist das, was dies macht, besser als der Mensch. Was soll das aber anders sein als Gott?“ — „Dasselbe in der gedrängten Form des Zenon: Das Vernünftige ist besser als das Unvernünftige. Nun ist aber nichts besser als die Welt. Folglich ist die Welt vernünftig.“ Selbst Ciceros Temperament und Sprachkunst waren machtlos, diesen Schemen Fleisch und Blut zu geben und aus ihnen zeugende und sich verbindende Gedanken zu gestalten. Drittens: die Gottesbeweise, die die Sammlung enthält, sind die der Stoiker Zenon, Kleanthes und Chrysippos, außerdem des Xenophon und Aristoteles. Wäre Poseidonios der Verfasser, so blieben als sein Eigentum im besten Falle doch kaum mehr als drei bis vier Gedanken übrig, und auch die

nur deshalb, weil sie zufällig ohne Namen überliefert sind. Aber wie reimt sich das zu dem Begriff von Poseidonischer Schriftstellerei, den wir aus den Fragmenten seines Werkes 'Über den Ozean' gewannen? Kann ein Geist von einer solchen Bildnerkraft, von einer solchen Formnotwendigkeit, kann dieser Forschergeist und Weltklärergeist mit einem Male zum Schulmeister werden, der den trivialsten Lern- und Übungsstoff auf möglichst leicht faßbare Formeln bringt? Man wende nicht ein, die Neigung zum Trivialen sei in Sextus wie in Cicero so stark gewesen, daß sie beide alles Bessere beiseit lassend nur in dem Wertlosen sich wie auf Verabredung getroffen hätten; die Übereinstimmung reicht viel zu weit, der Mangel an Zusammenhang ist für die Art der Quelle viel zu charakteristisch, um uns solche Ausflüchte zu erlauben, uns zum mindesten, die wir das, was wir rekonstruieren, uns auch vorzustellen suchen.

Und nun kommt noch eins hinzu. Wir finden Spuren einer ähnlichen Zusammenstellung in den Beispielen, die der Progymnasmatiker Theon als Gegenstände allgemeiner Disputationsübungen, sogenannter 'Thesen', anführt. Wieder begegnen wir den Gottesbeweisen aus Xenophons Memorabilien wie bei Cicero und Sextus, wieder werden die Syllogismen Platons, Zenons und des Aristoteles ins Feld geführt, auch hier kehrt der Gedanke wieder, ohne göttliche Vorsehung und Glauben an Gott sei weder Frömmigkeit noch Gerechtigkeit noch Tapferkeit noch überhaupt eine Tugend möglich, also ein Gedanke, der sich auch bei Sextus findet, auch hier, wie bei Cicero, der Nachweis, daß der Begriff der Vorsehung von dem Begriffe Gottes unzertrennlich sei,¹ desgleichen der Rückschluß von der Schöpfung auf den Schöpfer an Hand derselben Gleichnisse, des Hauses, Schiffes, eines Heeres, einer Stadt. Was verschieden ist, ist einzig und allein die Fragestellung, die sich bei Theon auf die Frage nach dem göttlichen Weltregiment beschränkt, während bei Cicero zu diesem noch drei andere hinzukommen, im ganzen der Stoff verteilt ist auf die Fragen: 1. nach der Existenz der Götter, 2. nach ihrer Beschaffenheit, 3. nach dem göttlichen Weltregiment, 4. nach der Fürsorge der Götter für die Menschen. Aber die Einteilung und Einordnung ist, wie gesagt, bei einem solchen an sich losen Material sehr gleichgültig, sie mochte nach Belieben variieren, die gesammelten Beweise bald zu dieser, bald zu jener These nützlich sein; auch Cicero ist es nicht gelungen, seine beiden ersten Teile

¹ Theon 127, 4 Sp.: εἶθ' οὐ ἀναγκαῖόν ἐστι τὸ πρόνοιαν εἶναι· εἰ γὰρ τις τὸ προνοεῖν περιέλοι τοῦ θεοῦ, ἀνήσθηκε καὶ ἦν ἔχομεν περὶ αὐτοῦ ἔννοιαν, δι' ἣν καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν ὑπολαμβάνομεν. Cicero II § 76: primum igitur aut negandum est esse deos . . . aut qui deos esse concedant, iis fatendum est eos aliquid agere idque praeclarum.

reinlich auseinanderzuhalten, und vollends Sextus zeigt bei größter Übereinstimmung des Inhalts in der Form so starke Abweichung, daß diesmal alle Kunst und Künstelei der Interpreten auf einen Ausgleich wird verzichten müssen. Sextus ordnet überhaupt nicht mehr, wie Cicero, nach Themen, sondern sachlich logisch nach der Herkunft. Umsonst hat man allen Scharfsinn aufgewandt, um beide doch so handgreiflich verschiedene Einteilungen zu vereinigen und nachzuweisen, daß der wahre, unverfälschte Poseidonios in den Schubfächern des Sextus stecke. Sah man, um der Methode willen, sich zu dieser Folgerung gedrängt, so muß der Fehler an der Methode liegen. Es verlohnt nicht, auf die beigebrachten Gründe einzugehen, sie werden schon durch Theon widerlegt. In Wahrheit lassen sich die Werke der Literatur durch bloße Additions- und Subtraktions-exempel nicht 'rekonstruieren', es ist hoffentlich eine verflossene Blindheit, die dies wähnte. Theon, Cicero und Sextus stellen zusammen kein bestimmtes, so beschaffenes Buch dar, sondern eine Tradition. So wenig die verschiedenen Gliederungen, die ein solcher Stoff im Laufe der Zeit annehmen konnte, aus einer einzigen Grundform ableitbar sein müssen, so wenig darf man daraus, daß z. B. Sextus jüngere Stoiker erwähnt, daß einiges bei ihm vielleicht auch Poseidonische mitunterläuft, den Schluß ziehen, daß gleich auch die ganze Masse der Beweise desselben Ursprungs sei. Das mochte variieren, dieses von dem alten Stamme absplittern, anderes mit der Zeit hinzuwachsen — wer will die Fülle der Möglichkeiten in Gedanken erschöpfen? Unsere Aufgabe kann hier nicht sein, eine Quellschrift zu konstruieren, sondern nur, das Wesen dieser Tradition so fest und eindeutig wie möglich zu bestimmen. Dazu bietet Theon wiederum die beste Handhabe: was wir bei ihm, bei Cicero und Sextus vor uns sehen, ist in der Tat nichts anderes, als wofür Theon es ausgibt: Material zu einer Thesis.

Die Gepflogenheit des 'disputare in utramque partem' hatte sich im Schulbetriebe des Peripatos und der jüngeren Akademie neben dem Lehrvortrag zu einer festen und gepflegten Form des Unterrichts entwickelt. Als daher die Philosophie und die Kräfte, die in Hellas Bildung produzierten, in Rom einen neuen Markt für ihre Ware fanden und die Rhetorik, die so lange geruht hatte, seit ungefähr der Mitte des zweiten Jahrhunderts, seit Hermagoras, wieder anfang, mit der Philosophie den alten Streit um die Erziehung zu erneuen, nahm sie, wie zu ihrer inneren Kräftigung, diese Art der Übung aus dem philosophischen Unterricht herüber, oder vielmehr forderte sie als ihr altes Eigentum zurück und stellte in dem Aufbau ihres Systems die Behandlung allgemeiner Fragen neben die engeren

Aufgaben des Redners, die Thesis neben die Hypothesis. Umgekehrt ist es begreiflich, daß die konkurrierenden Philosophen, Männer von der Art des Akademikers Philo, mit besonderer Vorliebe ihr altes Vorrecht auf die Thesis geltend machten, um damit ihren eigenen Anspruch auf die Ausbildung des wahren Redners zu begründen. Und so sehen wir denn einen Mann wie Cicero, unter dem Einflusse Philos, gern sich dessen rühmen, daß seine Beredsamkeit nicht aus den Werkstätten der Rhetoren, sondern den Ringplätzen der Akademie hervorgegangen sei, mit anderen Worten: aus der Übung in der Thesis, aus der Überlegenheit im Disputieren 'in utramque partem'. Und wie uns seine Briefe und Schriften bezeugen, ist er auch zeit seines Lebens dieser Übung treu geblieben.

Nur aus dieser Entwicklung läßt es sich begreifen, wie es dahin kommen konnte, daß der universale Kampf zwischen rhetorischer und philosophischer Bildung, zumal in dem Rhodos des beginnenden ersten vorchristlichen Jahrhunderts, zu einem Streit über die Thesis sich zuspitzen und eine scheinbar so gleichgültige Schulfrage zu so prinzipieller Bedeutung gelangen konnte, daß sogar Poseidonios eingriff, und zwar in der allerfeierlichsten Form, in einem Augenblick, wo er die Augen der ganzen Welt auf sich gerichtet sah, in einer Vorlesung, gehalten vor dem 'großen' Manne der Zeit, dem siegreich aus dem Osten heimkehrenden Pompeius. Anderthalb Jahrhundert später, um die Zeit des Quintilian und unseres Progymnasmatikers, als an die Stelle der Republik das Kaisertum getreten ist, ist auch der Streit der Philosophen und Rhetoren wieder im Verhalten. Innerhalb der größeren Entwicklung war er doch nur eine Episode, leidenschaftlich und von kurzer Dauer, wie das Bildungsideal des Cicero, die einzige Blüte, die er getrieben hat. So erhält die Thesis im rhetorischen Unterricht bei Quintilian und Theon ihren bescheidenen Platz unter den Jugendübungen, den 'Progymnasmata'. In den Philosophenschulen behielt man sie dagegen bei, als altbewährte Unterrichtsmethode, wenn man auch die überspannten Hoffnungen und übertriebenen Ansprüche der Akademiker vom Schlage Philos nicht mehr teilte.

Aber durch den philosophischen Unterricht hat sie nun angefangen, hier und da auch auf die Literatur zu wirken. Will man z. B. die Jugendschrift des Juden Philo Über die Unvergänglichkeit der Welt verstehen, so ist es unerläßlich, sich den Lehrbetrieb in einer jüdischen Philosophenschule Alexandrias mit seinen Übungen im Disputieren und Deklamieren zu vergegenwärtigen. Gerade die Jugendschriften Philos, die so manchen Anstoß bieten, zeigen, wie der junge Philo, was er von der Schule her gewohnt ist, schlecht und recht auf seine

literarischen Erstlingsversuche überträgt. So hat er mit aller Kraft der Überredung, *κατὰ δύναμιν*, das Dogma von der Ewigkeit der Welt zuerst verteidigt, um es dann, vermutlich mit derselben Kraft der Überredung, wieder umzustürzen und den Platz für Platon und seine geliebte Genesis zu bereiten. Die Sammlung von Beweisen, die er dazu benutzt hat, stimmt in ihrer Art vollkommen mit der Quelle des Cicero und Sextus überein: dieselbe Häufung losen Materials, dasselbe dialektische Interesse, ja sogar der Terminus, der für die Thesis wie kein anderer charakteristisch ist (*κατασκευάζειν*), ist trotz des Höhenstils, in den nach Möglichkeit sonst alles umgesetzt wird, häufig genug stehen geblieben.¹ Mag Philo Schriftstellerei auch schon von Anfang an über die Schule hinausstreben, mag sie ihr mehr und mehr entwachsen, so hat sie in ihr doch ihre ersten Wurzeln und gibt uns noch immer die anschaulichste Vorstellung von einer sonst für uns verlorenen Gattung. Denn so gut man in der Rhetorik eine Topik und daneben ausgeführte Musterreden brauchte, so gut bedurfte man der Muster auch zum Disputieren. Es gab große Sammlungen der Art, darunter die berühmtesten unter dem Namen des Aristoteles und Theophrast, auf die auch Theon sich beruft.

Wir werden uns die Zähigkeit der Tradition im ganzen, unbeschadet aller Wandlungen im einzelnen, in dieser Gattung wie in allen ähnlichen, kaum groß genug vorstellen können. So findet man auch meist dieselben Themata genannt, wo immer die Überlieferung uns über dies 'Genus' etwas hören läßt; und noch der Jude Philo diskutiert dieselbe Thesis, die schon Aristoteles als Muster anführt: ist die Welt vergänglich oder nicht? Aber von allen Thesen, denen wenigstens, die nicht das praktische Leben betrafen, war die berühmteste doch wohl die über die Existenz der Götter. Auch Theon, wenn er als Paradigma auch die vierte der vier Thesen Ciceros, die Frage nach der Vorsehung, schematisiert, bringt doch an erster Stelle, dort wo er die Thesis definiert (c. 12), das allbekannte Beispiel, das sich mit dem ersten der Ciceronischen Themen deckt, die Frage: 'gibt es Götter?'. Wie oft mochte der junge Cicero schon über diese These deklamiert haben, bevor er daran ging, nach dem Scheitern seiner politischen Laufbahn, in der Stille seiner Einsamkeit, auf seine reiche Bildungswelt, auf seine Liebe zur Philosophie sich zu besinnen, um den Römern eine philosophische Literatur zu schenken.

Eine Besonderheit an Ciceros wie an Philo's Abhandlung, an der man Anstoß nahm, die aber aus der Schulgattung sich ohne weiteres nun erklärt, ist die zwei-, drei- und noch mehrfache Wiederkehr

¹ Vgl. S. 491, 492, 509 M.; Sextus III 60.

derselben Beweise in anderer Fassung oder unter anderem Namen. Was für abenteuerliche Umstellungen, Trennungen und Konstruktionen hat das nicht veranlaßt! Und bei Philo hat man einst nicht gezögert, die dreifache Wiederkehr desselben Arguments für einen der wenigen festen Punkte zu erklären, von denen die Analyse auszugehen hätte, denn sicherlich habe der 'Kompilator' das sich wiederholende Argument jedesmal aus einer anderen Quelle entlehnt.¹ Merkwürdig nur, daß man bei Sextus noch nichts Ähnliches versucht hat. Aber offenbar tritt hier der Zweck solcher Dubletten gar zu klar hervor, als daß man ihn selbst mit dem besten Willen übersehen könnte: scheint doch Sextus selber keinen geringen Wert darauf zu legen, daß er dieselben Beweise erweitert und verkürzt und in mehrfachen Variationen vorbringt.

Tradition heißt Anpassung eines Konstanten an ein Variables oder umgekehrt. Es versteht sich, daß, während die Themen und die Form sich gleich blieben, das Material im Lauf der Zeiten sich ergänzen und verändern mußte. Wenn bei Philo einiges an Poseidonios uns Gemahnende mitunterläuft (vgl. S. 97), so werden wir kaum schließen dürfen, daß das neue Material aus Poseidonios in die These erst durch Philo eingedrungen sei, sondern wir werden nicht weniger mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit zu rechnen haben, daß der Strom des Neuen, der seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. allenthalben in die alten Lehrbücher, in die Arat- und Timaioskommentare, Doxographen usw. sich ergoß, den Weg auch in die alten Thesen-sammlungen schon längst vor Philos Zeit gefunden hatte.

Aber es würde uns hier zu weit führen, wollten wir die Geschichte der Thesis, ihre Wirkungen, die Frage nach ihrer rhetorischen Stilisierung (die nebenbei bemerkt zusammenfällt mit der Erklärung der Paradoxa ad M. Brutum) um ihrer selbst willen verfolgen. Unsere Aufgabe war nur, dem Poseidonios das wieder zu nehmen, was ihm nicht gehören kann. Und so müßte sich denn, mit dieser negativen Erkenntnis, unsere Untersuchung resigniert von Cicero wieder abwenden, die Möglichkeit zwar offen lassend, daß bei ihm wie auch bei Sextus wohl das eine oder andere kleine Beiwerk von dem großen Rhodier stamme, aber darum doch nicht weniger mit der Gewißheit, daß uns das Werk des Poseidonios 'Über die Götter' ein für allemal verloren sei; denn wie wenig über einen bauenden, vielfältigen, an Zusammenhängen mannigfachster Art so reichen Geist wie gerade ihn die bloßen Splitter und Fragmente Auskunft geben dem, der nicht den Plan, das innere Band, die Seele dieser Gedanken

¹ H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria, Philol. Untersuchungen Heft XI (1888) S. 19.

kennt, hat wohl das Werk 'Über den Ozean' zur Genüge einsehen lassen. Und doch bleibt das zweite Buch 'De natura deorum' für die Erkenntnis dieses Geistes eine der ersten Quellen. Allerdings muß man, um aus ihr zu schöpfen, zuvor von der üblichen Methode der Quellenforschung endgültig sich befreit haben. Denn was bei Cicero Poseidonios ist, ist nicht das, was mit Sextus übereinstimmt, sondern im Gegenteil ein Rest, der übrig bleibt, wenn man die Thesis abzieht.

2. Die Bestandteile der Ciceronischen Theologie

Allerdings ist dies Geschäft so einfach nicht, wie es zuerst scheint. Poseidonios ist nicht der einzige Rest, der übrig bleibt, wenn man die Thesis abzieht. Man muß mit der Thesis noch ein Unbekanntes abziehen, das sowohl mit dieser wie mit Poseidonios sich verbunden hat, das nicht nur mancherlei Gedanken beigesteuert, sondern auch den Rahmen hergegeben hat, der um das Ganze sich herumlegt. Das zweite Buch 'Über die Götter', kurz, zerfällt in drei Bestandteile: 1. das Material zu einer Thesis; 2. eine Quelle jungstoisch-eklektischen Charakters; 3. Poseidonios. Da der Eklektiker — die Frage nach seinem Namen zu beantworten, ist vorderhand unmöglich; es bedürfte dazu eines ganzen Kreises neuer Untersuchungen — auch ältere Stoiker zitiert, paraphrasiert, und wenn nicht geradezu mit Worten in die religiöse Sprache seiner Zeit übersetzt, so doch durch neue Arten der Verknüpfung der modernen religiösen Weltanschauung assimiliert, so ist es nicht in jedem Falle möglich, zwischen der ersten und zweiten Vorlage mit Sicherheit zu scheiden, um so weniger, als auch bei Sextus mit der Nachwirkung der gleichen oder ähnlicher eklektizistischer Tendenzen bei der Wandelbarkeit des Materials von vornherein zu rechnen ist. Aber es kommt in diesem Falle auch weniger auf ein paar Sätze an, als auf die großen typischen Unterschiede dreier Weltanschauungen. Und Poseidonios scheidet sich von allen anderen scharf genug. Es gibt kaum eins seiner Fragmente, das sich nicht von jedem Hintergrunde abhobe.

Um die bezeichneten drei Elemente oder Quellen auszusondern, bedarf es eines weiteren Ausholens. Um zum Erfolge zu gelangen, müssen zwei Betrachtungen ergänzend ineinandergreifen. Es gilt, erstens die Disposition, die Übergänge, Nähte oder Unterbrechungen des Ciceronischen Schriftwerks bloßzulegen, zweitens dessen Bestandteile nach den zugrunde liegenden Begriffen, Fragestellungen, Erklärungsarten abzugrenzen. Die erste dieser Betrachtungsarten hat es demnach vorwiegend mit Cicero dem Schriftsteller zu tun — es sei bemerkt, daß es gleichwohl nicht ihre Absicht sein kann, ihm

gerecht zu werden —, die zweite vorwiegend mit Dingen, die jenseits von Cicero liegen.

Cicero läßt keinen Zweifel über die Disposition, die er beabsichtigt. Erwiesen wird, nach seinen Ankündigungen, zuerst die Existenz der Götter, dann gehandelt von ihrer Beschaffenheit, zu dritt gezeigt, daß sie die Welt regieren, und zu viert, daß ihre Fürsorge dem Menschen gilt. Der dritte Teil zerfällt in drei Beweisgruppen, von denen sich die erste gründet auf den schon erbrachten Nachweis von der Existenz, die zweite vom Geschaffnen auf den Schöpfer, vom Geordneten auf den Ordner, vom Regierten auf den Regenten schließt, die dritte das Gefühl des Staunens, der Bewunderung anruft vor der Herrlichkeit der Welt.¹

Nichts scheint einfacher, von außen angesehen, als dieses Bund von Fragen: Gibt es Götter? Wie sind sie beschaffen? Welches sind ihre Wirkungen auf Welt und Mensch? Der dritte, als der bei weitem umfangreichste Teil, der fast das Doppelte an Paragraphen zählt als alle übrigen zusammen, scheint mit gutem Grunde als der einzige einer Zerlegung zu bedürfen; nur darüber, daß gerade er so unverhältnismäßig angeschwollen ist, könnte man allenfalls sich wundern. Aber diese ganze Ordnung und Durchsichtigkeit besteht nur äußerlich. Nimmt man die aufgezählten Teile einzeln vor, so stößt man bald auf merkwürdige Störungen.

Der zweite Teil, die Untersuchung über die Beschaffenheit der Götter, wendet sich zuerst den wahren Göttern, Kosmos und Gestirnen zu, um sodann die volkstümlichen Vorstellungen zu erklären und die Keime der Wahrheit auch noch unter den Wucherungen des Irrtums zu entdecken. Zwar wird diese Einteilung von Cicero nicht vorher angekündigt, allein sie ergibt sich aus dem späteren Verlauf von selbst. Vor allem hebt sich klar genug das Ende dieses Teiles heraus, das auf die beiden Gegenstände Kosmos und Gestirne als die beiden nun erschöpften Inhalte zurückblickt. Nicht hervorgehoben ist dagegen der Übergang vom Kosmos zu den Gestirnen. Wo ist er zu setzen?

¹ Die Disposition steht gleich im ersten und im dreißigsten Kapitel:

1. primum docent esse deos (2, 4—16, 44);
2. deinde quales sint (17, 45—28, 72);
3. tum mundum ab iis administrari (29, 73—61, 153):
 - a) prima pars est quae ducitur ab ea ratione quae docet esse deos (30, 76 bis 31, 80),
 - b) secunda est autem quae docet omnes res subiectas esse naturae sentienti ab eaque omnia pulcherrime geri (32, 81—37, 94),
 - c) tertius est locus, qui ducitur ex admiratione rerum caelestium atque terrestrium (37, 95—61, 15);
4. postremo consulere eos rebus humanis (62, 154—66, 167).

So viel zunächst ist klar, daß die Betrachtung über die göttliche Schönheit und Vollendetheit der Kugelform mit einem Ausfall gegen Epikur (c. 19, 49) zu Ende geht: mag Epikur bestreiten, daß der Kosmos kugelförmig sei, damit beweist er nur die eigene ungeheuerliche Ignoranz, denn wäre die Welt nicht rund, wie könnten die Sterne sich um die Erde drehen? Darauf fängt unvermittelt eine neue, eigenwertige Gedankenreihe an: Betrachtungen über die Harmonie und Wirksamkeit der Gestirne. Ist dies also der Beginn des zweiten Unterteils, der Anfang jenes Teils, der von der Göttlichkeit der Gestirne handeln sollte? Man könnte zur Not vielleicht sich über die unvollkommene Art des Anschlusses hinwegsetzen und alles noch in guter Ordnung finden. Aber nun kommt zweierlei hinzu.

Erstens begegneten wir derselben Zweiteilung, wonach die Göttlichkeit des Kosmos von der der Gestirne unterschieden wird, schon in dem ersten Hauptteil, bei der Frage nach der Existenz der Götter. Mochte es immerhin unvermeidlich scheinen, schon in diesen ersten Teil die stoischen Beweise über die Göttlichkeit der Welt hineinzuziehen: wozu aber dann schon innerhalb des ersten ein so nachdrücklicher Übergang vom Kosmos zu den Gestirnen (15, 39), gleich als ob die Frage nach der Göttlichkeit der Gestirne nirgend sonst mehr zur Entscheidung stünde? Und wozu vier ganze Paragraphen den Gestirnen widmen, als dem Körper und der Gestalt des Göttlichen, um darauf fortzufahren: 'Es bleibt die Beschaffenheit der Götter zu betrachten'? (17, 45), gleich als ob die Frage nach der Beschaffenheit der Götter und die Beweise über die Göttlichkeit der Gestirne gar nicht sich berührten?

Und doch ist dies noch das kleinere Übel; das viel größere ist, daß die zweite Betrachtung über die Gestirnwelt einen ganz unerwarteten, ganz unmöglichen Verlauf nimmt. Wie erwähnt, beginnt diese Betrachtung mit der Sonne, schildert deren tägliche und jährliche Bewegung und erkennt in ihr die Ursache alles Lebenden auf Erden, auf dem Lande und in dem Meere; in der gleichen Weise, nach Gestalt, Bewegung und Wirkung, wird sodann der Mond beschrieben, dann der Reihe nach die übrigen Planeten, zuletzt die Fixsterne. Alle diese Körper, so schließt Cicero, obgleich durch keinerlei Verbindung, keinerlei Befestigung auf einer gemeinsamen Äthersphäre aneinander gekettet, zeigen in der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen, bei größter Freiheit, doch eine so wundervolle Regelmäßigkeit, wie sie nur ein Wille, der ihnen innewohnt, ein göttlicher Wille hervorzubringen vermag. Unter dem Monde, in der Luft und um die Erde herrscht die Willkür, der Verfall; von oben, von den Sternen kommt allein die Dauer und Erhaltung aller

Wesen. Dies könnte, auf den ersten Blick, ein Abschluß scheinen, und doch ist es nur ein Anfang, eine Einleitung zu etwas Neuem, Fremden, zu etwas, was in Ciceros Disposition mit keinem Worte angedeutet war, denn Cicero fährt fort (21, 57): „Danach werde ich nicht fehlgehen, wenn ich diese Auseinandersetzung ihren Ausgang von dem Bahnbrecher der Wahrheit nehmen lasse. Zenon definiert die Natur als künstlerisch gestaltendes Feuer, das nach Plan zur Zeugung schreite.“

Also vor einem neuen Anfang stehen wir: principium disputationis. Und sagte es Cicero selbst weniger deutlich, oder wollte man principium hier in einem andern Sinne auffassen, so müßte man dasselbe doch schon daraus schließen, daß wir einer Definition begegnen. Denn man definiert im allgemeinen nur zu Beginn und definiert nur das, wovon man handeln will. So wäre demnach das Ganze eine Abhandlung über die Physis? Oder vielmehr, da auch die Physis hier nur Hilfsbegriff ist, über die Vorsehung? Es kann kein Zweifel sein: die Untersuchung steigt über die Definition der Physis zum Begriffe der Vorsehung empor und zwar auf einem Wege, der auf die vorangegangene Beschreibung der Himmelsbewegungen wie auf ein zurückgelegtes erstes Wegstück zurückblickt. Zumal der Hinweis auf die 'willentliche' Bewegung des Kosmos würde, ohne die vorausgegangene Betrachtung über die Freiwilligkeit der Gestirnsbahnen, ohne Erklärung und Begründung bleiben: „Wie bei jeder einzelnen Natur Werden, Wachsen und ganzes Sein aus den ihr eigentümlichen Prinzipien oder 'Samen' hervorgeht, so sind alle Bewegungen der Allnatur die eines freien Willens; ihre Triebe und, diesen entsprechend, ihre Tätigkeiten sind den unseren gleich, die wir durch Geist und Sinne uns bewegen. Im Hinblick auf dies ihr Wesen läßt sich nun die Weltseele als Vorsehung bezeichnen. Als solche betrachtet, richtet sie ihr Wirken und Walten auf dreierlei: erstens, daß die Welt imstande sei, sich zu erhalten, zweitens, daß in ihr nichts fehle, drittens, daß sie von vollkommener Schönheit sei.“

Das ist also nichts anderes als eine neue Einleitung, die allem widerspricht, was Cicero bisher über seinen Plan hat verlauten lassen. Oder was kann man sonst nach diesem Anfang erwarten als die Ausführung der angegebenen drei Punkte, als die Schilderung der vorsehenden Wirkungen, betrachtet unter dem Gesichtspunkt: 1. der Erhaltung, 2. der Mangellosigkeit und 3. der Schönheit? Aber im Augenblick der höchsten Erwartung bricht das Bruchstück ab; es ist, als ob uns eine Tür vor der Nase zugeschlagen würde. Was folgt, sind die Worte: 'so viel von dem Kosmos, so viel von den

Gestirnen', und damit sind wir wieder in den Hauptgedankengang zurückversetzt.

Die Erklärung dieser seltsamen Erscheinung kann nicht eher gegeben werden, als bis wir die Wiederkehr einer gleich rätselhaften Störung im dritten der vier Hauptabschnitte festgestellt und untersucht haben. Wie bemerkt, soll dieser ganze Hauptteil den Beweis erbringen, daß die Welt von Gott regiert werde, und zwar soll das, laut dem Schema, erstens aus der schon bewiesenen Existenz der Götter folgen, zweitens aus der Tatsache, daß alle Dinge in der Welt einem beseelten, geistigen Wesen, einer *natura sentiens* unterworfen seien, drittens aus der Bewunderung der kosmischen Herrlichkeit. Wiederum hat Cicero den Übergang von der zweiten zur dritten Unterabteilung in der Ausführung nur mangelhaft hervorgehoben. Aber das ist eine Schwierigkeit für sich. Genug, daß jedenfalls doch noch an dritter Stelle, wie die Ankündigung versprach, ein breiter 'Hymnus' auf die Herrlichkeit der Schöpfung wirksam diesen ganzen Teil beschließt. Bis hierher also wäre der Gedanke und die Gliederung trotz einiger Trübung leidlich klar. Denn wenn Cicero am Ende die Gelegenheit benutzt, um ganze Seiten mit Zitaten aus seiner Aratübersetzung anzufüllen, so hat das mit dem Verlaufe des Gedankens nichts zu tun (c. 41—44).

Nun aber hängt sich daran etwas, was die Disposition nicht vorsah: der Gedanke: noch großartiger als die Herrlichkeit der Welt, die zur Bewunderung hinreißt, sei in ihr die Kraft der Selbsterhaltung. Man staunt, aber man liest tatsächlich diesen Übergang: „*Nec vero haec solum admirabilia, sed nihil maius quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius.*“ Aber wie? Soll demnach der Beweis, der aus der Bewunderung (*ex admiratione caelestium rerum atque terrestrium*) zu erbringen war, damit schon zu Ende sein? Aber dann müßte, nach der Disposition, der vierte Hauptteil folgen! Statt dessen geraten wir in eine unverhältnismäßig umfangreiche Abhandlung hinein, die weder mit der 'Bewunderung' schlechthin, noch mit den 'wunderbaren Dingen im Himmel und auf Erden' mehr etwas zu tun hat, die vielmehr den einzigen Gedanken an unzählige vielen Beispielen erläutert, wie doch alles in der Welt, vom Größten bis zum Kleinsten, auf die Erhaltung (*permanere, conservatio*) eingerichtet sei, sei es die Welt als Ganzes, seien es die Himmelskörper oder die Geschlechter der Pflanzen, Tiere und Menschen.¹

¹ Folgende Stellen, als Stichproben herausgegriffen, mögen einen Begriff

Das denkbar bunteste Detail vereinigt sich in diesem leitenden Gedanken, der, so wenig er in Überschriften formuliert ist, dennoch über alles Herr wird. Das ist mehr als die gewöhnliche Erbaulichkeit der altstoischen Teleologie. So nahe an sich gelegen hätte, z. B. bei der Veredelung der Zweckbezüge, die sich mit dem Übergang vom Tier zum Menschen ergibt, die Zweckmäßigkeit des menschlichen Organismus weniger im Hinblick auf die Selbsterhaltung zu betrachten als im Hinblick auf die höheren, geistigeren, göttlicheren Ziele, die den Menschen vor dem Tier auszeichnen, es bleibt dennoch auch hier die Selbsterhaltung durchaus richtender Gesichtspunkt. Als Beispiel diene die Beschreibung der Sinnesorgane (142 ff.): „Die Augenlider sind die Schutzdecken der Augen; sie sind wie durch Pallisaden geborgen durch die Wimpern; wie Schutzwälle springen rings die Schädelknochen vor, der Nasenrücken gleicht einer Bastion; dagegen ist das Gehör stets offen, denn es soll, bei nahender Gefahr, auch während des Schlafes das Geräusch aufnehmen; dafür hat zum Schutze der Gehörgang Windungen, um das Eindringen schädlicher Körper zu verhüten, und hat außerdem das Ohrenschmalz, um auch die kleinsten Insekten festzukleben; die Ohrmuscheln dienen freilich auch als Schalltrichter, doch dienen sie zugleich auch wiederum als Schutz für das gefährdete Organ; die Nasenöffnungen sind eng und schleimig, aus demselben Grunde; vorzüglich geschützt ist der Geschmack; er liegt im Munde, wo er zum Gebrauche am besten bereit und überdies am sichersten geborgen

davon geben, mit welcher Strenge dieser Gedanke festgehalten wird: § 115 maxime autem corpora inter se iuncta permanent, cum quasi quodam vinculo circumdato (die Schwerkraft) colligantur. § 117 astra, quae se et nisu suo conglobata continent et forma ipsa figuraque sua momenta sustentant: sunt enim rutunda, quibus formis, ut ante dixisse videor, minime noceri potest. § 119 quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio. § 121 animantium vero quanta varietas est, quanta ad eam rem vis, ut in suo quaeque genere permaneat! § 124 tantam ingenuit animantibus conservandi sui natura custodiam. § 126 iam vero illa etiam notiora, quanto se opere custodiant bestiae, ut in pastu circumspectent, ut in cubilibus delitescant. § 127 iam illa cernimus, ut contra vim et metum suis se armis quaeque defendat. c. 51 ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae a terra stirpibus continerentur. § 128 quid loquar, quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem earum generis appareat? § 129 iam gallinae avesque reliquae . . . cubilia sibi nidosque construunt . . . ut quam facillime ova servantur. § 130 accedit etiam ad nonnullorum animantium et earum rerum, quas terra gignit, conservationem et salutem hominum etiam sollertia et diligentia. § 132 iam diei noctisque vicissitudo conservat animantis. — sic undique omni ratione concluditur, mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conservationemque admirabiliter administrari.

ist.“ Man sieht aus diesen Beispielen, daß, wenn auch andere Zwecke angedeutet werden, aller Nachdruck dennoch nach wie vor ausschließlich auf der Erhaltung liegt. Kaum etwas ist zum Verständnis dieser Absicht lehrreicher als der Vergleich mit Xenophons Memorabilien (I 4), wo die Beispiele zum Teil ähnlich sind und doch das Ganze so verschieden wirkt, weil eben diese Absicht fehlt. So ist denn auch der Preis der menschlichen Vernunft und Hand, die im Verein den Menschen aus den Gefahren eines wilden und tierähnlichen Daseins errettet haben, ebenso wie der Preis des Ackerbaus, des Hausbaus, der Erfindung des Kalenders und der Schifffahrt, ein notwendiger Teil des Ganzen, dessen Ziel es ist, zu zeigen, wie vollkommen die Welt auf ihre Erhaltung angelegt sei (*mundum quam aptissimum esse ad permanendum*).¹ Nur ein einziger, kurzer Abschnitt steht in diesem ganzen, langen, vierzig Paragraphen zählenden Beweise, der auf dieses Ziel nicht hinweist (§ 133); er erhebt die Frage nach dem Zwecke der Schöpfung, um die Antwort zu erteilen: nur der vernunftbegabten Wesen wegen könne die Welt da sein, vernunftbegabt aber seien nur die Götter und Menschen. Also derselbe Gedanke, der ausführlicher im letzten Hauptteil (§ 154) wiederkehrt. Wo er zuerst erscheint, scheint er nachträglich in eine Umgebung eingefügt, aus der er schon durch seine dialektische Form herausfällt.

Aber abgesehen von dieser einzigen, kaum nennenswerten Unterbrechung: wie ist es möglich, daß Cicero einen so wichtigen Gedanken mit solcher Ausführlichkeit entwickelt, ohne ihn auch nur mit einem Worte zuvor als Teil seiner Disposition erwähnt zu haben? Wie kann er mit vierzig Paragraphen umgehen, gleich als ob sie ein Anhängsel zu vieren wären? Wie die Hauptsache zur Nebensache machen? Und wo bleibt die Anknüpfung, die Beziehung? Daß die Welt mit allen ihren Teilen auf die Selbsterhaltung eingerichtet sei, das hat er uns nun freilich klargemacht. Aber was folgt daraus? Wozu dies alles? Cicero bleibt uns die Antwort schuldig.

Erinnern wir uns jetzt der seltsam abgebrochenen Darstellung im zweiten Hauptteil, so springt in die Augen, daß wir hier nichts als die Fortsetzung und Einlösung der dort uns angekündigten und versprochenen Gedanken erhalten. Die Wirkungen der Vorsehung sollten nach jenem Bruchstück sichtbar werden: erstens in der Schönheit des Geschaffenen, zweitens in seiner Erhaltung, drittens in seiner Mangellosigkeit. Nun bringt der vierte Hauptteil die Ausführung

¹ 60, 150: *ex quo intelligitur ad inventa animo, percepta sensibus, adhibitis opificum manibus omnia nos consecutos, ut tecti, ut vestiti, ut salvi esse possemus (!), urbes, muros, domicilia, delubra haberemus.*

zum zweiten Punkte dieser Disposition. Und jetzt verstehen wir auch den Übergang (§ 115), an dem wir anstießen: 'Die Welt ist nicht nur wunderbar: noch großartiger ist, wie sie auf ihre Erhaltung eingerichtet ist.' Es ist nichts anderes als der Übergang zum zweiten Teil der oben angedeuteten Beweisführung. In Wahrheit bilden die folgenden Kapitel (39—60), ausgenommen, wie sich versteht, die Aratzitate (c. 41—44) zusammen mit den Kapiteln 19 (primusque sol . . .) bis 22, ein einheitliches Ganze, eine in sich abgeschlossene Abhandlung über die 'Vorsehung', durchweg auf physikalischer Grundlage errichtet, unter absichtlichem Verzicht auf jede Dialektik, nicht zerschnitten und zerteilt unter äußerliche Rubriken, sondern aufgebaut als Organismus, mit langgestreckten Gliedern, weitausholenden Beweisen, kühn geschwungenen Steigerungen (Anorganisches — Organisches — der Mensch) und bis zum Überfließen angefüllt mit einem seltsam bunten, unruhigen, oft exotischen Detail, von einer so anschaulichen Lebendigkeit, daß es, zumal in Ciceros Übersetzung, hie und da hart ans Groteske streift: „Gewissen Tieren ist auch List und Kunstfertigkeit gegeben: so verfertigen von den Spinnen die einen Netze, um, was sich darin fängt, zu töten, die anderen legen sich auf die Lauer und ergreifen und verzehren, was in ihren Bereich kommt. Die Steckmuschel mit ihren beiden mächtigen, weitklaffenden Schalen schließt ein Bündnis mit dem Pinnenwächter zum Erwerbe der Nahrung. Wenn nun die kleinen Fischlein zwischen den gährenden Schalen hindurchschwimmen, so schließt sie ihre Schalen, durch den Biß des Pinnenwächters aufmerksam gemacht. So haben die verschiedensten Tiere miteinander Nahrungsgemeinschaft . . . Auch las ich, daß es einen Vogel gebe namens Platalea (oder Pelikan); der nähre sich, indem er auf die Tauchvögel des Meeres zufliege, und wenn sie auftauchen, den Fisch im Schnäbel, sie so lange auf den Kopf beiße, bis sie die Beute fahren ließen, auf die er sich dann selber stürze. Derselbe Vogel soll sich, sagt man, auch von Muscheln nähren, die er durch die Hitze seines Magens erst verdaue, dann ausspeie, um das Eßbare aus ihnen auszuwählen. Die Meerfrösche, erzählt man, begraben sich im Sande nahe dem Wasser und fangen dann an sich zu bewegen; wenn nun die Fische wie zu einem Köder auf sie zugeschwommen kommen, machen die Frösche sich über sie her und zehren sie auf . . . Aber jenes erst wie wunderbar, daß, was vor wenigen Jahrhunderten erst der Scharfsinn unserer Ärzte entdeckt hat, schon die Tiere haben, daß durch Brechmittel die Hunde, durch Abführmittel die ägyptischen Ibisse für ihre Verdauung sorgen. Man hat gehört, daß Panther, die man im Barbarenlande durch vergiftetes Fleisch erlegt, ein Gegengift besitzen, dessen

Gebrauch sie vor dem Tode schützt; daß kretische Ziegen, von vergifteten Pfeilen getroffen, sich ein Kraut namens Dictamnus suchen, auf dessen Genuß die Pfeile von ihnen abfallen“ usw. usw. Und das alles, um die Wirksamkeit der Vorsehung zu beweisen! Dabei hat Cicero, wie er selbst mehrfach andeutet, noch sehr vieles und wohl darunter gerade das Absonderlichste übergangen; und in der Lebendigkeit der Schilderung, im ausgebreiteten Detail wird wohl das Original die Übertragung noch weit hinter sich gelassen haben. Man könnte sich versucht fühlen zu glauben, der Sammler und Dilettant, der Schilderer und Liebhaber seltener, anschaulicher, zu den Sinnen sprechender, die Phantasie erregender Dinge sei zeitweilig über den Denker Herr geworden — wenn es nicht verfehlt wäre, zwischen dem Philosophen und dem Schriftsteller zu unterscheiden. Gerade darin haben wir die Absicht, das Prinzip des Philosophen zu erkennen, daß die Vorsehung nicht nur mit dem Verstande begriffen, mit dem Gemüte geahnt, sondern auch noch mit den Augen sinnlich wahrgenommen werde; um auch noch die Sinne zu überreden, dazu mußte der Philosoph in die Naturgeschichte greifen und ihre bezeugten Paradoxa sammeln. Mochte die Dialektik eines Zenon und Chrysipp widerlegt sein, mochte sie, was schlimmer war, sich selber überlebt haben: das neue Leben selber, das man lebte, schuf Ersatz aus seiner eigenen Form und neuen Art, die Dinge zu betrachten. Statt der alten, abgenutzten Syllogismen griff man zu Methoden und Materien der Fachwissenschaften, der Medizin, der Tier- und Pflanzenkunde, der Astronomie, der Geographie, selbst der Geschichte und Kulturgeschichte; aus ihnen allen schuf man eine neue, von einem barocken Geiste und Geschmack getragene und durchdrungene religiös gerichtete Naturphilosophie, die auf methodisch kontrollierte Sinneszeugnisse gegründet, aus massigen Induktionen aufgebaut, in der Erkenntnis Gottes gipfelte. So trat an die Stelle der orthodoxen stoischen Scholastik eine neue, eigentümliche Methode: als der Ausdruck eines neuen Empfindens der Natur. Aber um ein solches Ziel zu erreichen, dazu brauchte der darstellende Philosoph vor allem eins: Anschauung; und zwar Anschauung um jeden Preis — auch um den Preis des feierlichen, klassisch-erhabenen Stils; Farbigkeit, Intensität, *ἐνάργεια*, Herausarbeitung des Signifikanten, Charakteristischen, Besonderen, der *ιδιότητες*, die ganze Mannigfaltigkeit und Buntheit des Details, das in der Schöpfung ausgebreitet lag, wie in einem Spiegel aufzufangen: das war es, wofür man sich begeisterte, wonach man mit der Form wie mit dem ganzen Denken strebte. Der Unterschied zwischen der alten und neuen Theologie läßt sich fast mit dem Unterschied

zwischen pragmatischer und psychologischer Geschichtschreibung vergleichen: man 'charakterisierte' gleichsam die Natur, man führte ihre Handlungen auf ihre innersten Motive, ihre Wirkungen auf ihre Ursachen, ihre zerstreuten Äußerungen auf die großen gesetzlichen und zugleich seelischen Zusammenhänge in ihr zurück, man überschaute sie als Zoologe, Geograph, Botaniker, man analysierte sie als Psychologe, man seziierte sie als Anatom und schilderte sie ab mit allen Mitteln, die eine lange Schulung in der Kunst der Völker-, Länder-, Sitten- und Charakterschilderung an die Hand gab. Vor nichts schreckte man zurück, auch vor den turpia nicht, wenn sie nur signifikant waren: die peristaltischen Bewegungen des Darms, wodurch er die Speisen befördert, mußten für das Wirken Gottes ebenso zeugen, wie die unermessliche Größe der Fixsternsinnen. Und es standen noch ganz andere Dinge in dem Originale, Dinge, die auch nur in abschwächendem, andeutendem Ausdruck wiederzugeben Ciceros mehr auf das Klassisch-Würdevolle gerichteter Geschmack nicht über sich gebracht hat.¹

Doch indem ich eine Quelle auszusondern suche, sehe ich mich mehr und mehr bereits in eine Charakteristik des Systems geraten, das uns nicht mehr fremd ist. Davon später. Immerhin wird klar geworden sein: es läßt sich gar kein stärkerer Gegensatz ausdenken, als der zwischen den beiden Bestandteilen, in die das zweite Buch des Cicero auseinanderfällt. Der Schluß ist unabweisbar, daß den beiden sich durchkreuzenden Dispositionen zwei verschiedene inhaltliche Schichten und Gedankenmassen zugehören müssen, daß zwei Quellen 'kontaminiert' sind, von denen die eine jedenfalls auf weite Strecken sich mit Sextus deckt, die andere gerade dadurch kenntlich wird, daß sie mit Sextus nicht das mindeste gemein hat.

3. Die Poseidonische und die orthodoxe Theologie bei Cicero

Man braucht die Eigentümlichkeit der bisher ausgesonderten Bruchstücke nur scharf ins Auge zu fassen, um zu erkennen, daß auch aus dem ersten Hauptteil ein umfangreicheres Stück seiner Art nach ihnen zugehört: die große physikalische Induktion, die sich als etwas Neues, von allen vorausgegangenen Gedanken sich Abhebendes schon durch ihren Anfang zu erkennen gibt (c. 9, 23):

¹ Vgl. Cic. offic. I 45: Ea Posidonius collegit permulta, sed ita taetra quaedam, ita obscena, ut dictu quoque videantur turpia. Und da behauptet man, der so gesucht erhabene Stil des Juden Philo oder des Autors *περί ὕψους* sei Poseidonisch! In dem Fragment bei Athenaios V 48 kommt das Wort *σκλητορδεῖν* vor, und auch das ist nur eine Einzelheit.

„Doch will ich eben dies (die Existenz der Götter) auch noch durch physikalische Gründe erhärten.“ Ihr Gedankengang ist kurz dieser:

Kein Wachstum, keine Ernährung (vgl. die *ἀξητική καὶ τροπική δύναμις* S. 353) ohne Wärme. Ist doch Wärme das Element der Selbstbewegung (vgl. S. 145, 387); alles Wachstum aber und alle Ernährung ist an ein bestimmtes und gleichförmiges Bewegungsmaß gebunden. Ebendies bedeutet Leben, während Erkalten überall dem Tode gleichkommt (S. 149). Hierfür hat Kleantes insbesondere auf die Hitze der verdauenden Organe hingewiesen. Wärme, kurz, ist die Bedingung alles Lebens; sie ist das stoffliche Korrelat der Lebenskraft selbst, welche die ganze Welt durchdringt. Erwiesen wird dies durch die Betrachtung ihrer Teile.

Daß auch die Erde Wärme, der animalischen vergleichbar, in sich birgt, zeigen die Funken, die bei dem Schlage aus dem Stein springen, zeigt der warme Dampf, der aus frisch umgegrabenem Boden steigt, die warmen Quellen, zumal im Winter, das keimende Samenkorn in ihrem Schoße. Dasselbe ergibt sich für das Wasser aus dem Wechsel seiner Aggregatzustände, sowie aus der Beobachtung, daß sich das Meer bei starkem Winde erhitzt: denn diese Wärme, da sie nicht von außen kommt, als *adventicius calor*, sondern aus der Tiefe aufsteigt, gleicht genau der, die der Körper bei heftiger Anstrengung erzeugt. (Wem käme da nicht die Organismenhaftigkeit und Lebenskraft der Elemente in den Sinn, wie sie Physik und Meteorologie des Poseidonios lehrten? S. 104, 123, 159.) Selbst die Luft, das an sich kalte Element, entbehrt doch nicht derselben beseelenden Kraft, entsteht sie doch durch Wärmeenergie des Wassers, wie sich jeder durch das Experiment des Kochkessels beweisen kann. Der Äther endlich zeigt dieselbe Wärme, die dem Organischen eignet, in der allerreinsten Form und in der allerstärksten Wirkung.

Was von den Teilen gilt, muß von dem Ganzen gelten. Auch was die ganze Welt zusammenhält, muß folglich Wärme oder Feuer sein, zumal dem Feuer zu der Kraft des Wachsens und Ernährens auch noch die des Zeugens eignet (*procreandi vis*); die Welt als Ganzes also muß dieselbe zeugende Kraft besitzen, wie Pflanze und Tier; folglich ist sie ein Lebewesen (*ex quo efficitur animantem esse mundum*); und zwar muß sie das in einem um so viel höheren Sinne als die Organismen unserer Erde sein, je feiner, reiner, freier und beweglicher der Äther ist, verglichen mit dem Wärmestoff der irdischen Lebewesen (ich übergehe mit Absicht § 29 und 30 bis zur Hälfte); dasselbe beweisen die Bewegungen der Gestirne, die kein äußerer Anstoß treibt — sind sie doch vielmehr selbst die

Ursache auch aller irdischen Bewegung —, sondern ihre eigene innere Kraft (non externo impulsu sed sua sponte): ein Zeichen der Beseeltheit auch nach Platon (vgl. S. 158).

So finden wir denn auch hier wieder dieselbe Art des Aufstiegs durch die Reihe der vier Elemente, auch hier wieder auf der breiten Grundlage des aufgehäuften Wissens und der Beobachtung die anschauliche Entwicklung eines, jedenfalls in dieser Form, nicht allgemein verbreiteten Naturbegriffs. Nur erschwert sich hier zum Teil die Unterscheidung dadurch, daß die Quelle, mehr noch als durch Kürzungen, entstellt ist durch Einschübe aus dem anderen, als Thesis von uns erkannten Muster Ciceros, das er mit Sextus teilt. Und so war es denn nötig, um einen fortlaufenden Gedanken zu gewinnen, in der Wiedergabe, wie schon angedeutet, ein Kapitel zur Hälfte zu überspringen. Es ist kein Zufall, daß derselbe Abschnitt, dessen dialektischer Charakter von der Anschaulichkeit der physikalischen Induktion, in die er hineingestellt ist, sich so deutlich abhebt, denn auch gleich bei Sextus (III 119) sein genaues Gegenüber findet, während alles übrige dort fehlt. Der eingeschobene Syllogismus lautet (II 11): Alles Organische, alles, was Physis ist, umschließt etwas, was über alles andere in ihm dominiert, ein *ἡγεμονικόν*. Als Geist erscheint dieses im Menschen, als etwas dem Geiste Ähnliches im Tier, auch in der Pflanze kehrt es wieder, wo sein Sitz die Wurzel ist. Nun ist die Welt als Ganzes Physis, folglich muß auch sie ein Principale (*ἡγεμονικόν*) besitzen. Nun ist aber das Principale in jedem Wesen zugleich das Wertvollste und Beste. Folglich muß das Principale der ganzen Welt, die alle Wesen umfaßt, das Beste von allem sein. Das schlechthin Wertvolle und Gute ist nur aber die Vernunft. Und zwar muß die Vernunft des Kosmos um so größer und erhabener sein als die Vernunft in irgendeinem seiner Teile, je umfassender der Kosmos im Vergleich zu seinen vernunftbegabten Teilen ist. Die Allvernunft aber, was ist sie anders als Gott? ¹

Man sieht, dies Stück ist ein Beweis für sich, von aller Umgebung losgelöst, vom Nachweis einer organischen oder gleichsam

¹ Der zweite Teil des Ciceronischen Beweises, der die Werte und die Vernunft hereinzieht, fehlt bei Sextus. Das *ἡγεμονικόν* des Kosmos wird hier ohne weiteres mit Gott gleichgesetzt. Man könnte das als Verstümmelung erklären wollen, aber viel wahrscheinlicher ist, daß der Beweis bei Cicero in einer späteren Form und Ausgestaltung vorliegt. — Ferner: Cicero verlegt, abweichend von Sextus, das *ἡγεμονικόν* der Pflanzen ausschließlich in die Wurzel. Da dies die Lehre des Poseidonios war, so könnte eine Ciceronische Reminiscenz aus Poseidonios diese Abweichung hervorgerufen haben. Aber auch hier liegt es viel näher, eine vorciceronische Umgestaltung zu erkennen. Jedenfalls, wie immer man erklärt: das, was man unter einer 'gemeinsamen Quelle' versteht, ist hier gar nicht vorhanden.

organischen Wärme in den Elementen durchaus unabhängig. Wenn Cicero das Stück gerade an dieser Stelle einzuflechten für gut fand, so mag vor allem der Begriff 'animans' gleichsam als Stichwort ihm gegolten haben, um mit seiner zweiten Quelle über das 'animans' hier einzusetzen.

Aber damit sind wir mit den Unterbrechungen noch nicht am Ende: kaum zwei Paragraphen darauf folgt auf die abschließende Formel: 'folglich ist die Welt ein Lebewesen', die das Ergebnis aus der Wärmetheorie zu ziehen scheint, eine neue Variation des längst bekannten Syllogismus Zenons: Wie kein Teil unseres Körpers wertvoller ist als wir selbst, so muß auch die Welt, als Physis, wertvoller als ihre Teile sein. Sie muß also vernünftig sein, da sonst ihr Teil, der Mensch, wertvoller als das Ganze wäre.

Der nächste Beweis, an sich nicht minder selbständig, ergänzt bei Cicero den vorigen durch eine Betrachtung über das in jedem Wesen angelegte Ziel einer Vollkommenheit. Dies Ziel im Weltwesen müsse erreicht, seine Vollkommenheit verwirklicht sein, da nichts die Allnatur auf ihrem Wege hindern könne. Diese Weltvollkommenheit sei aber Gott. Es wird in anderem Zusammenhang zu zeigen sein, wie dieser Syllogismus sich mit Lieblingsvorstellungen des Eklektikers Antiochos von Askalon verbindet.

Das Folgende (§ 36) führt gleichfalls noch die Variationen über das angeschlagene Thema Zenons weiter: Was ist töricht, als von der Natur, die alle Dinge umfaßt, zu leugnen, daß sie die beste sei? usw. Ein regelrechter Syllogismus, durch die Frageform notdürftig stilisiert und an das Vorige angeschlossen, decken sich diese Sätze inhaltlich mit dem, was man bei Sextus (III 88) unter dem Namen Kleanthes findet. Es folgen zwei Syllogismen des Chrysipp, die sich aus Sextus allerdings nicht mehr belegen lassen, aber deren Fehlen dort auch Zufall sein kann. Alles in allem also erweist sich das zuletzt betrachtete, aus der Beweisführung des Physikers so ganz und gar herausfallende Stück als eine leichte Überarbeitung altstoischer Syllogismen.

Sondert man dies alles aus, als Einlage aus einer anderen Quelle als die, deren ursprünglichen Verlauf wir zu entdecken suchen: so erscheint der daran schließende Übergang zu den Gestirnen (c. 15), der, als Glied der Hauptdisposition, als Teil der Thesis betrachtet, so befremdlich schien, in einem neuen Licht: es kann kein Zweifel sein, er ist in Wahrheit eine Fortsetzung der in § 32 unterbrochenen physikalischen Induktion. Schloß diese mit dem Satze: Da von der feurigen Substanz des Kosmos (d. h. des Himmels) alle Bewegung ausgeht, diese Bewegung aber nicht durch äußeren Antrieb, sondern

aus sich selbst bewegt, so muß sie lebende Substanz sein: so schließt daran nun lückenlos, wenn wir die erkannte Unterbrechung ausschließen, der fortführende Gedanke: die Sterne, als aus den beweglichsten und reinsten Ätherteilen gebildet, ohne Untermischung eines anderen Stoffes, reinste, lautere Wärmekraft und Leuchtkraft, sind gleichfalls als Lebewesen zu betrachten. Ihre reine Feurigkeit erweist Kleantes durch das Zeugnis zweier Sinne: des Tastsinns und des Gesichts usw. (Über Wärme und Licht als Energien der Sonne vgl. S. 134, 148, 205, 388.)

Der Übergang vom Kosmos (Kosmos nicht in der Bedeutung Welt, sondern als Äther) zu den Gestirnen, die im Kosmos oder Äther sich bewegen, der Rückschluß von dem Auftreten organischer Wärme auf Beseeltheit (denn um diese handelt es sich lediglich, nicht um Vernunft), die Wertung der Beobachtung und die Berufung auf die Sinneswahrnehmungen: alles stimmt mit dem Charakter jener physikalischen Beweisführung ebenso völlig überein, wie es der Thesis und eklektischen Zusammenstellung fremd ist. Es bedarf keines Worts, zu zeigen, in wie anderem Sinne hier Kleantes angeführt wird als in der Syllogismensammlung: man versuche, das Zitat zu streichen, und die ganze Beweisführung fällt über den Haufen.

Aber schon wieder erscheint, drei Paragraphen darauf (16, 42) die Unterbrechung, diesmal in Gestalt des abenteuerlichen, auch sonst überlieferten Gottesbeweises des Aristoteles¹ — und wieder stellt sich auch sofort die Übereinstimmung mit Sextus ein. Da Erde, Wasser und Luft, ein jedes dieser Elemente Lebewesen anderer Art hervorbringe, so halte es Aristoteles für ungereimt, den Teil der Welt, der wie kein anderer hierfür geeignet sei, von der Hervorbringung von Lebewesen auszuschließen. Da nun der Äther die Gestirne erzeuge, so sei anzunehmen, daß sie Lebewesen, daß sie (zumal bei der Beweglichkeit und Kraft ihres umgebenden Elements) sinn- und vernunftbegabt und folglich Götter seien. — Auch dieser Schluß steht isoliert. Was ihn an diese Stelle zog, ist lediglich die äußere Ähnlichkeit des Resultats. Die Sterne seien, in Anbetracht ihres umgebenden Elements, als Lebewesen zu betrachten: dies Ergebnis zog das andere nach: sie seien als solche als Vernunftwesen, als Götter zu betrachten.²

¹ Vgl. Jac. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles (1863) S. 102 u. 167.

² Der Beweis ist schon bei Sextus stark verändert, insofern Sextus zuerst die Existenz von unsichtbaren Luftgeistern erschließt, um von da aus auf die Göttlichkeit der Gestirne fortzuschließen. Noch stärker verschoben hat er sich bei Philo (de somniis I 134 ff.; de gigantibus I 6 ff.; vgl. de plan-

Allerdings scheint in den Aristotelischen Beweis die ihn umrahmende Theorie des Physikers insofern überzugreifen, als der Schluß von der Beweglichkeit und Feinheit des umgebenden Elements auf Art und Grad des Psychischen, das es umschließt, in den Aristotelischen Syllogismus eingerückt ist, obwohl dieser Gedanke für den Physiker weit unentbehrlicher als für den Syllogisten ist.¹ Nimmt man das Unentbehrliche aus dem Aristotelischen Beweis heraus und streicht das übrige, so ergibt sich folgender Zusammenhang des Physikers: „Da die feurige Substanz der Sonne der feurigen Substanz in den lebendigen Körpern gleicht, so muß auch die Sonne ein lebendiges Wesen sein, nicht anders als die übrigen Gestirne, die aus dem himmlischen Glaste, dem Äther, hervorgehen. Da nun der Äther von allen Stoffen der feinste ist, ohn Unterlaß bewegt und kräftiger Regung voll, so muß ein Lebewesen, das in ihm sich bildet, stärkste Empfindung und regste Beweglichkeit besitzen. Lehrt doch die Beobachtung, daß in Ländern unter dünner, reiner Luft die Geister heller und begabter zur Erkenntnis sind als unter einem drückenden und schweren Himmel. Sogar die Art der Nahrung, glaubt man, sei nicht ohne Einfluß auf den Grad der Geistigkeit. Nach all dem ist anzunehmen, daß den Gestirnen eine überragende Geisteskraft zu eigen ist, da ihr

tatione 11 ff.), wo der alte Gottesbeweis kaum mehr zu erkennen ist. Philo Beweise gipfeln in der Behauptung, wie die Erde die Landtiere, das Wasser die Wassertiere (das Feuer die 'Feuertiere', die sog. *πυρόζωα*: nach der erweiterten Fassung in *de gig.* und *de plant.*), der Himmel (als das fünfte Element nach *de gig.* und *de plant.*) die Gestirne zu Bewohnern habe, so müsse auch die Luft von unsichtbaren Luftwesen bevölkert sein, den Seelen und Dämonen. Man mag diese Beweise in diesem oder jenem Stammbaum unterbringen: mit Quellenkonstruktionen wird hier nichts zu helfen sein. Varro vollends (bei Augustin *de civitate dei* VII 6) scheidet überhaupt aus diesem engeren Zusammenhange aus, da es sich bei ihm um einen Gottesbeweis gar nicht mehr handelt, sondern lediglich um eine Einteilung der Seelen in sichtbare und unsichtbare, himmlische und irdische. Eine solche Einteilung, nicht ein Beweis, liegt auch bei Philo vor, *de plantatione* 11 ff. Auch das also geht durcheinander. Es wäre nicht undenkbar, daß die Einteilung das Frühere war, das erst die Umgestaltung des aristotelischen Beweises nach sich zog, so daß der Beweis des Sextus einerseits, die Beweise des Philo andererseits unter der Macht und Geltung dieser Einteilung entstanden wären. — Die letzte Behandlung dieser Frage bei W. Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, S. 15 ff.

¹ So fehlt dieser Gedanke wohl nicht zufällig bei Sextus; der Beweis erscheint bei ihm, wenigstens in seinem letzten Teile, einfacher und wohl ursprünglicher: im Äther muß es Lebewesen geben; im Äther gibt es die Gestirne, die ungeworden und unvergänglich sind; Lebewesen aber, die ungeworden und unvergänglich sind, unterscheiden sich nicht von den Göttern (*adv. dogm.* III 87: *ὅτιον δὲ αἰθερίων ζώων καὶ κατὰ πολλὸν τῶν ἐπιγείων ὑπερόχον δοκούντων τῷ ἀφθάρτῳ εἶναι καὶ ἀγήγητα, δοθήσεται καὶ θεοῖς ὑπάρχειν, τοῦτων μὴ διαφέροντας*).

umgebendes Element der Äther ist und ihre Nahrung, die aufsteigende Feuchtigkeit des Meeres und der Erde, auf dem langen Wege zu ihnen hin sich auf das Äußerste verfeinert.“

Der Vergleich der Menschenseele und ihrer Beeinflussung durch Klima und Nahrung mit den Sternseelen in ihrem ungleich feineren Element, mit ihrer ungleich reineren Nahrung, setzt voraus, daß die organische Wärme, als die Trägerin der Geistigkeit, im Menschen wie in den Gestirnen, von ihrer elementaren Mischung abhängt — dies ein Leitgedanke, nebenbei gesagt, der Poseidonischen Affektlehre und nicht nur der Affektlehre (S. 86). Folglich gehört das Letzte auf das engste mit der zuvor entwickelten Wärmetheorie zusammen; wie denn auch der letzte Satz deutlich genug auf die Berufung auf Kleantes weist. Daß der Beweis des Aristoteles all dies nichts angeht, zeigt sich auch schon äußerlich darin, daß er bei Sextus oder wo sonst ihm Ähnliches begegnet, bei Philo und Varro, auch nicht die leiseste Spur jener Zusammenhänge erkennen läßt, in die er bei Cicero hineingeschoben ist. Es wäre ein Verstoß gegen die elementarsten Regeln der Kritik, wollte man die willkürliche Verbindung, in die er bei Cicero geraten ist, als das Ursprüngliche betrachten. Wenn sein Vorkommen bei Cicero und Philo Grund genug schien, ihn für Poseidonisch zu beanspruchen, so ist das nur ein Beispiel mehr dafür, wie leichthin solche Untersuchungen geführt wurden, mit wie geringem Aufwand an Erwägungen man dabei glaubte auskommen zu können.

Der Gedanke des Physikers steigt weiter empor in der von Anfang gewiesenen Richtung. Von der Beseeltheit und Vernunft des Himmels zeugt vor allem seine Ordnung, seine Gesetzmäßigkeit, seine Berechenbarkeit, seine Entrücktheit aus der Sphäre alles Ungefährten und Zufälligen, denn wo eine Bewegung sich berechnen lasse, wo sie an ein zeitliches und räumliches Gesetz gebunden sei, da sei auch Plan.

Das liest sich wie ein Übergang, klingt wie der erste Anschlag eines neuen Themas. War die Beseeltheit der Gestirne bisher lediglich aus ihrer stofflichen Beschaffenheit (*οὐσία* und *ποιότης*, um Poseidonische Begriffe anzuwenden) gefolgert worden, so soll sie von jetzt an, wie es scheint, durch ihre Ordnung (*τάξις*) sich beweisen? Aber wieder bleibt unsere Erwartung unerfüllt; wieder setzen nun schon bereits zum vierten Male, unterbrechend, die Syllogismen der Nebenquelle ein, und wieder beginnt damit zugleich die Übereinstimmung mit Sextus (Cic. II 16, 43 = Sextus III 111).

Bei näherem Hinsehen ist es eine Gruppe von zwei Zwillings-syllogismen, von denen Cicero den ersten stark gekürzt hat, während Sextus, der den ersten vollständiger bringt, den zweiten fortläßt.

Der erste Beweis, nach Sextus ein Beweis der Stoiker und derer, die mit ihnen eines Sinnes sind, lautet: Da der Kosmos sich bewegt, so muß seine Bewegung entweder auf Natur beruhen oder auf Zufall oder auf freiem Willen. Nun weist aber seine Ordnung weder auf Natur — weshalb, wird erst aus Sextus eigentlich ersichtlich — noch auf Zufall; folglich muß er sich aus freiem Trieb, kraft seiner Göttlichkeit bewegen. Der zweite Syllogismus ist nach Cicero Aristotelisch: Sonne, Mond und Sterne bewegen sich. Was sich bewegt, bewegt sich entweder natürlich oder gewaltsam oder freiwillig. Was sich natürlich bewegt, steigt oder fällt nach seiner Leichtigkeit oder Schwere. Die Kreisbewegung der Gestirne kann also nicht natürlich sein. Noch aber ist denkbar, daß sie gewaltsam wäre, denn welcher Zwang sollte die Gestirne gegen ihre Natur bewegen? Folglich ist ihre Bewegung freiwillig und die Gestirne sind göttlich.¹

Wieder ist kein Zweifel, was diese Beweisgruppe an diese Stelle gebracht hat: die gegebene Lösung: Ordnung (*τάξις*) des gestirnten Himmels. Wieder ist die dialektische Schematisierung, die der andern Quelle so fremd ist, unverkennbar, ja so echt, daß sie sich durchzusetzen weiß trotz einer Umstellung, die Cicero, der leichteren Anknüpfung zuliebe, sich erlaubt hat.² Wenn es des Beweises noch bedürfte, daß der Physiker mit diesen Syllogismen nichts zu schaffen hat, so ließe er sich auch allein schon aus dem Wechsel der Begriffsbedeutungen erbringen. Denn weder harmoniert der niedere Naturbegriff des ersten Syllogismus mit dem Natur- oder Natürlichkeitsbegriff des zweiten, noch erreicht einer der beiden auch nur annähernd den Sinn, in dem der Physiker das Wort 'Natur' anwendet. Wenn Cicero gleichwohl alles das zusammenwirft, so ist das ein Anzeichen mehr dafür, daß er, um äußerlich die eine Quelle an die andere anzuschließen, über Reihenfolge und Sinn der Sätze sich hinwegsetzt. Die Inkongruenz der philosophischen Begriffe verrät den Versuch, Getrenntes und im Geiste Unvereinbares zu einem kompositorischen Ganzen zu verschmelzen.

Aber das Thema: Regelmäßigkeit und Ordnung der Gestirnwelt, das dort angedeutet, dann aber, wie es schien, übergangen wurde, findet sich — seltsam genug — an einer anderen Stelle in aller

¹ Über diesen Beweis und seine Beziehung zu Aristoteles Jac. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles S. 103 f.

² Prämissen und Conclusio folgten in derselben Ordnung aufeinander wie bei Sextus: 1. moveri solem et lunam et sidera omnia; 2. quae moventur, aut natura moventur aut vi aut voluntate; 3. ordo autem siderum neque naturam significat neque fortunam (= *δύνη ἀταξίος*; die Möglichkeit der *δύνη τεταγμένη* wird bei Cicero übergangen); 4. sequitur ergo, ut ipsa sua sponte suo sensu ac divinitate moveantur.

nur wünschbaren Ausführlichkeit behandelt. Wir sahen bereits, daß in dem zweiten Hauptstück, in der Erörterung der Frage nach der Beschaffenheit der Götter, ein Bruch vorliegt, daß auf die scholastische Polemik gegen Epikur, mit der dies Stück zu Ende geht, ein Teil folgt, der damit in keinerlei Zusammenhang mehr steht (19, 49—21, 56). Worauf es hinaus will, zeigt der immer wiederkehrende Begriff der Regel, Ordnung, des Gesetzes, des Unzufälligen: *aequabilitas, constantia, convenientia, nihil errat, nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas* usw. Thema ist hier also in der Tat die Ordnung des gestirnten Himmels, trotz der abweichenden Überschrift, die ihm der Übertrager aufgezwungen hat. Durch ihre anschauliche Art, durch ihre Fülle an Daten und durch ihre Syllogismenlosigkeit rückt diese Betrachtung von der Schulfrage nach der Beschaffenheit der Götter ebenso entschieden ab, wie sie sich mit der anderen Quelle, mit den Gedanken des Physikers verbindet.

So hätten wir denn wieder zwei bei Cicero getrennte Bruchstücke, von denen gleichwohl eins am anderen hängt. Versuchen wir, die beiden aus ihrer Verbindung und Verbauung innerhalb des Ciceronischen Werks zu lösen und so zu betrachten, wie ein Archäologe klassisches Gesims und Säulen betrachtet, die er aus einem byzantinischen Bau hervorgezogen hat: so stellt sich heraus, daß beide Stücke, mögen sie auch noch so fragmentarisch sein, doch Fuge an Fuge aneinander schließen. Eine Rekonstruktion ist möglich, es ergibt sich eine in sich zusammenhängende Beweisführung. Wie die Physik lehrt, ist in allen Elementen in verschiedenen Graden eine organische, vitale Wärme nachweisbar. Wo aber organische Wärme ist, da ist auch Seele; also muß, je reiner diese Wärme in der Gestirnwelt ist, die seelische Kraft des Äthers um so stärker sein als die der übrigen Elemente; dieser Schluß bestätigt sich aus der Betrachtung der Bewegungen der Himmelskörper und der Wirkungen, die von ihnen ausgehen. So beweist Physik mit Astronomie im Bunde, daß Zenon mit seiner Definition der *Physis* recht hatte: *Physis* sei künstlerisch gestaltendes Feuer, das nach Plan zur Zeugung schreite. Natur ist folglich keine blinde und mechanisch wirkende, sondern beseelte, schaffende Kraft. Als solche aber ist sie freischaltender Wille: ihre Tätigkeiten und ihre Triebe gleichen den unseren, die wir durch Geist und Sinne uns bewegen. Doch damit wird Natur zur Vorsehung: das, was von außen betrachtet als *Physis* erschien, erscheint von innen besehen als Geist. So gründet sich die Theologie auf die Physik (siehe S. 125). Als Geist und Vorsehung nun läßt sich das Weltwesen aus drei Grundwirkungen begreifen, deren jede wiederum am Tatsachenmateriale der Einzelwissen-

schaften unmittelbar anschaulich wird: Erhaltung, Mangellosigkeit und Schönheit des Kosmos und all dessen, was in ihm ist.

Der dies schrieb, legte wohl Wert darauf, auf Zenon und Kleantes sich zu berufen, aber darum lag ihm doch nichts ferner, als Zenon oder Kleantes zu reproduzieren; die Definition des Zenon zumal hat eine Grundlage erhalten, wie sie ihrem Urheber schwerlich je in den Sinn gekommen ist: die stoische Physik, die Lehre von der Feurigkeit der Welt, bisher der schwächste, wissenschaftlich anfechtbarste, abenteuerlichste Teil der ganzen stoischen Philosophie, wird hier gegründet auf Erfahrungsmaterial, gestützt auf die Ergebnisse der Wissenschaft. Um was es sich hier gehandelt hat, ist nicht viel weniger als eine Rehabilitation der stoischen Theologie durch eine auf Erfahrungsgrundlage neu zu errichtende Physik.

Dieser Gedanke würde noch viel klarer sich herausheben, wenn uns vergönnt wäre, den vielfältigen Hinweisen auf anderwärts Gesagtes, deren diese Ausführungen voll sind, in den großen Einzeldarstellungen der Meteorologie, Kosmologie und anderer Werke nachzugehen. Denn was hier vorliegt, ist nur eine kurze Rekapitulation. Unmöglich konnte Poseidonios seine ganze Physik in seine Theologie hineinarbeiten. Ein Hinweis solcher Art hat sich denn auch bei Cicero erhalten (c. 10, 26): „Es ist eine lange Lehre und es sind der Gründe viel, um zu beweisen, daß aller Samen, den die Erde empfängt, und alle Pflanzen, die sie erzeugt und hält, durch ihre Wärmemischung entstehen und wachsen.“

Eine ungefähre Vorstellung von dem, worauf hier angespielt wird, gibt der Dialog Hermippos. Aber auch an das mag hier erinnert sein, was über den Einfluß der verbrannten, feuerhaltigen Erdarten auf die Vegetation bei Strabo und Vitruv zu lesen steht (S. 111 f.). Wenn die Physik in der Darstellung der Theologie einen so unverhältnismäßig großen Raum behauptet, so beweist das, wie ergriffen Poseidonios von dem Gedanken eines Parallelismus war, wieviel ihm daran lag, diesen Gedanken so anschaulich, wie er sich ihm darstellte, auch durch die Gliederung seines Werks zu Ausdruck und Gestalt kommen zu lassen, welchen Wert er endlich darauf legte, daß man die Disziplinen nicht als logisch abgegrenzte Fächer, sondern als einander ergänzende, wie Glieder in einem Organismus mit- und ineinander wirkende Betrachtungsarten auffasse. Es ist dasselbe Bestreben, das ihn dazu geführt hat, seine Geographie mit einer Rekapitulation der Himmelskunde zu eröffnen und seine Affektlehre auf seiner Lehre von den Elementen aufzubauen.

Die Zusammenfügung der getrennten Bruchstücke befriedigt aber nicht nur durch den Sinn, den sie bewirkt, indem sie Linien fort-

führt oder aufnimmt, die ihre Bedeutung erst durch ihren Verlauf zu erkennen geben: sie befriedigt nicht zuletzt auch dadurch, daß sie die anscheinende Planlosigkeit und Undurchsichtigkeit in Ciceros schriftstellerischer Arbeit, wenn nicht planvoll, so doch begreiflich werden läßt. Von der Ciceronischen Disposition aus betrachtet zeigte sich die doppelte Behandlung der Gestirngötter, erst unter dem Beweise für die Existenz der Götter, dann unter der Frage nach ihrer Beschaffenheit, als willkürliche, störende und unbegreifliche Durchbrechung einer von ihm selbst gewollten Ordnung. Durch die Erkenntnis, daß die beiden Abschnitte an sich nichts weniger als Beweise für die Göttlichkeit der Gestirne sind, wird aus dem Nebeneinander ein Gedankenfortschritt, aus der Dublette eine Beweisführung, die Cicero in Stücke nur deshalb zerschlug, weil sie als Ganzes seinem Plane erst recht widerstrebt hätte. Und da er nicht darauf verzichten wollte, die Einseitigkeit seiner ersten Quelle aus der Fülle und Anschaulichkeit der zweiten zu bereichern, hängte er das erste Stück, die Abhandlung über die Wärme, an das Ende seines ersten Teils, das zweite, über Kraft und Ordnung der Gestirne, an das Ende seines zweiten Teils. Zwar ein summarisches Verfahren, aber wer wollte leugnen, daß es seiner Darstellung zugute kam?

Zeigte bisher die Untersuchung, wie drei größere Fragmente eines eigenartigen naturphilosophisch-systematischen Werkes, den Plan des Ganzen unterbrechend, in die Hauptvorlage eingreifen, so ergibt sich ein viertes Stück derselben Art aus einer Analyse des noch übrig bleibenden zweiten der vier Hauptteile, durch welche Cicero die Fülle seines so verschiedenen Materials zu gliedern sucht. Was diesem Teile zu beweisen obliegt, ist, wie wir sahen, der Satz: die Götter regieren die Welt (mundum a dis administrari). Des näheren sind es drei Beweise, worauf dieser Satz gegründet wird; der erste ergibt sich aus den Beweisen für die Existenz der Götter, der zweite aus der Erkenntnis eines die Welt regierenden Geistes, der dritte aus der Bewunderung, zu der die Schau des Kosmos hinreißt. Indes ist auch hier die Ausführung sowohl zum zweiten wie zum dritten dieser Punkte keineswegs so durchsichtig, wie nach dem Schema zu erwarten wäre. Wir beginnen mit dem zweiten (32, 81).

Zwischen der Ankündigung dieses Teils und seiner Ausführung stellt sich ein nicht unwichtiger Unterschied heraus. Die Ankündigung verspricht zu zeigen: alles unterstehe einem geistigen Wesen und werde durch dies Wesen auf das beste regiert. Die Ausführung dagegen unterschlägt, worauf es doch am meisten anzukommen scheint, gerade den Begriff des Geistigen, das 'sentiens'. So gleich in der

Einführung des neuen Themas: „Es folgt unser Beweis, daß alles der Natur unterworfen ist und auf das beste von ihr regiert wird.“ Weshalb fehlt der Geist? Was soll das überhaupt heißen, alles unterstehe der Natur? Noch mehr: den ganzen zweiten Teil seines Versprechens — ‘alles werde auf das beste regiert’ — scheint Cicero nicht zu halten. Statt von der weisen Regierung eines Geistes, der über alles herrscht, liest man vom Wesen der Natur und von der Eigenart ihrer Zusammenhänge und Prozesse. Hier ist allerdings Natur als Physis zu verstehen, als Gegenstand einer Physik, die nach Naturerfassung strebt. Wenn also gerade hier das Prädikat des Geistigen, das ‘sentiens’, fehlt, so stimmt das nur zum Inhalt. Es kann weder eine Lücke noch Verschreibung vorliegen; die Schlüsse reden klar und deutlich. Doch inwiefern daraus folgen sollte, daß Gott die Welt regiere, bleibt im Dunkel. Andererseits ergeben sich als Grundlage dieser Beweisführung Begriffe, Resultate und Methoden eines physikalischen Systems — des uns bereits bekannten. Der strenge systematische und wissenschaftliche Charakter erfährt nur an einer Stelle eine Unterbrechung — und sogleich erscheint an Stelle der ‘natura’ die ‘natura sentiens’. Und diese Ausnahme ist keineswegs von mir gemacht, auch nicht ein Spiel des Zufalls; es kann gar nicht anders sein: dort redet einer, der in die Natur eindringt, hier kommt dazwischen, für zwei Sätze, einer, der in allem Gott die Ehre gibt, zu Wort. Daher der Unterschied.

Die Stelle lautet: „Läßt sich die Auffahrt einer Flotte denken oder der Aufmarsch eines Heeres oder (um wieder die Schöpfungen der Natur selbst zu vergleichen) die Erschaffung eines Weinstocks oder Baumes oder Gestalt und Gliederung eines Lebewesens, die auf eine Geschicklichkeit hindeuteten, vergleichbar der, worauf der Kosmos deutet? Entweder also gibt es überhaupt nichts, worin sich die Leitung durch ein geistiges Wesen ausdrückt, oder dasselbe ist vom Kosmos zu bekennen.“ Das heißt: Die Weltordnung ist künstlicher als Menschenwerk und künstlicher als alle Einzeldinge; folglich wird die Welt durch Gott regiert. Von den Kräften der Natur, vom Wesen ihres Wirkens, ihren eigentümlichen Gesetzen und Prozessen ist so wenig hier die Rede, daß dieselben Sätze fast in jedweden Zusammenhang jedweder populären Schrift erscheinen könnten. So wenig die Vergleiche, die sie enthalten, zur Naturerkenntnis auch nur das Geringste beitragen, so weit verbreitet sind sie in der späteren Literatur. Indessen erfüllen sie bei Cicero doch etwas, was die Überschrift versprach: sie zeigen das Weltregiment. Folglich — stimmt ihre Umgebung nicht zur Überschrift und die Vergleiche nicht zu ihrer Umgebung. Ja, sie unterbrechen nicht allein, sie reden wie

aus anderen Voraussetzungen, wie vor einem anderen Hörerkreis; auch wo sie bei Cicero wiederkehren, stehen sie nirgends in Beziehung auf Gedanken, die in der entferntesten Beziehung ständen zu dem, was sie unterbrechen.

Dafür holt Cicero am Ende nach, was er anfangs versäumt hat. Nachdem er die Gedankenreihe des Physikers hat schließen lassen mit den Sätzen (c. 34): der Kosmos ist der Erzeuger, der Ernährer und zugleich Erhalter aller Dinge; alles Einzelne steht zu ihm im Verhältnis nicht nur des Teils zu seinem Ganzen, sondern auch des Glieds zu seinem Körper (s. S. 146); so wahr daher die Glieder voll organischen Lebens sind, so wahr muß auch der Leib ein Organismus sein: läßt er den Physiker mit einem Schlage abbrechen und fährt in sichtlich anderem Zusammenhang nach seiner anderen Quelle fort — der nämlichen, die ihm die Gliederung an die Hand gab —: „Wer könnte die Welt verbessern, wer sie anders denken, ohne sie fehlerhaft zu machen? Weder die Welt noch ihre Teile könnten nützlicher noch schöner sein“ usw. Das heißt, er lenkt zurück in die andächtige, jedoch auf einen eigentlichen Naturbegriff verzichtende Betrachtung des Weltregiments.¹

Was also ist geschehen? Cicero folgt zwar auch hier im Ganzen seiner Hauptquelle (hier dem Eklektiker). Entnommen hat er ihr die Einteilung im Ganzen, und ihr schließt er sich auch wieder an im weiteren Verlauf. Nur für den Anfang ihres zweiten Teiles hat er die Vorlage gewechselt. Daß er anders anfangt, als fortfahre, daß er zu Anfang etwas Fremdes einschiebe und seiner eigentlichen Quelle ein Exzerpt aus einer anderen Quelle vorstücker: er sagt es selbst, indem er, diesen zweiten Teil beginnend, sogleich auf ein anderes Thema abspringt und erklärt: doch müsse er zuvor in aller Kürze auseinandersetzen, was Natur eigentlich sei, damit das Folgende desto verständlicher werde. Das Wort 'natura' also hat, trotz des verschiedenen Sinnes, den es bei dem Eklektiker und bei dem Physiker erlangt hat, oder vielleicht eben wegen dieses verschiedenen Sinnes, bei Cicero die Kontamination bewirkt.

¹ Diels (Elementum S. 3) meint, wenn Cicero hier die Sphära des Poseidonios eingesetzt habe für die des Archimedes, die die Quelle gab, um von der Schöpfung auf den Schöpfergott zu schließen (vgl. Sextus III 115), so sei das 'ein in Ciceros Manier ziemlich deutlicher Quellenhinweis'. Ich bezweifle erstens sehr, ob Cicero überhaupt 'Quellenhinweise' hat geben wollen, zweitens kann ich aber auch, selbst dies gesetzt, den Hinweis nicht erkennen. Nun aber weist Diels sehr richtig auf Kap. 35 'et Archimedes arbitrantur plus valuisse in imitandis sphaerae conversionibus quam naturam in efficiendis', sowie auf den parallelen Zusammenhang Tusc. I 25, 63. Die Quelle des ersten Tusculanenbuchs ist aber, wie ich versichern kann, nicht Poseidonios, sondern mit aller in solchen Fragen nur erreichbaren Sicherheit Antiochos. Die ganze Quellenkonstruktion wird also hinfällig.

Lassen wir also den Rest auf sich beruhen und fragen, worauf jene Entwicklung des Naturbegriffs hinauslief: so wird offenbar, daß sie zu der Abhandlung über die Wärme, die wir ausgesondert haben, im allergegenwärtigsten Verhältnis steht. Wie dort den Elementen nach der Reihe, von der Erde bis zum Äther, eine Wärme nachgewiesen wurde, wie sie in den Organismen Bedingung und Prinzip des Lebens ist, so stellt sich hier die Organismenhaftigkeit der Elemente dar nicht mehr als Stoff, sondern als Kraft. Wurde dort aus der Wärme in den Pflanzen auf die Wärme in der Erde geschlossen (c. 10, 26), so hier aus der Lebenskraft der Pflanzen auf die Lebenskraft der Erde. Reihenfolge und Art des Aufstiegs ist dieselbe. Was die beiden Abhandlungen unterscheidet, ist nicht mehr, als daß die eine aus unmittelbarer Beobachtung erweist, wozu die andere die Stofftheorie und insofern die ‚*physicae rationes*‘ liefert. Da nun eine solche Gegenüberstellung zwischen Stoff und Kraft eine der wenigen erkannten Eigenschaften Poseidonischer Beweisführungen ist, so rücken auch diese beiden Abschnitte zusammen. Der Satz: ‚*tamen id ipsum rationibus physicis confirmare volo*‘, knüpft das neunte Kapitel an das dreiunddreißigste.

Betrachten wir den Inhalt des so ausgesonderten naturphilosophischen Fragments. Am Anfang steht die Definition: Natur sei keine unvernünftige, durch blinden Zwang atombewegende Gewalt, sondern produktive, nach festem Gesetz, durch Ursache und Wirkung künstlerisch gestaltende Kraft; so wird der atomistische Naturbegriff ersetzt durch den organischen. Diese Naturauffassung zu veranschaulichen dient der Vergleich des Samenkorns: Natur ist etwas Pflanzenhaftes, Vegetatives; Trieb, nicht Stoff; Kraft, nicht Zwang, nichts Passives; nicht der Zusammensetzung der Erdscholle oder des Steins vergleichbar (vgl. S. 141, 159); sondern der Pflanze oder des Tiers; und ihr Gestalten gleicht dem Werke des Künstlers, aber übertrifft es um ein Unendliches. Dieser Naturbegriff ist neu: etwas, was die orthodoxe Stoa nie erreicht hat, für die ‚*Physis*‘ immer nur ein anderer Name für Vernunft oder den materiellen Träger der Vernunft war. Die Zenonischen Begriffe ‚*Kunst*‘ und ‚*Same*‘ dürfen darüber nicht täuschen, daß hier eine Interpretation altstoischer Formeln vorliegt, die sich ihre Urheber nie hätten träumen lassen: an die Stelle der Vernunft ist Kraft getreten, an die Stelle des Intellekts, der Konstruktion Gefühl und Anschauung, Gefühl, das sich im Forschen auswirkt, Anschauung, die sich dem Denken der Naturzusammenhänge hingibt. Denn auf solch lebendigem Gefühle beruht es, wenn im Folgenden die Elemente, Erde, Wasser und Luft, mit Kräften begabt erscheinen, die den Organismen eigen

sind: mit der Kraft des Zeugens, Nährens, Wachsens, Einverleibens: wie könnte die Erde die Pflanzen gebären, nähren und wachsen machen, wenn sie diese Kräfte nicht auch in sich selber bürge? (s. S. 159). Wie aber die Pflanzen in der Erde wurzeln, so die höheren Lebewesen in der Luft. Ja, die Luft hört und sieht mit uns: derselbe organische Vorgang, der den Sinneseindruck dem Zentralorgan übermittelt, wiederholt sich in der Luft durch die Vermittlung zwischen Licht- und Schallquelle und dem empfangenden Organ des Sinns.¹ Sogar die Beweglichkeit der Luft wird aufgefaßt als Äußerung einer Lebenskraft im Element: so sahen wir Poseidonios aus den leisen, unaufhörlichen Schwingungen der Meeres- und Luftwellen auf den organischen Charakter des Elementaren schließen (S. 103, 152). Daß endlich die ganze Welt ein Organismus (oder ein 'Eins') sei, folge aus den Bewegungen der Elementensphären umeinander im Vereine mit dem Kreislauf der Materie durch die Kette der vier Elemente: beides Zeugnisse für die lebendige Kraft, durch die der Kosmos sich zusammenhält (siehe S. 159, 200). Mag er ewig dauern oder in ungeheuren Zeitperioden untergehen und sich erneuen: das Ergebnis, daß sein Wesen 'Physis' ist (d. i. Natur im angegebenen Sinn), kann weder die eine noch die andere dieser beiden Annahmen ins Wanken bringen: sequitur natura mundum administrari.

So erst, indem das zuletzt ausgehobene Stück sich vor das frühere stellt, entsteht ein Ganzes: zu Beginn die allgemeine Definition der Natur: Natur ist eine vernünftige, gesetzmäßige Kraft, die planmäßig verfährt und die erklärt, was jedes Dinges Ursache und Wirkung ist; dann die Veranschaulichung der Definition durch die Beobachtung der überall sich regenden vitalen Kraft; dann ihre physikalische Begründung durch die Theorie der Lebenswärme, dann die Wiederholung der Definition, bereichert durch den Stoff-

¹ Wichtig für die Erkenntnis des Zusammenhangs ist hier vor allem Galen de placitis Hippocr. et Plat. S. 625 ff. Müller: das Element der Luft ist selbst dem Lichtstrahl oder Sehstrahl gleichartig, verwachsen (*δμοειδής, συγκυής*); es ist selbst strahl- oder lichtartig (*ἀγροειδής, φωτοειδής*), nicht anders als das Pneuma des Organs, im Auge oder im Sehnerv, ebenso wie der Geruchsinn dampffartig (*ἀτμοειδής*), das Gehör luftartig (*ἀεροειδής*), der Geschmack saftvoll und feucht, der Tastsinn erdartig ist, ein jedes Organ 'gleich' dem, was es wahrnimmt. Die Übereinstimmung mit Poseidonios 'Über das Kriterium' ist vollständig (vgl. S. 416 ff.); auch Galen zieht neben dem Timaios jene Stelle des Empedokles heran: 'Mit der Erde sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit dem Äther den göttlichen Äther, mit dem Feuer das vernichtende Feuer' (abweichend darüber W. Jaeger, Nemesios von Emesa S. 28 ff.). Also ist die Ausbreitung des Lichts nicht anders als der physische Vorgang bei der Sinneswahrnehmung, organische, schlagartige 'Wandlung', *ἀλλοίωσις* (über diesen 'vitalistischen' Begriff vgl. S. 42, 145, 202 und 195); der Strahl der Sonne selbst ist 'wahrnehmend', *αἰσθητική* (Galen S. 643): aer nobiscum videt.

begriff, als das Ergebnis jener Theorie der Wärme; also die Definition des Zenon: 'nach Kunst schaffendes Feuer, das nach Plan zur Zeugung schreitet', aber, wohlgemerkt, erst als Ergebnis einer Gegenüberstellung und Entwicklung; anders ausgedrückt: der Kraftbegriff wird gleichgesetzt dem Stoffbegriff, die Wärme als das Korrelat der Lebenskraft erwiesen; endlich der Übergang von diesem gleichsam äußeren, auf der höchsten Stufe der Physik erreichbaren Begriff zum Innern, von dem Stoff zur Seele, von der Kraft zum Willen, von der bewirkenden Ursache zum Zweck, von der Natur zur Vorsehung (*talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit . . .*); schließlich die Lehre von der Vorsehung in Form einer ganz neuen teleologischen Welterklärung: der all dies schrieb, war jedenfalls einer, der zu bauen verstand, der wußte, wie ein Gedanke laufen muß und was überhaupt einer ist; einer, der noch sich selber mitzuteilen, noch sich selbst zu sagen hatte, nicht mit Fertigem, Geprägtem schaltend, sondern selbst noch Präger; einer, dem die überkommenen Lehren nicht ein Stoff waren, dazu geschaffen, um daran die Kunst des Ausmünzens und Stilisierens zu bewähren, — überhaupt nicht eine Aufgabe an sich, kein Material, das es neu zu gestalten, auszuwählen, zu durchdringen, umzudeuten oder zu vereinheitlichen gälte —, sondern Mittel und Weg zur Lösung der primär empfundenen Welt-rätsel, als Vorarbeit zum eigenen welterklärerischen Schaffen. Will man einen Gegensatz, um zu erkennen, was das heißt, so mag man nur die Hauptdisposition des Cicero vergleichen; diese kennt überhaupt nicht mehr primär empfundene Probleme, sondern nur noch Themen; ihre Maschen fassen nicht die Dinge und die Welt, sondern die Hauptlehren der Philosophie, gleichsam ihre *loci classici*. Wogegen die Einteilung des Physikers und Teleologen zeigt, daß sie es nicht mit diesen oder jenen Lehren, sondern in der Tat mit der Natur der Dinge selbst zu tun hat. Diesen Geist mit dem der Hauptdisposition oder gar dem der Syllogismensammlung gleichsetzen, heißt jeden Unterschied des Geistes leugnen.

4. Die neuen Grundbegriffe

A. Die Kräfte

Die beiden oder die drei Schichten, die sich schieden nach den Merkmalen verschiedener Dispositionen, je nachdem sie äußerlich wie innerlich einander fortsetzten oder unterbrachen, scheiden sich nicht weniger durch die Verschiedenheit ihrer philosophischen Begriffe.

Die Fragmente, die in ihrer Vereinigung den Aufstieg von der Natur zur Vorsehung verfolgen, von der weltdurchdringenden Kraft zum weltgestaltenden Geiste und Willen, zeigen eine Weltansicht, die weder in einem der bekannten klassischen Systeme noch in irgendeiner Art Eklektizismus aufgeht. Das ihr Eigentümliche ist zuletzt ein Doppeltes, gemäß den beiden Hälften oder Stufen, in die sie sich teilt: ein Kraftbegriff und ein Zweckbegriff; jenes die Seele einer neuen Physik, dieses die Seele einer neuen Theologie.

Es liegt auf der Hand — und jedes tiefere Eindringen bestätigt es —, daß weder das eine noch das andere unverwandelt in die Bildungsphilosophie des Cicero hat eingehen können. Aber die modifizierenden Bedingungen liegen für beide Teile nicht ganz gleich. Bei der Zerstückelung des ersten Teils, bei seiner Verarbeitung in die Beweise für die Existenz der Götter und bei seiner Untermischung mit altstoischen Syllogismen, müßte es mit sonderbaren Dingen zugegangen sein, sollte seine Aufgabe und Einpassung im Ganzen des lateinischen Literaturwerks nicht auf Auswahl, Form und Auffassung der einzelnen Gedanken irgendwie gewirkt haben. Um nur das Augenfälligste zu nennen — denn eine feinere literarische Untersuchung müßte, anstatt von den Quellen, von der inneren Form des Cicero ausgehen, dem ich doch mit Absicht nirgends hier gerecht werde —, so rechne ich hierher die aus der Syllogistik oder 'Thesis' übernommene Formelsprache, die häufig genug und zumal in den Abschlüssen auf das aus Poseidonios Übernommene übergreift; es kommt hinzu eine gewisse disputiererische Tonart der Beweisführung, Bevorzugung des schulmäßig Beweishaften, Zurückdrängung des Eigenen, Neuen hinter den Zitaten aus den Schulgrößen, welche die Übereinstimmung des Eigenen mit den stoischen Grundlehren darzustellen dienten; endlich starke Kürzungen und überhaupt Vereinfachungen jeder Art. Die Vorlage hatte weder das Thesenhafte noch das Dialoghafte, das jetzt bei Cicero vorwaltet; sie war weder gelehrt noch panegyrisch, weder Preis der Gottheit noch eklektische Zusammenfassung philosophischer Bildungselemente für ein literarisch interessiertes Publikum — sie war etwas ganz Eigenes; sie war Glied eines Systems.

Je mehr sich Cicero eine Verschmelzung dieser Elemente vorgesetzt hat, und je mehr er zumal Alt- und Jungstoisches für eine Einheit ausgibt, um so höher ist zu bewerten, daß der Unterschied der Grundbegriffe sich trotz allem nicht verwischt hat. Dort, wo Cicero der Thesis folgt, erscheinen als Refrain, in jedem Schlusse jedes dialektischen Beweises, die Begriffe für Vernunft: ratio, mens, sapientia; der Begriff des Lebens, animans, dient an den wenigen

Stellen, wo er auftritt, lediglich als Hilfsbegriff und wird fast zum Synonymum der andern: *ratione igitur mundus utitur* (8, 21); *animans est igitur mundus composque rationis* (8, 22); *quocirca sapientem esse mundum necesse est* (11, 30); *sensum autem astrorum atque intelligentiam . . .* (16, 43); *ita efficitur animantem, sensus, mentis, rationis mundum esse compotem: qua ratione deum esse mundum concluditur*. Immer ist es ein und dasselbe, worauf diese Syllogismen hinauslaufen: Gott ist vernünftig, die Welt ist vernünftig, folglich ist Gott die Welt und die Welt ist Gott.

In der zweiten Beweisreihe rückt an die Stelle der Vernunft ein anderer Begriff; zwar schwankt Ciceros Terminologie, sie redet bald von *animans*, bald von *natura*, bald von *vis naturae*, aber unverkennbar steckt unter dem allen der Begriff einer organisch-schöpferischen Kraft: *natura nicht mehr als ein Mittel und Vehikel der Vernunft, sondern als Sinn der Dinge: natura est igitur, quae contineat mundum eunque tueatur* (11, 29); *ex quo efficitur animantem esse mundum* (12, 32). Wohl heißt es von den Sternen (15, 40): 'so daß sich auch für sie Belebtheit, Geistigkeit und Intellekt ergibt' (*ut ea quoque et animantia esse et sentire et intellegere dicantur*); aber erbracht wird erst auf induktivem Wege der Beweis, daß die Gestirne Lebewesen, ζῷα, seien (*solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriantur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur* 15, 41), worauf aus dem Vergleiche der organischen Mischungen und ihres Verhältnisses zum Intellekt der Schluß erfolgt: als Lebewesen müssen die Gestirne von der vollkommensten Vernunft beseelt sein (*probabile est igitur praestantem intellegentiam in sideribus esse* 16, 43). Es liegt auf der Hand, wie sehr dies, gegen den Vernunftbegriff der ersten Reihe, etwas anderes ist: hier ist die Vernunft organisch, dort ist das Organische vernünftig. Man vergleiche ferner, welche Auslegung sich die Zenonische Definition der *Physis* muß gefallen lassen, wie vor allem der Begriff des künstlich-künstlerischen (*τεχνικόν*) hier gedeutet wird im Sinne einer zeugenden, gebärenden, allschaffenden Naturkraft: *censet enim artis maxume proprium esse creare et gignere* (22, 57).

Aber so unbestimmt und schwankend leider sonst die Übertragung der Terminologie auch ist, an zwei Stellen läßt sich doch wenigstens noch ein Hauptbegriff unter dem lateinischen Gewande fassen. Der Begriff der Kraft, verbunden mit dem der Ursache und Wirkung, erscheint ohne Zweifel in der Definition, die der Entwicklung des Naturbegriffs voransteht. Ja, der Terminus Vernunftkraft (*λογικὴ δύναμις*) scheint hier seinen eigentlichen Sinn erst durch ein ganzes kosmisches System von Kräften zu empfangen,

jenem selben, das hauptsächlich aus den Poseidonischen Fragmenten bei Nemesios und Galen bekannt ist. Und wie Poseidonios bei Galen die Frage nach der Ursache der psychischen Erscheinungen nicht anders lösen zu können glaubt als durch die Annahme verschiedener Seelenkräfte (*δυνάμεις*), so ist auch bei Cicero das, was zur Anschauung und zum Begriff der Kraft, in diesem Falle der Naturkraft, führt, die Anschauung von Ursache und Wirkung: *vim participem rationis . . . declarantemque, quid cuiusque rei causa efficiat, quid sequatur* (32, 81).

Ein anderer, verwandter Terminus ergibt sich aus dem späteren Satz: „Hieraus ist einzusehen, daß dieser Art von Wärme eine ‘vis vitalis’ eignet, die die ganze Welt durchdringt“ (9, 24: *ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem*). Wenn irgendwo, erwartet man von diesem Satz terminologische Bestimmtheit, denn er formuliert ein Thema; als der Abschluß eines allgemeinen, einleitenden Teils ist er zugleich die Überschrift des nächsten, großen, neuen, induktiven physikalischen Beweises; er resümiert die alte Feuerhypothese — namentlich die des Kleantes, der, wie auch in der Affektlehre, bevorzugt wird —, um ihr eine ganz neue, eine wissenschaftliche Grundlage zu unterbreiten; er ersetzt umdeutend den Begriff des Feuers als der Weltvernunft (*πῦρ νοερόν, τεχνικόν*) durch den Begriff des Feuers als einer organisch schöpferischen und bewegenden Kraft. Endlich erscheint genau derselbe Terminus, aufs neue ins Lateinische übersetzt, bei Seneca in einem Abschnitt der *Quaestiones naturales*, der sich uns als Poseidonisch bereits erwiesen hat (S. 152): „Oder glaubst du, nur wir hätten Kräfte empfangen, um uns zu bewegen, die Luft sei leer ausgegangen an Beweglichkeit und Regungskraft? Wo doch das Wasser eine eigene Bewegung hat, auch wenn die Winde ruhen? Also hat auch die Luft eine ‘Lebenskraft’ (*vis vitalis*), und diese ist die Ursache des Wechsels ihrer Kondensationen und Expansionen, ihrer Reinigungen und wieder ihrer Zusammenziehungen, Zerteilungen und Ausbreitungen.“ Und wieder erscheint derselbe Rückschluß von der Beweglichkeit der Luft, von ihrer Kontraktions- und Expansionskraft auf eine ihr innewohnende *vis vitalis* wie bei Seneca so hier bei Cicero (d. n. d. II 33, 83): „Ja, die Luft bewegt sich mit uns: wohin wir gehen, wohin wir uns bewegen, scheint sie Raum zu geben und zu weichen.“

Was heißt nun aber *vis vitalis*? Mit *σπεισματικὸς λόγος* läßt sich das nie und nimmer übersetzen.¹ Was darunter steckt — es kann

¹ Man braucht nur einen so gelehrten Kommentar wie den von Joseph B. Mayer zu vergleichen, um sich darüber klar zu werden.

nur ein Begriff sein: ζωτική δύναμις. Und doch ist das ein ganz und gar unstoischer Begriff; man würde die Fragmente der alten Stoiker vergeblich nach ihm durchsuchen. Auch Aristoteles kennt ihn nicht, begreiflich, da der Aristotelische Dynamis-Begriff mit einem solchen Attribute unvereinbar ist. In griechischer Literatur begegnet er zuerst bei Diodor (II 51) in dem Exkurs über Arabien, und die Quelle Diodors ist — Poseidonios (S. 128). Es verschlägt nichts, daß die Quelle die Historien sind, denn wie sich nicht zum wenigsten aus diesem Stück ergibt, hatte Poseidonios, als er die Historien schrieb, sein philosophisches Gebäude unter Dach und Fach. Die Stelle lautet: „Den südlichen Teil Arabiens scheint die von der Sonne ausgehende Lebenskraft mit starkem Strome zu durchatmen (oder pneumatisch zu erfüllen); daher die Fülle, Mannigfaltigkeit und Schönheit der Wesen, die das Land hervorbringt.“ Wie bestimmt hier Worte und Begriffe sind, lehrt der Vergleich mit Kleomedes (S. 154 Ziegler): der Gedanke, daß die Erde durch die Sonnenkraft mit Pneuma sich erfülle (ἐμπνεῖται) und so fähig werde, das Organische hervorzubringen, wiederholt sich dort fast mit denselben Worten (s. S. 205). Und wieder können wir damit Poseidonios in der Theologie des Cicero vergleichen (II 33, 83): So wahr daher die Erde lebt und webt in der Natur (das heißt von jener zeugenden und schaffenden Kraft durchflutet wird), so wahr gilt das auch von den übrigen Teilen der Welt; denn wie die Pflanze in der Erde wurzelt, so erhalten sich die beseelten Wesen (animantes) durch die Einatmung der Luft (d. h. auch die Luft ist belebt). Darum atmet die Pflanze mit der Wurzel: wie das Tier aus der Luft zieht sie das Pneuma aus der Erde.

Vom ersten nachchristlichen Jahrhundert ab erscheint ζωτική δύναμις, mit terminologischer Bedeutung, häufiger, zumal bei Philo und Klemens von Alexandria,¹ meist im Dienste einer dualistischen Psychologie, doch ohne daß sein Vorkommen für die Erkenntnis Poseidonischer Ideen mehr etwas abwürfe; das Wort ist allgemein geworden, nicht so das System.

Hat man erst diesen Terminus: 'vis vitalis' gleich ζωτική δύναμις, mit Sicherheit erkannt, so läßt sich kaum bezweifeln, daß sich der

¹ Philo V. M. I 34 (111 M.); quod det. potiori insid. § 22 (I 207 M.); Klemens Alex. Strom. VI c. 16 S. 500, 16 Stählin; im Aristotelischen Sinn Plutarch *εἰ μέρος τὸ παιδικόν κτλ.* c. 5, Bern. VII S. 15; wieder anders Timaios Lokros *περὶ ψυχᾶς κόσμον* S. 26 de Gelder (die Bezeichnung der Qualitäten Warm, Kalt usw. als *δυνάμεις* ist uralt, aber diese *ζωτικός* zu nennen ist eine Sonderbarkeit). Stellen bei J. R. W. Anton, *De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμου*, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur, Naumburg 1891, S. 308; Beispiele aus Philo und Galen bei Maittaire, *Ind. Graec. zu Aretaeus de caus. et sign. morb.*

neue Kraftbegriff auch noch auf andere Art zur Geltung brachte. Terminologisch scheint, was Cicero an zwei verschiedenen, weitgetrennten Stellen übereinstimmend als Kraft des Zeugens oder Samenkraft bezeichnet. An der ersten¹ werden als gleichgeordnet oder einbegriffen in der 'Kraft des Samens' aufgezählt die Teilkraften: erstens des Nährens und Vermehrens (ali augerique, also ἡ τροφικὴ καὶ ἀξητικὴ δύναμις); zweitens die Kraft der Fortbewegung (also ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις oder ἡ μεταβατικὴ δύναμις); drittens die Kraft der Sinneswahrnehmung (sentire, also ἡ αἰσθητικὴ δύναμις); viertens die Kraft des Begehrens (appetitus, also ἡ ἐπιθυμητικὴ δύναμις oder ὁρμή); endlich die Kraft der Zeugung und zwar offenbar die Kraft der höheren Zeugung (also ἡ σπερματικὴ ἢ γονυγεννητικὴ δύναμις). Die Stufenfolge der Kräfte ist also dieselbe wie bei Nemésios (vgl. S. 352 f.). Eine zweite Stelle, wo derselbe Terminus erscheint (c. 51, 127), erklärt: der Fortbestand der Lebewesen werde durch die Samenkraft gesichert, indem diese, je nach der Gefährdung, für entsprechende Überschüsse Sorge. Eine dritte, wo er wahrscheinlich gleichfalls wiederkehrt, haben wir oben angeführt (S. 225).

Was heißt nun aber vis seminis? Wieder ist mit dem Begriff σπερματικὸς λόγος kein Durchkommen. Man mache nur einmal damit einen Versuch der Übersetzung. Σπερματικὸς λόγος ist ein Begriff des alten Intellektualismus, eine Bezeichnung für die Weltvernunft, die zeugend wird, damit die Welt vernünftig werde; daher die Verbindung zwischen den λόγοι und den Qualitäten. Was Cicero, d. h. Poseidonios, unter vis seminis versteht, ist angeschaut, in der Natur erlebte, physikalisch demonstrierte Lebenskraft, ein Zeugen, das wohl planvoll ist, aber vor allem Zeugen ist und bleibt. Bestimmte sich die Kategorie, worein der Begriff σπερματικὸς λόγος gedacht war, durch die Korrelate Materie und Vernunft, ἕλη καὶ λογός, so bestimmt sich die Kategorie, worein der Begriff vis seminis gedacht ist, durch die Korrelate Kraft und Wirkung. Aber was heißt vis seminis auf griechisch? Ich wüßte nicht, was übrig bliebe, außer δύναμις σπερματικὴ.

Die stoische Theologie zu einer Wissenschaft zu machen, dadurch daß man sie auf die Physik der Kräfte gründete und ihr als Aufgabe die Lösung eines Komplexes von Kausal- und Zweckproblemen zuwies: dieser Gedanke, hinterher so selbstverständlich

¹ c. 32, 81: seminis enim vim esse tantam, ut id, quamquam sit perexiguum, tamen, si inciderit in concipientem comprehendentemque naturam nactumque sit materiam, qua ali augerique possit, ita effingat et efficiat in suo quidque genere, partim ut tantummodo per stirpes alantur suas, partim ut moveri etiam et sentire et appetere possint et ex sese similia sui gignere. Vgl. auch S. 105.

scheinend, damals war er ein Wurf, so einfach, groß und überraschend, wie er nur wirklich schöpferischen Geistern, solchen, die sich selber in System bringen, gelingt. Die Frage nach der Ursache, die in den hellenistischen Philosophien abhanden gekommen oder zur Kuriosität geworden war, wird hier, zum letzten Male in der Geschichte der alten Welt, Antrieb des Philosophierens; wird zum letzten Male die Triebkraft, die das Denken nicht zum Stillstand kommen läßt, bis es in Gott sein Ziel gefunden.

B. Die Regel

Ein häufiger Gemeinplatz in der alten Literatur sind die Betrachtungen über die Regelmäßigkeit und Ordnung des gestirnten Himmels. Die schon übergroße Zahl der Parallelen scheint sich noch um eine zu vermehren durch die breite Abhandlung desselben Gegenstands bei Cicero, die wir gleichwohl aus äußeren Gründen zu den Poseidonischen Fragmenten zählen mußten (S. 217). Wir sahen, daß sie aus der Hauptdisposition sich ebenso klar herauslöst, wie sie der Nebengliederung sich einfügt; sie verbindet das Fragment über die Wärme (16, 44) mit den Definitionen der Natur und Vorsehung (21, 57). Doch wie verträgt sich dieses Breittreten eines Gemeinplatzes mit Welterklärertum? Wozu gar mit Tabellen, an der Hand so vieler Zahlen, umständlich beweisen, was doch niemand bezweifelte? Sollte gar Poseidonios, um das Nützliche mit dem Angenehmen zu verbinden, hier und dort in seiner Theologie ein wenig astronomische Kompendienweisheit haben einfließen lassen? Oder liegt es nur an uns und Cicero, daß sein Gedanke uns entgeht?

Betrachtet man die Stelle unabhängig von der zufälligen Abzweckung, die sie durch Cicero erhalten hat, dringt man auf Wesen und Begriff, so ändert der vermeintliche Gemeinplatz sein Gesicht. Der Gedanke eines Gegensatzes prägt sich aus, zu dessen Formulierung Cicero, in Ermangelung einer festen Terminologie, sich dieser Ausdrücke bedient:

Motus constantis et ratos; conversio certa et definita; hanc tantam tam variis cursibus in omni aeternitate convenientiam temporum; conveniens constansque conversio; nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest, contraque omnis ordo, veritas, constantia; quaeque his vacant, ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras infra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque versantur. Wozu man aus Kap. 16, 43 hinzunehme: sensum autem astrorum atque intelligentiam maxime declarat ordo eorum atque constantia — nihil est enim, quod ratione et numero moveri possit sine consilio —; in quo nihil est temerarium, nihil varium, nihil fortuitum.

Das ist mehr als der gewöhnliche Preis der Himmelsordnung. Aber es ist auch mehr und anderer Art als die kaum minder übliche dualistische Unterscheidung zwischen dem Himmel als dem Reich des Reinen und Vollkommenen, und dem Irdischen als dem Reiche des Unvollkommenen, Unreinen und Sündigen; der Gegensatz — die Worte lassen keinen Zweifel — betrifft weder Gut und Böse noch auch Schön und Häßlich, sondern Rational und Irrational. Die periodischen Erscheinungen des Himmels lassen sich berechnen, die der Erde nicht. Auf die Erscheinungen des Himmels findet ihre Anwendung die Mathematik, die für die Erforschung der Region unter dem Monde, für die Erdkunde, die Meteorologie, die Wissenschaften vom Organischen, versagt. Am Himmel gibt es keine Rechenfehler, alles ist genau, während unter dem Monde keine Rechnung stimmt, es sei denn, daß eine Erscheinung mit den Himmelsphänomenen so erweislich zusammenhänge, wie das Wachstum mit den Jahreszeiten und wie Ebbe und Flut mit dem Mondwechsel. Ja, selbst noch alle ungefähre Periodizität auf Erden hat ihr Maß vom Himmel.¹

Damit entsteht aus dem Gemeinplatz ein Problem des Welt-erklärers; aus dem Ciceronischen Latein hebt sich hervor das Antlitz eines Geistes, dem die Einzelwissenschaften Bausteine zu einem philosophischen Systeme werden. In der Tat, man muß an den Entdecker des Zusammenhangs zwischen dem Monde und den Zeiten, an den Geographen, an den 'Ätiologen' Poseidonios sich erinnern, um den hier auftauchenden Gedanken zu verstehen. Und ebenso versteht man erst von hier aus recht, was es besagt, wenn es z. B. heißt, daß Poseidonios bei der Schilderung der Asphaltgewinnung eingestand, er habe ein Gesetz des Wechsels hierbei nicht erkennen können (S. 115, 173). So hören denn auch die rechnerischen Angaben bei Cicero auf, einen trivial gewordenen Gedanken unnütz zu belasten. Eben dies, die Rationalität des Himmels, galt es darzulegen, die Perioden der Planeten bis auf ihre kleinsten Brüche

¹ Man könnte den Keim zu diesem Gedanken bei Aristoteles entdecken, De partibus animalium I 1 S. 641 b. Aber die Umgebung ist bei Aristoteles ganz anders. Da Aristoteles seinen teleologischen Begriff der Physis (*ἡ φύσις ἐνεχά του ποιῆ πάντα*) zunächst an der Betrachtung des Organischen entwickelt, sieht er sich veranlaßt, diese Betrachtung zu ergänzen durch einen Vergleich der ewigen Erscheinungen des Himmels mit den vergänglichen der Organismen. Die Regelmäßigkeit der Himmelserscheinungen, verglichen mit der Unregelmäßigkeit des Irdischen, bestätigt ihm im Hinblick auf das Weltganze die Richtigkeit des Satzes: *ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ἕλης*. Das Problem des stoischen Materialismus, die Identität des Geistes mit der Materie, der Schluß von der Rationalität und Regelmäßigkeit des Himmels auf Vernunft, Geist, Wille: all das liegt außerhalb der Aristotelischen Gedankenwelt.

vorzurechnen, ihre Bahnen, Kreise, Rückläufe auf geometrische Figuren festzulegen und zuletzt zu zeigen, wie der ganze Himmel restlos aufgehe in einer Riesengleichung, deren Formel man durch die Errechnung eines großen Weltjahrs suchte. Ob die Rechnung endgültig gelöst sei, mochte man bezweifeln, daß sie lösbar sei, stand fest (*quae quam longa sit, magna quaestio est; esse vero certam et definitam necesse est*). Dabei erwies sich diese Regelmäßigkeit nicht etwa als die eines Uhrwerks: die Gestirne sind in keine Äthersphären eingelassen, wie die meisten (z. B. auch Aristoteles, Kallipp u. a.), die von Physik nichts wissen, behaupten: ungehemmt und frei kreisen sie in dem denkbar dünnsten Stoff (s. S. 204).

Der Gegensatz von Rational und Irrational hat aber noch eine andere Bedeutung, insofern das Rationale (oder der Logos) zugleich auch die höchste Erscheinungsform des Psychischen ist. Wie hier Theologie, Physik und Ethik ineinanderwirken, schillert auch der ‚Logos‘ in das Ethische, das Physische, das Logische und Theologische zugleich. Die Ratio ist gleichzeitig höchste Denkkraft, ethische und Lebenskraft. Und wie der Mensch, der Mikrokosmos sich aus zwei graduell verschiedenen Reichen aufbaut, einem Reiche rationaler und einem irrationaler Kräfte, so tritt auch im Kosmos ein Reich rationaler und irrationaler Kräfte auseinander.

Der Entfaltung der Weltkräfte und der Seelenkräfte stellt sich endlich gegenüber als ihr beider Korrelat die Stufengliederung der Materie. Die Trennung oder vielmehr Steigerung vom Irrationalen hin zum Rationalen hat ihr Gegenbild in einer Abstufung und Steigerung der Wärmegrade vom Elementaren, Anorganischen hin bis zum Organischen, Überorganischen, bis hin zum Göttlichen, bis hin zum calor der Gestirne. Die Region der höchsten Ratio ist zugleich die Region der feinsten, reinsten Wärme. So schließt die Betrachtung über die Ratio der Gestirne nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich und wesentlich auf das genaueste an die Theorie der Wärme an, als deren Fortsetzung wir sie erkannten. Beide ergänzen einander, beide dringen auf verschiedenen Wegen zur Synthese: Stoff — Kraft — Logos.

So bedarf es nur noch eines letzten Aufstiegs, um den Gipfel zu erreichen, von wo aus betrachtet auch die Gottheit mit den übrigen Erkenntniswesen zusammenfällt, wo alles nunmehr zur Erscheinungsform des ewigen, weltschaffenden Geistes wird. Diesen letzten Aufstieg einzuleiten dient das anschließende Bruchstück, das die Gleichung zwischen Natur und Vorsehung vollzieht und so den hochgespannten Bogen wie ein Schlußstein überwölbt: Physis gleich Zeus.

C. Die Zwecke

Versuchen wir danach auch den letzten Teil, die Ausführung über die Selbsterhaltungskraft der Welt, in ihrer eigentümlichen, von Cicero gelösten Form als ein Gedankenwesen eigener Art zu fassen. Denn freilich auch hier ist, was zuerst sich darbietet, die Umgestaltung.

Was bedingt nicht schon die Umformung der Lehrschrift in den Dialog! Als etwas Äußerliches, Fremdes löst auch hier zuerst sich ab der selbstgewisse Anwaltston, den Cicero dem Stoiker leiht. Aufzählung und Ausruf treten an die Stelle von Betrachtung und Beweis. Die ausgebreitete Belesenheit, das reiche Wissen, das die Quelle darbot, durfte nicht noch mehr sich vordrängen, als ohnedies zum Schaden der Illusion und weit über die nächsten Zwecke Ciceros hinaus geschehen ist. Darum wird dem Unbekannten das Bekannte vorgezogen, und daher die abbrechenden Übergänge, die Zusammenfassungen, die Hinweise. Auszumerzen waren die Zitate aus entlegener Literatur; statt dessen treten Wendungen wie 'ich las', 'man hat gehört'. Der Name Aristoteles ließ sich schon eher einmal hören. Daß es wieder ohne starke Kürzungen nicht abging, bedarf keines Worts. Aber die Umgestaltung reicht noch tiefer. Wie denn dieser ganze Teil in Balbus' Rede als etwas nicht Vorgesehenes eigentlich kein Existenzrecht hat und nur als loser Anhang zum Kapitel über die 'Bewunderung' Einlaß findet, so sucht Cicero das eingeschobene Stück auch inhaltlich dem Hauptgedanken seiner Hauptquelle anzunähern. Das Wunderbare in der Welt zu preisen ist ihm wichtiger, als Wesen und Gesetz der Welt in Absicht auf das Zweckmäßige in ihr zu untersuchen. Daß die Welt das Werk einer Vernunft sei, ist ihm wesentlicher, als inwiefern die Welt die Aufgaben, die die Vernunft im Hinblick auf die Selbsterhaltung an sie stellt, auf dem natürlichen, gesetzesmäßigen Wege löse. Und dieses Anders-Sehen des Inhalts, diese Modelung des Gedankens wieder trifft zusammen mit der Stilisierung, mit der Umformung der Lehrschrift in den Dialog, des Philosophischen in die naive Freude an dem neuen Wort- und Sachreichtum, des Griechischen in das Lateinische, des Poseidonischen in das Ciceronische.

Aus diesem tieferen Unterschiede begreift es sich, wenn Cicero die Gliederung, die den ursprünglichen Gedanken trug, geflissentlich zurückdrängt hinter einer bunten Fülle, die als bloße Fülle wirkt und wirken soll; so daß die Ordnung weniger an klaren Hinweisen und Übergängen sichtbar wird als aus der Abfolge und dem Verhältnis der Beweismassen untereinander. Die Gliederung ist gleichwohl straff, wie denn bei einem größeren Fragment aus einem welt-

erklärenden System nicht anders zu erwarten ist. Sie ist das Festeste, was noch am besten widerstanden hat. An ihrer Hand läßt sich am sichersten in diese Außer-Ciceronische Gedankenwelt noch eindringen.

Vom Weltgebäude und den Elementen (*res caelestes, οὐράνια*), richtet sich der Blick auf das Organische (*res terrestres, ἐπίγεια*), auf Tier und Pflanze, um zuletzt am Menschen und des Menschen Welt zu haften. Nirgends handelt es sich um bloße Beschreibung, überall um Zweckzusammenhänge und Naturgesetz — um den Erweis vollkommenster Zweckmäßigkeit in Absicht auf die Selbsterhaltung.

Zuerst im Hinblick auf das Weltgebäude. Die betrachtende Beweisführung geht aus von Forderungen, um zu zeigen, wie vollkommen die Natur mit diesen Forderungen harmoniere. Soll ein mehrteiliges Ganze von Bestand sein, so bedarf es einer Kraft, die Teile, einen jeden in sich und untereinander, zu verbinden. Erfüllt wird diese Aufgabe im Kosmos durch jene Kraft, die alle Körper sphärisch nach der Mitte drängt. Was höchste Überlegung, *mens et ratio*, fordert, ist Naturgesetz. — Was für die Welt als Ganzes gilt, gilt für die Sphären der vier Elemente. Erde und Meer sind fest und gleichmäßig gefügt durch ihre Schwere. Die Luft, als die große Kräfteübertragerin, hat die Aufgabe, die Einflüsse des Himmels auf die Erde zu vermitteln; diesem Zweck entspricht ihre Natur, vermöge deren sie, durch ihre Diffusion, obwohl an sich ein leichter Stoff, zugleich sich um die Erd- und Wassersphäre legt und an die Äthersphäre sich anschmiegt.¹ Der Äther, obwohl von absoluter, ungemischter Reinheit, ist dennoch verbunden mit der Luft, um seine Kräfte auf sie auszuströmen.

Von derselben Selbsterhaltungskraft, von der die Kugelform des Kosmos zeugt, zeugt auch die Kugelform der Sterne; ist doch die Kugel von allen Formen die stabilste, als das Minimum von Oberfläche im Verhältnis zum Volumen äußeren Einflüssen am wenigsten von allen ausgesetzt. — Bei der Umsetzung des Stoffs auf dem Wege hinauf und hinab, durch die Verwandlungsstufen der vier Elemente, ist es, im Verhältnis zu der Dauer und Größe des Prozesses, nur ein Minimum, was aus dem Kreislauf der Ernährung

¹ Dieselbe Anschauung, doch einem anderen Leitgedanken zugeordnet, nicht, wie hier, dazu verwandt, um das Gesetz der Erhaltung zu erklären, was indessen für die Auffindung des Urhebers und Eigentümers nichts verschlägt, spricht sich willkommenerweise auch noch aus in Senecas *naturales quaestiones* (II 4): „Die Luft ist ein notwendiger Teil der Welt. Sie ist's, die Himmel und Erde verbindet; die das Unterste und Oberste trennt und vereint. Sie trennt, sofern sie inmitten ist; und sie vereint, sofern durch sie das Unten mit dem Oben Eintracht hält: sie gibt nach oben, was sie von der Erde empfängt, und strömt die Kraft der Gestirne wieder durch sich auf die Erde hinab.“ Vgl. S. 147.

ausscheidet, um dauernd dem Feuer zuzuwachsen, so daß, wenn auch zuletzt die Welt in Feuer aufgeht, es doch einer fast unendlich langen Zeit dazu bedarf (vgl. S. 159, 200).

Daß die folgenden Gedanken über die Zweckmäßigkeit der Sterne und Gestirnsbewegungen nur einen mageren und willkürlichen Auszug vorstellen, bezeugt die durchsichtige Andeutung: 'Nolo in stellarum ratione multus vobis videri, maximeque earum, quae errare dicuntur'. So hören wir nur: Juppiter mäßige und erhelle in der Mitte zwischen Saturn dem kältenden und Mars dem sengenden (über die physikalischen Erwägungen, die Poseidonios dieser Astrologentheorie zugrunde legen mochte, läßt sich kaum etwas vermuten);¹ Venus und Mars 'gehören' der Sonne, d. h. sie stehen in Sonnennähe, diese erleuchte den ganzen Kosmos, und der Mond empfangen von ihr sein Licht und seine Kraft.

Das ist alles, was wir hören, und es ist so gut wie nichts. Die Übereinstimmung mit Kleomedes ist willkommen, aber unbedeutend. Doch mit welcher Kühnheit Poseidonios an die teleologische Erklärung des gestirnten Himmels ging, wie er sogar die Lage der verschiedenen Himmelskreise und Bahnen dem Gesetze der 'Erhaltung' unterwarf, lehrt ein Fragment im Kommentare des Macrobius zum *Somnium Scipionis* (I 15, 7): Poseidonios lehrt, die Milchstraße sei eine Ergießung der siderischen Substanz, die den Zodiacus schräg schneide, mit dem Zwecke, die Ungleichmäßigkeit, mit der die Sonne bei der Begrenzung ihrer Bewegungen das All erwärme, zu kompensieren. Das Fragment ergänzt den Auszug Ciceros auf das Erwünschteste. Die Zweckmäßigkeit wird hier wie dort erblickt im Ausgleich zwischen den Gegensätzen Warm und Kalt, im 'temperare'. Es ist nicht unmöglich, daß dieses Fragment auf eben dasselbe Werk zurückgeht wie die Ciceronische Theologie. Jedenfalls bestätigt es, daß diese neue teleologische Betrachtungsart, die durch ihr Aufgehen in dem wissenschaftlichen Weltbild ihrer Zeit, durch ihren systematischen und welterklärerischen Zug sich von der groben Nützlichkeits-teleologie, der 'faulen' Teleologie der älteren Stoiker scharf unterscheidet, nirgends so zu Hause ist wie in dem System des Poseidonios.

Die Kraft der Selbsterhaltung in der organischen Welt manifestiert sich: 1. in der Art der Organismen sich zu schützen, 2. in ihrer Art sich zu ernähren, 3. in ihrer Art sich fortzupflanzen. Danach gliedert sich die Darlegung in diese Teile: 1. Schutz und

¹ Man findet Ähnliches in nichtastrologischer Literatur z. B. bei Vitruv IX 1, 16; in astrologischer bei Ptolemaeus, *Tetrabiblos* S. 17 f. der Baseler Ausgabe von 1553. Vgl. S. 83.

Ernährung der Pflanzen (47, 120), 2. Schutz und Ernährung der Tiere (47, 121—50, 127), 3. Fortpflanzung der Pflanzen (51, 128), 4. Fortpflanzung der Tiere (51, 128—52, 130).¹ Der erste wie der zweite Teil zerlegt sich jedesmal in die Betrachtung: 1. der Organe, Werkzeuge, des Gliederbaus; 2. der Instinkte und natürlichen Intelligenz (im zweiten Teil von 48, 124—50, 126). Zum Beispiel haben die Pflanzen Rinde, Bast und Kork, wie die Tiere Felle, Borsten, Schuppen und Federn haben. Wie der Wein mit seinen Ranken wie mit Händen seine Stütze ergreift und dabei die Berührung schädlicher Pflanzen ängstlich meidet, so leitet der natürliche Instinkt etwa die Wassertiere, noch kaum aus dem Ei geschlüpft, schon ihrem Elemente zu; so bilden Kraniche im Flug ein Dreieck; so gebrauchen Hunde Brechmittel; so kennen andere Tiere andere Arzneien.

In dem Kapitel über die Ernährung sind nur noch im zweiten Abschnitt Unterteile erkennbar: 1. die inneren Organe (*intus inclusa*), 2. Trieb und Sinne (*ὄρμαι καὶ αἰσθήσεις*), wobei beide wieder zueinander in der genauesten Zweckbeziehung stehen: die Nahrung muß nicht nur gesucht, sie muß auch erkannt und unterschieden werden; 3. der Gebrauch (*χρησις*) der Glieder und Fresswerkzeuge (zwischen der Art der Ernährung und der Gestalt und Art des Organismus besteht der genaueste Zusammenhang); 4. künstliche Fangwerkzeuge (*machinatio*): die Netze der Spinnen, die Vereinigung des Pinnenwächters mit der Steckmuschel.

In dem Kapitel über die Fortpflanzung der Pflanzen heben sich heraus die Punkte: 1. Schutz und 2. Menge des Samens. Die Menge an Samen ist proportional ihrem Verbrauch, so daß sogar die Menschheit sich von beinahe lauter Samen nähren kann, und dennoch genug zur Aussaat bleibt. Innerhalb der Tierwelt sorgt die Natur für ihre Erhaltung erstens durch die Ausbildung der Geschlechter und Geschlechtsorgane sowie deren berechnetes Zusammenwirken (Zeit der Brunst, rechtzeitiges Anschwellen der Milchdrüsen, Zahl der Zitzen, entsprechend der Größe des Wurfs usw.), zweitens durch die geschlechtlichen Instinkte, die zu den Arten der Fortpflanzung in dem genauesten Verhältnis stehen (Art der Eierablage, Aufzucht der Brut, Säugen,

¹ Nicht fügen will sich in die Disposition der Satz (50, 127): *Cornibus tauri, apri dentibus, morsu leones, aliae fuga se, aliae occultatione tutantur, astramenti effusione sepiae, torpore torpedines, multae etiam insectantes odoris intolerabili foeditate depellunt*. Aber hier liegt wohl einer der Fälle vor, wo Cicero selber eingegriffen hat, indem er das Bekanntere dem Unbekannten gegenüberstellt; voraus geht: *Iam illa cernimus, ut contra vim et metum suis se armis quaeque defendat*. Der ursprüngliche Zusammenhang scheint angedeutet in c. 47, 121: *alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pinnarum*.

Füttern, Nesterbauen usw.). — Besonders seltsam ist es, daß es Tiere und Pflanzen gibt, die für ihre Erhaltung auf die Fürsorge des Menschen angewiesen sind; mit anderen Worten: die Natur selbst (müssen wir schließen) zeigt eine Tendenz zum Menschen; zwischen solchen Tieren und der Kunst des Menschen gibt es ein ähnliches Zweckverhältnis, wie zwischen dem Pinnenwächter und der Steckmuschel.

Der folgende Teil hat unter der Umgestaltung stärker gelitten. Hier scheint Cicero, ehe er zum Menschen übergeht, zur unorganischen Natur zurückzulenken, um noch allerhand Erbauliches darüber nachzutragen, wie bequem und schön auf Erden alles für den Menschen gerichtet sei. Allein bei genauerem Durchdenken des hier (freilich nur in Andeutungen) angeführten Materials ergibt sich auch hier ein besonderer und weiterführender Gedanke: Fauna, Flora, Mensch und Erde treten unter einen geographisch-kosmologischen Gesichtspunkt. So verhält sich dieser Teil zu dem vorausgehenden ungefähr, wie sich das geographische Werk zur engeren Physik verhalten haben mag. Wie Zweckbezüge zwischen den Organen, zwischen Individuum und Umwelt, zwischen Nachkommen und Eltern, sogar zwischen den verschiedenen Gattungen sich herstellen, so gibt es auch Zweckbezüge zwischen der belebten und der unbelebten Natur im Großen. Erdformationen und Klima, im Verein mit kosmischen Erscheinungen, lassen Beziehungen erkennen, die darauf hinzielen, entsprechend der Mannigfaltigkeit ihrer Verbindungen die mannigfaltigsten Bedingungen für das Lebendige zu schaffen. In den regenarmen Gegenden Ägyptens und Mesopotamiens übernehmen die großen Ströme die Bewässerung; der Indus besorgt sogar die Aussaat. Zwischen den klimatischen und geographischen Verschiedenheiten und den Gattungen der Nutz- und Nutzpflanzen bestehen die eigenartigsten Beziehungen. Nichts ist im Haushalt der Natur, was nicht ihr diene: Flüsse, Gezeiten, Gebirge . . . Salzquellen und Salzseen treten auf, vom Meere entfernt, in Binnenländern, um auch dort Daseinsbedingungen zu schaffen; der unendliche Arznei-reichtum der Erde deutet auf eine bestimmte Anlage und Zweckrichtung der Erd- und Pflanzennatur auf die Existenz des Menschen. Zu den Zweckzusammenhängen des Ortes und der geographischen Differenz treten solche der Zeit, der Wechsel der Jahreszeiten, der Winde, des Wetters; wenn während der Zeit der größten Hitze die Etesien wehen, so hat das gleich sehr seine natürliche Ursache, wie seinen providentiellen Zweck: das Leben zu erhalten (S. 155); der Wechsel zwischen Tag und Nacht schafft Zeit zur Tätigkeit und Ruhe, gleichfalls um der Erhaltung des Lebendigen willen.

So zeigen sich bei Cicero bestimmte Ansätze zu einer neuen, eigentümlichen Methode, um den alten, allbekannten Satz, die Welt sei um der Götter und Menschen willen gemacht, von einer bisher unbemerkten Seite zu beweisen. Die Physik forscht nach den Ursachen; die Theologie nach Willen und Zweck. Die verwickelten Beziehungen, in die des Menschen Existenz verflochten ist, Beziehungen zu Wetter und Zeit, zu Tieren und Pflanzen, zur Erde und zum Kosmos, lassen sich ebensowohl als eine Verflechtung von Kausalzusammenhängen wie von Zweckzusammenhängen deuten. Der Mensch steht in der genauesten Relation zum Kosmos, er ist so und so bedingt: das heißt, durch dieselben Bedingungen und durch den ganzen Kosmos führt ein kunstvoll zielbewußtes Schaffen hin zum Menschen. Desselben wissenschaftlichen und anschaulichen Materiales, dessen es zum Beweise des ersten bedarf, wird es auch zum Beweise des zweiten bedürfen. Verschieden zwar sind die Betrachtungen, und diese Verschiedenheit auszudrücken ist wohl der eigentliche Sinn der Unterscheidung zwischen Natur und Vorsehung (vgl. S. 124). Doch laufen beide Betrachtungen auch gleichsam in entgegengesetzter Richtung, so begegnen sich doch beide gleichsam auf demselben Wege, so daß jede, was ihr begegnet, wie von einer anderen Seite sieht.

Wie wichtig bei dieser Auffassung von dem Verhältnis zwischen Mensch, Gott und Natur der geographisch-kosmologische Gesichtspunkt werden mußte, leuchtet ein: verknüpfte doch eine solche kosmische Geographie in noch ganz anderer Weise als etwa die Pflanzen- oder die Tiergeschichte oder die Meteorologie die mannigfachsten Fäden; hier sah man die großen Reiche der Natur auf das anschaulichste und unmittelbarste ineinanderwirken, gegenseitig sich bedingend und bedingt, Organisches und Anorganisches, das Zeitliche und das Räumliche, das Himmlische und das Irdische. Die Geographie des Poseidonios war kein Parergon, sondern ein eng verbundenes, notwendiges Glied seines Systems. Er hatte nicht umsonst schon in dem geographischen Werke auf die beiden Möglichkeiten hingewiesen, geographische Erscheinungen zu deuten: als Natur sowohl wie Willensausdruck; hatte nicht umsonst schon hier neben die Frage nach der Kraft die Frage nach dem Zweck gestellt: weshalb z. B. aus der Wassersphäre, die die Erde rings umgibt, die Oikumene sich herausgehoben habe in dieser bestimmten Zonenbreite, in dieser bestimmten Gliederung, mit gerade dieser Mannigfaltigkeit.¹ Die Geographie war für ihn die großartigste Bestätigung

¹ Vgl. S. 125. Daher erscheint die *πρόνοια* auch in Strabos Kritik S. 102 C, oben S. 73.

des Satzes, daß die Welt der Götter und Menschen wegen da sei. Wenn daher bei Cicero auf eine geographisch-kosmographische Betrachtung ein Beweis desselben Satzes folgt, so muß das, allem nach zu schließen, wohl im Ungefähren auch schon der Verlauf in seiner Vorlage gewesen sein. Nur durfte dann ein solcher Beweis kaum in der Form des Syllogismus aus altstoischen Prämissen, nach der herkömmlichen, schulgerechten Art erscheinen; wie er nun bei Cicero erscheint, als ob gar nichts vorausgegangen wäre: Um des Besten willen müsse die Welt geschaffen sein; die Tiere als die Krone der Schöpfung zu betrachten, wäre absurd; das Beste auf der Welt sei die Vernunft; vernünftig aber seien nur die Götter und Menschen; folglich sei die Welt um ihretwillen da. Hätte Poseidonios sich zuletzt die Sache so leicht gemacht, wozu nahm er sich erst die Mühe, in das Innere der Natur zu dringen, Zweckzusammenhänge zu erforschen, wozu überhaupt dann noch erst all diese Bemühungen, Ergründungen, Intuitionen? Vielmehr ist dies gerade der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Geiste, daß an Stelle der Syllogistik Anschauung und Forschung tritt, an Stelle eines äußerlichen und willkürlichen Hineinlesens einer abstrakten und vom Menschen abgenommenen Vernünftigkeit in die Natur Betrachtung und Durchdenken ihrer eigentümlichen Gestalten und Prozesse. So erscheint nicht nur die Schöpfung, sondern auch der Mensch in einer neuen Auffassung: betrachtet nicht mehr als ein der Schöpfung gegenüberstehendes, der Schöpfung sich bedienendes Vernunftwesen, das alles auf der Welt zu seinem Besten eingerichtet findet, sondern selbst als Teil und Glied mit- einbegriffen in die Natur, gesehen in den Zusammenhängen ihrer Reiche und Kräfte.

Der Übergang von der Natur zum Menschen fordert ein Zurückgreifen, um nicht die Einheit seiner Kräfte zu zerreißen. Was vor uns erstehen soll, ist der ganze Mensch, als Zweckzusammenhang in seiner ganzen Organisation, vom Materiellsten bis zum Geistigsten betrachtet, in fortwährendem Hinblick auf die Erhaltung. Daher diese Reihenfolge: 1. die Organe der Ernährung und des Atmens, 2. die Organe oder Mittel des Zusammenhalts und Aufbaus, das System der Adern, Knochen, Sehnen, Nerven, 3. die Sinnesorgane, 4. der Geist, 5. die Werkzeuge des Geistes, Sprache und Hand.

Freilich bietet Cicero auch hiermit offenbar nur eine Auswahl. So z. B. fehlen die Organe der Fortpflanzung, aus keinem anderen Grunde, wie es scheint, als aus Scheu vor den turpia. Und wie willkürlich er bald ein Kapitel — anscheinend ausführlich — überträgt, bald über ein anderes hinweggeht, geht daraus hervor, daß

er dem ersten Teil mehr Paragraphen widmet als dem zweiten Zeilen. Möglich, daß die Adern, Knochen, Sehnen ihn gelangweilt haben, möglich, daß die Übertragung hier mehr Schwierigkeiten geboten hätte, möglich oder wahrscheinlich auch, daß er die Ernährung als das menschlich Nähere und Bekanntere ansah.

Aber auch hier wieder blickt durch das lockernde Latein hindurch die strenge Systematik des hellenistischen Welterklärers, so z. B. gleich zu Anfang in jener Methode, auszugehen von der Bestimmung, hier von der Bestimmung der Organe der Ernährung: Dreierlei ist, was den Menschen nährt: trockene Nahrung, feuchte Nahrung und Luft (*ξηρὰ τροφή, ὑγρὰ τροφή* und *πνεῦμα*: nam cum tribus rebus animantium vita teneatur, cibo, potione, spiritu . . .). Und nun wird gezeigt, wie angepaßt jedes Organ seiner Bestimmung ist, die Art der Nahrung, für die es gemacht ist, aufzunehmen, weiterzuleiten, festzuhalten und zu verarbeiten. Daher erscheinen die Organe, die der Atmung dienen, durchweg einbegriffen unter den Organen der Ernährung; die Stimmröhre führt die Luft nicht anders als die Speiseröhre Speise und Trank. Wie der Magen das geeignete Behältnis für das Trockene und Feuchte ist, so sammelt sich das Pneuma in der Lunge, und daß der Magen ausgebaucht und reich an Windungen ist, daß er sich strafft und weitet, daß die Lunge dagegen weich und locker wie ein Schwamm ist¹ und sich dehnt und zusammenpreßt, erklärt sich einzig und allein aus dem verschiedenen Zweck, dem jedes dient, das eine als Organ zur Aufnahme von Trocken und Feucht, das andere als Behältnis für die Luft. Mit demselben strengen, für die Zweckbetrachtung charakteristischen Parallelismus wird dann dargestellt: 1. die Umwandlung der Nahrung in das Blut und ihre Überführung in den Blutkreislauf der Venen, 2. die Aufnahme des Pneumas in das Herz und seine Überführung in den Kreislauf der Arterien. Welchen ärztlichen Autoritäten Poseidonios hierbei folge, inwiefern er Erasistrateer sei, ist eine Frage, deren Wichtigkeit gering ist im Vergleich zur Einsicht in die Originalität des philosophischen Gedankens, der die ihm dargebotene wissenschaftliche Materie gliedert und durchdringt. Dies Ausgehen von dem Zweck, von der Bestimmung (*χορεία*), Teleologie, kurz, als erklärende Methode, wie sie hier zur Entdeckung eigenartiger Zusammenhänge und Parallelen führt, ist ohnehin nichts dem Mediziner Eigenes, sondern eine Frucht desselben

¹ *Σπογγοειδής*: Nemesios, De nat. hom. S. 258 Matthaëi. Ebendasselbst S. 257: die Lunge 'verdaut' das Pneuma, wie die Leber die Säfte aus der *κοιλία*. Anderes bei K. Gronau, Pos. und die Genesisexegese S. 210. Mit dem Schwamm vergleicht die Lunge schon der Timaios 70C.

Geistes, der im Wuchten der Körper nach der Mitte und im Selbst-erhaltungstrieb der Organismen eine und dieselbe Kraft erschaut, und der zuletzt den ganzen Kosmos, durch all seine Zusammenhänge, wie aus einer letzten Ursache, so auch aus einer letzten Aufgabe erklärt: nach alter Formel, aber nicht nach altem Geist: Wohnstätte, *οἰκητήριον* zu sein für Götter und Menschen.

Der Zoologie ^{Telaologie} der Sinnesorgane liegt es ob, aus dem Gesetze der Erhaltung ein Dreifaches zu erklären: 1. die Verteilung der fünf Sinne über den Körper (56, 140—141), 2. Bau und Einrichtung der einzelnen Organe (56, 142—57, 145), 3. ihren Gebrauch, ihre Funktionen, *χρῆσις* (58, 145—146). Zu 1: Die Augen stehen im Kopfe, weil sie Umblick haben müssen, wie die Wächter einer Burg; auch Ohr und Nase sitzen hoch, weil der Geruch und Ton nach oben dringen usw. Dasselbe Gesetz verteilt den Tastsinn über die ganze Oberfläche, damit er den Körper schütze, kraft seines Vermögens, nicht nur Widerstand und Stoß, sondern auch Warm und Kalt zu fühlen. After und Geschlechtsorgane rücken von den Sinnen ab. Zu 2: Derselbe Zweck erklärt Struktur und Einrichtung jedes Organs; z. B. daß die Augen drehbar und verschließbar, daß die Ohren offen sind und auch während des Schlafes noch empfindlich bleiben; ebendaher ergibt sich die Verschiedenheit der Schutzvorrichtungen: dort Häute, Haare, vorspringende Knochen, hier ein gewundener Gang usw. Zu 3 ('Gebrauch' der fünf Sinne): Was die Sinne des Menschen vor denen des Tieres voraushaben, ist nicht sowohl ihre Schärfe, als vielmehr die Richtigkeit und die Vielfältigkeit ihrer Anwendung, der Reichtum ihrer Gebiete und die Kraft ihrer Unterscheidung, ihres iudicium, ihrer *χρῆσις*. Diese Mannigfaltigkeit und Feinheit des Gebrauchs zeigt sich fürs Auge erstens in der Ausbildung besonderer Künste für das Auge, zweitens in der Unterscheidung von Bewegung und Gebärde, in der Wahrnehmung nicht nur von Farbe und Gestalt, sondern auch von Ordnung, Anmut, Zierde, endlich im Unterscheiden ethischer Merkmale, von Tugenden, Lastern, Affekten. Man mag hinter diese Aufzählung, wie sie bei Cicero erscheint, im einzelnen mehr als ein Fragezeichen setzen: so viel geht doch aus ihr hervor, daß jener Philosoph, den Cicero in seine Welt und Sprache überträgt, sich vorgesetzt hatte, die Funktionen jedes einzelnen Organs nicht nur zu analysieren, sondern zu erklären aus der Zahl und Eigenart seiner besonderen Aufgaben, seines 'Gebrauchs'. Über die Unterscheidungen des Gehörs (*varietas sonorum, intervalla, distinctio et vocis genera permulta*) und vollends des Geruchsinns und des Geschmacks ergeht sich Cicero so sehr im allgemeinen, daß ihm kaum mehr etwas Rechtes zu entnehmen ist, es sei denn

dies, daß eine Analyse des Gebrauchs auch dieser Sinne versucht ward. Leider scheint auch der Geist nicht besser weggekommen. Aus dem dürftigen Exzerpt ist kaum viel mehr herauszulesen, als daß auch in dieser Betrachtung sich zwei Teile schieden; der eine analysierte Begriffsbildung und Schlußverfahren, der andere die Erfassung der Außenwelt; der erste zerlegte den Geist in 'intellegentia' und 'consequentium rerum cum primis coniunctio', der zweite betrachtete die Anwendung des Geistes, d. h. die Bedeutung der 'Kriterien', Sinne und Vernunft, hinsichtlich ihres Gebrauchs.

In der wechselseitigen Beziehung und Bedingtheit ihrer Formen, im Ineinanderwirken ihrer verschiedenen Kräfte und Organe zu einem gemeinsamen Erfolge wird der sicherste Beweis erkannt für ein bewußtes Streben der Natur, das sie als Vorsehung erscheinen läßt. Dieselbe zwecksetzende, vorsehende Kraft zeigt sich zuletzt auch darin, daß der Geist des Menschen in genauester Relation zu seinen Instrumenten steht, durch die allein er wirkt, die ohne ihn nicht wirken könnten. Diese Instrumente sind die Sprache (*λόγος*) und die Hand.

In der Betrachtung über die Sprache oder Rede scheidet sich ein psychologischer Teil von einem physiologischen (von Cicero wahrscheinlich umgestellt). Von der Betrachtung des Organs ging Poseidonios zur Betrachtung seiner Funktionen über. Die Stimme entströmt durch die Arterie oder Stimmröhre der Lunge und kommt aus der unmittelbarsten Nachbarschaft der Denkkraft selber. Moduliert wird sie im Munde, indem die Zunge gegen die Zähne schlägt, wobei die Zunge wie ein Plektron wirkt, die Zähne wie die angeschlagenen Saiten einer Harfe und die Nase wie die Hörner oder Resonanzböden der Leier.¹ Der Vergleich soll nicht sowohl die Ursache des Schalls erklären, als das kunstvolle Ineinandergreifen der verschiedenen Organe zur Hervorbringung der Sprache anschaulich vor Augen führen; in seiner Physik würde sich Poseidonios solcher Bilder kaum bedient haben. — Der psychologische Teil scheint stark entstellt dadurch, daß Cicero, als der große Praktiker und Theoretiker der Redekunst, mit dem Wort Rede einen Sinn verbindet, wie er verschiedener von dem hier geforderten kaum sein kann. So wird aus einer Betrachtung über den Gebrauch der

¹ Man liest dasselbe griechisch bei Nemesios, De nat. hom. S. 210 Matth., doch ohne daß sich Weiteres daraus ergäbe; ein Vergleich, der gefallen hat. Vgl. S. 257 Anm. Ähnliches und anderes wieder bei Gregor von Nyssa, De hominis officio c. 9; Pseudo-Clemens, Recognitionen 8, 29. Nebenbei gesagt: auch die Teleologie der Pseudo-Clementinen ist doch eine ganz andere als die Ciceronische; man mag freilich auch das zusammenwerfen, vielmehr schmeißen, wenn es denn auf das Schmeißen ankommt.

Sprache, d. h. über ihre geistigen Funktionen, unter seinen Händen, vielleicht in Erinnerung an ähnliche Gedanken seiner Jugendschrift *de inventione*, ein Preis auf die Beredsamkeit. Aber für die Art, wie er das Philosophische in das Erbauliche zu kehren weiß, ist es bezeichnend, daß selbst noch unter den lobenden, rhetorisch eindrucksvollen Prädikaten die Reste einer systematischen Einteilung hervortreten. Wenn er zum Preis der Rede als die Wirkungen, die von ihr ausgehen, aufzählt: 1. Lehren und Lernen, 2. Ermahnen und Überreden, 3. Trösten, Ermutigen, Zügeln, Dämpfen, so war offenbar in seiner Vorlage die Sprache unter dem Gesichtspunkt eines dreifachen Bedarfs betrachtet: 1. in ihrer Wirkung auf den Verstand, 2. in ihrer Wirkung auf das Handeln, 3. in ihrer Wirkung auf die Affekte (*λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ὀργή*). Die Einteilung, die sich daraus ergibt, stimmt überein mit der des Logos, die für Poseidonios anderwärts bezeugt wird (S. 56); es entspricht die zuerst genannte Aufgabe dem 'theoretischen' Logos, die zweite dem 'praktischen' Logos, die dritte dem, der den Affekten zuspricht, dem *παραινθητικός*. Ob der noch fehlende vierte Logos, der sich an das 'Ethos' wendende *ὑποθετικός* etwa aus der Aufzählung der sittlichen Funktionen zu Gesetz, Recht, Staat, Gesellschaft könne herausgelesen werden, wage ich nicht mehr zu entscheiden.

Das Ganze schließt mit einer Betrachtung über die Zweckmäßigkeit der Hand. Was für den Menschen die Hand bedeute, wozu sie ihn erst gemacht habe, in welchem Grade sie das Mittel sei zu seiner Selbsterhaltung: es gibt nach Aristoteles — vielleicht mit Ausnahme des ähnlichen Kapitels in Galens Werk 'Über den Gebrauch der Körperteile' — keine zweite Stelle, die dies so vergegenwärtigend, mit solcher Versenkung in die mannigfaltigen Bezüge, mit so lebhafter Besinnung auf Natur und Wesen dieses Glieds ausspräche, als das einer Naturschöpfung, wodurch Natur zur Schöpferin der Kunst wird und die Kunst sich darstellt als Natur. Aber auch das ist kein Hymnus, keine gotterfüllte Begeisterung, noch der Ton, den einer anschlüge, um Laien eine Weltanschauung einzufloßen. Eine panegyrische Betonung trägt wieder erst Cicero hinein, der auf das feierliche Ende, auf die *peroratio* zueilt. Doch die Elemente des Gedankens sind noch wohl erkennbar: 1. technische Vollkommenheit, Struktur der Hand: die Hand vermöge ihrer Einrichtung das Werkzeug aller Werkzeuge; 2. Gebrauch der Hand, die Hand als Mittel zur Erhaltung. Erst indem der Geist oder Logos ein adäquates Instrument erhielt,¹ erfand er Ackerbau, Jagd, Viehzucht, Tierzähmung,

¹ Nemesios, *De nat. hom.* S. 251 Matth.: *μόνος ἄνθρωπος, ἐπειδὴ λογικός ἐστὶ καὶ τεχνῶν δεχτικός, χεῖρας ἔσχε.* Vgl. S. 255, 257 Anm.

lernte Metall und Holz bearbeiten, Wohnstätten und Schiffe bauen; die Hand erst machte ihn zum Herrn des Landes und des Meeres, durch die Hand verfügt er über beider Kräfte, durch die Hand gibt er der Erde das Gepräge seiner Kunst. Aber Cicero, der kein Philosoph war, fand es schöner und erhebender, vom Menschen als dem Herrn der Erde als durchaus von der gelungenen Zweckerfüllung seines Instruments zu reden, so daß jetzt die Hauptsache zur Nebensache geworden ist; und hätte er nicht zum Schluß, einer Sentenz zuliebe, ein paar Worte stehen lassen: 'durch unsere Hand, kurz, dürfen wir in der Natur uns eine zweite Natur zu schaffen wagen', so getraute man sich kaum mehr der Entdeckung eines ungewöhnlichen Gedankens unter der Erbaulichkeit seines Lateins.

Das Bruchstück hört hier auf. Nach seiner Gliederung, auf seine Grundbegriffe betrachtet, abgezogen seine Überarbeitung und Umformung, stellt es sich dar als ein Fragment aus einer Teleologie, die in der alten Welt nicht ihresgleichen findet — einer Teleologie, die nicht nach den Bedürfnissen des Herzens oder der Vernunft sich auf die Welt nur einen Vers macht, sondern die versucht, die Welt in der Gesamtheit ihrer Erscheinungen umfassend und methodisch zu erklären. Diese Teleologie ist alles andere als eine wenn auch eklektische Erneuerung des Aristoteles. Was sie der Aristotelischen Zwecklehre ähnlich macht, ist lediglich die Gemeinsamkeit des welt-erklärerischen Triebs, der hinter beiden wirkt. Im übrigen ist sie die Schöpfung eines neuen Geistes, das Erzeugnis einer neuen Weltanschauung und von Aristoteles nicht weniger dem Wesen nach getrennt, als durch die Zeit geschieden. Das Telos des Aristoteles ist das Sein im Werden, die Form im Ungeformten, das Erfüllte im Möglichen, die Bedeutung im Bedeutungslosen, der Begriff in der Materie. Der Gesamtbegriff des Zwecks begreift nach Aristoteles die Totalität der Formen oder Begriffe, als Vollendung des an sich formlosen Materiellen zur Erreichung wesenhafter Bestimmtheit und Begrifflichkeit. Auch seine Betrachtungen über die Beziehung der einzelnen Teile der Lebewesen hängen auf das engste einerseits mit seinem Eidos-, andererseits mit seinem Entelechiebegriff zusammen (z. B.: Hörner haben nur solche Tiere, die lebendige Junge gebären usw.). Wie seine ganze Naturbetrachtung zuletzt demselben Telosbegriff untersteht, lehrt etwa der Beginn des zweiten Buchs de generatione animalium. Das Telos des Poseidonios ist dagegen der materielle stoische Kosmos in der Totalität seiner Stoffe, Kräfte und Formen, aufgefaßt als 'Haus der Götter und Menschen'. Dieser Kosmos wird als Ziel gesetzt, als das gewollte Resultat einer zwecksetzenden, 'vorsehenden' Weltkraft, und zwar nicht nur als das er-

reichte Ziel einer Entwicklung, sondern zugleich auch als die sich gleichbleibende Summe, als die sich erhaltende Leistung eines ewig regen Schaffens. Daher kann der Zweck der Welt in ihrer Erhaltung aufgehen, unbeschadet des Wechsels ihrer Perioden. Anders ausgedrückt: die Teleologie des Poseidonios sucht die Kräfte, Ursachen und Wirkungen der materiellen Welt als Willen eines Geistes zu begreifen; die des Aristoteles sucht die Formen und Erscheinungen der materiellen Welt zu logisieren. Jene ist begrifflich, diese dynamisch; jene bannt den Wechsel in ewige Starrheit, diese sieht noch in dem Starrsten Zeugung und Bewegung; der Begriff ergibt Bedeutung, die vorsehende Kraft schafft Wirkung usw.

Man mag diesen Gedanken fortspinnen, um um so klarer zu empfinden, aus einer wie anderen Welt das folgende Kapitel redet. Von der Kraft der Selbsterhaltung, überhaupt von einem zweckmäßigen Walten und gesetzmäßigen Wirken nicht ein Wort mehr. Wohl zu lange schon hat Cicero mit diesem ungewöhnlichen System einer natürlichen Theologie sich abgegeben; nun geht er vollends ins Allgemeine und Erhebende: der Mensch, vor aller anderen Kreatur erlesen, kraft seiner Vernunft die Ordnung des gestirnten Himmels zu erkennen, empfängt von dort die Gotteserkenntnis, die in ihm die Quelle der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und aller Tugenden wird und dadurch (aber erst dadurch) ihn glückselig und bis auf die Unsterblichkeit den Göttern gleich macht.

Es würde mich zu weit führen, die ganz und gar verschiedene Seelenform, die sich in diesem Satze ausdrückt, klarzulegen. Wo solche Gedanken ihre Quelle haben, wäre erst recht eine Frage, die zu ihrer Lösung großer Umschweife bedürfte. Jedenfalls aber eine Frage, die wir uns hüten müssen, mit dem Poseidonischen Probleme zu verwechseln. Man mag vorläufig diese Stelle, ihres Inhalts wegen, mit einer anderen Einsprengung verbinden, die ich in der Inhaltsangabe mit Absicht übergangen habe — einem Stück, das zwischen die Teleologie der Nerven und der Sinne sich gedrängt hat (c. 56, 140). Daß man es auch hier mit einer anderen 'Quelle', jedenfalls mit einem Einschießel zu tun hat, kündigt schon der Anfang an: 'Hierzu könnte man noch manches hinzufügen . . .' (ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intelligatur, quantae res hominibus a dis quamque eximiae tributae sint): Die Vorsehung habe des Menschen Gestalt hoch aufgerichtet, auf daß er den Himmel anschauen und die Götter erkennen könne, da der Mensch auf Erden lebe, nicht um als Erdbewohner sich zu fühlen, sondern um seine Augen zum Himmel zu erheben, dessen Anblick für kein anderes Wesen als den Menschen da sei.

Der Unterschied liegt nicht allein im Ton, im Stil, nicht nur darin, daß dieses mehr erheben und erbauen, jenes mehr erforschen und erklären will: der Unterschied geht in die Tiefe; wieder trennen sich zwei Weltanschauungen. Auf der einen Seite redet einer, der sich über alle Naturzusammenhänge hinwegsetzt, auf der anderen Seite einer, der mit allen Mitteln die Naturzusammenhänge zu ergründen sucht. Was dort sich vorträgt, ist die Teleologie des Welterklärers und Naturforschers, was hier sich hören läßt, die Teleologie des Predigers und Erbauungsphilosophen, eines Menschen, der die Seele unmittelbar auf Gott bezieht, ohne nach Ursachen und Zwecken viel im einzelnen zu fragen. Was der eine mit dem Aufwand alles Wissens, alles Scharfblicks zu erklären sucht, ist für den anderen nicht einmal ein Problem.

Quellenkritik muß eine Wissenschaft der Formen werden. Jede Form verlangt ihre Monographie. So mußte hier manches außerhalb der Untersuchung bleiben, da vor allem Cicero und Poseidonios als Kontraste sich uns zeigen mußten. Denn ehe die Ciceronische Form nicht anfängt, sich zu verwandeln, wird man Poseidonios nicht erkennen. Wenn das Gegenständliche, das Abrißhafte, das elementar Behelende, die Jahresrechnung, die Beschreibung der Gestirnsläufe und jenes ganze breiteste Behagen an den vielen nützlichen und schönen Dingen dieser Welt im jungen Stolze über sein lateinisches Gewand so bunt daherzieht, daß der leitende Gedanke, dem es dient, dahinter zu verschwinden droht, so sollte es der Warnung nicht bedürfen, daß man Ciceronische Schriftstellerei und Bildungswelt nicht mit der Philosophie des Poseidonios gleichsetze. Das Werk, das hinter Cicero liegt, hatte, wie seine eigenen Gedanken, so auch seinen eigenen Stil. Man merkt, wie etwas Fremdes, stark Abweichendes von Cicero, vielleicht mit Glück, aber nicht ohne Mühe überwunden wird — ein Ideal, weit abliegend von seinem Ideal des Philosophen, ein Begriff von Philosophie, der in die Welt seiner Begriffe nicht hineingeht. Diese Poseidonischen Gedanken liegen in dem Übrigen so quer, wie die durchkreuzende Disposition quer in der Grundanlage liegt. Der Stoff nicht lässig oder gleichnishaft herangezogen, sondern systematisch vorgelegt, nicht Beiwerk zu Syllogismen, nicht Anlaß zu Begeisterungen, sondern das Objekt aller Gedanken, nicht stilbildendes Element, sondern erschöpfend dargestellter Inhalt: die Entwicklung einer Mannigfaltigkeit aus einer Einheit, die bewegte Fülle ihrer Formen durch die Stufen ihrer Phänomene, von der Kugelform der Himmelskörper bis zur Hand des Menschen — ähnlich der Entwicklung der Erdformationen in der Geographie (S. 92), der Tonosformen in der Meteorologie (S. 143) oder der Sonnenwirkungen

in der Kosmologie (S. 205); die Gliederung sachlich und methodisch, mit dem Anspruch wissenschaftlicher Genauigkeit: der Stil, der sich hieraus ergibt, ist ebenso verschieden von dem, was man Poseidonisch nennt, wie er konform mit dem ist, was in Wahrheit Poseidonisch ist; es ist derselbe Stil wie in den Fragmenten 'Über den Ozean' und 'Über die Affekte'.

DIE ETHIK

Wie jede Stufe des materiellen Daseins zugleich einen Aggregatzustand des Geistes darstellt, wie ein und dasselbe Ding, der Kosmos, als Materie, für den Physiker Natur, *φύσις*, als Geist, für den Theologen Vorsehung, *πρόνοια*, oder Zeus ist: so fällt der Mensch, als Stoff betrachtet, unter die Physik, als Geist betrachtet, unter die Ethik oder Psychologie. Wie Mensch und Kosmos Organismen, d. h. Stoff zugleich und Geist sind, so wird der Zusammenhang der Disziplinen Ethik und Physik im Bilde des Organischen geschaut: sie sind untrennbar, als verschiedene Ansichten von einem und demselben Urwesen (S. 57).

Die Ethik teilt sich in eine theoretische und eine praktische Disziplin; die Praxis muß sich gründen auf die Theorie, die Tugendübung auf die Psychologie. Denn Ethik, insofern sie Theorie ist, ist nichts anderes als Psychologie: Seelenkunde nicht mehr in dem orthodoxen Begriff, sondern in dem einer kausalen Wissenschaft. So ist die theoretische Ethik gleichsam die Kehrseite desjenigen Teiles der Physik, der bei Diogenes als *αιτιολογικόν* bezeichnet wird, sowie die Theologie die Kehrseite zur physikalischen Betrachtung des gesamten Kosmos. Und wie die Theologie, das Werk 'Über die Götter', oft genug hinüber- und zurückgriff auf Ergebnisse der Kosmologie, kraft der organischen Verflechtung und Durchdringung aller Disziplinen, so fehlt es in der Psychologie nicht an Kanälen, Hinweisen und Brücken, die hinüber zur Naturgeschichte des Menschen führen. Gibt es doch nichts Geistiges, was nicht sein Gegenbild im Körperlichen hätte; und umgekehrt.

Greifbar werden uns zwei Schriften: 1. 'Über die Affekte' und 2. 'Über die Tugenden'. Wir wissen ferner noch von einer 'Abhandlung über den Zorn', doch ob sich davon Reste erhalten haben, ist fraglich. Der 'Ethikos Logos' ist nur dem Titel nach bekannt. Ich versuche eine Wiederherstellung des Erstgenannten.

ÜBER DIE AFFEKTE

1. Galens Konkordanz

Zur Wiederherstellung der theoretischen Ethik ist man auf Galens Schrift 'Über die Übereinstimmung zwischen Hippokrates und Platon' als hauptsächliches Hilfsmittel angewiesen.¹ Leider ist und bleibt die Schrift nur Hilfsmittel, sie bietet Handhaben, aber sie läßt sich nicht für Zwecke wie die unseren exzerpieren. Es genügt nicht, daß man aus der Quelle schöpfe, man muß die Flüssigkeit auch noch auf ihre Ingredienzien untersuchen. Daß Galen ein paar wörtliche Zitate bringt, daß er gewiß den Poseidonios öfter noch zu Rate gezogen als zitiert, darf nicht vergessen lassen, wie verschieden beider Ziele sind, selbst da, wo ihre Annäherung am größten sein könnte, im Negativen: in der Polemik gegen Chrysipp. Und doch war das Negative nur der kleinere Teil für Poseidonios, nur die Vorbereitung auf sein eigenes großes Neue.

Die Rekonstruktion muß damit anfangen, Galen und Poseidonios erst als Gegensätze zu erfassen, ehe sie das trotz allem Gemeinsame, das Unüberwundene als ihr Material verwendet. Es hilft nichts, zu argumentieren: von hier ab bis hier reicht ein Zusammenhang; in diesem Zusammenhang begegnet ein Gedanke des Poseidonios, folglich hat Galen, soweit dieser Zusammenhang reicht, den Poseidonios abgeschrieben: denn da bliebe noch immer die Frage, ob denn beider Gedanken in so gleicher Richtung liefen, daß Galen, selbst wenn er gewollt hätte, einen Geist wie Poseidonios hätte kapitelweis abschreiben können.

Noch die reichste Ausbeute verspricht das vierte Buch, womit ich beginne. Gewidmet ist es der Aufdeckung von Widersprüchen in den Schriften Chrysipps, soweit sie auf die Erklärung des Affekts Bezug haben.² Also bedient sich Galen, um Chrysipp zu bekämpfen, keiner anderen Waffe als Plutarch in der Schrift 'Über die stoischen Widersprüche' (*περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων*). Die Waffe entsprach der Vorschrift, der Regel der Schule, sie war seit den Zeiten der mittleren Akademie im Kampfe gegen die Stoa traditionell; Galens Polemik läuft im Gleis der Schule. Und der Schulpolemik ist es auch entsprechend, wenn das Buch in eine Reihe mehr oder weniger

¹ M. Pohlenz, De Posidonii libris *περὶ παθῶν*, Jahrb. f. cl. Phil., Suppl. 24 (1898) S. 537 ff.

² Formuliert wird das Thema auf S. 331 (Claudii Galeni de placitis Hippocratis et Platonis libri IX rec. Iwan Mueller, 1874). Galen beruft sich auf die Widersprüche in Chrysipps Lehrsätzen nicht nur über die Seele, sondern überhaupt, wie auf etwas Bekanntes. Damit schwenkt er ein in die Methode der erwähnten Schulpolemik.

lose aneinandergängter, mehr oder weniger umfangreicher Konstruktionen mehr oder weniger handgreiflicher 'Widersprüche' (*ἐναντιώματα*) zerfällt. Ein Faden aber, durch das Ganze hingezogen, reiht die 'Widersprüche', wenn auch locker, auf: Galen geht von je einer Schrift Chrysipps zur anderen über und folgt innerhalb einer jeden, soweit das geht, der Abfolge der Argumente, die er herausgreift. Was ihm vorlag, als er schrieb, war folglich jedenfalls zunächst Chrysipp, nicht Poseidonios.

Der erste 'Widerspruch' wird konstruiert aus einem Satze des ersten Buchs 'Über die Seele', verglichen mit Behauptungen der Bücher 'Über die Affekte'. Im ersten Buche 'Über die Seele' hat Chrysipp, übereinstimmend mit Platon, drei verschiedene Seelenkräfte anerkannt, wenn auch verschieden lokalisiert (S. 331, 16 ff.); in seinen Schriften 'Über die Affekte' dagegen drückt er sich teils widersprechend aus, teils leugnet er die unvernünftigen Kräfte unzweideutig (S. 334, 15 ff.). Damit ist der erste Übergang bewerkstelligt: von nun an bleibt Galen für längere Zeit an den zuletzt genannten Büchern haften.

Es ist unerlässlich, will man dem ferneren Gang seiner Polemik folgen, daß man zuvor sich von Chrysipps verschiedenen Büchern 'Über die Affekte' einen Begriff mache. Zitiert werden drei Bücher 'logischer' Untersuchungen zum Unterschied von einem praktischen, 'therapeutischen', auch 'ethischen' genannt.¹ Die Unterscheidung ist im allgemeinen klar. Jedoch begegnen außerdem noch Anführungen ohne Buchzahl, aber auch ohne Charakteristikum, einfach aus einer Schrift 'Über die Affekte'.² Gemeint ist damit offenbar das einbändige Werk, genannt 'das therapeutische'. Denn die Bezeichnungen: das ethische, das therapeutische waren sichtlich Untertitel, beigefügt zur leichteren Unterscheidung, und der eigentliche, legitime Titel des Einzelbuchs war schlechtweg 'Über die Affekte'. Vom Titel abgesehen, ergibt sich eine solche Scheidung beider Werke auch aus dem Charakter der Fragmente. Auffallend bleibt nur der Unterschied in der Zitierweise Galens.

Wie Galen erst von dem Werk 'Über die Seele' zu den verschiedenen Büchern 'Über die Affekte' übergeht (S. 334 M), so geht er alsdann (S. 368, 10) von dem ersten, d. h. dem mehrbändigen Werke 'Über die Affekte', zu dem zweiten, einbändigen, über; daher hier sein Zurückgreifen auf vorher Gesagtes: es geschieht

¹ S. 334 M.; 351, 8; 358, 10; 358, 12; 368, 8; 368, 11; 377, 17; 394, 11 usw. Alle vier Bücher waren sehr lang, ein jedes doppelt so lang als eines des Galen: S. 459 M.

² S. 389, 6; 390, 8; 396, 12.

um seines Fadens, um der Verknüpfung willen: „Die Stelle aus dem ersten Buche der Affektlehre, wo er behauptet, die Affekte seien urteilslos, habe ich oben angeführt. Daß er aber auch in dem therapeutischen Buche, das auch den Titel 'ethisches' führt, an derselben Meinung festhält, kann man aus Folgendem ersehen.“ Und wiederum bleibt an diesem zweiten Werke Galens Polemik haften. Daraus ergeben sich drei Teile, zwar verschiedenen Umfangs, aber darum nicht weniger einander gleichgeordnet: 1. der erste 'Widerspruch', erwiesen durch den Vergleich des ersten Buchs 'Über die Seele' mit sämtlichen Büchern 'Über die Affekte'; 2. drei fernere 'Widersprüche', gewonnen aus dem ersten (theoretischen) Werk 'Über die Affekte'; 3. 'Widersprüche', die sich ergeben aus dem zweiten ('ethischen') Werk desselben Titels 'Über die Affekte'. Die Ordnung ist in Anbetracht des Zieles, das Galen verfolgt, verständlich und sogar verständig. Es ist nicht abzusehen, weshalb Galen, um so zu disponieren, eine andere Quelle hätte einsehen sollen außer den ihm vorliegenden Schriften Chrysipps.

Doch sehen wir weiter. Was verraten uns die beiden 'Widersprüche', die auf den ersten folgen? Wieder ist anzufangen mit Chrysipp. Für dessen erstes Buch seiner Affektlehre ergeben sich zunächst fünf Teile: 1. die Definitionen des Affekts im allgemeinen, 2. die Exegese dieser Definitionen, 3. die Definitionen der einzelnen Affekte, und zwar wieder in zwei Gruppen, zuerst der generellen, dann der besonderen, 4. die Exegese dieser Definitionen; dieser Teil bleibt ungenannt, ist aber unschwer zu erschließen; 5. ein Teil, oder vielmehr der Hauptteil, der Frage gewidmet, ob die Affekte Urteile, oder die Folgen von Urteilen seien; gelöst wurde die Frage zugunsten der ersten der beiden Möglichkeiten. Man erkennt, wie auf den Definitionen und den Exegesen, d. h. den Begründungen, Verteidigungen, Verdeutlichungen der Definitionen, die Theorie des Affekts sich aufbaute.

Die Disposition Chrysipps zeichnet den Weg vor für Galens Polemik. Galen argumentiert: Teil 1 enthält implicite die Anerkennung irrationaler Seelenkräfte, wie des genaueren später zu erweisen sein wird, Teil 5 sagt das Gegenteil (S. 335); geleugnet werden diese Kräfte ebenso im Teil 3a — wobei die Definition der 'Begierde' eine Sonderstellung einnimmt —, eingestanden werden sie in 3b. Es folgt die nähere Ausführung des ersten der beiden 'Widersprüche' (von S. 338, 3 ab). Bei seiner ungleich größeren Kompliziertheit und Umfänglichkeit — er reicht bis Seite 351, 2 — ist diese seine Anordnung durchaus verständlich. Chrysipps Definitionen, also Teil 1, bestimmten den Affekt auf zweierlei Weise,

erstens als eine unvernünftige und widernatürliche Bewegung der Seele, zweitens als einen Trieb, der über sein Ziel hinauschieße; die Exegesen beider Definitionen lehren, nach Galen, daß beide ganz und gar mit Platon übereinstimmen und nichts an ihnen aussetzen ist. Für die erste dieser beiden Exegesen wird dies Resultat ohne viel Umschweife gewonnen (bis S. 339, 11), für die zweite erst nach einer künstlichen und umständlichen Interpretation. Es kann auch gar nicht anders sein, da weder die Definition an sich (*πλεονάζουσα ὁρμή*), noch ihre erste, noch auch die zweite Erklärung, die Chrysipp ihr folgen läßt — das Gleichnis eines Laufenden, der, aus der Eigenbewegung in Schwung geraten, aufhört, sich beliebig einhalten zu können —, für den unbefangenen Denkenden die Anerkennung irrationaler Seelenkräfte in sich schließt. Es muß daher so lange interpretiert werden, bis der gewünschte 'Widerspruch' zurechtgedreht ist. Dies ist der Grund, weshalb die erste der beiden Erklärungen mit dreierlei Deutungen bedacht wird, weshalb dreierlei, als angeblich in ihr enthalten, mit Beifall hervorgehoben wird: 1. die Unterscheidung zweier Bedeutungen des Wortes 'unvernünftig' (*ἄλογος*), nämlich: 'von schlechter Vernunft' (Gegenteil *εὐλογος*), und 'ohne Vernunft' (*χωρὶς λόγον*), und Ausschließung der ersten aus der Definition; 2. eine Andeutung des Inhalts, daß von einer 'unvernünftigen Bewegung' (*ἄλογος κίνησις*) weder bei toten Dingen noch bei Lebewesen, die der Vernunft ermangeln, sondern nur bei den vernunftbegabten, also bei den Menschen allein, im eigentlichen Sinne geredet werden könne;¹ 3. die 'richtige' Unterscheidung zwischen 'Affekt' und 'Irrtum' (*πάθος* und *ἀμαρτημα*; bis S. 343, 14). Bei der zweiten beider Erklärungen behält Galen das Bild Chrysipps zwar bei, schiebt ihm jedoch eine ganz neue, wirklich geistreiche Bedeutung unter. Doch davon später. — Nun aber die Kehrseite, Teil 5, Chrysipps Beantwortung der Frage, ob die Affekte Urteile seien oder Folgen von Urteilen. Hier weicht er, sagt Galen, nicht nur von sich selber, sondern auch von Zenon ab und vielen

¹ Unter dem Vielen, wodurch Pohlenz Poseidonios hat bereichern wollen, hat er auch dies Stück unverändert in seinen Rekonstruktionsversuch herübergenommen (S. 611). Aber was da steht, ist nicht einmal, was an sich denkbar wäre, ein ursprünglich Poseidonischer Gedanke, den Galen nach Gutdünken verwertet hätte. Eine Verwahrung gegen voraussetzende Mißdeutung der orthodoxen Definition, als ob die Tiere nun, die *ἄλογα*, nach stoischer Auffassung dem *πάθος* unterliegen müßten, da sie *ἄλογως κινούνται*, lag wohl im Interesse eines Orthodoxen, nicht aber des neuen Seelenkünders. Eine Parallele mag dies klarer machen. Seneca, *De vita beata*, also in einer durchaus orthodox gehaltenen Schrift, verteidigt mit demselben Zweck, ja mit denselben Beispielen (*λίθος, ἄλογα*) eine Definition der *εὐδαιμονία* (c. 5); beide Stellen stimmen so sehr überein, daß Galen (S. 341 M.) sogar eine Konjektur von Reitzenstein bestätigt: *inanimalia = ἕκαστον τῶν ἀνύχων*.

anderen Stoikern, von Poseidonios nicht zu reden, der die Affekte weder als Urteile noch als Folgen von Urteilen betrachtet, sondern als verursacht durch die mutartige und begehrlche Kraft der Seele (*θυμοειδής και επιθυμητική δύναμις*).

Der Widerspruch ist fertig, und nicht ohne Stolz blickt der Verfertiger auf sein Werk (vgl. S. 349, 7 ff.). Doch wie er zurückblickt, kommt ihm der Gedanke eines Einwurfs. Wie denn diese ganze Art der Widerlegung aus der Schuldebatte stammt, wie Galen selber mehrmals sich auf seine eigenen Disputationen mit stoischen Schulgrößen beruft,¹ so ist ihm nichts geläufiger, als nach erbrachtem Beweis dem unvermeidlichen Einwurf zu begegnen, oder, im Fall er nicht disputierte sondern schrieb, sich diesen Einwurf selbst zu machen. Nun ist das gang und gäbe Mittel der Verteidigung gegen den Vorwurf eines Widerspruchs — ein Mittel, in den Kontroversen der Grammatiker (vgl. die *ζητήματα* eines Porphyrios) ebenso üblich wie in den Philosophenschulen —, daß man die doppelte Bedeutung eines Worts behauptete, das der Gegner nur in einem Sinne genommen hatte.² Solche Einwürfe mußten geradezu kommen, wo man durch die Masse konstruierter Widersprüche zu überwältigen suchte. Und so macht Galen denn, dieser leibgewordene Schulbetrieb, sich einen Einwurf solcher Art. War Chrysipp bei einem Widerspruch ertappt dabei, daß er dem Affekte bald das Urteil absprach, bald ihn mit dem Urteil gleichsetzte, so mochte wohl ein Verteidiger sagen, 'ohne Urteil' oder 'urteilslos' in der Definition bedeute, 'ohne Überlegung' (*ἄνευ περισκέψεως*), 'Urteil' in der Erklärung des Affekts dagegen heiße Vorstellung, Bejahung (*συγκατάθεσις*). Dies gesetzt, entgegnet Galen, bestände der Affekt in einer das Maß überschreitenden Bejahung (*πλεονάζουσα συγκατάθεσις*), und so würde wieder Poseidonios kommen mit der Frage nach der Ursache, weshalb die Bejahung ihr Maß überschreite. Der Einwand ist, in Anbetracht der Schultopik für solche Argumente, ebenso von selbst verständlich, wie die Entgegnung vorderhand ein Rätsel. Begnügen wir uns vorab, dies Rätsel festzustellen; seine Lösung soll nicht ausbleiben.

Auf die Definitionen und Exegesen der Definitionen des Affekts im allgemeinen folgten bei Chrysipp im ersten Buche der Affekt-

¹ Wie unmittelbar die literarische Produktion aus der Schuldisputation hervorgehen kann, dafür bietet ein Beispiel, was Galen, De libr. pr. 38 (Kühn XIX 16) von sich erzählt: er habe vor der Übersiedelung von Pergamon nach Smyrna ein stattliches Buch über die Empirie verfaßt, als Pelops und der Empiriker Philippos zwei Tage lang disputierten über die Frage, ob die Medizin allein aus Empirie bestehen könne.

² Lehrreich z. B. auch, wie sich Galen S. 469 gegen dergleichen Einwände wehrt.

lehre die Definitionen der einzelnen Affekte. Ebenso folgen bei Galen den Widersprüchen, die sich aus jenen beiden ersten Abschnitten ergaben, solche aus dem dritten. Der Scharfsinn des Opponenten wirft sich auf die Definition der 'Begierde' (S. 351, 3 ff.). Im ersten Buche der Affektlehre wird diese definiert als 'unvernünftige Erstrebung' (*ὄρεξις ἄλογος*); die 'Erstrebung' (*ὄρεξις*) wiederum im sechsten Buche der 'Definitionen' als 'vernünftiger Trieb zu etwas, soweit gehörig, Lusterregendem' (*ὁρμή λογικὴ ἐπὶ τι, ὅσον χρῆ, ἥδον*). Ebenso in den Büchern 'Über den Trieb'. Zusammengesetzt ergibt dies folgende Definition der 'Begierde': Begierde ist ein vernünftiger Trieb zu etwas, soweit gehörig, Lusterregendem, gegen die Vernunft (*ἐπιθυμία ἐστὶν ὁρμὴ λογικὴ ἐπὶ τι, ὅσον χρῆ, ἥδον ἀπὸ ἄλλογος*). Also vernünftig und unvernünftig in einem und demselben Satze! Ein handgreiflicher 'Widerspruch'. Nächst verwandt ist seiner Art nach diese Widerlegung mit den Mustern jener alten, aus der Akademie hervorgegangenen Sammlung, die Plutarch benutzt hat. Und daß in der Tat Galen in diesem Falle ein altberühmtes Argument, nicht eigenen Scharfsinn vorträgt, läßt sich hier einmal mit Händen greifen. Denn Galen setzt nicht nur Bekanntschaft mit dem 'Widerspruch' voraus, er kennt auch mindestens zwei Versuche zu seiner Lösung, und die ganze umständliche, wunderliche Abhandlung, die er dem ebenso bündigen wie gelehrten Syllogismus folgen läßt, wird erst verständlich, wenn man erkannt hat, daß Galen darin sich gegen Chrysipps Verteidiger wendet. Hatten die Angreifer herausgebracht, daß Chrysipp die Prädikate vernünftig und unvernünftig von demselben Subjekt aussage, so lag für die Verteidiger nichts näher, als sich auf ihr erprobtes Mittel, eine doppelte Wortbedeutung, zu besinnen — sogar mit drei und vier Wortbedeutungen haben sie's versucht (Galen S. 356: *ἄλλο δὲ ἢ τρίτον ἢ τέταρτον, ὡς οὗτοι βιάζονται* [die stoischen Verteidiger], *σημαινόμενον* [von *ἄλογος*] *ὄν ἐστιν ἐν ἔθει τοῖς Ἑλλησι*). Der 'Widerspruch' muß also eine gewisse Berühmtheit und ebendaher seine Anziehungskraft gehabt haben. Indes erklärt Galen, er wolle kein Pedant sein; daß Chrysipp sich in verschiedenen Schriften widerspreche, solle ihm verziehen sein. Aber, fährt er fort, was ist das dann für eine Art, vom Leser zu verlangen, daß er immer das gerade Gegenteil von dem verstehen soll, was gesagt ist, also 'ohne Urteil' im Sinne von 'mit Urteil', 'ungehorsam der Vernunft' im Sinne von 'vernünftig'. Woher ist Galen so großmütig, woher sein Angriff plötzlich so ausweichend? Die Antwort ist: die beiden Wortbedeutungen von 'unvernünftig', die er so breit erklärt, hatte schon vor ihm die Verteidigung aufgestellt. Sie hatte entgegnet:

‘unvernünftig’ und ‘vernünftig’ nebeneinander in derselben Definition ist noch kein Widerspruch, da ‘unvernünftig’ hier nicht nur ein Fehlen der Vernunft, sondern ‘vernunftwidrig’ und ‘gegen die Vernunft’ bedeute, sowie vorher ‘ohne Urteil’ (*ἄνευ κρίσεως*) im Sinne von ‘unüberlegt’ (*ἄνευ περισκέψεως*), verstanden werden mußte. Nun wohl, sagt Galen (S. 354, 11), es gibt zwei Bedeutungen von ‘unvernünftig’, mehr aber auch gewiß nicht, mehr lassen sich auch aus Chrysipp mit keinem Mittel der Welt herausinterpretieren. Nun aber ergibt die Interpretation, daß Chrysipp selber die zweite Bedeutung ausschließt (unter anderm durch die behauptete Unterscheidung zwischen *πάθος* und *ἀμάσθημα*, S. 359, 6 ff.); bleibt also nur die Bedeutung ‘ohne Vernunft’ (S. 357, 8—361, 10). Aber wie steht es alsdann mit der Ursache des Affekts? Der Logos ist die Ursache nicht; eine andere Kraft oder Ursache als der Logos steht euch nicht zu Gebot. Soll also der Affekt, das ‘Pathos’ überhaupt keine Ursache haben? eine ‘unverursachte Bewegung’ (*ἀνάιτιος κίνησις*) sein? Poseidonios freilich, der dem Platon folgte, wußte sich solchen Verlegenheiten zu entziehen (S. 361 f.).

Daß der Name Poseidonios wieder erst am Ende eines Einwurfs auftaucht, auch hier wieder verbunden mit der Frage nach der Ursache (!) des Affekts, einer Frage, die, für sich genommen, weder den ‘Widerspruch’ noch seine Lösung etwas angeht, damit muß es etwas auf sich haben. Vielleicht fällt schon von hier auf jene erste, so rätselhafte Erwähnung etwas Licht — aber für solche Fragen ist noch nicht der Ort.

Galen verweilt voller Genugtuung auf der errungenen Position, denn im Kathederstreit genügt es nicht zu siegen, es kommt darauf an, den Sieg allen bewußt und eindrücklich zu machen: Die Stoiker heutigen Tages, aufgefordert, die Ursache des Affekts zu erklären, wechseln, wie der Euripus, hin und her mit ihren Antworten, vom Fehlschluß der Vernunft auf eine unverursachte Bewegung kommend und von einer unverursachten Bewegung wieder auf den Fehlschluß der Vernunft. Dasselbe Schwanken bei Chrysipp: er redet geradeswegs von einem ‘Hingerissensein aufs Geratewohl’ (*φέρεσθαι εἰκῆ*), und darüber hinweg hilft keine doppelte Wortbedeutung, denn bedeutet hier ‘aufs Geratewohl’ ‘ohne Vernunft’, so bleibt die alte Frage, heißt es dagegen ‘unverursacht’, um so offenkundiger das Eingeständnis eigener Unzulänglichkeit. Es ist dasselbe Unvermögen, das, wie in der ethischen Schrift ‘Über die Affekte’, so auch in dem ersten Buche des theoretischen Werks zutage tritt, wo er das ‘Pathos’ definiert, als einen ‘Trieb, der über das Ziel schießt’, und bei der Erklärung dieser Definition (*ἐξηγούμενος*) die Frage nach

der Ursache des Überschießens nicht einmal aufwirft. Hätte er hier, bei dem Beispiele des Laufenden bleibend, nach der Ursache geforscht, so wäre er zur Entdeckung einer zweiten Seelenkraft gelangt, nicht minder, wenn er aus seinen eigenen Worten in der ethischen Schrift die Konsequenz gezogen hätte. Aber statt dessen zog er vor, sich selbst zu widersprechen (S. 362, 14—368, 6).

Von seinem Einwurf lenkt damit Galen zu einem neuen 'Widerspruche' über, der nun, wie die folgenden alle, nicht mehr der theoretischen Affektlehre, sondern der sogenannten 'ethischen' Schrift entnommen ist: „Die Stelle aus dem ersten ('logischen') Buche der Affektlehre, wo Chrysipp dem Affekt das Urteil abspricht, habe ich oben angeführt (S. 339, 4); daß er aber an derselben Meinung auch in seinem therapeutischen Buche festhält, lehrt das Folgende.“ Der Widerspruch gibt sich demnach als Nachtrag und Bestätigung. Daß nach Chrysipp die Affekte Urteile seien, stand für jeden Stoiker, auch zu Galens Zeit, fest. Um so erwünschter für Galen, die entgegengesetzte Behauptung, daß die Affekte urteilslos seien (*χωρίς κρίσεως γίνεσθαι τὰ πάθη*), auch noch in einer anderen Schrift Chrysipps bezeugt zu finden. Dazu greift er diesen Satz heraus: 'Denn nicht das Urteil: jedes dieser Dinge ist ein Gut, wird ausgedrückt im Terminus 'Ohnmachtskrankheit'¹ (*ἄρρώστια*), sondern das Daraufaussein, mehr als der Natur gemäß ist.' Und nun interpretiert er: will hier einer kommen und behaupten (also wieder ein Einwurf), der bejahende Nachsatz solle den verneinenden Vordersatz nicht ausschließen und streichen (also dem 'Pathos' oder der 'Krankheit' das Urteil absprechen), sondern ergänzen und erweitern, so daß anstatt 'nicht — sondern' zu verstehen wäre 'nicht nur — sondern auch' (— man erkennt, mit welchen Mitteln von beiden Parteien gearbeitet wird —): so widerlegt ihn der nachfolgende Satz: 'Daher man sinngemäß gewisse Menschen weibstoll und Hühnernerren nennt.' Hier wird die Tollheit gleichgesetzt mit der seelischen 'Ohnmachtskrankheit' (*μανία* mit *ἄρρώστια*). Was ist nun aber die Tollheit? Sie ist eine seelische und zugleich körperliche Erscheinung, durch eine 'unvernünftige Körperkraft' (*ἄλογος κατὰ τὸ σῶμα δύναμις*) hervorgebracht. Folglich kann auch die seelische Krankheit, als gleichbedeutend mit der Tollheit (*μανία*), mit der Vernunft und dem Vernünftigen (den *λογικά*) und folglich, müssen wir schließen, auch mit den Urteilen nichts zu schaffen haben. Nun aber könnte endlich einer auch noch das bestreiten wollen, daß die Tollheit eine Affektion der unvernünftigen Seele

¹ Der Begriff erklärt bei Adolf Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897) S. 163.

sei; er könnte sie als eine Übertreibung in der Vorstellung, im Urteil definieren — wie es in der Tat die Stoa lehrte, die von einer unvernünftigen Seelenkraft nichts wußte. Also hat Galen mit seinen vielen Einwürfen erreicht, daß seine mühsam zugezogene Schlinge unter seinen eigenen Händen sich ihm wieder auflöst? Wie wird er sich weiter helfen? In der Tat, wie er sich aus der Schwierigkeit herauswindet, ist überraschend: er schiebt seinem fiktiven Gegner plötzlich einen völlig neuen Gedanken unter: dieser Gegner würde behaupten, die (seelische) 'Ohnmachtskrankheit' beruhe nicht auf einem einfachen Urteil: dies ist ein Gut, dies ist ein Übel, sondern auf der Vorstellung: dies ist das größte Gut, das größte Übel, das es geben kann; auf einer solchen Vorstellung beruhe die Habgier (*φιλοχρηματία*) und die Geldgier (*φιλαργυρία*), beides 'Ohnmachtskrankheiten'. Wer dies behaupten wollte, fährt Galen fort, dem hält Poseidonios Folgendes entgegen: — und hier setzt das große, wörtlich übertragene Fragment des Poseidonios ein.

Ob und wie weit der Gedanke über das Zitat hinausreicht, wieviel Poseidonios, ungenannt, aus den vorangehenden Sätzen redet, diese Frage, bei dem größten aller Bruchstücke noch von besonderer Wichtigkeit, endgültig zu entscheiden, muß der Interpretation des Textes vorbehalten bleiben. Aber nicht ohne Gewicht sind auch die äußeren Umstände, die Art, wie es sich in das Ganze fügt, der Ort, wo es sein Unterkommen hat; und da ist nicht darüber hinwegzukommen, daß es sich äußerlich darstellt als ein Anhängsel an einen Einwurf auf die Rüge eines 'Widerspruchs', daß kurz zuvor Galens Polemik umbricht, daß der Begriff der Größenvorstellung auf eine Art hereinkommt, die uns kaum erlaubt, die letzte Hinwendung als Schluß und Krönung des Vorangegangenen zu betrachten, die vielmehr auf einen Abbruch, auf ein Überspringen deutet; kurz, es scheint, als komme Poseidonios nur deshalb zu Wort, weil hier Galen wieder einmal am Ende seiner Weisheit sei.

Galen war kurz zuvor von Chrysipps erstem Buche 'Über die Affekte' zu seinem vierten, 'ethischen', übergegangen. Es läßt sich zeigen, daß er unmittelbar nach jenem großen Fragmente (das wir erst später analysieren können) den begonnenen Faden fortspinnt,¹ anders ausgedrückt, daß die Berufung auf Poseidonios für ihn nur die Geltung eines Exkurses hatte. Das Ganze also, von dem Übergang zu Chrysipps ethischer Abhandlung bis gegen Ende, d. h. bis zu einem angehängten und besonderen Schlußteil, stellt sich dar

¹ Man rechne die Verbindungen und Anknüpfungen nach: S. 377, 17; 378, 5; 378, 10; 380, 4; 383, 6; 383, 10; 383, 14; 385, 5; 385, 13; 385, 17; 386, 5; 387, 12; 388, 6; 389, 5; 389, 14; 390, 7.

als eine Kette aufgelesener 'Widersprüche', aufgereiht auf dem Gedankenfortschritt in den Schriften des Chrysipp. Nicht sparsam ist Galen dabei mit Einwüfen — sie sollen die Stringenz der eigenen Schlüsse zeigen —, und hinter den Einwüfen pflegt er auf Poseidonios hinzuweisen. Ob die Hinweise lang oder kurz, ob sie Erwähnungen oder wortgetreue Anführungen sind, macht hinsichtlich ihrer Funktion und Stellung innerhalb des Ganzen keinen Unterschied.

Doch dieser Inhalt hat noch nicht genügt, das Buch zu füllen. Um es voll zu machen, folgt ein Anhang, wo Galen nochmals und eingehender, als es bisher möglich war, sein Urteil über Poseidonios kundtut. Für das Verhältnis zwischen Anhang und Exkurs (wenn man das große Bruchstück so benennen darf) ist es bezeichnend, daß ein Hinweis beide miteinander verbindet.

Das Poseidonische scheint also, bei äußerer Betrachtung, unter sich in einem bestimmten Zusammenhang, zum Hauptinhalte des vierten Buches in einem bestimmten Gegensatz zu stehen. Sollte der äußeren Trennung eine innere zur Seite gehen? Hält man sich nur an die Hauptzüge des analysierten Buches, so ist nichts darin begegnet, was nicht auch Galens Kopf hätte aushecken können. Schon die Art des Rasonnements, der Aufbau, auch Interesse und Niveau des Publikums, worauf all das berechnet ist, scheint viel eher in die Schuldebatten der so zünftig denkenden, so schulfrommen trajanischen und antoninischen Zeit zu führen als in die großen Weltanschauungsgegensätze der untergehenden Republick. Auch die vielen, zum Teil recht verzwickten Einwüfe Galens sind noch kein Zeichen, daß er über die Gedankenwelt der Schulstreite hinausginge, im Gegenteil: es ist dies gerade etwas der Gattung solcher Schulschriften und Schuldisputationen Eigentümliches. Wie notwendig es dem traditionellen Argument des 'Widerspruches' anhaftet, zeigt wiederum Plutarch, der in 'de stoicorum repugnantiis' Verteidigungen, Einwüfe ganz derselben Art voraussetzt wie Galen. Es kommt im Grunde wenig darauf an, wie weit hier mündliche Tradition, wie weit schriftliche Aufzeichnungen reichten. Eine Schule ohne Bestand von Lehrschriften, Exzerpten, Unterlagen für den Unterricht ist jedenfalls undenkbar, und die Frage ist in solchen Fällen nicht zu stellen, ob die Quelle eine Schrift oder gesprochenes Wort war, sondern ob sie für den Schulbetrieb war oder literarischen Charakter hatte. Die Schulschriften gingen von Hand zu Hand, erfuhren Zusätze, Verkürzungen, je nach Bedarf; so waren sie zugleich die Niederschläge und die Unterlagen der Debatten. Faßbar werden sie uns immer erst, wo sie gehoben, wo sie literarisch werden, bei Philo, Plutarch, Galen, Sextus, Cicero; um so mehr Ursache, auf

seiner Hut zu sein, damit man nicht Schule und Literatur verwechsle. Es ist mit den Sammlungen der 'Widersprüche' nicht anders als mit den Sammlungen der 'Thesen' (s. S. 213). Auch da findet man Verteidigungen, Repliken und Dupliken ähnlicher Art, das Meiste alt, schon aus den Zeiten der mittleren Akademie. Man wird nicht fehlgehen, anzunehmen, daß auch die Verteidiger, mit denen Galen zu tun hat, ihre besten Waffen längst gefüllten Rüstkammern entnahmen. So wälzte sich die Flut der Argumente durch die Jahrhunderte, alles Erfinderische, Schöpferische ertötend; der Schulmeister machte den Geist. Dieselbe Schulzucht, die in produktiver Zeit Philosophie und Wissenschaft auf ihre Höhe gebracht, auf ihrer Höhe erhalten hatte, wird in Zeiten der Sterilität ihr Untergang. Die freien Denker, die Revolutionen blieben aus. Zu keiner Zeit des Altertums hatte die Philosophie so weit die Kreise der Gebildeten durchdrungen bei so ärmlicher und flacher Produktion, als um das zweite nachchristliche Jahrhundert. Die alten Fragestellungen, von Jugend auf den Schülern eingepägt und eingestampft, übten eine drückende, verödende Macht aus über die Gehirne, und nur langsam, unter der Oberfläche, beginnt der orientalische Geist die leeren Kammern, die erstarrten Argumente, die verödeten Begriffsgehäuse mit neuen Gehalten zu erfüllen.

Über dem letzten schöpferischen Geist der ersten hellenistischen Periode, über Poseidonios waltet nun das doppelte Mißgeschick, daß er der Schule, der gemeinen Mittelmäßigkeit im Daseinskampfe des Geistes unterlag, und mit derselben Schule, die sein Tod war, doch auf Schritt und Tritt verwechselt wird — von der modernen Quellenkritik. Man identifiziert ihn mit dem Geiste der 'Widersprüche', wie man ihn mit dem Geiste der 'Thesen' identifiziert, und das um nichts als um einer Methode willen, aus dem Bedürfnis, für jedwedes Buch, jedweden Abschnitt eine Quelle bei der Hand zu haben. Wie tief der Gegensatz zwischen dem Autor und der 'Quelle' sein kann, zeigt der Gegensatz zwischen Galen und Poseidonios dem, der jeden erst in seinem systematischen Zusammenhang, an seinen greifbaren, signifikanten Merkmalen zu fassen sucht.

2. Die Aporien der ersten Gruppe

Es wird das Beste sein, die Rekonstruktion da zu beginnen, wo sich ihr die sichersten Handhaben bieten. Fangen wir also mit dem umfangreichsten Bruchstück an. Doch da ist gleich ein Hindernis: so umfangreich es ist, es läßt sich aus sich selber nicht erklären; als herausgerissenes Stück aus einem Ganzen nimmt es überall Bezug auf Dinge, die uns unbekannt bleiben und sich nicht von

selbst verstehen. So sind wir denn, um auch nur den nächsten Sinn der Worte zu verstehen, auf das Ergänzen angewiesen. Und damit tritt wieder die Frage vor uns hin: Gehört die Anknüpfung ausschließlich dem Galen oder verbirgt sich schon darunter etwas von dem Kommenden? Gibt es hier Winke für das Verständnis? Und mit dieser Frage ständen wir denn wieder vor der großen Vorfrage, von deren Lösung alles Fernere abhängt: Wie verhält sich Galen, als Geist, zu Poseidonios?

Vorausgeschickt sei, was sich hernach von selbst ergeben wird: daß Poseidonios sich auf einen Satz Chrysipps bezieht, der ungefähr gelautet haben muß: „Die vom Affekt Ergriffenen glauben, es gehöre sich, in Anbetracht des Vorgefallenen, keinerlei Vernunftprüfung zu gestatten, daß ihre Bewegung anders sein dürfe.“ Also hatte Chrysipp die Leidenschaft für eine Vorstellung (*επιόληψις*) besonderer Art erklärt: als eine Überzeugung, daß nach Maßgabe der Umstände so und nicht anders zu reagieren recht und billig sei. Durch die Begriffe ‘recht und billig’ und ‘gestatten dürfen’ war er bemüht, die Vorstellungen, die zugleich Leidenschaften sein mußten, von solchen zu unterscheiden, denen das Merkmal der Leidenschaft abging. Er definierte also, kurz gesagt, die Affektvorstellung im Unterschied zu anderen Vorstellungen als eine Vorstellung von zwingender, imperativer Gewalt (doch diese Gewalt auch wieder als Vorstellung, als Denkinhalt gefaßt) im Unterschied zu bloßen Urteilen und Feststellungen.

In der Art, wie hier die Kritik des Poseidonios einsetzt, zeigt sich von Anfang an der tiefe Unterschied, der nicht nur in der Lösung, sondern bereits in der Art zu fragen liegt und seinen letzten Grund in einer veränderten Weltform findet. Was sich verschoben hat, ist der Begriff des Menschen. Poseidonios sucht nicht mehr durch Definition und Distinktion, kurzum durch Projektion ins logisch Faßliche die psychischen Erscheinungen zu entwirren und nebeneinander hinzubreiten als so oder so verschiedene Inhalte des Denkens, sondern er fragt, als Psychologe und Physiologe, nach den Ursachen, d. h. nicht nach der Art der Inhalte, sondern nach der Art der Entstehung. Seine Frage ist nicht: was ist die Affektvorstellung im Unterschied zu anderen Vorstellungen, sondern: wie kommt, vorausgesetzt, daß der Affekt eine Vorstellung ist, diese Vorstellung im Unterschied zu anderen Vorstellungen zustande.¹

¹ Am klarsten formuliert in der Berichterstattung des Galen auf S. 396 MÜ.: *καίτοι τὸ γε συνέχον ὅλην τὴν πραγματείαν τὴν τε τῶν λογικῶν ζητημάτων καὶ τὴν θεραπευτικῆν τῶν παθῶν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ τὰς αἰτίας ἐξευρεῖν, ὅφ' ὧν γίνεται τε καὶ παύεται τὰ πάθη.*

Für den Intellektualisten war der Verstand das Selbstverständliche, das keiner Erklärung mehr Bedürftige. Waren die Affekte als Urteile erwiesen, so sah der Rationalismus sich an seinem Ziele, war doch das Irrationale damit rational geworden, wieder ein Reich, das der Vernunft zu widerstreben schien, ihr untertan gemacht. Und rational mußten die Dinge werden, weil der einzige vernünftige Erklärungsgrund für diese Weltanschauung die Vernunft, d. h. der stoisch kalkulierende Intellekt war. Poseidonios setzt an die Stelle der Vernunft die Kraft. Wie allenthalben, steht er auch im Seelischen den Dingen nicht mehr logisch syllogisierend gegenüber, sondern sieht sie wirkend und bewirkt, nicht mehr als prädiiziertes Sein, sondern als Werden und Bewegung; er denkt genetisch, dynamisch. Wie er in seiner Geographie die Erde nicht als fertiges Resultat, sondern als unaufhörlichen Prozeß beschrieb, wie sich in seinen Augen die starren Massen in Bewegung, alles Mannigfaltige in ein Spiel von Kräften umsetzte, wie er in seiner Lehre von der Mantik, vom Kriterium usw. Denkinhalte und Bezeugung, als die beiden Elemente des Rationalismus, in Ursache, Wirkung, Formung, Ausdruck, Ausfluß umschuf, wie er den intellektualen wie den atomistischen Naturbegriff in den vitalen oder den organischen, wie er die Einrichtung der Welt wie andererseits den Druck und Stoß in schöpferische Kraft umwandelte: so erschien ihm auch die Seele nicht mehr als eine Versammlung von Gedankeninhalten und Vorstellungen,¹ sondern als Prozeß, als Spiel und Auswirkung einander entgegengesetzter oder ineinander wirkender Seelenkräfte. Daß er sich äußerlich bei der Erklärung dieser Kräfte an Platon anschloß, ändert nichts daran, daß er zu seiner Auffassung durch eine innere Notwendigkeit gelangt war. Sein scheinbarer Platonismus ist keine Entlehnung, sondern viel mehr eine Deutung, ein Hineinlegen, ein Interpretieren. Er hängt viel enger erlebnishaft mit der gesamten Weltform, deren Teil er ist, zusammen, als historisch mit der Lehre Platons.

Sobald man die seelischen Erscheinungen anstatt als Vorstellungen als Prozesse und Auswirkungen von Kräften ansah und empfand, mußte an Stelle der Distinktion die Frage nach der Ursache und Wirkung treten. Damit war die alte orthodoxe Fragestellung aufgehoben, eine neue an ihre Stelle gebracht. Aus dieser veränderten Fragestellung folgt, daß Poseidonios mit Chrysipps Bestimmungen überhaupt nichts hätte anfangen können, wenn er sie nicht irgendwie gedeutet, ihnen nicht andere Begriffe untergeschoben hätte. Er mußte, um Chrysipp auch nur zu widerlegen, zunächst einmal im

¹ Der Logos ist nach Chrysipp *ἐνοίων τε καὶ πολλήμων ἄθροισμα*: Galen de plac. H. et Pl. S. 422 Mü.

Sinne der Chrysippischen Lösung, aber aus seinem eigenen Problem heraus zu fragen suchen.

Wie kommt die Affektvorstellung im Unterschied zu anderen Vorstellungen zustande? Daß diese Frage aufzuwerfen Chrysipp unterlassen hatte, wird bezeugt, geht überdies aus dem Ganzen des Fragments unzweifelhaft hervor. Es ist dieselbe radikale Kritik, die Poseidonios an der altstoischen Auffassung des Affekts im allgemeinen übt, wie an dem Begriffe des Schmerzes im besonderen. Hatte Chrysipp den Schmerz zum Unterschied von der affektlosen Vorstellung eines gegenwärtigen Übels definiert als frische, plötzliche Vorstellung eines gegenwärtigen Übels, so wirft eben dies ihm Poseidonios vor, daß er nur definiert, nur Vorstellungen von einander gesondert und die Frage nach der Ursache gar nicht gestellt habe. Und welchen Grund, diese Frage zu stellen, sollte der Intellektualismus auch gehabt haben? Die Vorstellung von Recht und Pflicht, von so und nicht anders Können und Dürfen, nach Chrysipp das unterscheidende Merkmal des Affekts von anderen Vorstellungen, konnte nun aber verursacht sein entweder durch das Objekt des Vorstellens und Denkens oder durch den Zustand des Vorstellenden. Im ersten Falle konnte die Größe des vorgestellten Gutes oder Übels die Affektvorstellung bewirken, im zweiten Falle die seelische Krankheit, Schwäche und Widerstandslosigkeit des Vorstellenden, d. h., da die Seele Intellekt war, die geringere Präzision des vorstellenden Intellekts. Die Ursache konnte also objektiver oder subjektiver Art sein. Beide Begriffe, 'Größe des vorgestellten Gutes oder Übels' sowohl wie 'Schwäche der Seele', sind folglich zwar, wie sich ergeben wird, altstoischen Ursprungs, aber in die kausale Funktion, in der sie hier erscheinen, erst von Poseidonios eingerenkt, als vorläufige Hilfsbegriffe, um die intellektualistische Fragestellung in die Frage nach der Ursache zu überführen. Es führt zur Verkenning des Gedankenganges, vorauszusetzen, schon Chrysipp habe diese Begriffe nicht nur technisch ausgeprägt, sondern auch in der gleichen Art verwandt.

Leidenschaften, hatte Chrysipp erklärt, sind Urteile; darüber hinaus nach ihren Ursachen zu fragen, wäre ihm wohl ebenso absurd erschienen, als den Ursachen der Verstandestätigkeit nachzudenken. Wenn nun aber auch diese Frage für ihn ausgefallen war, so sind doch die beiden Begriffe, mit denen sie Poseidonios zunächst — vergeblich — zu beantworten versucht, in möglichst engem Anschluß an Chrysipps Begriffe und Gedankenwelt entwickelt. Auch Chrysipp verwendet den Begriff 'Schwäche der Seele', nur freilich zu einem anderen Zweck, nicht zur Beantwortung der Frage nach der Ursache

des Affekts, sondern um ein Phänomen des Handelns (*πραττειν*) zu erklären: wie es komme, daß die Tat dem Vorsatz widerspreche. Auch daß er das nicht in seiner theoretischen, sondern in seiner therapeutischen Schrift getan hatte, ist nicht gleichgültig. Im Grunde ist das keine Theorie: zu sagen, daß der Mensch, wenn er von seinem Vorsatz abfalle, in Schwäche handle, dazu brauchte man kaum Philosoph zu sein. Und gar die Schwäche als die Ursache irrationaler Phänomene zu betrachten, war ein offener Zirkelschluß. Dies, um uns klar zu machen, was die Einführung des Hilfsbegriffs 'Schwäche der Seele' und ihre hypothetische Form bei Poseidonios sagen will. Der zweite Hilfsbegriff ist eine Konsequenz, die Poseidonios aus Chrysipps Bestimmungen gezogen hat. Um dies zu erkennen, ist es notwendig, vorwegzunehmen, daß sich Galen an einer späteren Stelle auf das vorliegende Fragment zurückbezieht. Der Sinn der späteren Stelle ist: der Gebrauch, den Chrysipp von der Zenonischen Definition des Schmerzes: 'frische Vorstellung eines gegenwärtigen Übels' (*δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας*), macht, ist merkwürdig gering, so daß man mit noch besserem Recht, nach seinen eigenen Äußerungen, zu der Definition gelangen könnte: 'Vorstellung eines großen Übels' (*δόξα μεγάλου κακοῦ*); bezeichnet er doch selber anderwärts den Schmerz als Vorstellung, von einem 'unwiderstehlichen', d. h. großen Übel; also hätte man, um darin eine Antwort auf die Frage nach der Ursache zu finden, diese vielmehr in der Größe des vorgestellten Objekts zu suchen. Daß Chrysipp die offenbar nur erschlossene Definition nicht selbst als solche und mit diesen Worten formuliert hatte, oder doch keinesfalls daraus eine Antwort auf die Frage nach der Ursache hatte ziehen wollen, ist somit klar.

Nunmehr begreifen wir endlich, weshalb in dem großen Poseidonischen Fragment, von dem wir ausgingen, dieser ersichtlich fremde, dem Chrysipp entnommene Satz so häufig wiederkehrt: „Die vom Affekt Ergriffenen glauben, es gebühre sich nach Maßgabe der Umstände, keine Vernunftprüfung zuzulassen, daß ihre Bewegung anders sein dürfe.“ Denn in ebendiesem Satze und zumal in dem Begriffe 'nach Maßgabe der Umstände' hatte Poseidonios einen weiteren Wink für seine hypothetische Beantwortung der Frage nach der Ursache gefunden: unter den Begriffen, die der Intellektualismus zur Verfügung stelle, meint er, scheine sich zunächst die Größe des Objekts zu bieten als geeignet, um die Frage zu beantworten. Poseidonios war also von jenem öfters wiederholten Satze ausgegangen, um als Einleitung und Hinleitung zu einer neuen Theorie und Lösung erst die nötigen Aporien zu entwickeln.

Blicken wir von hier noch einmal kurz auf die Verbindung der Gedanken bei Galen. Galen knüpft das Fragment an einen konstruierten Widerspruch; für Poseidonios handelt es sich nicht um Widersprüche, sondern um Aporien. Galen hat es mit Wortbedeutungen zu tun; so führt er den Begriff der Größe ein, um stoische Wortklauberei damit zu widerlegen; Poseidonios setzt die Größe hypothetisch als die Ursache des Affekts an, um zu zeigen, daß der Intellektualismus außerstande sei, die Frage nach der Ursache zu lösen, ja, daß er sie gar nicht einmal ernstlich aufgeworfen habe. Galen bezieht diesen Begriff auf 'Ohnmachtskrankheit', um einer Stelle willen, die er aus Chrysipp notiert hat, weil er sie mit einer anderen unvereinbar fand; bei Poseidonios ist von der 'Ohnmachtskrankheit' überhaupt mit keinem Worte die Rede. Aus dem allen folgt, was schon die äußere Betrachtung des Gedankengangs ergab: daß der Zusammenhang, worein Galen das Bruchstück rückt, und nicht nur dieses Bruchstück, sondern alle Bruchstücke und Ausführungen rückt, nichts weniger als Poseidonisch ist. Man hat, um eine Anschauung von Poseidonios zu gewinnen, ein viel freieres Verfahren einzuschlagen, als man es bisher, im Glauben an Galens Abhängigkeit, befolgt hat. Poseidonios und Galen bedeuten ganz und gar verschiedene Formen.

Nun das Fragment des Poseidonios selber. Es ist, wie man nach allem erwarten wird, nicht unbedeutend und scheint mir noch immer unterschätzt. Vorangestanden haben müssen ihm Gedanken ähnlicher Art wie die entwickelten, auf jeden Fall sehr anderer Art als die gleichgültigen Schulzänkereien Galens. Chrysipps Versuch, das Irrationale intellektualistisch zu erklären, muß im Wortlaut angeführt, auf seinen Mangel an ursächlicher Begründung hingewiesen worden sein, und um dem Mangel abzuhelfen, waren, allem nach zu schließen, die Begriffe 'Größe des vorgestellten Gutes oder Übels' sowie 'Schwäche der Seele' jener Erklärung substituiert. So könnte denn, war offenbar geschlossen worden, auf den ersten Blick die Frage nach der Ursache durch die Einführung dieser Begriffe erledigt scheinen; nun aber gerät der Intellektualismus, eben durch die Frage nach der Ursache und ihre versuchte Beantwortung, in folgende Schwierigkeiten (S. 370 M.; ich brauche wohl nicht zu sagen, daß sich mir dieser rekonstruierte Gedankengang erst aus der Worterklärung und nicht ohne Umwege ergeben hat):

„Bei diesen Sätzen (oder: bei diesem Satze) des Chrysipp stellt sich als erstes das Problem: wie kommt es, daß die Weisen, da sie doch alles sittlich Gute für das höchste erreichbare Gut halten, in keine leidenschaftliche Erregung darüber geraten, weder in

leidenschaftliches Begehren dessen, wonach sie trachten, noch in leidenschaftliche Freude darüber, wenn es erreicht ist? Denn wenn die Größe eines vorgestellten Gutes oder Übels die 'Vorstellung' erregt, 'daß leidenschaftliche Freude oder Schmerz bei seiner Gegenwart oder Begierde oder Furcht bei seinem Nahen Recht und Pflicht sei', und bewirkt, 'daß keine vernünftige Erwägung aufkommt, daß man darauf anders reagieren dürfe': so müßte diese Erscheinung doch bei solchen auftreten, die das Ihrige für das Höchste hielten; und doch widerspricht das der Beobachtung. Die gleiche Frage erhebt sich hinsichtlich der sittlich sich Vervollkommnenden, die sich großen Schadens durch das Unsittliche zu gewärtigen haben: sie müßten keinen geringen Furcht- und Schmerzaffekten unterworfen sein, und doch trifft auch das nicht zu."

Die Widerlegung ist, wie überhaupt die antike Lehre vom Affekt, dem Mißverständnis des modernen Menschen ausgesetzt, weil der Moderne Leidenschaft als etwas Aktives, als Kraftzuwachs und Fülle, der antike Mensch dagegen, sobald er nicht mehr mythisch denkt, das 'Pathos' oder Irrationale in sich als etwas Passives, als Schwäche und Überwältigung empfindet. Denn der eigentliche Mensch, das eigentliche Ich ist nach antiker Auffassung der Mensch, soweit sein Tun und Wollen sich ins Verstandesmäßige, Rechnerische deuten und projizieren läßt. Pathos bezeichnet einen Zustand, wo der Mensch seiner nicht Herr ist, indem etwas über ihn kommt, das ihm die Entscheidung aus der Hand nimmt; Pathos ist, was ihm im Innern 'widerfährt'. Nichts verkehrter, als bei den antiken Affekttheorien an die uns so geläufige Vermögenstheorie zu denken, an jene seit Wolf und Tetens herkömmliche Einteilung der Seele in Begehren und Intellekt oder in Verstand, Gefühl und Willen. Nichts verkehrter auch, als diese Dreiteilung mit der Platonischen in eins zu setzen. Der antike Mensch fühlt sich zusammengesetzt aus Ich und Nicht-Ich, in sich erlebt er ein Prinzip der Freiheit und der Unfreiheit, ein Aktives und ein Passives; das eine nennt er Logos, das andere Pathos. Logos ist nicht Intellekt in unserem Sinne: Willen ist er und Erkenntnis zugleich, denn die Anschauung, daß der Entschluß ein Rechnen und als solches ein Erkenntnisvorgang sei, liegt dem Hellenen nun einmal im Blute. Bei Platon ist der Logos der Wagenlenker, der das Zweigespann, Mut und Begierde, regiert; gehen die Pferde durch, so ist der Mensch im 'Pathos'. Wenn Chrysipp den Leidenschaftlichen mit einem Gehenden und Laufenden vergleicht, der aus der Eigenbewegung in Schwung gerät und aufhört, sich beliebig einhalten zu können, so will er eben dies erklären, wie der

aktive Seelenzustand in den passiven, zu griechisch, wie der Logos in das Pathos übergehe. Ja, auch die erwähnte intellektualistische Umschreibung des Affekts mit Hilfe der Begriffe: 'Pflicht', 'Gebühr', 'Maßgabe der Umstände' und 'Ausschluß einer Vernunftprüfung' wird so erst verständlich, denn die Begriffe Sollen, Müssen, Pflicht und Recht haben hier nicht eigentlich moralische Bedeutung, sondern wollen nur das Phänomen der Passivität als Vorstellung, folglich als Zwangsvorstellung oder als Wahnidee erklären.

So ist es auch keine Künstelei, sondern der Selbstauffassung des antiken Menschen nur natürlich, wenn Poseidonios in der Terminologie des Intellektualismus zwischen 'Streben' (*ὀρέεσθαι*), als dem Aktiven, und 'Begehren' (*ἐπιθυμείν*), als dem Passiven, unterscheidet, daß er fragt: wie kommt es, daß die Weisen nicht 'begehren', wonach sie 'streben'; anders ausgedrückt: wie kommt es, daß der Mensch im sittlich Positiven im Gefühl der freien Entscheidung bleibt, das 'Pathos' durchaus in die Sphäre des sittlich Negativen fällt? Man merkt bereits: diese Kritik ist bis ins kleinste durch das Resultat bestimmt, auf das sie hinaus will; diese Aporien sind eingegeben durch ihre Lösung — durch ein neues Erlebnis, eine neue Seelenform —, die Lösung ist nicht erst der Erfolg der Aporien. Für Poseidonios ist der Weise der im höchsten Sinn Aktive, der, in dem die Vernunft die souveräne Herrschaft über die unvernünftigen Kräfte (*δυνάμεις*) hat; ein Fortschreitender, wer sich auf dem Wege dahin befindet. Wenn der Weise und wenn der Fortschreitende, sofern er fortschreitet, dem 'Pathos' nicht mehr unterliegt, so muß das 'Pathos' von einer anderen, von der Vernunft, dem Logos unabhängigen Kraft ausgehen. Hinsichtlich der Vorstellung, der Einschätzung der Größe eines Gutes oder Übels ist kein Unterschied zwischen dem Pathos-Menschen und dem Logos-Menschen: woraus folgt, daß überhaupt der Unterschied nicht dort zu suchen ist, wo ihn Chrysipp gesucht hat: in der Vorstellung. Durch kein, auch nicht das minutiöseste Zergliedern von Vorstellungsinhalten läßt sich die moralische Erfahrung auf ihre Ursachen zurückführen. Auch wenn man den Quantitätsbegriff zu Hilfe nimmt, das Pathos durch die Größenvorstellung bedingt sein läßt, läßt sich doch eine besondere Vorstellung, die 'Pathos' wäre, nicht von einer solchen unterscheiden, die kein 'Pathos' ist. Aber wie weit entfernt ist eine solche, nicht mehr negative, sondern reformierende Kritik von der Schulmeisterei eines Galen, von seiner Unermüdlichkeit, uns vorzurechnen: hier behauptet Chrysipp dies und hier sagt er das Gegenteil, und wenn man ihn beim Worte nimmt, so zeugt auch er für Platon. . . . Und doch hat man beides miteinander verwechselt.

Das Fragment geht weiter:

„Wollte man andererseits die Ursache außer in der Größe des Vorgestellten (Gutes oder Übels) auch noch in der Schwäche der Seele finden und behaupten, dieses sei die Ursache, weshalb der Weise überhaupt frei vom Affekt sei, wogegen der Schlechte dann gerade ihm anheimfalle, wenn er im Zustande der Schwäche und zwar nicht der allgemeinen (und normalen) Schwäche, sondern in einem das Maß überschreitenden Stadium sei, so ist doch das Problem auch damit nicht gelöst. Denn daß man infolge seelischer Krankheit in Affekt gerate, darüber sind sich alle einig; wie jedoch dabei die Seele bewegt wird und wie sie bewegt, das gerade ist die Frage, die ohne Antwort bleibt.“

Das sind zunächst nur Worte. Um aus ihnen einen Sinn herauszuschlagen, ist es nötig, spätere Ergebnisse vorweg zu nehmen. In all diesen Aporien ist unverkennbar, wie geflissentlich sich Poseidonios auf den Standpunkt des Intellektualisten stellt, um aus dessen eigensten Begriffen zu beweisen, daß von diesem Standpunkt aus die Frage nach der Ursache des Affekts unlösbar sei. Schon hieraus folgt, daß Chrysipp diese Frage nicht gestellt hatte. Wie Poseidonios den Begriff der Größe zwar aus Sätzen Chrysipps entwickelt, aber in eine Frage hineinzieht, an die jener nie gedacht hat, so versucht er zum anderen, den altstoischen Begriff und Terminus der Schwäche (*ἀσθένεια*, bezw. *καχεξία*), gelöst aus seiner ursprünglichen Verbindung, auf dieselbe neue Frage anzuwenden, mit nicht mehr Erfolg.

Bei Chrysipp, und zwar sowohl in seinem ethischen wie auch im ersten Buche seines theoretischen Werks, hatte dieser Begriff eine sehr andere Bedeutung. Um die Seelenzustände und Lagen je nach der Therapie, die sie erforderten, zu unterscheiden, hatte Chrysipp in seiner therapeutischen Schrift von dem Vergleiche der körperlichen Zustände einen für seine Art bezeichnenden Gebrauch gemacht. Er hatte, um die Therapie des Menschen, sofern er handelt, zu bestimmen, die Begriffe ‘guter’, ‘schlaffer Spannungszustand’ (*ἀτονία*, *ἐδτονία*) auf das Ethische, d. h. auf die Vernunft übertragen, hatte die Gemütszustände im Verhalten zu den Werten durch den Begriff der ‘Ohnmachtskrankheiten’ (*ἀρροσθήματα*) erläutert, hatte, um das Verhalten gegenüber den Affekten in die Heilkunde der Seele einzuordnen, die Begriffe ‘gute’ und ‘schlechte’ Verfassung (*εὐεξία*, *καχεξία*), ‘Krankheit’ und ‘Gesundheit’ (*νόσος*, *ὕγισια*), ‘Kraft’ und ‘Schwäche’ (*ἰσχύς*, *ἀσθένεια*) technisch ausgeprägt, einen jeden wieder in einer eigenen Funktion. Welche besondere Aufgabe hierbei die ‘Kraft’ und ‘Schwäche’ hatte, blieb mir dunkel; da sie mit dem ‘guten’ und dem ‘schlechten Spannungszustand’ eng verbunden waren, gingen

sie vermutlich auf das Allgemeinbefinden, wo durch jene jedesmal die Richtung auf etwas Besonderes, Gegebenes angezeigt war. Ferner hatte Chrysipp, um den akuten Ausbruch des Affekts von chronischer Disposition und allgemeiner Anlage zu unterscheiden, schon im ersten Buche seiner theoretischen Affektlehre als 'schlechte Verfassung' den normalen, allgemeinen Zustand des Unweisen definiert, wie er durch den Begriff der Disponiertheit oder Empfänglichkeit (*εὐεμπωσία*) die jedesmal besondere seelische Disposition zu einzelnen Affekten zu bestimmen gesucht hatte.

Die 'Gesundheit' galt ihm als die seelische Verfassung des Weisen, körperliches 'Pathos' oder die Attacke entsprach dem seelischen, körperliche 'Krankheit' (*νόσημα*) ebenfalls der seelischen, so daß das Gegenteil der seelischen Gesundheit nicht das 'Pathos' oder die Krankheit (*νόσημα*), sondern die schlechte seelische Verfassung (*καχεξία*) für ihn war, d. h. das allgemeine Übelbefinden aller derer, die keine Weisen waren. In der Mitte zwischen dem 'Pathos' und der 'schlechten Verfassung', zwischen dem akuten Ausbruch und dem Allgemeinbefinden, standen ferner die besonderen Dispositionen, Reizbarkeiten und Empfänglichkeiten (*εὐεμπωσία*), als z. B. Neidsucht, Streitsucht und Mitleidigkeit (*φθονορία, ἔριδες, ἐλεημοσύνη*). Sie entsprechen dem, was Poseidonios auch das fortgeschrittene Schwächestadium nennt (*κακία ἐπὶ πλεόν ἑορρηκνῖα*). Es ist somit ein recht tifteliges, ausgeklügeltes Begriffssystem, was sich aus den zerstreuten Andeutungen umrißhaft zusammenfügt.

Poseidonios wendet den Begriff der Schwäche zwar nicht ganz in jener engeren technischen Bedeutung an, doch gründet sich die weitere Bedeutung, die er ihm leiht, auf eben jenes von Chrysipp entwickelte System. Poseidonios fordert — aus welchen Gründen, ergibt sich später — eine gemeinsame Bezeichnung, die zugleich den allgemeinen potentiellen Zustand des Unweisen hinsichtlich des 'Pathos' wie seine besonderen Dispositionen (also sowohl *καχεξία* wie *εὐεμπωσία*) einbegreife; dazu dient ihm hier der intellektualistische Begriff 'Schwäche'. Nun bedarf es keines Wortes, daß 'Schwäche' im Sinne von 'schlechter Verfassung' (*καχεξία*) für die Frage nach der Ursache des 'Pathos' nimmer in Betracht kommt, da das, was es zu erklären galt, gerade der Übergang vom allgemeinen Zustand in den Affekt war, anders ausgedrückt, das Resultieren der Bewegung aus Verfassung, Kraft und Lage (*κίνησις* aus *δύναμις* und *ἔξις*) — um diese Begriffe gleich vorweg zu nehmen. Soll also der Begriff Schwäche hier überhaupt verwandt werden, so kann es sich nur um eine das Maß überschreitende Schwäche handeln (*μὴ κατὰ τὴν κοινὴν ἀσθένειαν ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπὶ πλεόν ἑορρηκνῖαν*), gleichbedeutend mit

Disposition und Reizbarkeit (*εὐεμπισία*). Aber auch dann ergibt sich statt der Antwort auf die Frage nach der Ursache wieder nur eine neue Distinktion, Benennung und Umschreibung, denn daß der Affekt, äußerlich betrachtet, eine Folge seelischer Krankheit sei, ist gar kein Zweifel, es fragt sich nur, was da bewegt und was da bewegt wird, welche Kräfte dabei ins Spiel treten (*πῶς μέντοι κινηθείσης καὶ πῶς κινούσης*). Wie sehr sich die Fragestellung gegen die alte, intellektualistische verschoben hat, braucht nun nicht mehr erklärt zu werden.

Das Fragment geht weiter:

„Nun aber verfällt der Mensch nicht nur den Affekten in jenem fortgeschrittenen Zustande der Schlechtigkeit, im Zustande besonderer Disposition, sondern alle Unweisen (ohne Unterschied), solange sie sich überhaupt im Zustande der Schlechtigkeit befinden, unterliegen sowohl starken wie auch schwachen Affekten. Die ‚Vorstellung‘ hingegen, ‚daß es in Anbetracht der Umstände Recht und Gebühr sei, so zu reagieren, daß man die Vernunft ablehne‘, ist Zeichen eines starken Affekts: eine andere Vorstellung ist unmöglich! — zugleich aber stellt sie sich auch bei mäßigem und schwachem Affekte ein.¹ Nimmt man ferner zwei Menschen desselben Schwächezustandes, die unter dem gleichen Eindruck eines Gutes oder Übels stehen, so gerät der eine in Affekt, der andere nicht, der eine in stärkerem, der andere in geringerem Grade, ja es kann kommen, daß der Schwächere, obwohl in seiner Vorstellung das, was ihm zugestoßen, größer erscheint, doch unbewegt bleibt. Und in demselben Menschen löst derselbe Anlaß (Vorstellung) bald einen Affekt, bald keinen aus, und bald einen von größerer, bald von geringerer Stärke.“

Wie im Vorangegangenen ist auch hier Voraussetzung: die Vorstellung von Pflicht und Recht, die Stimme der Vernunft zu überhören, sei tatsächlich Charakteristikum und Zeichen des Affekts und gehöre wesentlich zu seinem psychologischen Befunde; wie denn Poseidonios auf nichts weniger aus ist, als die intellektualistischen Analysen sogleich abzuwerfen und für verlorene Mühe zu erklären. Was er neu hinzubringt, ist zunächst nur eine Frage; eine Frage freilich, die den Intellektualismus über sich selbst hinausführt: wie entstehen solche Vorstellungen, was ist ihre Ursache? Angenommen, sie entstünden durch ein fortgeschrittenes Schwächestadium, Reiz-

¹ Ich lese: τὸ δὲ ὑπολαμβάνειν κατὰ ἀξίαν εἶναι τῶν συμβεβηκότων οὕτως κενηθῆναι, ὥστε ἀποστρέφουσι τὸν λόγον, μέγα πάθος ἐμφαίνει· οὐκ ἄλλως (überliefert οὐ καλῶς) ὑπολαμβάνειν ἔστι — γίνεται δὲ καὶ διὰ σύμμετρον καὶ μικρόν. Aber auch das nur, um übersetzen zu können.

barkeit, Disposition: um einmal davon abzusehen, daß mit solchen Begriffen immer noch nichts erklärt wäre: so steht dem entgegen, daß es eines solchen Reizzustandes (*εὐεμπρωσία*) gar nicht erst bedarf, vielmehr mit Ausnahme des Weisen ein Mensch auf jeden Anlaß hin in jedweden Affekt geraten kann. Gesetzt, die Ursache sei die besondere Disposition: so müßte jeder so disponierte Mensch auf jeden so bestimmten äußeren Reiz eines bestimmten Grades mit einem bestimmten Affekt bestimmter Stärke reagieren. Es unterläge also der Affekt in diesem Falle einer äußeren Kausalität. In Wahrheit aber bedarf es keiner eigentümlichen Disposition, damit die Menschen allgemein, gleich welchen Zustandes, solange sie noch nicht vollkommen sind, bald stärkeren, bald schwächeren Affekten unterliegen. Also muß der kausale Zusammenhang ein innerer, seelischer sein. Erst recht aber kann die Ursache einer solchen Mannigfaltigkeit von Wirkungen nicht in der Vorstellung zu suchen sein, denn Vorstellung bleibt Vorstellung, kennt keine Grade, während die Affekte, nach ihrer Intensität gemessen, bei konstanter Vorstellung sich wie auf einer Skala auf und ab bewegen. Dieselbe Vorstellung kann von einem Affekte ebensowohl begleitet sein wie nicht begleitet sein und kann sowohl von einem stärkeren wie schwächeren Affekte begleitet sein. Wo die Mittel finden, um so mannigfache Wirkungen auf ihre Ursachen zurückzuführen? Kann es doch kommen, daß bei gleicher Vorstellung das 'schwächere' von zwei Individuen unerregt bleibt, wo das stärkere mitgerissen wird; ebenfalls daß die Erregung in dem einen stärker, in dem anderen schwächer ist. Ja es kann kommen, daß der schwächere Mensch, trotz eines größeren Maßes des vorgestellten Gutes oder Übels, überhaupt affektlos bleibt. Dieselbe Fülle möglicher Kombinationen zwischen Schwäche, Affekt und Vorstellung ergibt sich aber nicht nur aus dem Vergleich verschiedener Menschen, sondern auch bei der Beobachtung desselben Menschen. Die Fülle ist sowohl individuell wie generell. Kurz, die Schwäche geht ebensowenig mit dem Affekt wie mit der Vorstellung zusammen; alles Bemühen, zwischen diesen dreien ein unmittelbares Kausalverhältnis herzustellen, ist vergebens.

Das Fragment geht weiter:

„So wird ein Mensch, je ungewohnter er eines Eindrucks ist, desto leidenschaftlicher bewegt in Furcht, Schmerz, Begierde und Lust und wird dabei, je schlechter er ist, desto unmittelbarer von den Affekten mitgerissen.“

Hieran anschließend, bemerkt Galen, führt Poseidonios Dichterstellen und alte Geschichtserzählungen an, um seine Behauptung zu rechtfertigen. Dann fährt er fort:

„Was also schlecht ist, wird von dem Ungewohnten auf der Stelle mitgerissen; was gut gezogen ist¹ hingegen erst, indem es sich allmählich umgewöhnt. Dabei bleiben die Vorstellungen und Schwäcgrade oft dieselben, während die Affekte je nach Art und Grad verschieden sind.“

Zeigten die vorangegangenen Aporien, daß die Affekte unabhängig von denjenigen Faktoren seien, wodurch sie, nach ihrer intellektualistischen Erklärung, bestimmt sein müßten: so wird hier auf eine Erscheinung hingewiesen, die der Intellektualismus, wenn nicht gar verkannt, so jedenfalls doch nicht gewürdigt hatte, die dagegen für die neue Theorie beinahe zum Hauptproblem und Hauptbeweisstück wird: auf die Gewöhnung. Neben Intensität (*μᾶλλον, ἥττον*) und das Verhältnis zu der Stärke oder Schwäche des vorstellenden Intellekts wie zu der Größe des darin vorgestellten Objekts tritt damit eine neue Skala möglicher Variationen und Kombinationen des Affekts, die gleichfalls in der neuen Theorie ihre Erklärung fordern: die Skala der Verschiedenheiten hinsichtlich des Einsatzes, der Zeit, die jeweils nötig ist, damit die Ursache zu ihrer Wirkung komme. Daß Gewohnheit oder Ungewohnheit auf die Leichtigkeit und Art des Übergangs oder des Ausbruchs in Affekt so großen Einfluß habe, diese Erkenntnis bei der Hand zu haben, konnte wohl nicht jedem ohne weiteres zugemutet werden. Daher folgten Zitate und Geschichten, beigelegt, wie Poseidonios selbst an anderer Stelle einmal sagt,² als Material, um in dem Leser die Erinnerung an die eigene Erfahrung zu beleben.

Was damit bewiesen wurde, war die zunehmende Widerstandslosigkeit oder der Mangel an Hemmungen den ersten Eindrücken gegenüber, je schlechter der Mensch, d. h. je weniger er taugte. Bei guten Naturen fand sich, daß sie weniger leicht umzuwerfen waren, daß, um sie erliegen zu machen, jedesmal erst eine Umgewöhnung oder Umbildung vorangehen mußte; der Eindruck wirkte hier erst durch Dauer und Wiederholung. Wie Poseidonios dieses Phänomen erklärt hat, ist eine Frage für sich, aber so viel läßt doch schon die Aporie erkennen, daß die Art, das Irrationale zu interpretieren, gegen die altstoische Selbstauffassung sich geändert haben mußte: der Affekt wird nicht mehr ins Intellektuelle, sondern ins Organische gedeutet. Wie ein schlechter Organismus jedem Reize nachgibt, überall verwundbar ist, ein guter der ist, der den Reizen standhält oder erst nach wiederholtem Reize sich verändert

¹ *Ἐναντίως ἡγμένον* ist das Gegenteil von *κακῶς ἡγμένον*; vgl. Satyros *Bíos Eὐοριίδου* Col. VI; Athen. 275 A.

² Galen de plac. . . . S. 487 Müller.

oder 'umgewöhnt', so ist ein guter Mensch ein dem Irrationalen gegenüber fest organisierter Mensch, ein schlechter Mensch einer von wackligem organischem Zusammenhalt. Die Stärke oder Schwäche des Intellekts allein oder die Größe dessen, was je in der Vorstellung erscheint, sind keine ausschlaggebenden Faktoren, ausschlaggebend sind die inneren Kräfte, ist der Organismus. Und damit sind wir wieder auf einen der Grundbegriffe des Poseidonischen Systems geführt.

Das Fragment geht weiter:

„Wie ist es ferner zu erklären, daß man trotz der Größe des Objekts der Vorstellung und trotz der Schwäche des Intellekts mit sich zu Rate gehen und Ratgeber hinzuziehen kann? Wie Agamemnon in jener schlaflosen Nacht. Da war er nach der Flucht zuerst mit den übrigen Fürsten von unsagbarem Leid geschlagen, wie der Dichter sagt; als aber die Erregung sich gelegt hatte, mochte auch die Vorstellung von dem Geschehnis wie die Schwäche seines Urteils unverändert fortbestehen, so litt es ihn doch nicht zu ruhen (Ilias 10, nach Voß):

Dieser Gedank' erschien dem Zweifelnden endlich der beste:

Erstlich zu Nestor zu gehn, dem neleiadischen König,

Ob er mit jenem vielleicht unsträflichen Rat aussönne,

Welcher das Bös' abwehrte von allem Volk der Achaier.

Und als Nestor ihn durch das Dunkel von fern kommen sieht und anruft, wer er sei, gibt er sich zu erkennen mit-ausbrechender Klage:

So nun irr' ich, dieweil kein ruhiger Schlaf mir die Augen

Zuschließt, sondern der Krieg und die Not der Achaier mich kümmert.

Denn ich Sorge mit Angst um die Danaer; nicht in der Fassung

Blieb mir der Mut, ganz ward ich betäubt; es entflieht aus dem Busen

Mein aufklopfendes Herz, und es zittern mir unten die Glieder!

Angenommen, Agamemnon komme mit aus Furcht zitterndem Herzen zur Beratung: so ist es also verkehrt zu sagen, daß der Mensch in der Affekterregung angesichts der Umstände es als sein Recht und als seine Pflicht betrachte, keine Gründe der Vernunft zu hören. Angenommen dagegen, seine Furcht, als er das sage, sei vorbei und er wiederhole nur, was er empfunden während seiner Furcht: so erhebt sich mit Fug die Frage, weshalb bei gleichbleibender Vorstellung und Schwäche der eine von der Vernunft sich abkehrt, der andere sie zuläßt. Und die Ursache des Affekts hat er (Chrysipp) auf keinen Fall erklärt.“

Mit dieser Aporie, der fünften seit Beginn der wörtlichen Zitate, richtet sich der Blick auf eine neue Reihe möglicher Verhältnisse zwischen Affekt und Vorstellung (bezw. Schwäche des Intellekts), die sich ergibt im Hinblick auf die Art, wie die Affekte aufzuhören

pflegen. Daß auch die Behandlung, die Chrysipp diesem Problem hat angedeihen lassen, bei Galen in wörtlichen Zitaten vorliegt, fügt sich um so günstiger, als sich dabei ergibt, daß dies Problem für Chrysipp — gar keins war. War der Affekt als Vorstellung erklärt, war dies die These, die um alles durchgefochten werden mußte, so konnte es sich nur noch darum handeln, Möglichkeiten auszusinnen, um der Schwierigkeiten Herr zu werden, die an diesem Punkte sich der These in den Weg zu stellen drohten. War der Affekt eine Vorstellung, so galt es zu erklären, wie er aufhören konnte, während doch die Vorstellung: 'dies ist ein Gut', 'dies ist ein Übel', handgreiflich genug in vielen Fällen fortbestand. Chrysipp hilft sich mit Möglichkeiten: die Vorstellung kann bleiben, aber die Zusammenziehung der Affektempfindung (*συστολή*) und der Trieb, der sich auf diese richtet, können aufhören; vielleicht kann aber auch bei deren Fortbestand das Übrige nicht mehr gehorchen, was durch Eintritt irgendeines anderen unberechenbaren Zustandes geschehen kann, wie man oft weinen will, ohne zu können, und weinen muß, ohne zu wollen. (Unberechenbar, *ἀσπλόγιστον*, also ist, was in den Verstand, den Intellekt, die Vorstellung nicht aufgeht.) Kurzum, die Erfahrung lehrt nun einmal, daß die Dinge zu Anfang einen stärkeren Eindruck machen (Chrys. Fr. 446 Arnim). Man merkt es nur zu sehr dieser Erklärung an — wie übrigens der ganzen altstoischen Psychologie —, daß sie nicht Wissenschaft und eigentliche Erklärung ist, sondern nachträgliche Begründung eines angenommenen Satzes. Wenn Poseidonios auch hier wieder statt der Erklärung lauter Rätsel sieht, so zeigt sich auch hier wieder, daß sein Wissenschaftsbegriff ein anderer ist: sein Denken ist weder der orthodoxe Intellektualismus, noch auch Platonismus, noch auch jene vage, dualistisch-religiös-eklektische und mehr gefühlvolle als philosophisch strenge Auffassung von Welt und Seele, die seit Cicero mehr und mehr hervortritt, sondern Welterklärung, Ursachenerforschung, jenes von Strabo so gerügte Aitiologikon und Aristotelizon, das sein Eigen war und blieb und das er keinem seiner Schüler und 'Benutzer' hat vererben können.

Zum Schlusse bedarf es einer kleinen, von Cornarius vorgenommenen Textverbesserung, damit der Sinn herauskommt: eine ursächliche Erklärung hat Chrysipp in keinem Falle gegeben; denn will man Agamemnons Worte so verstehen, als ob sie seine gegenwärtige Gemütsverfassung schilderten, so wird Chrysipps Erklärung hinfällig, da Agamemnon die Vernunft zu Worte kommen läßt, obwohl er mitten im Affekt begriffen ist. Bezieht man andererseits die Schilderung auf einen vergangenen Zustand, so sieht man alsbald sich

vor die Frage gestellt, wie der Mensch bei gleicher Vorstellung und Schwäche der Urteilskraft (wie hier ganz offenkundig ist, da Agamemnon denkt und redet, gleich als ob er im Affekt sei) teils die Vernunft ablehnen, teils sie suchen kann, in einem irrationalen also und rationalen Zustand sich zugleich befinden kann. Wieder also eine Divergenz der Linien im Verlauf von Vorstellung, Affekt und Schwäche des Intellekts.

Poseidonios fährt fort:

„Die Erfahrung ferner, daß man im Zustande der Begierde nicht nur von der Vernunft sich abkehrt — nach Chrysipps Wort —, sondern auch noch glaubt, den Gegenstand, auch wenn er unnütz sei, gleichwohl besitzen zu müssen, führt (unter der angenommenen Voraussetzung) zu dem Widerspruch: daß man sich auf den Gegenstand im Glauben, daß es sich um einen großen Nutzen handle, werfe, und zugleich demselben um seiner Größe willen Wert genug beimesse, um, mag er auch noch so nutzlos und selbst schädlich sein, gleichwohl nicht von ihm abzulassen.¹ Denn selbst gesetzt, die Ursache, weshalb man nichts davon wissen will, daß der betreffende Gegenstand nicht nützlich wäre, und weshalb man jedes Erbieten, das Gegenteil zu beweisen, als Geschwätz betrachtet — gesetzt, die Ursache hiervon sei die Vorstellung von der Größe des erstrebten Gegenstandes: so kann man doch unmöglich glauben wollen, weil man ihn für ein so großes Gut zu halten sich verpflichtet fühle, so entscheide man sich für ihn, und sollte es auch das größte Übel sein, mit dem Ausruf: 'Laß mich zugrunde gehn, nur das kann mir jetzt helfen.' Denn wie die Ursache davon in jener Vorstellung gegeben wäre, das, worauf der Mensch getrieben werde, sei ein großes Gut, läßt sich nicht einsehen; folglich ist sie zu suchen.“

Kehrt Poseidonios hier nicht doch am Ende einen Widerspruch hervor? Und erweist sich unsere Scheidung zwischen Poseidonios und Galen nicht doch als zu streng? Die Übereinstimmung in beider Methode ist nur scheinbar. Poseidonios übt gar nicht Kritik an Chrysipps Definitionen und Beschreibungen der Vorstellungsbefunde; die Abkehr von der Vernunft ist Zeichen des Affekts nach Poseidonios ebenso wie nach Chrysipp; nur daß die Ursache der Abkehr etwas in der Vorstellung Befindliches, Intellektuelles sein könne, bestreitet und widerlegt er. Die Größe eines vorgestellten Gutes oder Übels als Ursache eines Affektes zu betrachten wäre möglich doch nur — um von allem anderen abzusehen —, wenn diese, gleichviel

¹ Korrupt, aber am Schluß ist jedenfalls zu lesen: *ἄμωσ ἀντέχεσθαι (καὶ) αὐτῶσ αὐτοῦ.*

wie sehr irrige und unsinnige Vorstellung in jedem Leidenschaftlichen klar vorhanden wäre. Nun aber läßt sich oft genug das gerade Gegenteil bemerken: daß der Leidenschaftliche sich klar bewußt ist, seinem eigenen Untergang entgegenzutreiben. Setzt man nun als Ursache dieses Phänomens die Größenvorstellung, so entsteht der Widerspruch, den Poseidonios rügt.

Blicken wir noch einmal auf das Ganze: worüber gehandelt wurde, war nicht der Affekt als Ausbruch einer Kraft, sondern als Vorstellung und Meinung. Das Ergebnis ist: die orthodoxe Theorie ist außerstande, den Affekt auch nur, sofern er in den Denk- und Vorstellungsinhalten sich abspiegelt, aus den Elementen reinen Denkens und Vorstellens zu erklären. Hier gibt es ein Vorstellen und Denken, das nichtlogisch ist, ohne doch irrtümlich zu sein. Wie löst sich dieser Widerspruch?

Man muß, um die Bedeutung der Kritik zu würdigen, sich klar halten, wie tief eingeboren überhaupt im Griechen die Tendenz zur intellektualistischen Selbstauffassung wurzelt. Hier handelte es sich um keine Schulfragen, um Vorzug dieser oder jener Lehre, Platon oder Chrysipp, sondern um die prinzipiellste Frage, die es in der Ethik geben konnte. Auf die Tragweite dieses Problems hat Poseidonios selber mehr als einmal hingewiesen, eindrucklich zumal am Anfang und am Ende seiner Lehre vom Affekt. Aber hier lag noch mehr als nur ein theoretisches Problem: hier lag ein Rätsel mit dem Blick des Unheimlichen, des Unergründlichen: daß der Logos Gott sei, darüber waren sich die Philosophen letzten Endes beinahe einig; daß das andere ein Tier oder ein böser Dämon sei, darüber im tiefsten Grunde ebenfalls — das zeigen selbst noch ihre Versuche, es zu leugnen, gleichsam mit Vernunft zu bannen, aufzulösen, nichts dahinter, mißverständener Logos. . . . Wer, wie Poseidonios, mit so starkem Drange nach Erklärung, mit einer so eingefleischten Frage nach der Ursache an dieses Gebiet herankam, hatte allen Grund, bevor er weiter vordrang, an der ersten nächsten Tür zu rütteln, um zu zeigen, daß sie in der Tat verriegelt und verrammelt sei. Eine so geistreiche und gründliche Auseinandersetzung mit dem Intellektualismus, eine so völlige Auflösung seiner Begriffe von seinen ureigensten Voraussetzungen aus steht in der Geschichte des antiken Denkens einzig da.

Die Kritik war aber nicht nur negativ. Wer Aporien aufstellt, verspricht, sie zu lösen. Wenn Poseidonios dergestalt zu Anfang seines Werkes auf die Verbindungsmöglichkeiten zwischen Affekt und Vorstellung, Stärke und Schwäche, äußerem Reiz und innerem Vorgang hinwies, so mußte er ein System, einen Kausalzusammen-

hang erdacht haben, um diese ganze Mannigfaltigkeit möglicher Kombinationen daraus restlos abzuleiten. Daß er in der Durchführung dieses Systems bis in die letzten Einzelheiten ging, kann gleichfalls aus der Form der Aporien mit Sicherheit geschlossen werden. Dies System — soviel läßt sich erkennen, soviel sei vorausgeschickt — war ein System von Kräften, Wirkungen und Resultanten, grundverschieden vom Platonischen; was auf seine Erschaffung hingewirkt hat, war nicht die Begeisterung für Platon, nicht die Abkehr von der Welt, kein Abscheu vor dem Fleische, sondern jener Trieb des Systematikers, das unbesiegbare Kausalbedürfnis, daß sich seine eigene Welt und Seele schaffen mußte, das die orthodoxen Stoiker wie Strabo nicht mit Unrecht als so ketzerisch empfanden. Aus den Aporien redet derselbe Geist wie aus dem Werk 'Über den Ozean'.

3. Die Aporien der zweiten Gruppe

Es bleibt zu bedauern, daß so große Bruchstücke nur aus dem vorbereitenden, Probleme aufwerfenden Teil erhalten sind. Doch reicht das Erhaltene gerade hin, um einen Begriff davon zu geben, worauf ungefähr das Ganze hinauslief. Und da ergibt sich, daß die Hoffnung irrig war, es werde Aufbau und Gedankenfolge aus Galens Gedankenfolge wiederherzustellen sein. Poseidonios fängt in Wahrheit jedesmal erst an, wo Galen aufhört. Darum erschien er meist am Ende der Galenischen Beweisführungen, regelmäßig jedesmal, so oft die Polemik in die Frage nach der Ursache des Affektes ausbog. Ferner aber verbirgt er sich auch noch in einigen Gedanken, die Galen, um Widersprüche zu gewinnen, in Chrysipp hineininterpretiert. Um Schritt für Schritt entwickelnd vorzugehen, müßte ich auch diese Stücke nach der Reihe ausheben, analysieren, kontrastieren, wie das erste. Aber ein Experiment darf hier für viele gelten; ich gehe von nun an einen kürzeren Weg und setze mehr voraus.

In dem letzten Teile des vierten Buchs, in dem Nachtrag über Poseidonios, findet sich eine Bezugnahme auf die analysierten Aporien, wodurch diese als Teil in einem größeren Zusammenhang erkennbar werden, als ein Bund von Aporien, das neben andern Aporiengruppen stand. In der Tat ist das Gemeinsame, was die bisher betrachteten Aporien zu einer Einheit macht, daß sie aus einer einzigen Definition entwickelt werden: betrachtet wurde als das Wesentliche am Affekt der subjektive Größeneindruck des Objekts, als Ursache seiner Unwiderstehlichkeit und als Erklärung jener Vorstellung von Müssen, Pflicht, Gebühr des Reagierens. Zu dem überwältigenden Eindruck des Objekts kam als komplementärer Faktor die zu geringe Kraft des Widerstands, die Schwäche des vorstellenden

Intellekts. Ist dies klar geworden, so bedarf es keines Wortes mehr, daß in dem folgenden Bericht, in der hervorgehobenen langen Parenthese, eine Rekapitulation, ein Hinweis auf die angeführten Aporien vorliegt.

Eingelegt ist dieser Hinweis in die Aufstellung eines Problems, das ebenfalls aus einer intellektualistischen Definition gewonnen ist, aus der Zenonischen Definition des Schmerzes: Schmerz ist die frische Vorstellung eines gegenwärtigen Übels (*λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρούσας*). Also wurden hier aus dem Begriff der Frische Aporien der gleichen Art entwickelt, wie zuvor aus dem Begriff der Größe, und an Aporien werden wir zu denken haben, wenn Galen, summarisch referierend, schreibt: „Poseidonios fordert die Stoiker auf, die Ursache zu nennen, weshalb eine Vorstellung (oder Meinung) von einem Übel, wenn sie frisch ist, jenes Sichzusammenziehen der Seele bewirkt, das Schmerz ist, während bei längerer Dauer diese Erscheinung überhaupt nicht oder nicht in gleicher Stärke auftritt.“ ‘Poseidonios fordert sie auf, die Ursache zu nennen’: so berichtet allerdings der disputierende Galen, der das Verhältnis zwischen Poseidonios und Stoa sich gar nicht anders denken kann, als sein Verhältnis zu den Schulvertretern, gegen die er disputiert. Für ihn handelt es sich um Widerlegung, Überführung, Widerspruch; von der Bedeutung und dem systematischen Charakter dieser Aporien ahnt er nichts. Das ganze Referat ist denn auch in der Form durchaus Galenisch, eine Inhaltsangabe, in der die Aporien über die Definition Zenons nicht weniger summarisch und Galenisch abgetan werden, als sich für die zuerst anschließend an Chrysipp entwickelten aus dem Vergleich der Parenthese mit dem wörtlichen Fragment herausstellt.

Galen schreibt (S. 391 M.): „Ich gehe zu einigen der gegen Chrysipp gerichteten Entgegnungen des Poseidonios über. Folgende Definition, sagt dieser — eine Definition des Schmerzes, wie übrigens auch viele andere Definitionen der Affekte, die von Zenon vorgebracht, von Chrysipp verzeichnet worden sind (er deutet also auf den Gesamtkomplex der Poseidonischen Aporien) — widerlegt deutlich seine Ansicht; er bestimmt nämlich den Schmerz als eine ‘frische Vorstellung, daß einem ein Übel gegenwärtig sei’. Einige¹ (fügt Galen hinzu) drücken das auch bisweilen kürzer aus: Schmerz sei die frische Vorstellung der Gegenwart eines Übels. (Der Schulmeister kann nicht umhin, die ihm geläufige und allgemein verbreitete Formel nachzutragen.) Darin bedeutet frisch, wie er (Poseidonios) bemerkt, das Unverzügliche, Unmittelbare in der Zeit. Nun fordert er sie auf,

¹ Ich lese *ἔνοι* für *ἐν* ϕ .

die Ursache zu sagen, weshalb eine Vorstellung von einem Übel, wenn sie frisch ist, die Seele zusammenzieht und Schmerz hervorruft; wenn sie länger währt, entweder überhaupt nicht oder nicht mehr auf die gleiche Art zusammenzieht.“

Hier folgt die Parenthese (S. 392M.): „Und doch dürfte auch nicht der Begriff der ‘Frische’ in der Definition stehen, wenn Chrysipps Erklärung wahr sein sollte. (Also ein neuer Widerspruch. So redet, wohlgermerkt, Galen.) Denn angemessener seiner Auffassung wäre gewesen, hätte er den Schmerz als Vorstellung von einem großen oder unerträglichen oder nicht zu überwältigenden Übel, wie er selbst zu sagen pflegt, bestimmt, anstatt von einem frischen. Hier schlägt denn auch Poseidonios in seiner Entgegnung auf Chrysipp einen doppelten Weg ein: bei dieser, der zweiten Definition, gemahnt er an die Weisen und Fortschreitenden, wie oben dargelegt ist (in dem großen aporetischen Fragment). Denn obwohl die einen gegenüber einem größten Gut, die anderen gegenüber größten Übeln sich betrachten, bleiben darum beide doch affektlos. Angesichts der zweiten Definition stellt er die Frage nach der Ursache, weshalb nicht schlechthin eine Vorstellung von einem Übel, sondern nur die frische Vorstellung den Schmerz hervorruft.“

Soll die Parenthese einen Zweck haben, so kann es nur der sein, das Ganze, innerhalb dessen sie steht, in seinem Verhältnis zu einem anderen Ganzen zu bestimmen. Nun waren jenes andere Ganze zweifellos die Aporien der ersten Gruppe; folglich stellt sich eine zweite Gruppe neben eine erste. Exkurs und Anhang hängen nicht nur äußerlich zusammen dadurch, daß sie beide auf Poseidonios zurückgreifen, sondern auch innerlich: sie stellen zusammen eine Folge dar, sie schöpfen aus demselben Teil desselben Werks.

Galen fährt nach der Parenthese fort, indem er scheinbar eine Antwort auf die zuletzt aufgeworfene Frage bringt, die aber in Wahrheit nicht eine Antwort, sondern nur eine vorläufige Präzisierung und Verallgemeinerung des aus der Definition hervorgezogenen Problems ist; auch das also stand wahrscheinlich noch in den Aporien:

„Und er (Poseidonios) antwortet: Weil überhaupt alles Unvorbereitete und Fremde, wenn es auf einmal hereinbricht, den Menschen erschüttert und aus seinen alten Entscheidungen herauswirft; wenn es aber durch Übung vorbereitet und angewöhnt wird und von längerer Dauer ist, so erschüttert es entweder überhaupt nicht mehr, so daß eine Affekterregung darauf erfolgt, oder in nur geringem Maße. Daher denn die Vorschrift (sagt er), schon im voraus einheimisch zu werden und mit noch nicht Gegenwärtigem wie mit Gegenwärtigem zu leben. Unter einheimisch werden (fügt Galen

hinzu), versteht Poseidonios ein Hineinbilden und gleichsam Einformen des Künftigen, eine allmähliche Gewöhnung, wie an etwas bereits Eingetretenes. Daher zieht er hier auch die Anekdote über Anaxagoras heran: er habe auf die Meldung von dem Tode seines Sohnes in größter Fassung nur gesagt: 'Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt hatte', und fügt hinzu, diese Gesinnungsaussäuerung habe Euripides auf seinen Theseus übertragen."

Man darf in dieser Ausführung nicht Mittel und Zweck verwechseln. Gedanken, wie sie hier begegnen, hatten wohl auch in Trost- und Erbauungsschriften ihren Platz; hier sollen sie jedoch nichts weniger als trösten und erbauen, sondern aus den allgemeinen Tatsachen der Selbsterfahrung, an die sie erinnern, das vergessene und verschüttete Kausalproblem hervorziehen. Wenn sich ein paar ähnliche Zitate in der Trostschrift des Plutarch an Apollonius und sonst wiederfinden, lehrt das also, wie für Quellenforscher bemerkt sei, nicht das Geringste.¹

4. Der Aufbau

Das Ätiologisieren und der Aristotelismus, Vorwürfe in Strabos Mund, die nicht den Inhalt, sondern Art, Methode, Richtung dieses Denkens treffen sollten, zeigten sich als charakteristische Züge auch an Poseidonios' Schrift 'Über die Affekte'. Und um so stärker tritt dies Eigentümliche hervor, je mehr die einzelnen Fragmente, aus ihrer Galenischen Zerstückelung und Verfälschung erlöst, durch ihre gegenseitigen Bezüge uns zur Ahnung eines Ganzen bringen. Dieser systematische Charakter einzig und allein — und nicht Galen, der alles andere als ein Kopist ist — ermöglicht es uns, heute noch uns eine ungefähre Vorstellung davon zu machen, wie das Einzelne, soweit es sichtbar wird, und wie vor allem die Aporien sich in das unbekanntere Ganze, dessen Teil sie waren, einfügten. Erkennen lassen sich allerdings nur allergrößte, allerungefährste Umrisse; für jede feinere Rekonstruktion versagt das Material.

Um mit dem anzufangen, was wir nicht wissen: wir wissen nicht einmal, wie sich der Inhalt über die Bücher verteilt hat. Sicher waren der Bücher mehrere, doch nur von einem, dem ersten, wissen wir, und auch von ihm nicht mehr, als erstens, daß es, offenbar in einem doxographischen Teil, ein Referat aus Platon brachte, zweitens, daß es durch die Einleitung die systematischen Zusammenhänge mit

¹ Wiederkehr derselben Verse des Euripides, verbunden wieder mit dem Schluß, Euripides müsse den Anaxagoras gehört haben, in Ciceros Tusc. (III 14, 29 u. 24, 58) aus Antiochos. Pohlenz (Hermes 41 S. 321) läßt daher beide den Chrysipp abschreiben. Man mag eher vermuten, Antiochos 'hänge' von Poseidonios 'ab' — nur daß bei ihm wieder alles ganz anders ist.

der Tugendlehre (*περὶ ἀρετῶν*), vielleicht auch mit der Teloslehre herstellte, wenn man vermuten darf, auch noch mit einigem anderen. Denn wie Galen berichtet, stand in der Affektlehre im ersten Buch nicht weit vom Anfang, also in der Einleitung: „Denn wie ich meine, hängen auch die Untersuchungen über die Güter und Übel und über die Ziele und über die Tugenden ab von der Lösung der Affektfrage“ (S. 448 M.). Nun hat es ein besonderes ‘großes’ Werk des Poseidonios ‘Über die Tugenden’ nach Ausweis der Zitate in der Tat gegeben, das sich in der Tat auf die Prinzipien der Affektlehre gegründet hat (S. 654 M.). Da nun das Werk ‘Über die Tugenden’ in einem Zuge mit der Güter- und der Teloslehre angeführt wird, so muß wohl, was für das eine recht ist, für die anderen billig sein. Bei der Spärlichkeit und Zufälligkeit der Buchzitate wäre ein Schluß *ex silentio* hier am allerwenigsten am Platz. Die Lehre vom Affekt hängt als ein Glied in einer Kette. Wir bewegen uns, wo wir auch ihren Spuren folgen, inmitten eines umfassenden Systems. Die Einleitung war offenbar nicht unähnlich wie die des Werks ‘Über den Ozean’; sie entsprach den Einleitungen zu den großen Darstellungen des Systems.

Wir müssen also in der vagen Phantasie den Rahmen weit spannen. Tun wir das, so sehen wir immerhin etwas ein, vor allem unser Nichtwissen. Wir können nicht einmal das wissen, ob das, was aus Galen herausgehoben, sich zusammenschließt wie Ende und Anfang, Ende und Anfang eines Buches, eines Teiles oder des ganzen Werkes war. Immerhin rätlich ist, zumal in Anbetracht der Aporien und ihres Umfangs im Verhältnis zum Verlorenen, sich den Umfang dieses Ganzen, was es auch gewesen sein mag, nicht zu klein zu denken. Nur mit diesem Vorbehalt läßt sich ein Aufriß geben.

Auf die Einleitung und die philosophiegeschichtlichen Kapitel folgten, breit entwickelt, als ansehnlicher Teil des Ganzen, die Aporien über den affektbedingten Trieb (*τὰ ἀπορούμενα περὶ τῆς ἐκ πάθους ὁρμῆς*). Man erinnert sich, daß Aristoteles, als Einleitung in seine Metaphysik, ein ganzes Buch, das zweite nach unserer Zählung, voll von Aporien vorausschickt. Und nach Aristotelischer Vorschrift gliederten sich auch die Bücher oder eins der Bücher ‘Über den Affekt’ in die Entwicklung der Probleme und ihrer Lösungen. Man könnte ihnen das Aristotelische Motto vorsetzen: Um zur Euporie zu gelangen, fruchtet nichts so sehr wie die rechte Aporie. In der Tat versteht es Poseidonios meisterhaft, zum Schluß die Fülle der Euporien auszubreiten, die der glückliche Erfolg glücklicher Aporien sind. Er selber scheint zu schwelgen im Gefühle dieser Fülle, wie er die Fruchtbarkeit der Resultate, die

Weite der Ausblicke, die sich ihm auftun, überschaut. Und gekommen ist ihm diese Fülle im Gefolge einer einzigen Entdeckung: aus der Einsicht in die Ursache des Affekts! Nichts charakterisiert so sehr den radikalen 'Ätiologen', dessen Glück es ist, aus einem Minimum von Ursache ein Maximum von Wirkung abzuleiten, wie die ausbrechende Freude über den erschöpfenden Reichtum an Verwicklungen, Kombinationen, Spielarten, die alle herzustellen die entdeckte eine Ursache fähig sei.

Denn diese Entdeckung oder Wiederentdeckung ist allein in der Morallehre der Schlüssel zu nicht weniger als vier bisher verschlossenen, ungelösten Fragen. Als da sind: erstens das Problem des Zieles, zweitens das Problem der Korruption oder Verdrehung, drittens das Problem der Übung und Askese, viertens das Problem der irrationalen Triebe (S. 451 M.). Da die Lösungen den Aporien entsprachen, so gestattet dieser Rückblick, den Aufbau des Werks in einigen Hauptlinien wiederherzustellen. Nur war offenbar die Reihenfolge der Probleme umgekehrt als die der Lösungen, zum mindesten der Lösungen in dieser letzten Zusammenfassung. Das oberste Problem, zu dem der Weg über die übrigen wie über Stufen führte, war, was hier zuerst steht, das Problem des Zieles. Davor lagen, untereinander eng verbunden und benachbart, die beiden Fragen, die hier an zweiter und dritter Stelle stehen. Ihre engere Verbindung war notwendig, weil die Lösung der ersten, der Erziehungsfrage, zu erwarten einzig und allein stand von der Einsicht in die Ursache, die schon im jugendlichen Alter die Korruption und die Verwechslung dessen, was ein Gut und was ein Übel sei, hervorrufe. Die Voraussetzung, wodurch all diese ferneren Fragen möglich wurden, endlich war geschaffen durch die Frage, die sich hier am Ende erhebt: wie sind irrationale Willensvorgänge überhaupt möglich? Die Aporien, aus denen sich das letzte Hauptproblem zusammensetzte, müssen folglich in dem vorbereitenden wie in dem ausführenden Teil vorangegangen sein. Die Untersuchung stieg empor, von Folgerung zu Folgerung, je höher sie kam, ein um so weiteres Gesichtsfeld überblickend, immer zielbewußter mit dem Blick auf jenes Ganze, in das sie von Anfang an, notwendig und unwillkürlich, kraft eigenen Triebes hineinwuchs. Solche Steigerungen und Ausweitungen finden sich als Merkmal Poseidonischer Gedankenführung, wo immer ein Zusammenhang zwischen den Bruchstücken erkennbar wird; das Werk 'Über die Affekte' hört auch in dieser Hinsicht auf, ein Unikum zu sein unter den Resten eines Denkers, dessen Eigentümlichkeit man bisher überall, nur nicht in seinen eigenen Worten und Fragmenten suchte.

Um nach diesen Anhalten ein paar Hauptlinien des Verlorenen festzulegen, fangen wir mit dem zuletzt genannten Teile an.

Nach jener Aufzählung, bei der wir ihn zuletzt verließen, fährt Galen fort (S. 453 M.):

„Was das für Aporien sind, erklärt Poseidonios selber anschließend wie folgt:

„Ich denke, ihr habt längst nunmehr eingesehen, woher es kommt, daß ein Mensch bei der vernünftigen Überzeugung von der Gegenwart oder von dem Herannahen eines Übels weder in Furcht noch in Schmerz gerät, hingegen wohl, wenn eine bildhafte (oder Wahrnehmungs-) Vorstellung davon in ihm sich bildet. Denn wie sollte auch einer durch Vernunft das Unvernünftige bewegen können, es sei denn, daß er einen bildhaften Eindruck dazu hervorbringe, ähnlich dem sinnlich wahrgenommenen? So brechen Menschen unter der Einwirkung einer Erzählung in Begierde aus, und ruft man eindrücklich, der Löwe ist los, so fürchten sie ihn, ohne ihn gesehen zu haben.“

„Wie dies von Poseidonios trefflich dargelegt ist, so auch das Folgende, wo er sämtliche Ursachen der Fragen, die Chrysipp nicht hatte lösen können, erklärt, worüber ich am Schluß des vorigen Buchs gehandelt habe. So will ich auch jetzt damit den Schluß machen und nur noch einen Satz ausschreiben, der lautet:

„Und auch die Fortschreitenden, die großer Übel sich zu gewärtigen haben, kennen keinen Schmerz (d. h. Schmerz als Affekt), denn sie fahren nicht mit dem Unvernünftigen in ihrer Seele, sondern mit der Vernunft.“

„Darauf erläutert er die Ursache, weshalb bei längerem Währen die Affekte ruhiger und schwächer werden, worüber Chrysipp im zweiten Buche der Affektlehre gestand nichts zu wissen.“

Leider ist auch das alles nur Rückblick auf die eigentlichen Lösungen. Auch hier bleibt, durch Galens polemisches Interesse, die Hauptsache uns vorenthalten. Aber man erkennt doch von hier wenigstens die Zahl und Art der Aporien etwas genauer. (Daß wir so oft um denselben Fleck uns drehen müssen, liegt an Galen.)

Poseidonios unterscheidet demnach nicht weniger als drei Gruppen allein solcher Aporien, die sich aus dem Problem der irrationalen Willensvorgänge ergeben: 1. Wie erklärt es sich, daß die verstandesmäßige Meinung oder Vorstellung (*επιλόγησις*) zum Affekt nicht hinreicht, daß es dazu bildhafter Empfindung und Vergegenwärtigung (*φαντασία*) bedarf? 2. Wie erklärt es sich, daß der Fortschreitende (und Weise) von Affekten unberührt bleibt? 3. Wie erklärt es sich, daß die Affekte schwächer werden im Verhältnis ihrer Dauer? Von diesen

drei Gruppen ist uns hinreichend bekannt allein die zweite (oder nach unserer Zählung erste), in dem größten aller Bruchstücke wohl ziemlich vollständig erhalten. Von der dritten (oder zweiten) Gruppe kennen wir nur einen Teil, die Frage, wie es komme, daß nach Zenons Definition allein die 'frische' Vorstellung affekterregend wirke; wir sahen gerade noch, wie diese Frage sich verallgemeinern wollte. Ganz unbekannt bleibt uns die erste Gruppe. Nur die Tatsache, daß sie vorhanden war, belehrt uns über die Eindringlichkeit des Psychologen. Doch mit dieser Aufzählung ist offenbar die Zahl der Aporien noch nicht erschöpft; Galen scheint nur herauszugreifen, was ihm paßt; er sagt ergänzend, Poseidonios löse alle Aporien, die Chrysipp nicht habe lösen können. Nun, es gibt noch eine, bisher übergangene Aporie, auf die Galen sogar des öfteren hinweist, freilich ohne ihren Urheber in aller Form zu nennen. Mit ihrer Betrachtung, als der einzigen, die uns noch übrig bleibt, beginnen wir zugleich die Untersuchung über ihre und der anderen Lösung.

5. Die Lösungen

A. Die Kräfte

Bei dem Überblick über das vierte Buch Galens fiel eine Stelle auf, ziemlich zu Anfang, wo in etwas rätselhafter Weise, unvermittelt, Poseidonios als der Fragesteller auftrat. Will einer den Widerspruch, so hatte Galen gefolgert, zwischen den beiden Aussagen, Affekte seien Urteile und dennoch ohne Urteil, dadurch aufheben, daß er verschiedene Wortbedeutungen für 'Urteil' ansetzt, so wird wieder Poseidonios kommen mit der Frage nach der Ursache, weshalb die Zustimmung über ihr Ziel schieße (S. 350 M.). Man kann nicht anders, als aus dieser Stelle schließen, daß unter den Aporien des Poseidonios auch die Frage nach der Ursache des 'Überschießens' (des *πλεονάζειν*) sich befand, daß also Poseidonios, wie er Zenons Definition des Schmerzes sich zum Anlaß nahm, um nach der Ursache zu fragen, so auch die Erklärung des Affekts als eines überschießenden Trieb (*πλεονάζουσα όρμή*) willkommen hieß, um des in ihr enthaltenen Kausalproblems willen.

Hat man sich zu dieser Folgerung entschlossen — und ich sehe nicht, wie man sich ihr entziehen will —, so hat man zugleich die Antwort auf die Frage, wie die so erkannte Aporie gelöst war. Jene geistreiche Betrachtung über die Bewegungskräfte bei dem Lauf auf einer geraden und auf einer schiefen Ebene, von Galen mißbraucht, um einen Widerspruch aus Worten des Chrysipp hervorzuziehen, kein Zweifel, sie stand, wenn auch in anderer Form, bei

Poseidonios, dazu bestimmt, die rationalen und irrationalen Seelenkräfte in ihrem Verhältnis zur 'Bewegung' zu veranschaulichen, als Lösung eben jener Aporie, die Poseidonios in Chrysipps Definition enthalten fand. Beweisend hierfür ist die Gegenüberstellung zweier Stellen bei Galen (S. 350 mit S. 343, 14 und S. 366):

„Aber wenn einer das annimmt, so wird der Affekt zu einer überschießenden Bejahung und wird wieder Poseidonios kommen mit der Frage nach der Ursache, weshalb die Bejahung überschießt.“

„Ähnlich auch (Chrysipp) in der Exegese seiner zweiten Definition (Affekt sei überschießender Trieb), wo er das Beispiel der schnell Laufenden erwähnt, die, wenn sie auch wollten, doch nicht auf der Stelle still stehen könnten. Denn auch hier tritt eine andere Kraft noch außer der Vernunft in die Erscheinung, die die Affekte hervorruft. Noch deutlicher würde das werden bei der Frage nach der Ursache, weshalb viele Laufende nicht auf der Stelle still stehen können.“

„Auch hier (bei der Exegese seiner zweiten Definition) hätte sich gehört, die Darlegung nicht zu verwickeln, zu verwirren und zu unmäßiger Länge auszudehnen, sondern kurz die Ursache des Überschießens anzugeben und die Sache zu erledigen. Denn wie bei dem Lauf einer abschüssigen Bahn gleichzeitig mit dem Willen die Schwere des Körpers Ursache der Bewegung ist, so hätte Chrysipp auch bei der Erklärung der Affekte die andere, jeweils zur vernünftigen Kraft hinzutretende Ursache der unmäßigen oder, wie er selbst zu sagen pflegt, der ausfahrenden Bewegung auseinandersetzen müssen.“

Der Vergleich der beiden Stellen lehrt über die Kritik, die Poseidonios an Chrysipp geübt hat, folgendes: Chrysipp hat den Affekt als 'Überschießen' definiert, er hat die Definition erläutert an dem Beispiele eines Laufenden, dabei aber die Frage nach der Ursache nicht einmal aufgeworfen. Der Vergleich eines auf gerader oder noch besser schiefer Ebene Laufenden ist in der Tat nicht ungeeignet, die Ursache zu erklären, nur darf man auch hier sich nicht auf Deskription und Distinktion beschränken. Wie der Laufende unfähig ist, sich einzuhalten, weil seine Bewegung aus zwei Kräften, erstens aus der Kraft, durch die er sich bewegt, und zweitens aus der Schwerkraft resultiert, so ist das seelische Verhalten zum Affekt und während des Affekts die Resultante zweier Seelenkräfte.¹

Daß das so gewonnene Ganze auf Poseidonios führt, braucht weder aus Gründen des Gefühls noch aus Voraussetzungen all-

¹ Vgl. Otto Apelt, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie (1891) S. 323.

gemeiner Art noch durch ein Vor- und Rückwärtstasten im Gedankengange des Galen erschlossen zu werden, sondern ergibt sich ohne weiteres aus der Übereinstimmung der beigeschriebenen Stellen. Nur muß man zuvor sein eigenes rekonstruktives Denken vom Gedankengange und Wortlaut des Galen so weit befreit haben, um zu erkennen, dass alle drei Stellen (außer den genannten noch S. 344 ff.) auf denselben Passus und Gedanken sich beziehen und daß die Richtung des zugrunde liegenden gemeinsamen Gedankens weit entfernt ist, mit Galens Gedanken sich zu decken. Eine Methode, die sich auf Kleister und Papier verläßt, verführt in diesem Falle dazu, daß man zugleich das über die 'Bejahung' Mitgeteilte — was doch in den 'Widerspruch' gehört — und damit auch zugleich den ganzen 'Widerspruch' und mit dem 'Widerspruch' zugleich die ganze Fragestellung, ja die ganze Atmosphäre dieser 'Widersprüche' zu einem unmöglichen, ganz zwitterhaften Ding zurechtformt, wo alles Individuelle, Geistige und Eigene untergeht und Poseidonios zu Galen wird.

Der Vergleich ist mehr als ein Vergleich: für Poseidonios wiederholt sich in zwei scheinbar so entfernten Phänomenen wie dem Rollen eines Körpers und dem Ausbruch einer Leidenschaft dasselbe Grundgesetz. Wo Bewegung ist, muß eine Ursache vorhanden sein: 'Denn sonst gestehen sie eine unverursachte Bewegung zu (*ἀνατιόν τῶν κινήσεων*), was sie (die Stoiker) doch sonst um alles meiden, da sie auch den Epikur deswegen tadeln' (S. 361 M.). Ursache einer Bewegung kann nur eine Kraft sein. Wo Bewegung ist, muß folglich Kraft sein und wo eine zusammengesetzte Bewegung ist, muß folglich eine Mehrzahl von Kräften ineinanderwirken. Nichts verkehrter, als hier unter Dynamis 'Vermögen' zu verstehen. Ist Schwere ein Vermögen? Und doch redet Poseidonios von irrationalen Kräften, ähnlich der körperlichen Schwere; und was er, geleitet durch sein Beispiel, findet, ist: Erscheinung einer anderen Kraft noch außer der Vernunft, von unvernünftiger Natur, ähnlich der Schwere in dem Körper eines Lebewesens. Der Affekt ist eine 'Bewegung', folglich muß er einer Kraft entspringen. Wenn die Terminologie von der Platonischen abweicht, insofern als Poseidonios Dynamis zu nennen scheint, was Platon Eidos oder Teil nennt, so ist der Unterschied nur für Eklektiker und Konkordanzler wie Galen ohne Belang; in Wahrheit läßt er sich kaum überschätzen, und man kann nicht zweifeln, daß ihn Poseidonios selbst genug hervorhob (S. 432 M.).

Man würde Richtung und Bedeutung dessen, was hier unter Dynamis verstanden wird, nicht weniger verkennen, wollte man

es vom aristotelischen System und Sprachgebrauch her zu verstehen suchen. Was Aristoteles zu lösen trachtet, ist ein logisch-metaphysisches Problem; die Frage: wie ist es möglich, daß der ewige Begriff, die Form bei ihrer logischen Unwandelbarkeit in der empirischen Welt dem Wechsel unterliegt? Die Antwort gibt ihm das Begriffspaar Dynamis-Energieia. Wie von Grund aus anders die Problemstellung und folglich auch die Tragweite der Termini bei Poseidonios ist, zeigt sich schon äußerlich durch die Beziehung zwischen Dynamis und Bewegung, die gänzlich unaristotelisch ist. Keine Bewegung ohne Kraft; so wahr das Pathos eine Bewegung ist, so wahr muß ihm eine Kraft entsprechen. Wie die kosmischen Kräfte der Gestirne, der Elemente und Organismen in Wirkung und Bewegung sich offenbaren, wie kein Anziehheranziehen, kein Abstoßen, kein Sichfortbewegen ist ohne besondere Kräfte, ohne Kraft der Anziehung, des Abstoßens, der Fortbewegung usw.: so offenbaren sich in den Bewegungen des Menschen beim Affekt die Kräfte, die in seiner Seele ruhen. So erhält hier der Begriff 'Bewegung' im Moralischen eine Prägnanz und wird erfüllt mit einer Anschauung, wie sie das intellektualistische System nicht kannte. Wie lebendig dabei der Zusammenhang und Parallelismus seelischer und kosmischer Kraft und Bewegung aufgefaßt ist, zeigt sich etwa in dem Vorwurf: wer nicht die Bewegungen der Seele aus ihren 'Kräften' ableite, belasse eine 'unverursachte Bewegung', ver falle also in denselben Fehler wie Epikur, indem er den Atömen eine willkürliche Abweichung aus der perpendikularen Richtung beilege. Kurz, der Satz: keine Bewegung ohne Kraft, hat Gültigkeit im Makrokosmos wie im Mikrokosmos und für die Moral nicht anders wie für die Physik.

Wort und Begriff wird immer erst verständlich aus dem systematischen Zusammenhang, worin ihm seine Stelle angewiesen, seine Richtung vorgeschrieben wird. Für die Frage, was das Wort Bewegung in dem Denken eines Poseidonios heißt, ist nichts gleichgültiger als der Gebrauch desselben Worts in anderer Sprache und in anderem Denken. Mögen Chrysipp und Epikur vom 'Pathos' noch so oft als einer 'Bewegung' reden: Poseidonios hat sich dennoch seine Terminologie aus seiner eigenen Weltanschauung neu geschaffen. Was vor allem bei den Älteren fehlt, ist das Mitklingen eines physikalischen Begriffs, der hier im Worte Bewegung mitgehört wird. Nichts ist bezeichnender in dieser Hinsicht, als wie das Beispiel aus dem gemeinen Leben, das Chrysipp herausgegriffen hatte, um seine Definition des Affekts einleuchtend zu machen, jenes Beispiel eines Laufenden, bei Poseidonios sich zu einer regel-

rechten physikalischen Untersuchung auswächst. Und mit welchem Ernst, mit welcher Anschaulichkeit zieht er seine Parallelen! Man spürt noch aus Galen heraus, daß es sich hier um mehr gehandelt hat als um einen Vergleich.

Nun aber fand es Poseidonios schlechterdings unmöglich, den Affekt als eine einfache Bewegung zu begreifen. Alle Aporien, Beispiele, Zitate, Interpretationen drehten sich um diesen Punkt: die ungemaine Differenzierbarkeit und Kombinierbarkeit dieser 'Bewegung' klar zu machen; eine Mannigfaltigkeit, die zu erklären nicht einmal zwei Ursachen und Kräfte, geschweige denn eine einzige genügte. Es bedurfte eines Systems von Kräften, Richtungen und Resultanten, dergestalt, daß jeder Affekt, gleichviel von welcher Stärke und Zusammensetzung, darzustellen war gleichsam als ein besonderes Kräfteparallelogramm.¹

Die Aufgabe, die es zu lösen galt, ist damit klar gestellt: nachzuweisen galt es, daß die Hypothese dreier Kräfte, einer rationalen in Verbindung mit zwei 'unvernünftigen' Kräften, allen Forderungen, die an eine exakte Psychologie zu stellen waren, in der Tat genüge. Leider versagt Galen für diesen Teil fast ganz; was nicht Polemik war, daran ging er vorüber. Nur ein einziges kümmerliches Beispiel findet sich bei ihm angeführt, und auch das nur sehr beispielsweise, aber immerhin genug, um von der Methodé, die hier angewandt war, uns einen Begriff zu geben. Es ist die Erklärung der bekannten, schon von Aristoteles aufgestellten Gegensätze zwischen dem Beherrschten und dem Unbeherrschten, dem Besonnen-Mäßigen und dem Zuchtlosen (*ἀκρατής, ἐγκρατής; ἀκόλαστος, σώφρων*).²

Also nicht doch ein Anlaß, Poseidonios zum Aristoteliker zu machen? Diesen Anlaß hat man nur, solange man an dem vorbeisieht, worauf allein doch alles ankommt. Denn worauf es ankommt, ist hier nicht die Aufstellung der Gegensätze, sondern ihre Zurückführung auf das System der Kräfte. Alle vier Gegensätze liegen gleichsam auf derselben Geraden, deren Richtung festgelegt ist durch das Ziel: Genuß einer vorliegenden Lust. Wirken rationale Kraft (infolge der Zugkraft des Irrationalen, der *παθητική δίκη*) und irrationale Kraft auf dieser Geraden in derselben negativen Richtung, so bezeichnet der Begriff Zuchtlosigkeit gleichsam die Größe ihrer Resultante. Wirken rationale und irrationale Kraft ent-

¹ Ich notiere aus Galen als wichtig für die Erkenntnis dieses Grundgedankens (S. 344 M. f.): *ὄνθετος γὰρ αὐτῶν ἐνεσιν ἢ τῆς φορᾶς αἰτία. — διὰ τῆν τῶν κατὰ μέρος αἰτίων, ὅσα κινεῖ τῆν δομῆν, ἄρισον δύναμιν. — εἰ μὲν ἀντισπῶντος τοῦ λογιμοῦ, κρατήσῃ τὸ ἰσχυρότερον, εἰ δὲ συνεκθέοντος, οὐδέποτε πάσεται. — τῇ τιαύτῃ συμπλοκῇ τῶν τὰς δομὰς κινούντων αἰτίων.*

² Aristot. *Ethica Nicom.* VII 2 S. 1145 b 10.

gegengesetzt, so ist das Resultat Beherrschtheit oder Unbeherrschtheit, das erste, wenn gleichsam der Punkt der Resultante auf den positiven Schenkel fällt, das zweite, wenn die Resultante auf die negative Seite schlägt. Hat endlich die rationale Kraft ihr Maximum, die irrationale Kraft ihr Minimum erreicht, so ist die Wirkung Besonnenheit.

Gewiß ist dies nur ein Beispiel von vielen. Angesichts der geistigen Struktur, von der die Reste zeugen, glaubt man gern, daß Poseidonios sich auch hier nicht scheute, bis in alles Einzelne zu gehen: gab's doch bei ihm auch sonst genug des 'Ätiologischen' und 'Aristotelischen'.

Wenn ich Umschau halte bei Galen, was etwa die Lücke, die hier klafft, geeignet wäre auszufüllen, was vor allem Antwort gäbe auf die Frage, weshalb eine doppelte irrationale Kraft, Mut und Begierde, und nicht mehr, nicht weniger zu fordern seien, um die Mannigfaltigkeit der seelischen Erscheinungen auf ihre Ursachen zurückzuführen, so erscheint mir als ein freilich dürftiger Ersatz für das Vermißte ein Gedanke, der im zweiten Teile des vierten Buches begegnet (S. 380 M.) und dort durch das Positive, was er bringt, von seiner Umgebung absticht. In einem Chrysippzitate war ein Wort gefallen, das Galen unmöglich ungerügt kann hingehen lassen: 'aus vielen Ursachen' (*κατὰ πολλὰς αἰτίας*). Ja, hätte Chrysipp die vielen Ursachen nur genannt! Und nun gerät Galen aus seinen unfruchtbaren Widerlegungen mit einem Male, wie gesagt, ins Positive, wirklich fördert er einen Gedanken:

„Nichts ist so grundlegend für die Affektlehre, zumal für ihren therapeutischen Teil, wie die Erkenntnis aller Ursachen, wodurch die im Affekte Handelnden aus ihren früheren Urteilen heraustreten. . . . Denn es genügt ja nicht, zu sagen, die Ursache liege in der Schwäche der Seele; ist doch die Schwäche bei allen Affekten eine und dieselbe.“ Die Ursache liegt aber auch nicht im Objekt der Vorstellung, zu suchen ist sie vielmehr im Subjekt. So bleibt nur übrig, sagt Galen, mit Platon zu schließen: etwas Königliches und Herrschaftliches sei das Wissen, mit ihm könne niemals einer fehlen; die Verfehlungen geschähen vielmehr entweder aus Überredung oder aus Vergessen oder aus Zwang oder aus Verlockung. Vergessen jedoch und Überredetwerden sei so wenig ein Affekt wie Unwissenheit. Wo aber einer, durch den 'Mut' gezwungen oder durch die Lust verlockt, von seinen früheren Urteilen sich abkehre, so sei die Seele schwach, ihre Bewegung der Affekt. Zu unterscheiden hat man also zwei Prinzipien unserer Triebe: erstens das, wodurch wir Erkennen und Wissen erlangen, d. h. die vernünftige

Kraft; zweitens die unvernünftigen Kräfte, die eine, deren Funktion der Mut ist, die andere des Begehrens.

Es kann kein Zufall sein, daß in demselben Augenblick, wo sich die Frage nach der Ursache erhebt, die greifbarsten Beziehungen zu Poseidonios an den Tag treten. So ist der Begriff der 'Schwäche' (*ἀσθένεια*) derselbe wie in dem großen wörtlichen Zitat. Dort war die Unterscheidung zwischen 'allgemeiner' und 'fortgeschrittener Schwäche' (*κοινή ἀσθένεια, ἐπὶ πλέον ἐρονηκῶς*) als Erklärungsgrund für den Affekt zurückgewiesen worden: in bezug auf den Affekt und seine Möglichkeit gebe es nur einen Zustand, gleich für alle Unweisen, solange und sofern sie in ihrer Unweisheit beharrten. Hier erfahren wir: die Schwäche sei ein und dieselbe, ohne Unterschied bei allen Affekten. Der Satz von der grundlegenden Bedeutung der ursächlichen Erklärung des Irrationalen kehrt fast wörtlich an einer späteren Stelle wieder, wo die Anlehnung an Poseidonios klar erwiesen ist (S. 396 M.).

Aus all dem folgt zwar nicht, daß diese Einlage im Wortlaut oder annähernd im Wortlaut oder auch nur in der Gedankenfolge getreu aus Poseidonios übertragen sei, aber es folgt daraus doch, daß zum mindesten ein Teil dieser Gedanken, einerlei wie deren Ordnung war, von dorthier stammt. Als Eigentum des Poseidonios darf man also auch das psychologische System in Anspruch nehmen, das hier durchblickt: die Verfehlungen im weiteren Sinne des Worts, nach ihren Ursachen betrachtet, sind teils rationaler, teils irrationaler Art. Die Ursachen der rationalen Art oder Verfehlungen im engeren Sinne (*ἀμαρτήματα*) sind: erstens ein Anderer-Meinung-Werden, zweitens ein Vergessen; als die Ursachen der irrationalen Verfehlungen, d. h. der Affekte, ergibt sich psychologischer Beobachtung erstens ein Zwang (das Gefühl des Drucks: ich muß), zweitens eine Verlockung (das Gefühl des Zuges: ich will, und mag ich darüber zugrunde gehen),¹ hervorgebracht das eine durch das, was hier unter 'Mut' (*θυμός*) verstanden wird, das andere durch die 'begehrende Kraft' (*ἐπιθυμητικὴ δύναμις*) im Falle ihres Ob-siegens über die Kraft des Intellekts (*λογικὴ δύναμις*).

Eines Wortes der Erklärung und Rechtfertigung bedarf hier wohl vor allem der Begriff 'Mut', weil er von unseren psychologischen Begriffen so sehr abweicht. Wie konnte Poseidonios in 'Mut' und 'Begierde' zwei verschiedene Kräfte ansetzen, wo doch kein Zweifel war, daß ein Begehren auch im Mute selber stecke! Den Zorn z. B., der ein Ausbruch doch des 'Muts' ist, hatten die

¹ *ἔλκειν* vom Pathos ausgesagt auch schon bei Plato, z. B. Polit. 439d, aber das System ist neu.

Orthodoxen definiert als ein Begehren nach Bestrafung eines anscheinenden Unrechts. Und Poseidonios? — eignet sich dies an, scheint auch in dieser Definition, wie in so vielen orthodoxen Definitionen, die Beschreibung eines psychologischen Befundes anzuerkennen. Lactanz spricht sie dem Poseidonios zu.¹ Und doch ist ein Unterschied: die Orthodoxen hatten den Zorn, wie Liebe, Sehnsucht und dergleichen, als Spezies der Begierde angesehen und die Begierde wiederum neben der Furcht, dem Schmerz, der Lust als vierte Spezies des Affekts betrachtet. Konnte Poseidonios sich das aneignen, ohne in Widersprüche zu geraten? So hat man nicht gezögert, das Lactanz-Zeugnis, obwohl es nachweislich auf Seneca zurückgeht, anzufechten. Man fand es undenkbar, wie derselbe Denker, 'der mit aller Schärfe gegen Chrysipp die Platonische Dreiteilung der Seelenvermögen verfocht', den Zorn zu einer Abart der Begierde habe machen können.² Aber damit hat man den Widerspruch noch nicht behoben, denn der liegt nicht in den Zeugnissen, sondern in dem System, oder, behutsamer gesagt, in dem System, wie man es auffaßt. Macht man Poseidonios zum Vermögenspsychologen, so ist allerdings der Widerspruch nicht zu beheben. Ist 'Mut' ein Vermögen, so darf allerdings von ihm keine Begierde als ein anderes Vermögen ausgehen, so wenig von dem Intellekt ein Wille oder von dem Willen eine Überlegung ausgehen darf. Aber die Poseidonischen Seelenkräfte als 'Vermögen' zu betrachten, geht auch ohnehin auf keine Weise. Auch der Logos ist nicht Intellekt in diesem Sinne, sondern Wille gar nicht weniger, ja eher noch mehr, als wie auch die unvernünftigen Kräfte Wille sind. Wodurch er sich von jenen unterscheidet, ist allein, daß er vernünftiger, intellektueller Wille ist, während die beiden anderen, wie gesagt, irrational sind, Größen, die in den Verstand nicht aufgehen. Das Prinzip der Einteilung ist also grundverschieden von dem uns geläufigen.

Um darüber sich klar zu werden, hätte man nur der Beispiele sich zu erinnern brauchen. Wem der Sieg in Olympia für das Höchste gilt, von dem ist nicht zu leugnen, daß er strebt und will (*ὁρέγεται*), und sofern dies sein Streben übertrieben, irrational ist, auch 'begehrt' (*ἐπιθυμεί*). Und doch ist die Kraft, die ihn zu solchem treibt, nicht die 'Begierde', sondern der 'Mut'. Das heißt, es wird nicht nach Vermögen eingeteilt, sondern nach ethischen Kategorien. Geht ein Streben von Gefühlen angesichts von Gut und Übel aus, bestimmt nach den Begriffen Unlust, Lust, Be-

¹ De ira dei 17, 13, aus Seneca de ira.

² Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916 S. 535.

gierde, Furcht, so heißt die darin zutage tretende Kraft 'Begierde'. Geht ein Streben von Ehr-, Rechts- und Ressentimentsgefühlen aus (der Grieche sagt 'Vorstellungen', da ihm Wort und Begriff 'Gefühl' überhaupt abgeht; er kennt nur sensations [*αἰσθήσεις*], aber keine sentiments), so heißt die irrationale Kraft, die sich in solche Bahnen lenkt, 'Mut'.¹ Zorn, Entrüstung, Ehrgeiz sind daher Affekte des 'Muts'. (Die orthodoxe Definition hebt nicht umsonst das ethische Moment am Zorn hervor: *cupiditas ulciscendae iniuriae eius, a quo te inique putes laesum*). Die Definition des Zorns dem Poseidonios absprechen, weil sie seiner 'Vermögenspsychologie' entgegenstehe, heißt also den Sinn der ganzen Pathoslehre mißverstehen. Nicht das Begehren oder Nicht-Begehren (einerlei ob ausgedrückt durch *ἐπιθυμία* oder *ὄρεξις*) ist das Entscheidende, sondern das, worauf die Kräfte sich richten, die verschiedenen Kategorien von Vorstellungen oder Gefühlen, woraufhin sie in Bewegung übergehen. 'Begehren' ist im Grunde jedes 'Pathos'. Wenn die Terminologie dem eigentlichen Inhalt der Begriffe nicht in allem gerecht wird, so ist das kein Einwand gegen die Begriffe. Es gibt nicht allzuviel Terminologien, die rein und schlackenfrei zumal in die Begriffe eines neuauftretenden Systems haben aufgehen können.

Eine Folge der vollzogenen Trennung zwischen rationaler und irrationaler Kraft ist endlich die Zurückführung aller 'Verfehlungen' im weiteren Sinne auf eine dieser beiden Kräfte; also die prinzipielle Scheidung zwischen 'Fehlgriff' und 'Affekt' (*ἀμάσθημα* und *πάθος*). So mag denn die Galenische Behandlung dieses Unterschieds zum Schluß hier ihren Platz finden, wenngleich wir irgendwelche Garantie für Poseidonische Gedankenform hier nicht mehr übernehmen können (S. 342 f.):²

„Denn die Fehlgriffe sind schlechte Urteile und Täuschung der Vernunft und Fehlgreifen über die Wahrheit. Umgekehrt ist der Affekt nicht Verfehlen und Versehen im Intellekt, sondern eine Bewegung der Seele, die dem Intellekte nicht gehorcht. Wer, um das Vaterland zu retten, seine Kinder dem Tode preisgibt, mag er sie schlachten lassen oder selbst zu schlachten fähig sein, tut das geleitet von der Vorstellung von einem Schönen, folgt also der

¹ Tertullian de anima c. 16, der zum Urheber des Irrationalen den Teufel macht, übersetzt bezeichnenderweise *θυμικόν* mit 'indignativum'. Wenn derselbe fortfährt: dieses habe der Mensch mit dem Löwen, das *ἐπιθυμητικόν* oder *concupiscentivum* mit den Mücken, das Rationale mit Gott gemein, so steckt auch darunter zuletzt Poseidonios.

² Den Begriff *ἀμάσθημα* gebraucht Galen auch sonst, eristisch und polemisch (S. 367, 13; 357, 9; 359, 13), ohne daß aus solchen Stellen etwas Neues oder Positives sich ergäbe.

Rechnung seines Intellekts. Hingegen ist Medea nicht allein durch keine Rechnung ihres Intellekts zum Kindermord bewogen worden, im Gegenteil: was auf den Intellekt ankommt, bekennt sie, wohl zu wissen um das Unheil, das sie im Begriff ist, über sich zu bringen, allein ihr 'Mut' sei stärker als ihr Wille, d. h. das 'Pathos' sei der Vernunft nicht untertan, ergeben und folgsam als seinem Herrn und Meister, sondern bäume sich auf und kehre sich ab und widersetze sich dem Befehl, zum Zeichen, daß hier ein Wirken oder Leiden einer anderen Kraft vorliegt und nicht der Kraft des Intellekts. Denn wie könnte etwas sich selber ungehorsam sein, oder sich von sich selber abkehren, oder sich selbst nicht folgen?"

B. Wie die Affekte aufhören

Auch die zweite Lösung kann nur aus dem Ganzen ganz verstanden werden. Auch sie führt zur Mitte des Systems, sie zeigt nicht nur den systematischen Zusammenhang der ethischen Probleme untereinander, sondern auch deren gemeinsame Verwurzelung in der Poseidonischen Physik.

Die Frage nach der Ursache, weshalb die Stärke des Affekts mit seiner Dauer abnehme, hat, wie wir sahen, mit anderen Fragen eine Aporie gebildet, die ihre Reflexe in Galens Polemik wirft (S. 395 M.): „Daß die Affekte mit der Zeit aufhören, wenn auch dieselbe Vorstellung bestehen bleibt, räumt Chrysipp selbst ein; jedoch aus was für Ursache, erklärt er, sei schwer einzusehen. Wie anders Poseidonios: er braucht nicht einzugestehen, daß er die Ursachen solcher Erscheinungen nicht wisse, sondern schließt sich der Lehre der Alten an, die ich im folgenden erkläre.“ Daß die Auffassung des Gegensatzes und der Frage ganz und gar Galenisch ist, braucht nicht gesagt zu werden.

Aber Galen behandelt dies Problem auch noch an einer anderen Stelle, beide Male, wie er bezeugt, nach Poseidonios, und nicht ohne an der zweiten auf die erste zu verweisen. Beide Stücke sind an Umfang etwa gleich (das erste reicht von S. 396—402, das zweite, das im folgenden, fünften Buche steht, von S. 455—460). So erhebt sich zu allererst die Vorfrage nach dem Verhältnis beider Behandlungen untereinander. Decken sie sich? Ergänzen sie sich, läßt sich aus beiden ein Gedankengang, gleichsam ein Text rekonstruieren? Oder decken sie sich nicht und war die Vorlage für jede eine andere?

Auf eine einzige und einheitliche Unterlage könnten vielleicht zwei allerdings auffallende Übereinstimmungen hinzudeuten scheinen, um so mehr, als sie sich auf Dinge beziehen, die mit dem dargestellten Inhalt nicht notwendig gegeben sind.

1. Sowohl in dem ersten Stück wie unmittelbar vor dem zweiten wiederholt sich jener uns bereits bekannte Ausblick auf verwandte ethische Probleme, insbesondere auf die Frage nach dem Telos. Daß die ganze Ethik wie an einem Faden an der Erkenntnis der Seelenkräfte hänge, dieser Satz charakterisiert so scharf die systematische und weltanschauliche Form gerade der Poseidonischen Affektlehre, daß darin wortgetreu ein Wort des Poseidonios sich erhalten haben muß. Aber was nun beide Male folgt, ist wieder so allgemein, daß starke Zweifel aufsteigen, ob wirklich hier Galen am Exzerpieren sei oder nicht vielmehr nur im Großen, Ungefähren ein Ergebnis referiere: „Er selber (Poseidonios) zeigt, wie die Affekte durch den ‚Mut‘ und die Begierde entstehen.“ Und auch sein Wiedereinlenken zum vorliegenden Problem ist nicht Vertrauen erweckender: „Und aus welcher Ursache sie mit der Zeit sich legen, wenn auch die Vorstellungen und Urteile, ein Übel sei zugegen oder eingetreten, fortbestehen.“ So kommt man über Galenische Form nimmer hinaus.

2. Eine andere Übereinstimmung, die ebensowenig mit der Aporie und ihrer Lösung notwendig zusammenhängt, ist die Zurückführung der Lehre vom Irrationalen auf Pythagoras und Platon. Daß sie in beiden Teilen gegen Schluß erscheint, könnte vielleicht vermuten lassen, daß Galens Gedankengang und Reihenfolge beide Male darum gleich sei, weil er beide Male sich mit Poseidonios decke. Und doch mahnt gerade dies Letzte wiederum zur Vorsicht. Hat ein solcher Abschluß, eine solche Art zu komponieren, nicht für den Berichterstatter ungleich mehr Bedeutung als für einen, der in eigener Sache redete, mit eigenen Worten eigene Gedanken gab? Wenn Galen die Meinung eines anderen wiedergibt, muß er dann nicht auch diese Meinung, gerade als etwas Fremdes, Indirektes, seiner eigenen und direkten Rede eingliedern und folglich abrunden und folglich komponieren?

Nun ist es eine bekannte Eigenschaft Galens, daß er sich wiederholt, daß er, gewohnt viel zu dozieren, seine ausgefahrenen Bahnen hat, in die er unvermeidlich immer wieder einlenkt. Sollten seine Wiederholungen in diesem Falle etwas anderes sein, als was sie sonst sind? Sollten sie in diesem Falle anstatt aus Galen aus Poseidonios zu erklären sein? Alles spricht dafür, daß, wenn Galen den Poseidonios so und so oft dasselbe reden läßt, nicht Poseidonios stets dasselbe und nichts anderes redete, sondern daß Galen nicht lassen kann, sich selbst zu wiederholen. Dann aber muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, das heißt, damit man mich nicht mißverstehe, ich halte es für gewiß, daß wieder Galen von Poseidonios ein ganz einseitiges und falsches Bild gibt, weil er nicht

nachzeichnet, sondern genau das, was er aufzunehmen fähig ist, zu einem neuen, weitschweifigen Ganzen bildet. Daß unter solchen Umständen aus dem Vergleiche der gleichen Stellen nichts zu gewinnen ist, muß einleuchten. Es kommt in diesem Falle hinzu, daß neben den Übereinstimmungen so erhebliche Abweichungen in den beiden Berichten auftreten, daß an der Vorherrschaft Galenischer Disposition und Form auch in den übereinstimmenden Teilen nicht gezweifelt werden kann.

Der zweite Bericht erklärt das fragliche Phänomen aus einer doppelten Ursache: erstens aus der Sättigung der Begierden oder der Befriedigung der Triebe, zweitens aus der Ermüdung des Irrationalen infolge seiner langanhaltenden Bewegung. Beide Ursachen, heißt es, wirken zusammen, um der rationalen Kraft wieder die Herrschaft und die Zügel über die irrationalen Kräfte in die Hand zu geben. Der erste Bericht kennt statt der beiden Ursachen nur eine einzige, die erstgenannte. Wie willkürlich muß doch Galen mit seiner 'Quelle' umgesprungen sein, um solche Unterschiede sich durchgehen zu lassen! Dabei ist der Grund, weshalb die eine Ursache erst übergangen wird, nur leider allzu klar. Galen polemisiert gegen Chrysipp; allein auf dessen Eingeständnis kommt ihm an; Chrysipp gesteht die Sättigung der Triebe ein: um dies zu zeigen, dazu lediglich führt er den Poseidonios an; was Poseidonios wollte, fragt er nicht.

Aus demselben Unterschied der Absicht will noch etwas anderes erklärt oder erkannt sein, als etwas, wovon man abstrahieren muß, um Poseidonios zu erkennen. Wenn Poseidonios seine Aporien möglichst aus Chrysipp entwickelt und nach Möglichkeit sich dessen eigener Ausdrucksart bedient hatte, so hatte das seinen guten Grund. Aus der dogmatischen Erstarrung mußte das Problem des Irrationalen, um gelöst zu werden, erst in Fluß geraten. Aber Galen stellt das so dar, als tadle Poseidonios den Chrysipp, als sei der Tadel ihm die Hauptsache. Diese verkehrte Auffassung ist offenbar nicht ohne Einfluß auf Galens Disposition geblieben. Denn als die Hauptsache muß nun der Tadel an das Ende rücken, und die Theorie, die Lösung, das, worauf der Tadel hinzielt, muß vorangehen, um nun seinerseits den Tadel zu erklären. Allem nach zu schließen, war die Anordnung bei Poseidonios umgekehrt. — Endlich hatte Poseidonios schwerlich nötig, sich die Richtigkeit der Beobachtung, daß die Affekte mit der Dauer abnehmen, von Chrysipp erst bestätigen zu lassen. Das war ein Gedanke, so geläufig, daß er in keiner Trostschrift fehlte. 'Nullus dolor est, quem non longinquitas temporis minuat ac molliat', schreibt sogar ein Servius Sulpicius an den trauernden Cicero (Ep.

ad Fam. IV 5). Was in Wahrheit Poseidonios in den Sätzen des Chrysipp hervorhebt, ist einmal die offenkundige Unmöglichkeit, dies Phänomen mit Hilfe intellektualistischer Begriffe zu erklären, zweitens der Gebrauch des Wortes und Begriffs 'Sättigung' (*ἐπιίμ-πλασθαι*); er legte offenbar Wert darauf, zu zeigen, daß sogar Chrysipp nicht ohne diesen Ausdruck auskomme, der doch so ganz und gar nicht intellektualistisch sei. Wir werden die Bedeutung der Zitate danach zurechtzurücken haben.

So kommen wir endlich zu der Hauptsache, das heißt zu der Frage: was wird hier erklärt und woraus wird erklärt? Inwiefern kann eine psychologische Erscheinung als erklärt gelten, wenn sie zurückgeführt wird auf die Begriffe Sättigung und Ermüdung? Als Erklärung können diese Begriffe nur dann gelten, wenn sie ihre Bedeutung erst durch einen anderen Begriff empfangen, der, als Wesen alles Seins und Werdens angesetzt, gleichsam den Nenner angibt, worauf alles reduziert muß werden, um in die große Gleichung aufzugehen. Dieser Grundbegriff ist der Begriff des Organismus oder der organischen, vitalen Kraft. Ein Organ ermüdet durch Bewegung, ein Organ verliert den Trieb zur Nahrung und Betätigung, wenn es gesättigt ist, wenn seine 'Begierden' sich befriedigt haben. An die Stelle des Intellekts tritt damit als erklärender und oberster Begriff die *vis vitalis* oder das Organische. Aus einer Verstandesschwäche oder -krankheit wird das Irrationale etwas Animalisches, etwas, wodurch das Tierische, das Triebhafte, das bloß Organische auf Vorstellungen, Urteile, Entschlüsse, kurz auf das Gebiet des Logos übergreift. Daher die Vergleiche aus der Tierwelt, deren Bedeutung erst von hier verständlich wird: im Grunde sind das gar keine Vergleiche, sondern wirkliche und ernsteste Erklärungen. Wie ein Pferd, wenn es ermüdet, nach Erschöpfung seiner Kräfte und Triebe, dem Reiter gefüge wird, wie junge Tiere ihrer Wildheit satt und müde werden müssen, sollen sie gebändigt werden, so erschöpfen und ersättigen sich die Kräfte des Irrationalen, um den Logos wieder obenaufkommen zu lassen, weil sie mit dem Tierischen selbst gleichen Ursprungs, gleichen Wesens sind. Erst so wird verständlich, warum gerade hier bewiesen werden mußte, daß dieselbe doppelte irrationale Kraft die Tierseele durchaus erfülle und das Wesen aller höheren Organismen ausmache. „Bei den schwerbeweglichen animalischen Wesen und solchen, die nach Art der Pflanzen auf Stein und dergleichen festgewachsen sind, herrscht einzig und allein die Begierde; die anderen alle, sofern sie vernunftlos sind, sind im Gebrauch der doppelten Kraft, der Begierde und des Muts; allein der Mensch, dem dazu das vernünftige Prinzip zuteil ward, besitzt alle drei Kräfte.“

Der Nachweis war ausführlich,¹ viel ausführlicher als dieser kurze Auszug angibt, und er mußte es sein, weil die Erklärung in ihm gipfelte. Und doch verdankt man die Notiz Galens darüber einem Zufall: hätte Galen darin nicht zufällig ein Argument gegen Chrysipp gefunden, so wäre auch das verloren, wie wer weiß wie vieles andere. Wieviel weniger braucht man sich da zu wundern, wenn er die tiefere Bedeutung des Beweises nicht verstanden, jedenfalls nicht mitgeteilt hat?

Aber lassen wir Galen. Das Irrationale ist das Animale, das *ζωῶδες*: eben dies ist seine Erklärung, eben damit reiht es sich in das System der kosmischen Kräfte. Auch weshalb es eine doppelte Tugend und drei 'Eignungen' (*οἰκειώσεις*) geben müsse, wird erst eigentlich hieraus verständlich: der Mensch ist nicht nur Intellekt, sondern vor allem Zoon. Wie der leblos scheinenden Natur die Kraft des Abstoßens und Anziehens eignet, wie die niedere organische Natur dazu die Kraft des Festhaltens, des Einverleibens, Nährens, Zeugens fügt, die höhere organische Natur dazu die Kraft der Fortbewegung und der Wahrnehmung: so baut sich wiederum die Tierwelt in zwei Stufen auf. Bei Wesen, in denen die Kraft der Fortbewegung unentwickelt und erst angelegt erscheint, wie bei den Zoophyten, Schnecken usw., geht die Seele auf in einer einzigen irrationalen Kraft: in der Begierde. Beide irrationalen Kräfte, Begierde und Mut, vereinigt zeigt die höhere Tierwelt. Endlich das höchste Tier, der Mensch, fügt zu den übrigen die höchste aller Kräfte, die im Kosmos auf- und abwirken, den Logos, der zugleich das Göttliche in seiner Seele und im Kosmos ist. — Galens Exzerpt ist wieder allzu dürftig; um einen Begriff von diesem Stufenbau der Kräfte zu gewinnen, mag man den Nemesius nachlesen (vgl. S. 350 ff.).

Durch die Lehre von den Kräften ist die Ethik fest verwurzelt und verzapft in der Physik. Es ist lediglich eine Folge der organischen Durchdringung dieser beiden Disziplinen, wenn ein Stück Physik hier in die Ethik ragt. Erklären heißt auf gleiche Nenner bringen. Hier die ethischen und psychologischen Probleme, dort die physischen: was ist die Brücke, um die Kluft, die zwischen beiden Welten liegt, zu überspannen? Der Begriff der Kraft. Hiermit ist auch der Punkt bezeichnet, wo sich diese Psychologie von der Platonischen am schärfsten trennt, um als ein notwendiger Teil einer einheitlichen und notwendigen, aus einem Guß gegossenen Weltklärung offenbar zu werden. Platon kannte kein System der Kräfte, keinen psycho-physischen Parallelismus, kannte — usw.

¹ ἐπὶ πλέον διεξέρογεται (S. 457 M.); also ausführlicher, als was Galen darüber bringt.

C. Die Vorstadien des Affekts

Wenn in der neuen Lehre der Begriff der Kraft den alten dominierenden Begriff der Vorstellung entthront hatte, so konnte das nicht ohne Folge bleiben für die Auffassung der potentiellen Lagen, die der Entladung im Affekt vorangingen. Die Lehre von den Zuständen, aus denen der Affekt hervorging, konnte bei Chrysipp verhältnismäßig einfach sein: der Intellekt war 'krank'; oder vielmehr, da der Ausbruch seiner Krankheit der akute Anfall, also der Affekt war, so war der Intellekt in jenem Stadium 'krankhaft disponiert'. Nun gab es verschiedene solcher 'krankhaften Dispositionen', aber deren Unterscheidung war mehr eine gelehrte Tüftelei. Genug, daß man die Potentialität, die seelische Krankheit (*νόσος*) mit der körperlichen krankhaften Disposition verglich (*ἐνεμπρωσία*) und den Affekt, als 'Pathos', mit der akuten körperlichen Krankheit (*νόσος*) gleichsetzte. — War es möglich, diese Parallelen in einer Erklärung zu gebrauchen, die den Geist zu einem Spiel von Kräften umschuf? Jedenfalls hat Poseidonios an ihnen Kritik geübt. Wohin er damit zielte, ist nicht durchweg klar, nur soviel geht aus den Galenischen Bemerkungen hervor, daß es auch hier sich nicht zuletzt um die Erfassung des Kausalproblems gedreht hat.

Galen berichtet: Daß die Affektbewegung in der guten Seele nicht entstehe, darin stimmen beide überein; doch wie die schlechte Seele sich verhalte während des Affekts und vor dem Affekte, darüber gehen beider Meinungen auseinander. Chrysipp erklärt, sie gleiche einem Körper, der zu Fieber, Durchfall und dergleichen disponiert, bei den geringsten Anlässen in Krankheit falle. Poseidonios mißbilligt den Vergleich: man müsse die schlechte Seele schlechtweg als entsprechend dem gesunden Körper ansehen, denn ob es schwerer oder geringer (äußerer!) Ursachen und Anlässe zum Fieber bedürfe, sei belanglos angesichts des Phänomens, daß überhaupt der Körper 'leide' und auf einen Anlaß hin in 'Pathos', 'Leiden' gerate; nicht in den Anlässen liege der Unterschied, er liege darin, daß der eine mehr, der andere weniger zur Krankheit disponiert sei. Folglich tue Chrysipp nicht recht, die seelische Gesundheit mit der körperlichen gleichzustellen, seelische Krankheit mit dem Zustand eines Körpers, der zu Krankheit disponiert sei; denn des Weisen Seele sei, wie sich verstehe, immun (*ἀπαθής*), einen immunen Körper aber gebe es überhaupt nicht; daher sei richtiger, die schlechte Seele entweder mit der körperlichen Gesundheit zu vergleichen, einbegriffen die Disposition zur Krankheit, oder der körperlichen Krankheit. Es folgt ein wörtliches Zitat (S. 409 M.):

„Daher gleicht die Krankheit der Seele auch nicht, wie Chrysipp meint, dem krankhaften Übelzustande des Körpers, aus dem er in wilde und unperiodische Fieber fällt; die seelische Krankheit gleicht vielmehr der körperlichen Gesundheit, einbegriffen die Disposition zur Krankheit, oder der Krankheit selber. Denn die körperliche Krankheit ist ein bereits krankhafter Zustand, was aber Chrysipp unter Krankheit versteht, gleicht mehr der Disposition zu Fiebern.“

Was heißt das? Die Frage zu beantworten ist schwer und fast unmöglich, da die Richtung der Polemik nicht recht klar wird. Ob man die Schlechtigkeit der Seele mit körperlicher Gesundheit, einbegriffen die Möglichkeit der Erkrankung, oder mit körperlicher Krankheit auf dieselbe Stufe stelle, bleibt sich gleich. . . . Was bleibt dabei die Hauptsache? Zunächst doch offenbar, daß man sie von dem körperlichen Übelstand (*καχεξία*) trenne. Dieser Übelzustand, Kachexie, ist nun in der Medizin ein unzweideutiger Begriff; Galligkeit z. B., zu kalte oder zu warme Mischung u. dgl. wird unter ihm begriffen. Was dem hingegen im Seelischen entsprechen soll, ist durchaus zweideutig. Nach Chrysipp wäre es der allgemeine und normale Zustand aller, die keine Weisen sind. Welchen Vorteils sich der Intellektualist von dem Vergleiche versah, liegt auf der Hand: bei einem Allgemeinbefinden, das für den Affekt das war, was für die Krankheit die 'Disposition' war, konnte es vom äußeren Reize abhängen (sofern es der äußeren Ursache dann überhaupt noch bedurfte), ob einer in 'Pathos' ausbrach oder nicht. Eben dies greift Poseidonios an: „Ob sie durch kleinere oder größere äußere Ursachen in Fieber fallen, macht hinsichtlich dessen, daß sie überhaupt in 'Leiden', 'Pathos' geraten, keinen Unterschied.“ Gibt es doch Fälle, wo bei gleicher 'Schwäche' und bei gleichem Anreiz (d. h. der gleichen Vorstellung von der Größe eines nahenden oder gegenwärtigen Gutes oder Übels) der eine in Affekt gerät, der andere nicht, ja sogar Fälle, wo der Schwächere bei stärkerem Anreiz aussetzt und der Stärkere bei schwächerem Anreiz unterliegt. Die Schwäche also, d. h. das, was auf dem Gebiet des Seelischen dem 'Übelzustand' gegenüberliegt, ist kein Erklärungsgrund, da eine und dieselbe Ursache, wenn sie denn wirklich Ursache sein soll, nicht entgegengesetzte Wirkungen auslösen darf. Die Zustände der Seele einteilen in Rücksicht darauf, ob sie äußeren Einwirkungen (Vorstellungen eines nahen oder nahenden Gutes oder Übels) ausgesetzt ist oder nicht, heißt Grund und Wesen einer Sache im Unwesentlichen suchen. Auf den äußeren Anlaß kommt es bei der Erklärung des Affekts nicht an; der Anlaß wirkt nicht, sondern wird bewirkt. 'Pathos' bleibt Pathos, stark oder

schwach, folgt es seiner eigenen, inneren Kausalität, die unabhängig ist von den Veränderungen der Außenwelt.

Mag das der Sinn sein.¹

D. Die Erziehung

Man versteht, weshalb die Konsequenz der neuen psychologischen Intuitionen und Begriffe auf eine neue Grundlegung der Tugend- und Erziehungslehre hindrängte. Poseidonios hat die Folgerungen für die beiden benachbarten Gebiete vorbereitend und im großen schon in seiner Affektlehre gezogen (S. 437 M.). Die Ausführung dieser Gedanken war jedoch wahrscheinlich eigenen großen Werken vorbehalten, von denen das eine 'Über die Tugenden' zitiert wird. Wenn das Werk 'Über die Affekte' dergestalt über sein nächstes Ziel hinausgriff, so geschah das nach demselben Grundsatz, wonach die Physik der Theologie, die Kosmologie der Geographie zur Einleitung und Vorbereitung diente. Der Zusammenhang der Teile, die organische Durchdringung aller Glieder dieses Lehrgebäudes ließ sich anders nicht zur Geltung bringen.

Galen hat aus den übergreifenden Abschnitten einen, wie es zunächst scheint, verhältnismäßig detaillierten Auszug in sein fünftes Buch hineingenommen. Leider ergibt sich bei genauerer Betrachtung, daß auch hier alles gefärbt und umgebogen ist. Die erste Schwierigkeit, die uns dies lehrt, erwächst uns aus einem Vergleich des hier Vorliegenden mit jenem Überblick über die Aporien, der uns im Wortlaut vorliegt. Während der Überblick die Frage der Erziehung oder Übung und die Frage der Verderbnis oder Korruption (*διαστροφή*) deutlich und scharf voneinander trennt, verschmelzen beide hier zu einer gleichförmigen, zähen Masse. Nachdem flüchtig erst die Frage

¹ Mit der Kritik des Poseidonios an Chrysisps Vergleichen seelischer und körperlicher 'Leiden' oder 'Krankheiten' (*πάθη*) nicht zu verwechseln ist der Sinn des Poseidoniosbruchstücks, das erhalten ist in dem Plutarchischen oder Pseudo-Plutarchischen Fragment des Titels: 'utrum animi an corporis sit libido et aegritudo' (c. 6 Bern. VII S. 5). Denn nicht um Vergleiche und Parallelen handelt es sich hier mehr, sondern um wirkliche Zusammenhänge, Eingriffe und Wechselwirkungen zwischen dem Reich der Seele und des Körpers. Leider ist es wenig Neues, was das Bruchstück bietet, da es nicht erklärt, sondern nur äußerlich klassifiziert. Unterschieden werden seelische und körperliche *πάθη*, ferner körperliche mit seelischer und seelische mit körperlicher Wirkung. Aber da Poseidonios alles Geistige zugleich als körperlich, wie alles Körperliche zugleich als psychisch ansah, kann damit nur eine vorläufige Abgrenzung gradueller Unterschiede gemeint sein. Ein Zeichen des Vorläufigen sind auch die orthodoxen, intellektualistischen Begriffe, die da stehen (*τὰ ἐν κρίσει καὶ ἐπολήμει*): wir sahen ihn gerade bei den Formulierungen seiner Probleme häufig sich der orthodoxen Terminologie bedienen. So lehrt denn das Ganze nicht viel mehr als wieder, wie eindringlich er sich mit dem Problem des Psycho-Physischen befaßt hat.

nach der Therapie gestellt und die Notwendigkeit hervorgehoben worden ist, die Therapie von der Entdeckung des Irrationalen aus zu reformieren (S. 436), folgen gänzlich andere Dinge, bis wir sieben Seiten später (S. 445 unten) wieder bei der Therapie anlangen. Unter den verschiedenen Dingen, die dazwischen stehen, befindet sich auch das Problem der Korruption. Daß das alles, trotz Galens Zitaten, nicht bei Poseidonios so gestanden haben kann, liegt auf der Hand. Hinzu kommen noch andere Schwierigkeiten, auf die alsbald hingewiesen werden soll. Den Inhalt des Galenischen Berichts mögen wir also wiedergeben, müssen uns aber hüten vor dem Glauben, daß wir damit auch den wahren Poseidonios erhielten.

Galen schreibt: Wer der Einsicht in die Ursache des Affekts so sehr ermangelt wie Chrysipp, kein Wunder, daß der auch über die Therapie der Affekte irriger Meinung ist; wie umgekehrt bei Platon sich die wahren Auffassungen notwendig vereinen; dies bezeugt auch Poseidonios. Schon dieser Anfang zeigt, um wieviel mehr es dem Galen im folgenden auf Platon ankommt als auf Poseidonios. Poseidonios interessiert ihn nur, soweit er als Zeuge in der Sache Platons aufzutreten scheint. Vergessen wir nicht, daß einzig dies Interesse Farbe und Auswahl in den Auszügen bestimmt.

Vor das Problem der Therapie schiebt sich in der Berichterstattung des Galen die Frage nach den 'Eignungen' (*οἰκειώσεις*). Galen folgert zuerst, wie es drei Seelenkräfte gibt, so müsse es auch drei 'Eignungen' des Menschen geben, zur Lust, zum Siege und zum Sittlichen. Dies lehre die Beobachtung der Kinderseele und der Tierwelt. (Die drei Eignungen sind also ebenfalls 'organisch', körperlich bedingt; das Seelische wird einbezogen in die Kräfte der Natur.) Die Kindheitsaffekte im Streben nach Lust, im Fliehen der Unlust, das kindliche Zürnen, Stampfen, Beißen, der kindliche Macht- und Siegeswille übertreffen an Ungestüm weit die Affekte der Erwachsenen. Es gibt Tiere, die um jeden Preis und ohne jede andere Rücksicht siegen wollen; wie die Wachteln, Hähne, Rebhühner, Ichneumone, Schildschlangen, Krokodile und unzählige andere. (Hier glaubt man noch am ehesten Poseidonische Form zu spüren.) Die dritte Eignung, außer jener zu Genuß und Sieg, tritt erst hervor, indem der Knabe reift, und in dem Maße, wie die dritte Kraft, das 'Rationale', sich in ihm entwickelt. Dann beginnt er, seiner Fehler sich zu schämen, sich der guten Tat zu freuen, Gerechtigkeit und andere Tugenden hochzuhalten usw. Also hat von den drei Eignungen der Seele Epikur allein die schlechteste, Chrysipp allein die beste wahrgenommen. Was Wunder also, wenn Chrysipp, da er die ersten beiden leugnet, vor die Frage nach der Ursache (!) der Schlechtigkeit gestellt, sich

keinen Rat weiß — wie ihm Poseidonios nachweist. (Wieder hört man, was man nicht möchte; immer zu viel Galen statt Poseidonios.) Wäre der Mensch von Natur allein dem Guten zugeeignet, wie Chrysipp glaubt, so dürfte die Schlechtigkeit nicht aus dem Innern, sondern müßte von außen in ihn kommen, anders gesagt, sie dürfte nicht angeboren, sondern müßte erworben sein. Und doch zeigen sich die Anfänge des Schlechten im Kinde, ehe von äußeren Einflüssen die Rede sein kann. Es 'keimt', 'wächst', 'wurzelt' in uns selber; 'und was uns allen nottut, ist nicht so sehr, daß wir vor den Schlechten uns in acht nehmen, als daß wir solche finden, die uns reinigen und das Wachstum des Schlechten in uns verhindern'.¹

Da Galens Absicht auf Widerlegung geht, geraten wir hiernach wieder auf die Reste einer Aporie. Wenn Chrysipp die Mißerfolge der Erziehung, intellektualistisch ausgedrückt die 'Korruption' (*διαστροφή*), auf die überzeugende Scheinbarkeit der Eindrücke (*πιθανότης τῶν φαντασιῶν*) und auf den Einfluß des Milieus, den 'Unterricht', die 'Vorsagerei der Vielen' (*κατήχησις τῶν πολλῶν*) schiebt, so nimmt er für Erklärung, was in Wahrheit das Problem ist. Denn weshalb der Schmerz als Übel, die Lust als Gut, der Sieg in Olympia, Bild- und Ehrensäulen als erstrebenswert erscheinen, die Tatsache der Scheinbarkeit, die Tatsache der Wirkung des Milieus, das eben ist es, was es zu erklären, dessen Ursache es zu finden gilt. Und nun folgt, leider in allzu flüchtiger Andeutung, die Lösung dieser Frage durch die Theorie der Kräfte und Resultanten.

Leider ist die Stelle dunkel, und ich weiß nicht, ob ich sie verstehe. Hier meine Erklärung: Poseidonios unterscheidet zwischen einer 'theoretischen' und einer 'praktischen' Vernunft (*θεωρητικός — πρακτικός λόγος*; vgl. S. 56). Die falschen Werturteile bilden sich im theoretischen Vermögen (*θεωρητικόν*), in einer Vereinigung, in der sie gleichsam eine 'Theorie' ausmachen. Aber diese Theorie ist nicht von dem reinen Logos eingegeben, sondern abgewandelt durch die Zugkraft des Irrationalen (*παθητικὴ ὀλκή*), indem dessen Schwergewicht sich an die Fähigkeit zur 'Theorie' hängt. Dies wird nun weiter erklärt: Die Fälschung in dem 'theoretischen' Vermögen ist die Folge vieler wiederholter Einzelurteile der praktischen Vernunft, und diese vielen Einzelfälschungen sind ihrerseits verursacht durch die Ausbrüche der einzelnen Affekte. „Denn was den Trieb (Willensakt) hervorruft, ist selten nur das Urteil der Vernunft (*ἡ τοῦ λογιστικοῦ κρίσις*),

¹ Der letzte Satz ist aus dem Schlußkapitel der Schrift *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν* . . . (IV S. 820 K., II S. 78 M. Cl. Gal. scr. min.), in der sich Galen auf dieselbe Quelle beruft.

viel häufiger die Bewegung des Affektvermögens (*ἡ κίνησις τοῦ παθητικοῦ*).“

Vieles bliebe gerade hier zu fragen, worauf man die Antwort bei Galen vergeblich sucht. Als sicher immerhin kann gelten, daß das Phänomen der Korruption oder der Erzeugung falscher Wertbegriffe letztthin abgeleitet wurde aus der Macht der Affektbewegungen (*παθητικαὶ κινήσεις*), somit, was Chrysipp aus äußeren Einflüssen erklärt hatte, wie aus Milieu und Scheinbarkeit, sich nun auf eine innere Ursache zurückführte, auf etwas Wurzelhaftes in der Seele selber. Insofern konnte Poseidonios, rückblickend auf diese Untersuchungen, ihr Ergebnis zum Schluß in die Worte fassen: „Auch zeigte sie uns (die Entdeckung der Ursache) die Gründe der Korruption angesichts dessen, was zu erstreben und was zu meiden ist.“ Galen muß hier besonders stark gekürzt haben. Aus einer Andeutung in seinen Worten sehen wir noch, wieviel ausführlicher seinem Kausaltrieb folgend (jenem ‘Aitiologikon und Aristotelizon’) Poseidonios hier geredet haben muß, als der Bericht vermuten läßt: „Und er versucht (!), die Ursachen sämtlicher (!) falschen Vorstellungen zu erklären.“ Das deutet auf keine geringe Fülle des herangezogenen Materials.

Doch jetzt kommt gar etwas so anderes, daß auf die Verbindung der Gedanken, wie Galen sie darstellt, hier am allerwenigsten Verlaß sein kann. Ist doch weder ersichtlich, was verbunden wird, noch worin die Verbindung eigentlich besteht. Galen schreibt gleichwohl: „Poseidonios verbindet damit mit Recht die Phänomene der Physiognomik“ (S. 442). In Gedanken mag oder muß man mancherlei ergänzen, aber schon diese Nötigung zeigt, wie wenig Galen den Texten und Kapiteln folgt, wie frei er über die Dinge hinredet und wie es ihm nicht darauf ankommt, Stücke ganz verschiedener Teile aneinander anzuschließen. Gewiß haben so auch die wichtigen Beweise aus der Physiognomik nicht so in der Luft geschwebt, wie sie es nun zu tun scheinen.

Das Irrationale, d. h. die sich im Affekt entladende Kraft, ist körperlich bedingt. Bei Menschen und Tieren heißen Blutes und mit breiter Brust überwiegt der Mut, bei kälteren und breithüftigen Naturen die Furchtsamkeit.¹ So ist auch Mut und Feigheit, das Verhalten zu Genuß und Mühe, bei den verschiedenen Rassen verschieden

¹ Daß die Breitbrüstigkeit (*πλατὴ στήθος*) mit Zorn oder Mut, die Breithüftigkeit (*ισχία περισσορότερα*) mit Feigheit zusammengehen, steht auch in den Aristotelischen *Physiognomica* (13; 23; 39; 55). Aber es fehlt dort das System, es fehlt vor allem der Begriff der Mischung, durch den das Verhältnis der körperlichen Erscheinung und der seelischen Veranlagung erst ein kausales wird. Vgl. Paul Rabbow, *Antike Schriften über Seelenteilung und Seelenleitung I* (1914) S. 41.

je nach der klimatischen Beschaffenheit des Landes, denn von dem Klima hängen die Blutverschiedenheiten und Mischungen, von den Mischungen hängen die Temperamente, von den Temperamenten hängen ab die Charaktere und die Verschiedenheiten des Irrationalen. „So folgen die Affektbewegungen in der Seele stets der Anlage des Körpers.“ Folglich ist das Irrationale etwas Organisches im Menschen, wie ein Organismus hat es seine Bewegungen, in dem einen heftiger, in dem anderen sanfter, die in Wechselwirkung mit den Stärkegraden des Intellekts das sittliche Verhalten jedes Einzelnen in jedem Einzelfall bestimmen. Wieder hören wir den radikalen Systematiker, der eine Mannigfaltigkeit aus einer einheitlichen Ursache erklärt: „Unterscheidet sich doch auch das Blut der Lebewesen nach Wärme und Kälte, Dicke und Dünne und nicht wenigen anderen Unterschieden.“ Galen beschränkt sich auch hier auf Andeutungen. Was alles hier übergangen sein mag, davon macht man sich erst einen Begriff, wenn man die Poseidonischen Kapitel in Senecas zweitem Buch *De ira* liest. Ich würde diese Kapitel folgen lassen — denn sie müßten eigentlich hier folgen —, wenn sie nicht einer besonderen Einleitung und Vorbereitung bedürften (s. S. 320).

Wir gleiten wieder, der Himmel mag wissen wie, in die Erziehungsfrage oder vielmehr in ihr Kausalproblem zurück; denn nicht um eine praktische Erziehungslehre kann es sich in diesem durchaus theoretischen Werke gehandelt haben: vielmehr hatte Poseidonios sich auf die Methoden der Erziehung oder 'Übung' (*ἄσκησις*) als auf Tatsachen berufen, die zu ihrer Erklärung einer neuen Theorie bedürften, da der Intellektualismus sie zu leisten außerstande sei. Damit steht nicht im Widerspruch, daß man diese Gedanken nicht wohl lesen kann, ohne zugleich die Grundlagen auch einer praktischen Morallehre in ihnen zu erkennen. Eben darin zeigt sich wieder der Systematiker. Vielleicht faßt man hier noch am ehesten, welche Bahnen die *Protrepτικοί* einschlugen. Wer legte auch solchen Grund, ohne darauf zu bauen? Aber nun sammelt man die Gemeinplätze von Platon bis auf Cicero und glaubt damit die Argumente aus den Poseidonischen *Protrepτικοί* zu fangen.

Die Heilung der Seele ist leicht oder schwer, je nach dem mannigfaltig sich abstufoenden Verhältnis zwischen den Affektbewegungen und der Vernunft. Sind jene nicht zu stark und ist diese nicht zu schwach und unverständlich von Natur, so ist die Heilung leicht, da solche Menschen nur durch Unvernunft (des Rationalen) und schlechte Gewohnheiten (des Irrationalen) gezwungen sind, ihr Leben dem Affekt zu unterwerfen. Schwer dagegen ist

die Heilung, wenn solche Affektbewegungen, die aus der körperlichen Anlage des Menschen mit Notwendigkeit hervorgehen, stark und heftig sind und die Vernunft dabei schwach von Natur und unverständig, denn dann muß gleichzeitig der Vernunft Erkenntnis beigebracht und müssen die Affektbewegungen durch die Gewöhnung an gesunde Lebensregeln stumpf werden. — Auch hier zeigt sich dieselbe Form in der Systembildung, die wir so oft nun schon erkannten: ein System von Kräften zur Erklärung einer Mannigfaltigkeit von möglichen Kombinationen, hier der Mannigfaltigkeit möglicher therapeutischer Fälle.

Aus dem organischen Zusammenhang des Rationalen und Irrationalen folgt nun, daß die Erziehung so zu Werke gehen muß, wie es möglich ist, die Bildung eines wachsenden Organismus zu beeinflussen; das heißt, sie hat schon mit der Geschlechtlichkeit des Vaters und mit der Zeugung zu beginnen, um mit der Diät der Schwangeren fortzufahren, mit der Regelung ihrer Speisen und Getränke, ihrer Übungen und Ruhestunden, ihres Schlafs und ihres Wachens, ihrer Begierden und 'mutigen' Affekte, und mit allem anderen, was Platon auf das genaueste dargelegt hat; wogegen Chrysipp, durch die verkehrte Grundlage seines Systems, den Späteren eine Fragestellung hinterließ, von der kein Weg zur Wahrheit führt. Deshalb auch trifft ihn die Kritik des Poseidonios (vgl. S. 324 f.).

Und — bezeichnend — die Kritik verbindet sich bei Poseidonios mit seiner Bewunderung für Platon. So hat Poseidonios, wie Galen sagt, einen ganzen Auszug der Platonischen Erziehungslehre in sein erstes Buch 'Über die Affekte' aufgenommen. Diese Platoninterpretation, das längst versprochene Zeugnis — für Galen die Hauptsache, die unentbehrliche Bestätigung dafür, daß wirklich die zuvor entwickelten Gedanken sich bereits bei Platon ausgesprochen finden — wie auch hätte Galen darauf verzichten dürfen, diese Platoninterpretation des Poseidonios mitzuteilen?

Dies sei die wahre Erziehung des Kindes: Beeinflussung und Vorbildung des Irrationalen (*παθητικόν*), so daß es bereit werde, sich dem Rationalen (*λογιστικόν*) zu unterwerfen. Anfangs schwach, gelange dies zur Entwicklung um das vierzehnte Jahr, und dann müsse es die Herrschaft über das Irrationale ergreifen können, wie der Wagenlenker die Herrschaft über die Pferde. Durch Belehrung, Einpflanzung von Wissen und Vernunft (*επιστήμη τῆς τῶν ὄντων φύσεως*) kann nur das Rationale erzogen werden. Wie der Wagenlenker seine Kunst verstehen, die Pferde gewöhnt sein müssen, so unterscheiden sich zwei Arten der Erziehung nach Methode und

Gegenstand: Erziehung durch Erkenntnis und Erziehung durch Gewöhnung und Diät.

Dies könnte, nach Galen, ein wohl in sich zusammenhängender, getreuer Auszug scheinen. Aber wieder fangen wir bald an zu empfinden, daß wir in Galenischer Form eingeschlossen sind und nicht darüber hinaus können. War der Zusammenhang, worein Galen die Platoninterpretation rückt, wirklich schon bei Poseidonios so gegeben? Oder schiebt auch hier wieder Galen verschiedene Bestandteile nach Gutdünken zusammen? Worauf Poseidonios ausging, war Ergründung des Irrationalen; was Galen will, ist, daß Platon recht behalte. Welcher dieser Wünsche hat Galens Disposition diktiert? Man kann nicht zweifeln. Triftiger ist noch ein anderes. Angenommen, die Gedanken seien sich bei Poseidonios ebenso gefolgt wie bei Galen: so müßte Poseidonios schon in seinem ersten Buche nicht weniger gesagt haben als etwa alles, was er überhaupt zu sagen hatte. Denn umfaßt haben müßte dies Buch dann: 1. die Einleitung, darunter den Hinweis auf die verwandten Disziplinen (s. S. 294), 2. einen doxographischen Teil, 3. die Aporien und 4. deren Lösungen; und zwar zuerst die Aporien betreffend die irrationalen Triebe, als deren Lösung, nicht zu knapp bemessen, die Theorie der Resultanten folgte; darauf jene Aporien, die sich um das Problem der 'Korruption' (*διαστροφή*) gruppierten, wiederum samt ihren Lösungen; endlich 5. das System des psycho-physischen Parallelismus, das heißt jenen weit ausholenden Beweis für die Abhängigkeit des Irrationalen von den körperlichen Mischungen der Elemente, und zuletzt zu allem anderen — oder wohl noch nicht einmal zuletzt, denn immer noch fährt Galen in einem Zuge fort — die Paraphrase Platons. Mag das glauben, wer es kann. Wird für die Platoninterpretation bezeugt, daß sie im ersten Buche stand, so bleibt uns, die dies nicht glauben können, nur zu schließen übrig, daß Galen sie einem doxographischen Zusammenhang entnommen hat. Daß Poseidonios interpretiert, daß er nicht auslegt, sondern sich hineinlegt, daß er das Platonische im eigenen Lichte sieht, ist kein Beweis dagegen. Auch mit der Erkenntnislehre des Timaios macht er es nicht anders, und auch den Timaios hat er nicht in einem eigenen Kommentar erklärt, sondern wie hier den Staat in doxographischen Kapiteln eines seiner großen Werke. Für die Geographie ist Ähnliches bekannt aus Strabo. Daß auch die Affektlehre nicht eines doxographischen Überblicks ermangelt hat, zeigt die Zurückführung der Lehre vom Irrationalen über Platon auf Pythagoras, die Poseidonios außerdem noch, wie Galen bezeugt, durch Nachweise aus pythagoreischer Literatur gestützt hatte (S. 459 M.).

E. Die Tugenden

Galen fährt fort (S. 446 M.):

‘An seine Erziehungslehre schließt sich unmittelbar seine (des Poseidonios) Lehre von den Tugenden’ (*ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ*), deren Ergebnis, übereinstimmend mit dem Ergebnis jener, von Chrysipp nicht weniger verkannt, in Kürze dies ist, daß es eine doppelte Tugend gibt: im Rationalen Wissen (*ἐπιστήμη*), im Irrationalen Habitus (*ἔξις*) und Dynamis (S. 590 M.). Der ‘enge Anschluß’ ist wohl wieder kaum von der Reihenfolge, sondern von dem inneren Zusammenhang der Lehren zu verstehen. Galen bezieht sich hier wahrscheinlich überhaupt nicht mehr auf das Werk ‘Über die Affekte’, sondern auf das Werk ‘Über die Tugenden’. Der ‘Logos von den Tugenden’ — das scheint auf mehr zu deuten, als auf ein Kapitel der Affektlehre.

„In seiner Affektlehre zeigt Poseidonios, wie drei Kräfte uns beherrschen: die begehrlische, die mutartige und die vernünftige; derselben Ansicht ist nach seiner Versicherung auch Kleantes. Aber auch die Lehre von den Tugenden (*ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος*), behauptet er, ist nur auf diesen Prinzipien richtig zu errichten, was er in einer besonderen großen Untersuchung darlegt“ (Galen S. 653f. M.).

Auch hier also erscheint ‘die Lehre von den Tugenden’ nicht als Teil der Affektlehre, sondern als selbständiges, abgetrenntes Thema, und so auch sonst.¹ Hätte Galen an der ersten Stelle einen Teil der Affektlehre bezeichnen wollen, so hätte er wohl kaum den Ausdruck ‘seine Lehre von den Tugenden’ (*ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ*) so allgemein verwandt.

Das Wesentliche, was wir von diesem Werk erfahren, ist somit nicht mehr, als daß es groß war und auf der Affektlehre errichtet. Vielleicht läßt sich aus der kleinen Schrift Galens: ‘Über die Einflüsse der körperlichen Mischungen auf die psychischen Veranlagungen’ dafür noch einiges mehr gewinnen — aber für diesmal sei hier eine Grenze gesetzt.

6. Die Affektlehre bei Seneca

Aber was uns alles durch Galen verloren geht, wie wenig substantiell, wie extrahiert, wie seiner Besonderheit, seines Details und damit seiner Kraft beraubt, wie sehr der eigenen Form, der eigenen wohlgesetzten Breite angeglichen alles ist, was wir in diesem Spiegel auffangen, lehrt zufällig einmal ein anderer Spiegel,

¹ S. 468: *ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῶν οὐ σμικρὸν ἐν παρόργῳ δειχθῆν εἰς τὸν περὶ ἀρετῶν λόγον . . .* (vgl. S. 463 M.).

der dasselbe Bild zurückwirft: ein Kapitel aus der Schrift des Seneca 'Über den Zorn'. Nicht als ob der zweite Spiegel nicht auch seine Trübungen und Buckel hätte, aber da es wenigstens ein anderer Spiegel ist, so korrigieren sich die Fehler beider Spiegel bis zu einem gewissen Grade gegenseitig. Auch entgegen der Tendenz, in Poseidonios nur den pietätvollen Platoniker zu zeigen, wirkt der zweite Spiegel als heilsames Korrektiv. Und sollte vielleicht auch nicht genau dieselbe Schrift sich uns in beiden Spiegeln zeigen, sollte vielleicht auch Seneca — was wohl sehr möglich, aber keineswegs bewiesen ist — aus Poseidonios Schrift 'Über den Zorn' geschöpft haben, so sind doch sicher die Schriften 'Über den Zorn' und 'Über die Affekte' einander ähnlich und verwandt gewesen; zudem handelt es sich hier schließlich nicht um Bücher, sondern um Gedanken und System.

Viel mißlicher ist es schon, daß das Stück aus Seneca, das sich so kontrollieren läßt, an Umfang so gering ist, viel geringer noch, als selbst vorsichtige Kritiker anzunehmen scheinen, und ferner, daß die Erfassung seines Inhalts notwendig darunter leiden mußte, daß man es nicht scharf genug umgrenzt hatte. Ohne Vorfragen geht's also auch hier nicht ab.

Die Therapie in Senecas zweitem Buch 'Über den Zorn', beginnend mit dem 18. Kapitel, bringt erstens die Rezepte, die den Zorn zu verhüten, zweitens die ihn zu heilen dienen. Erstere teilen sich in solche für das jugendliche Alter und in solche für Erwachsene. Die Jugenderziehung erfordert die größte Sorgfalt, dafür verspricht sie auch den größten Erfolg (*profuturam*), wegen der Bildsamkeit des jugendlichen Geistes. Und nun folgen, scheinbar aufeinander berechnet, erstens Vorschriften für die gemäßige Körperpflege, zweitens für die Beeinflussung des Geistes.

Das 21. Kapitel erweist sich, wie durch seine Anknüpfung, so auch durch seinen Inhalt, als die genaue Fortsetzung des 18. und als ein Stück derselben orthodoxen Schrift, an die sich Seneca in allen Hauptinhalten anschließt. Auch im 21. Kapitel sind die Grundansichten altstoisch, intellektualistisch. Man lasse sich nicht irreführen durch herausgegriffene Sätze wie: „Durch Freiheit wächst das Selbstgefühl, durch Knechtschaft wird es unterdrückt“, als ob darin vom Mute als einer besonderen Seelenkraft die Rede wäre, oder gar einem maßvollen Affekt das Wort geredet würde. Erst aus dem System heraus gewinnt das Einzelne Sinn und Bedeutung. Zorn, wie jeder Affekt nach orthodoxen Begriffen, ist ein Streben, das über sein Ziel schießt (*πλεονάζουσα όρμη*). Derselbe rationale Trieb, der von Natur zur Tugend führt, wird durch sein Übermaß

zum Übel. Gerade weil der Trieb des Menschen an sich gut ist, ist es eine der schwersten Aufgaben, vor die der Erzieher gestellt wird, mit dem Übermaß nicht auch den Trieb zu unterdrücken. Lob z. B. ist ein Sporn zur Tugend und doch, wenn nicht vorsichtig gespendet, nährt es Übermut und Zorn. Daher die Forderung nach temperiertem Lob und temperiertem Tadel (*adsurgit, si laudatur et in spem sui bonam adducitur, sed eadem ista insolentiam et iracundiam generant: itaque sic inter utrumque regendus est ut modo frenis utamur modo stimulis*). Auf 'Größe' mochte gewiß kein Stoiker verzichten; und doch konnte eine allzu rücksichtslose Unterdrückung der Triebe zu sklavischer Gesinnung führen. Daher die Warnung: *nihil humile, nihil servile patiatur*. In demselben Geiste gehalten folgen Vorschriften für Schule und Palästra, für Spiel und Erholung. Die intellektualistische Grundlage zeigt sich noch unzweideutiger im Folgenden, das es ausschließlich mit dem Milieu zu tun hat. War nach Chrysipp die Hauptursache aller Schlechtigkeit das viele Üble, was das Kind von Mutter und Amme, von Pädagogen und Lehrern annimmt (durch die *κατήχησις τῶν πολλῶν*), so warnt Seneca vor ganz den gleichen unheilvollen Einflüssen (*sollicita semper mater . . . adsentatorum turba*, zumal in vornehmen und reichen Häusern . . . *pertinebit ad rem praeceptores paedagogosque pueris placidos dari: proximis adplicatur omne quod tenerum est et in eorum similitudinem crescit: nutricum et paedagogorum rettulere mox adulescentium mores*). Wie anders Poseidonios, der gerade die Mißerfolge auch der besten Erziehung — das heißt, wohlgerneht, einer Erziehung durch Milieu, durch Beispiel, durch Beeinflussung der Vorstellung — als bündigsten Beweis dafür betrachtet hat, daß das Schlechte nicht von außen in den Menschen, sondern aus seinem eigenen Innern komme. — Endlich folgen, kurz notiert, Vorschriften über Nahrung und Kleidung: in allem soll der Knabe sich mit seiner Umgebung gleich behandelt und wie unter seinesgleichen fühlen. Also auch die Nahrung soll nicht etwa auf den Organismus wirken, sondern auf die Vorstellung.

Einen ganz anderen Geist atmet der erste Teil, Kapitel 19—20, die sich als Einlage auch äußerlich kenntlich machen.¹ Daß diese Kapitel Poseidonisch sind, ist längst erkannt — verkannt ist nur das Poseidonische darin, das man noch immer mit der orthodoxen Theorie verwechselt. Es gilt also eine schärfere Abgrenzung.

¹ Kap. 18 Ende springt auf Kap. 21 Anfang über. c. 18: *Educatio maximam diligentiam plurimumque profutura desiderat*. c. 21: *Plurimum, inquam, proderit pueros statim salubriter institui*. Dazwischen steht das andere.

Wie es vier Elemente gibt, gibt es vier elementare Kräfte (potestates gleich *δυνάμεις*), des Heißen, des Kalten, des Trocknen, des Feuchten. Alles, was die Erde an Mannigfaltigkeiten (varietates: vgl. S. 45, 80, 85, 113, 134) bietet, wie des Bodens, so der Tierwelt, so der Rassen, so der Charaktere (s. S. 317; man erinnere sich des Zieles der Bücher 'Über den Ozean', s. S. 86), hat seine Ursache in den unendlich varierten Mischungen aus den vier Elementen, oder genauer, in den Kräfteverhältnissen, die aus den Mischungen hervorgehen. Damit laufen wir in die uns wohlbekanntem psycho-physischen Systemzusammenhänge wieder ein; um, wie es hier geschieht, als Ursache der höheren und niederen Trieb- und Seelenkräfte in den Organismen Art und Grad ihrer elementaren Mischung zu betrachten, dazu bedurfte es, als einer unerläßlichen Voraussetzung, der Lehre von der Organismenhaftigkeit der Elemente selber (s. S. 225; 230).

So ist die Ursache des Zorns das Übermaß des Heißen, wie die Ursache der Furcht das Übermaß des Kalten ist. Das heißt, Heiß und Kalt sind wie die positive und die negative Richtung einer Koordinate, auf der jedes Temperament, je nach der Stärke seiner Zorn- und Furchtgefühle, abzutragen ist. Die andere Koordinate ist gegeben durch die Gegensätze Feucht und Trocken. Zeigte die erste die verschiedenen Stärkegrade, so bestimmt die zweite Modalität und zeitlichen Verlauf. Der Zorn kann seiner Qualität nach scharf und hell (im Originale offenbar *ὄξύς*, d. h. 'akut'; Seneca übersetzt *acris*) oder tief und schwer sein (im Original offenbar *βαρύς*; Seneca übersetzt *gravis*, dann, der Abwechslung zuliebe, *vehemens robustaque*); sein Verlauf kann entweder mehr einem Crescendo oder mehr einem Diminuendo gleichen. Das Crescendo findet man bei feuchten Mischungen, denn Feuchtigkeit erwärmt sich langsam; daher trifft man es bei Frauen und Kindern. Das Diminuendo überwiegt bei 'trocknen Lebensaltern' (zu verstehen ist offenbar das reife Mannesalter, trocken im Vergleiche zum Kindesalter), da das Trockne leicht entzündlich ist und trockne Hitze leichter in Kälte umschlägt. Aus demselben Grunde ist der Zorn bei jenen hell und scharf, bei diesen tief und schwer. (Die nähere Begründung fehlt, wie denn überhaupt Seneca gekürzt, gestrichen und das allzu fremde systematische Gefüge allenthalben gelockert hat.) Endlich gibt es eine dritte Gruppe, die der Krittlichen, Nervösen (*difficiles et queruli*). Zu ihnen gehören vor allem Greise, aber auch Kranke und Rekonvaleszenten, Überanstrengte und Unterernährte, kurz alle, in denen der Mangel an Blut und Feuchtigkeit zu wenig Nahrung für die Lebenswärme übrig ließ. (Inwiefern Altern eine Folge mangelnder Nahrung für die Lebenswärme ist, der Mangel

wiederum eine Folge abnehmender Feuchtigkeit, erklärt der Dialog Hermippos, vgl. S. 373; zur Übertragung des Elementaren ins Organische und Psychische vgl. S. 86 f., 116 f. usw.).

Eingelegt in diese 'Ätiologie' ist eine Definition des Zorns, die, wenn auch in derselben Quelle, so doch kaum an diesem Orte stand (3): „Nach einigen Stoikern ist daher der Zorn ein Aufsieden des Herzbluts“ (*volunt itaque quidam ex nostris iram in pectore moveri effervescente circa cor sanguine*); zweitens zwei vereinzelte Beweise für die Richtigkeit desselben physiologisch-psychologischen Systems: der Wein erregt den Zorn, weil er die Hitze steigert; diesen bringt der Rausch in Wallung, jenen eine Wunde: so verschieden sind die Naturen. Daß dies Letzte ohne alle Begründung steht, nur um der 'Pointe' willen begefügt, ist noch ein Zeichen mehr für die bemerkte Umformung, die Seneca mit seiner Quelle vornimmt. Was er bringt, ist, inhaltlich betrachtet, ein Extrakt aus einer Abhandlung, die leicht ein halbes Buch gefüllt haben kann. Der zweite Beweis, nicht weniger isoliert jetzt als der erste, scheint aus einem physiognomischen Kapitel entnommen: blonde, rötliche Naturen zeichnen sich durch Reizbarkeit aus, weil dies Äußere die Folge eines besonders erregbaren, heißen Blutes ist; daher haben solche Menschen von Natur die Hautfarbe, die sich bei anderen nur in Augenblicken der Erregung zeigt.

Die Natur, das heißt die Mischung, ist nun aber nichts endgültig Festgelegtes, Determiniertes, sondern — und dies ist für die Erziehungstheorie von größter Wichtigkeit — sie ist beeinflussbar durch äußere Einwirkungen, körperliche wie geistige (*ita multae incidunt causae quae idem possint quod natura*). Krankheit, körperliche Schäden, Überanstrengung, Mangel an Schlaf, Sorgen, Liebeskummer z. B., all das trägt dazu bei, die Reizbarkeit zu erhöhen. So stellt sich, durch die Einsicht in die Ursachen und in die körperliche Bedingtheit des Affekts, die Therapie auf eine neue Grundlage: es gilt nicht mehr auf Vorstellungen einzuwirken, sondern auf den Organismus, durch Gewöhnung, Bildung, *consuetudo*, *ἔθος* (dies der Sinn des mißverständlichen Übergangs: *sed omnia ista initia causaeque sunt: plurimum potest consuetudo*). Welches sind die Mittel zu einer solchen Einwirkung?

Da die individuelle Natur eine Mischung aus den Elementen ist, so ist das erste Mittel zu ihrer Beeinflussung die Regelung dessen, was in den Menschen eingeht, also der flüssigen und festen Nahrung. So ist z. B. heißen Menschen der Wein zu untersagen, aus demselben Grunde, weshalb Platon ihn den Knaben verbietet: man dürfe nicht Feuer auf Feuer gießen (daß der Wein ein heißes

Gewächs ist, zeigt wiederum sein Vorkommen auf heißen, verbrannten Erdarten: vgl. S. 111). Aus denselben Grundsätzen ergeben sich Vorschriften für Arbeit, Spiel und Erholung; also Vorschriften, geordnet nach demselben Schema, das die orthodoxe Pathoslehre vorschrieb, aber mit wie anderer Begründung! Hatte die orthodoxe Theorie bei allem nur die Vorstellung im Auge, so soll hier alles geschehen in Rücksicht auf die richtige Temperierung zwischen Warm und Kalt und Feucht und Trocken. Die Arbeit soll z. B. nicht in Ermüdung ausarten, damit die Wärme zwar herabgemindert, aber nicht verzehrt werde. Spiel und mäßige Freude löst und temperiert. Wer feucht oder trocken und zugleich kalt veranlagt ist, hat weniger vom Zorne zu fürchten als von feigeren Affekten: Furcht, Mißmut, Verzweiflung, Verfolgungswahnsinn. In solchen Naturen muß die Wärme gefördert, sie müssen aufgemuntert werden. So bedürfen Zorn und Niedergeschlagenheit, da sie auf den entgegengesetzten Elementarkräften, des Heißen und des Kalten, beruhen, zu ihrer Heilung der entgegengesetzten Mittel.

Daß die beiden charakterisierten Hälften der Erziehungslehre (Kapitel 19 und 20 und Kapitel 21) unvereinbar sind, ja, daß die zweite gerade das ist, was die erste bekämpft und abschafft, dürfte klar sein. Der Versuch, zwischen den beiden ein verträgliches Verhältnis herzustellen dadurch, daß man in der ersten nur Rezepte für den Körper, in der zweiten nur Rezepte für den Geist erblickt, scheidet allein schon daran, daß bereits die erste Hälfte Geist und Körper gleichermaßen berücksichtigt (*quidquid aliud aut corpori nocuit aut animo, aegram mentem in querellas parat*). Dasselbe, was als Geist betrachtet, Freude ist, ist, körperlich betrachtet, Wärme. Fördert man die Wärme, so vermehrt man mit der Lebenskraft die Freude, und umgekehrt. Ein Übermaß an Wärme hat ein Übermaß an Trieb auf Kosten der Harmonie zur Folge, also Gereiztheit, Zorn. Kurz, Zorn ist ein Übermaß an Wärme, Wärme ein Übermaß an Zorn; daher die physiologische Definition des Zorns in Rücksicht auf den Körper oder Stoff (*ἀπὸ τῆς οὐσίας*): Aufkochen des Herzbluts (*ζέσις τοῦ περικαρδίου αἵματος*); in Rücksicht auf die Kraft oder den Geist (*ἀπὸ τῆς δυνάμεως*): Aufkochen der mutartigen Substanz (*ζέσις ἀμετρος τῆς θυμοειδοῦς οὐσίας*).¹ (Bei Seneca, wo es sich um die stoffliche Bedingtheit handelt, steht allein die erste.) Derselbe psycho-physische Parallelismus, der das Poseidonische Welt-system charakterisiert, erweist sich auch als Fundament der Poseidonischen Erziehungslehre.

¹ Beide Definitionen stehen so gekoppelt bei Oreibasios III S. 211, 2. *Οὐσία* und *δύναμις* zusammengestellt z. B. auch in dem Geminusfragment, worüber S. 48.

Zuletzt ein Wort noch über die Disposition. Seneca schreibt über den Zorn. Aber die Grundlage, worauf die Theorie des einen Affekts zu stehen kommt, ist zugleich die Grundlage für eine Theorie der sämtlichen Affekte. Die besondere Einpassung und Zubereitung dieses Allgemeinen für den vorliegenden Fall ist so durchsichtig, äußerlich und mit so leichten Mitteln zu entfernen, daß man ungern sich entschließt, in dieser Zubereitung mehr zu sehen als eine Leistung Senecas. Diese Anpassung besteht, außer in Auslassungen, lediglich in einem vorgesetzten Satze (*opportunissima ad iracundiam fervidi animi natura est*). Alles Folgende ist allgemein: es gibt vier Mischungstypen, je nachdem in einer Mischung je eine der vier elementaren Qualitäten überwiegt. Dargestellt wird die Wirkung dieses Übergewichts an zwei einander entgegengesetzten Qualitäten: Heiß und Kalt. Erhalten ist uns nur der erste Teil, der über die Wirkungen des Kalten handelt. Doch daß dem ersten Teil ein zweiter Teil entsprach, von gleicher Länge und Ausführlichkeit, zeigt jedem wirklich Lesenden der abgebrochene Schluß: er ist nichts anderes als ein Hinweis auf das Fehlende. Spurlos verschwunden ist die Darstellung der Gegensätze Feucht und Trocken. Und doch fordert das Erhaltene, daß auch sie behandelt waren wie die Wirkungen des Kalten. Denn wie würde sonst verständlich, wieso Feucht und Trocken die verschiedenen Abarten der beiden anderen Wirkungen hervorbringen, wenn sie nicht auch in ihrer reinen, unvermischten Wirkung und in ihrer ausschlaggebenden Funktion wären betrachtet worden? So aber erscheinen sie wohl als mitbestimmende Faktoren, als Modifizierungen sowohl des Heißen (*quibus umidi plus inest — siccis aetatibus*) wie des Kalten (in der abgebrochenen Schlußbetrachtung: *umidoribus siccioribusque et frigidis*; das heißt den kalten Temperamenten, die nun wieder, ebenso wie die warmen, je nach der geringeren oder stärkeren Beimischung des Trocknen und des Feuchten variieren; Seneca ist unverständlich, weil er abbricht); aber wie all das zusammenhängt, das Unentbehrliche für das Verständnis bleibt im Dunkel. Liegt die Schuld an Seneca? Ich glaube wohl. Dann aber kann Seneca kaum die Schrift 'Über den Zorn' benutzt haben; er wird dasselbe große, grundlegende Werk herangezogen haben wie Galen: das Werk 'Über die Affekte'.

Ein Rätsel scheint vielleicht, wie Seneca in einer Schrift, worin er sich im übrigen durchaus zur stoischen Orthodoxie bekennt, es fertig bringt, für kurze zwei, dazu durchaus entbehrliche Kapitel, einer so ausgesprochenen heterodoxen Theorie zu folgen, zumal er das System, woraus er diese Theorie gerissen hat, im übrigen wie

Luft behandelt. Sichtlich war es denn auch nicht so sehr ein philosophisches Interesse, nicht die Freude am Gedanken, was ihm diese Unterbrechung riet, als vielmehr die Befriedigung des alten Vegetariers und Mäßigkeitsapostels über eine Therapie, die Wasser auf seine Mühle war.¹ Hier gerade, in der Erziehungslehre, mußte ihm in seiner orthodoxen Quelle etwas fehlen, was er ungern mißte. So ergänzte er's aus Poseidonios, unbekümmert um die theoretische Begründung einer Lehre, die er nur um ihrer praktischen Bedeutung willen anerkannte. Wenn trotzdem die Einlage soviel von ihrer Eigenart bewahrt hat — 'Aitiologikon' und 'Aristotelizon' würde wieder Strabo sagen —, so ist das ein Zeichen mehr dafür, wie fest und tief die Form des Welterklärers allem eingeprägt war, was aus ihm hervorging.

DAS ZIEL

1. Nach Galen

Die Aufstellung der Parallelen zwischen Geist und Stoff, Affekt und Mischung in der Ethik ist, nach ihrem Sinn befragt, Ausdruck der gleichen Geistesform wie die der Parallelen zwischen Stoff und Kraft, Wärme und 'vis vitalis' in der Theologie (vgl. S. 237). Die eine wie die andere enthüllt, unter der Maske des Erklärers, 'Ätiologen' und 'Aristotelikers', den Kosmiker. Wie nun des Menschen Seele im Spiel ihrer Kräfte durch die Mischungen und gleichsam Elementargeister bestimmt, den Mikrokosmos in den Makrokosmos durch die Grundlage, worauf er ruht, nach unten, durch das niedere Naturreich überführt, so stößt die Seele in der anderen Richtung ebenfalls hindurch durch mikrokosmische Beschränkung, um mit ihrer Spitze gleichfalls in das All zu reichen. Diese Spitze, in der ethischen Formel ausgedrückt, heißt Telos oder Ziel. Wenn Poseidonios auch dies Gebiet in seiner Lehre vom Affekt zu streifen nicht versäumt hat, trotz der eigenen Grenzen, die es an sich wohl verlangte, so beweist auch das wieder, wie schon so vieles andere, die ungemein systematische Struktur seines gesamten Werks. Es kann nicht ausbleiben, daß seine Teloslehre von der orthodoxen sich genau so unterscheidet wie die Poseidonische Weltform insgesamt von der Chrysippischen.²

¹ Über Senecas und seines Lehrers Sotion Vegetarianismus vgl. Epist. 108, 22. Daß später solche Neigungen wieder in ihm aufkamen, lehrt Tacitus Ann. XV 46; die zeitgenössische Historie muß auch hinter der Abstinenz die Giftgefahr wittern.

² Die Telosformeln sind zusammengestellt bei Clemens Alex., Strom. II S. 416B; Stobaeus ecl. II S. 75W; Diog. Laert. VII 87; letztere Stelle Poseidonisch gefärbt.

Hält man das Auge auf die Hauptsache gerichtet, so kommt nicht viel darauf an, ob man vom orthodoxen Standpunkt aus das Telos mehr anthropologisch oder kosmologisch definierte. Charakteristisch zwar sind immerhin die nicht allein ursprünglichen, sondern auch später immer wieder unternommenen Versuche, in der Zielsetzung nach Möglichkeit nicht über das Menschliche hinauszugehen. So definierte Zenon als das Ziel das Leben in der inneren Übereinstimmung und Harmonie (*ὁμολογουμένως ζῆν*), Diogenes von Tarsos als den richtigen Vernunftgebrauch in der Wahl des Naturgemäßen, Antipater als Leben in beständiger Wahl des Naturgemäßen und in der Verwerfung von dessen Gegenteil. Die offenbare Scheu vor kosmologischen Beziehungen der Ethik, die sich in diesen Definitionen ausdrückt, zeigt, wie sehr der Stoiker, in dem Bestreben, die Vernunft des Weisen über alles Herr zu machen, alles auszuschließen trachtete, was dieses Königliche, Unbesiegliehe in ihm von etwas außer ihm, dem Menschen nicht mehr Untertanen abhängig zu machen drohte. Aber auch wo man das Telos in die 'Übereinstimmung mit der Natur' verlegte, meinte man im Grunde doch dasselbe: man verstand auch so im Grunde die Vernunft im Sittlichen als Autarkie, die man jedoch, damit nicht nur der Mensch, sondern die ganze Welt nach ihr sich richte, mit dem Weltwesen, mit der 'Natur' in eins setzte. Kurz, das Verhältnis zwischen Welt und Mensch blieb intellektualistisch. Drastisch drückt das die Chrysippische Formel aus: 'Leben nach der Erfahrung dessen, was nach der Natur geschieht'. Auf seine Art gemildert, gleichsam humanisiert, wird später diese Formel durch Panaitios: Leben in der uns von Natur gegebenen Richtung. Am selbständigsten, auf das stärkste religiös erfüllt wird in der älteren Lehre der Begriff Natur hingegen in der Formel des Kleantes. Was Kleantes unter 'Übereinstimmung mit der Natur' begreift, ist das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem, gleichbedeutend dem Verhältnis zwischen Folgen und Befehl, Gehorsam und Gesetz. Aber auch dem noch steht die Ziellehre des Poseidonios als etwas Neues gegenüber.

Zwar stimmt Poseidonios in der Hinwendung zum Religiösen mit Kleantes überein. Aber das Religiöse ist bei beiden nicht dasselbe. Es kann garnicht anders sein; wie sich der Begriff des Kosmos in dem Hymnus des Kleantes von dem Poseidonischen Begriff des Kosmos unterscheidet, ebenso muß sich auch beider Telosformel unterscheiden. Jene Physis, mit der übereinzustimmen Vers und Formel des Kleantes betet, ist Geschehen und Schicksal, Weltlauf und Gesetz, wie auch der Hymnus des Kleantes in der

Allnatur vor allem die Gewalt, das richterliche Walten, das Gesetz und den Gehorsam auch des scheinbar Unbotmäßigen preist. Bei Poseidonios steht der Mensch zu der Natur, die Seele zu der Gottheit im Verhältnis der Substanz- und Kraft-Identität. Der Mensch als Teil in diesem Kosmos unterscheidet sich von dem Menschen als Teil in dem Kosmos des Chrysipp oder Kleantes fast schon wie sich der Myste hellenistischer Mysterien von dem Zeusanbeter unterscheidet. Das Ziel wird gewiesen dadurch, daß der Mensch Gott in sich selber trägt, als Stoff von seinem Stoff, als Kraft von seiner Kraft. Aus dem Vernunft- und Folgeverhältnis wird ein Ein- und Überströmen, ein organischer Zusammenhang. Die altstoischen Formeln, deren Poseidonios sich zum Teil bedient, können nicht hehlen, ein wie anderer Sinn in sie gefahren ist.

„Die Ursache der Affekte also, das heißt des Mangels an Übereinstimmung und des unseligen (kakodämonischen) Lebens, ist, daß man nicht überall dem eigenen Daimon in sich selber folgt, der gleichen Ursprungs und von gleicher Art ist wie der, der die ganze Welt durchwaltet, sondern zuweilen mit dem Niederen, mit dem Nur-Zoon-Artigen ausbiegt und von ihm sich tragen läßt. Wer dies verkennt, gelangt weder hier zur Einsicht¹ in die Ursache der Affekte, noch hält er den rechten Standort ein in der Frage nach der Eudämonie und Übereinstimmung. Verkennt er doch, daß es hierzu das Erste ist, daß man in keiner Weise von dem Unvernünftigen, Kakodämonischen und Ungöttlichen seiner Seele sich führen lasse (S. 449 M.). Eine zweite Stelle (Klemens Strom. II 416 B.), die den Kosmiker noch reiner zeigt, fügt zu dem Gesagten, nach der Unterscheidung zwischen einem theoretischen und praktischen Logos (s. S. 56) hinzu: Ziel sei zugleich, zu leben in der Schau der Wahrheit und Ordnung des Alls, mit aller Kraft sich nach ihm hin bereitend.“

Um das Folgende recht zu verstehen, muß man sich erinnern, daß die Stoiker nicht zufällig gerade mit ihrer Teloslehre in Verlegenheit gerieten. Telos sollte sein, was Ziel und Ende alles Strebens, letzter Sinn aller Beziehungen des Lebens wäre, was nicht über sich hinaus wiese. Doch welcher Inhalt sollte ihm gegeben werden? War das Ziel das sittlich Gute? Wenn die Konsequenz dies auch vielleicht verlangt hätte, so konnten doch die Stoiker es nimmer Wort haben, denn jeder Mensch hätte gefragt: das sittlich Gute um wes willen? Also flüchteten sie scheinbar wenigstens in die Natur, ohne doch dieser einen sicheren und hinreichend schweren Inhalt des Erlebnisses

¹ Ich lese *βλέπουσι* statt *βελτιούσι*.

zu geben. Die Schwankungen, die Unsicherheit, die gerade dieser Teil des stoischen Systems nicht los ward, zeigen, daß zuletzt die Stoa mehr auf einer Forderung beruhte als auf der Erfahrung eines Zustands, wie die Lehre Epikurs: man drehte sich mit der Vernunft im Sittlichen, mit der man alles zu bezwingen schien, zuletzt im Kreise. Denn daß die Natur die Allvernunft sei, war zuletzt auch nur ein Postulat. Daher die Magerkeit und Ausdruckslosigkeit des Satzes bei Chrysipp: Leben nach der Erfahrung dessen, was nach der Natur geschieht. Zuletzt drohte das Telos damit geradezu aus einem letzten Zweck zu einem Mittel degradiert zu werden: würde man die Formel nicht auch umdrehen können: die Erfahrung dessen, was nach der Natur geschieht, sei um des Telos willen da? Es fehlte nicht an Stoikern, die offenbar in solcherlei Gedanken einen Inhalt für die Telosformel in den Aufgaben, den Sachen suchten, die also das Telos definierten als: nach Möglichkeit alles zu tun um des von der Natur Ersten willen. Sie gerieten freilich damit in den anderen Widerspruch, daß nach der allgemein geteilten Auffassung das 'von Natur Erste' nimmermehr ein Gut sein konnte, da das Gut nur immer in der Wahl, nie in den Dingen selbst enthalten blieb. Folglich konnte zwar 'das von Natur Erste' um der Tugend willen da sein, aber nimmermehr die Tugend um 'des von Natur Ersten' willen, woraus weiter folgt, daß es als 'Ziel' nicht in Betracht kam.¹

Poseidonios fand die Lösung auch für diese Aporie durch seine Lehre von der Ursache des Rationalen und Irrationalen. Indem Ziel der eigene Dämon wird, entschlägt er sich der Schwierigkeit, ein letztes Ziel zu finden, das nicht seinerseits um eines anderen willen da wäre, und schafft zugleich die innere und notwendige, erlebte und nicht nur geforderte Beziehung dieses Ziels zum Kosmos: denn der Dämon in der Seele, lehrt er, ist dem Dämon im All 'homogen'.

Daraus erklärt sich die nun folgende Kritik:

„Da sie dies außer acht lassen, beschränken etliche das 'Leben in Übereinstimmung' auf 'alles tun nach Möglichkeit um des von Natur Ersten willen', womit sie es denn ähnlich machen, als wie wenn man als Ziel die Lust oder den Frieden (*ἀοχλησία*), oder anderes dergleichen setzt. Hierin liegt eine *contradictio in adiecto*, und mit Gut und Seligkeit hat solches nichts gemein; es folgt dem Telos mit Notwendigkeit, ist aber selbst nicht Telos. Hat man dagegen erst für jenes die Erklärung, so ist es mit ihrer Hilfe möglich, nunmehr auch die Aporien, vor die uns die Sophisten (d. h. die Akademiker) stellen, zu zerschlagen — aber nimmermehr mit Hilfe jener anderen

¹ Vgl. Plutarch, *De commun. notitiis* c. 26 S. 1071.

Formel (des Chrysipp): 'Leben nach der Erfahrung dessen, was nach der Natur des Alls geschieht', was auf dasselbe hinausläuft wie die Formel (Zenons): 'Leben in Übereinstimmung', wenn man denn diese nicht in kleinlich enger Auffassung auf die Erreichung lediglich des 'Wichtigen' beschränkt.¹

Man hat Poseidonios nicht zuletzt um seiner Teloslehre willen zum Vater des ganzen spätantiken Dualismus machen wollen. Aber dessen Wurzel liegt wo anders. Gegensatz und Stufe sind nicht nur gestufte, sondern auch durch Gegensatz verschiedene Dinge. Was bei Poseidonios zwischen beiden Polen, zwischen All und Einem schwingt, ist eine Welt der Stufen. Jener Geist, der spaltend Welt und Mensch entzweireißt, der die Seele von dem Leib, den Himmel von der Erde trennt, den Leib vertiert, den Geist vergottet und als Heimat über der verunreinigten, in des Leibes Fessel fremd gewordenen Seele einen mehr und mehr den Menschen aus den weltlich-sinnlichen Zusammenhängen aufwärts und hinaufzwingenden Himmel öffnet: dieser Geist enthebt sich anderen Gründen als den weiten, allbelebten Flächen, über die dies Auge schaut. Wäre Poseidonios dieses Gegensatzes Vater, so müßte, wenn irgendwo, an diesem Punkt die große Spaltung ihren Ausdruck suchen, Satz und Wort durchfahren, das System nach sich gestalten oder, wo sie nicht in das System ging, dieses sprengen — aber nichts davon geschieht. Wenn man nicht alles durcheinanderwerfen will, so wird man sagen müssen: diese Teloslehre ist nicht dualistisch.²

2. Nach Seneca

Zitate sind Verschmelzungen und folglich Fälschungen. Je geistreicher ein Autor ist, ein um so größerer Zitatefälscher wird er sein. Was bliebe an Senecas Episteln übrig ohne ihre geistreichen Verschmelzungen? Woher die Lust z. B. an den Epikurzitaten, die bei ihm das Aussehen annehmen, als seien sie das Stoischste vom Stoischen? Die Eigentümlichkeit seiner Verschmelzungen ist beinahe seine Art von Produktivität; Persönlichkeit und Schule, Stil und Stoff, Rhetorik und Selbstdarstellung, Bekenntnis und Syllogistik: es ist die Ver-

¹ Poseidonios verwirft damit die sonst überlieferte anthropologische Interpretation der Telosformel Zenons.

² Man beruft sich gern auf Seneca, Ep. 92, 10 (der Brief wird in dem folgenden Abschnitt analysiert): *prima ars hominis est ipsa virtus: huic committitur inutilis caro et fluida, 'receptandis tantum cibis habilis', ut ait Posidonius.* Aber auch davon abgesehen, daß sich aus einzelnen Worten selten etwas schließen läßt — was wird hier denn gesagt? Die Seele habe sich von dem befleckenden Leibe zu lösen? Vielmehr: das Fleisch, das an sich nur zur Aufnahme der Nahrung geschickt ist, sei anzuvertrauen der *virtus!* Wo bleibt der Dualismus?

einigung des bisher Unvereinbaren, wodurch dieser Geist nicht zum wenigsten brilliert. Auch wird ein Briefsteller, der so zu glänzen weiß, kaum das zitieren, dessen Inhalt er reproduziert. Ich schließe also: abgesehen von wenigen vereinzelt Fragmenten und Polemiken wird aus den Briefen Senecas nicht viel für Poseidonios zu gewinnen sein, weil Poseidonios in ihnen zu oft zitiert wird.

Auch an den 92. Brief wird man mit keinen allzu großen Erwartungen herangehen. Wenn Poseidonios mit Bezug auf eine dualistisch scheinende Psychologie darin einmal zitiert wird, ist das eher ein Grund gegen als für die Annahme, daß alles, was der Brief enthielte, aus ihm übertragen sein müsse.

Der Brief hat mit vielen anderen das gemein, daß er zwei Themen durcheinanderflieht, um keins von beiden zu belassen, beide einzuschmelzen und mit einem dritten Elemente zu vereinigen, das nicht mehr Gedanke, sondern Geist ist: Stil und Pose eines innerlich gewandten Deklamierens, einer erlesenen und intim sich gebenden Rhetorik, tief durchdringender und tief durchdrungener Gebärden der Begeisterung und Sehnsucht nach der Tugend. Die beiden Themen, die also letzthin nur als Ausdrucksmittel einer Haltung vorgenommen sind, sind erstens die Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*) der Tugend zur Glückseligkeit, zweitens, dazwischen eingeschoben, etwas, was für sich genommen sich darstellt als ein Versuch, die stoische Lehre von dem höchsten Gut auf eine natürliche Rang- und Zweckordnung der Körper- und Seelenkräfte zu gründen. Das zweite Thema bildet den Untergrund des Anfangs, der fünf ersten Sätze und zum Teil der Paragraphen 6—10, auf das erste Thema gründet sich das Übrige. Dem doppelten Thema entspricht eine doppelte innere Form. Um sich über den Unterschied der Themen wie ihrer Behandlungsarten klar zu werden, möge man sie auf die folgende Weise einander gegenüberstellen.

Die Behandlung bei dem ersten ist begrifflich, identifizierend, konstruierend aus den orthodoxen Schulbegriffen. Die Frage nach dem höchsten Gut läuft auf die Frage hinaus: was bietet die vollkommenste Gewähr der Sicherheit (*securitas*) entgegen allen Wechselfällen dieses Daseins? Nur die Tugend, findet der Stoiker, schafft diese Gewähr, nur sie macht unabhängig, nur sie stellt den Menschen auf sich selbst. Außer der Tugend ein Gut zweiten Ranges gelten lassen, heiße das Glück der Seele an den Zufall knüpfen. Aber ein zufälliges Glück ist für den Orthodoxen eine *contradictio in adiecto*. Was seiner Beweisführung zugrunde liegt, ist mithin eine Gleichung zwischen drei Begriffen: Glück gleich Autarkie gleich Tugend.

Aus derselben konstruierten Rationalität des Sittengesetzes ergeben sich Verteidigungen gegen eine Reihe gegnerischer Einwürfe. Erster Einwurf: Zugegeben, Kraft, Gesundheit usw., kurz das Äußerliche, die externa seien keine Behinderung der Tugend (eigentlich müßte es heißen: seien kein Gut; aber Seneca verschmilzt damit den aus der anderen Quelle stammenden Begriff des Seelenfriedens, *ἀνοχλῆσις*, quies): so ergibt sich die absurde Folgerung, daß man auch nicht nach ihnen streben darf. Dem widerspricht der Stoiker: Gesundheit, Kraft, Schmerzlosigkeit sind allerdings erstrebenswert, doch nicht als Gut an sich, sondern weil sie der Natur gemäß sind. Das Gut liegt in der richtigen Wahl, im richtigen Urteil über die Dinge, nicht in den Dingen selber. Ein zweiter Einwurf, also eine zweite Möglichkeit, dem stoischen Lehrsatz auszuweichen, berührt sich mit der Güterlehre des Antiochos: der Tugendhafte ohne Kraft, Gesundheit usw. ist zwar glücklich, aber besitzt noch nicht das höchste Glück; dazu bedarf es der äußeren Dinge, wie Gesundheit, Unverletztheit. Entgegnet wird: wer diesen Standpunkt einnimmt, räumt das größere Wunder ein: daß ein Mensch trotz größter, ununterbrochener Schmerzen glücklich sein kann, und sperrt sich gegen das viel kleinere Wunder: daß derselbe, der in solcher Lage überhaupt glücklich sein kann, auch zugleich im höchsten Grade glücklich sein könne. So wenig die Häufung aller 'Nachteile' (incommoda) den Weisen unglücklich machen kann, so wenig vermag das Fehlen eines 'Vorteils' etwas von seinem Glücke abzuziehen. Alles Äußere, alle 'Vorteile' verblassen vor der Tugend wie ein Fünkchen vor der Sonne. (Damit überbietet Seneca ein Bild, das bei Antiochos zur Festsetzung der Wertgrade gedient hatte: die körperlichen Güter büßen ihren Schein ein vor der Tugend wie die Sterne vor der Sonne; Cic. de fin. V 24, 71). Dieselbe, aus dem stoischen Moralaxiom argumentierende Methode hilft noch einen dritten und vierten Einwand überwinden, um zuletzt sich mit der triftigsten Entgegnung zu befassen: daß ein solches Glück, wie sie es darstelle, unglaublich, daß es übermenschlich sei und nicht den Menschen, sondern den Göttern vorbehalten.

Stellt man diesen Beweisführungen den Gedanken der fünf ersten Sätze gegenüber, so erhält man ungefähr den Unterschied zwischen Methode und Problemlage der orthodoxen Ethik und der Poseidonischen. So wenig ihrer sind, so deutlich zeigen jene Sätze, wie der Stoiker von seiner Naturentfremdung sich befreit, wie er aus seinem wunderlichen Denkgehäuse tritt, wie er die Klügeleien, die moralischen Spitzfindigkeiten seiner Vernunft verläßt, wie er vom Alten nicht mehr beibehält als das Ergebnis, um das Werk der

Stützen und der Begründung von Grund neu aufzuführen. Die Frage nach dem Ziel und Glück des Lebens, das Problem der Werte wird hier aufgetan als eine Frage, die sich wie im Anblick einer weiteren, zum Denkerlebnis jetzt erst reif gewordenen Welt erhebt: die Frage: gibt es eine Wertordnung, die nicht auf diese oder jene angenommenen Denksätze sich gründet, sondern auf die Natur der Dinge selbst, wie sie dem Blick des Schauenden und Forschenden sich zeigt?

Seneca geht leider über den Kern der Sache so andeutend hinweg, als ob sich alles von selbst verstände. Denn das Ganze dient ihm nur als Auftakt, als Anlauf zum eigentlichen Thema seines Briefes. 'Wir sind, denke ich, darüber eins, daß . . .' Und doch ist ein ganzes ethisch-kosmisches System in diesen wenigen Sätzen resümiert. Die Vielheit und Abstufung der makrokosmischen wie der mikrokosmischen Kräfte bildet eine natürliche Rangordnung; die niederen Kräfte stehen 'im Dienste' der höheren, denen sie 'gehorehen', jene haben auf sie hin ihre eigentümliche 'Beziehung'. Das Körperliche 'dient' dem Seelischen, das Seelische setzt sich zusammen wiederum aus 'dienenden' und höheren oder 'herrschenden' Kräften; jene sind die Kräfte der Bewegung und Ernährung, diese ist das sog. 'principale' oder *ἡγεμονικόν*. Innerhalb des 'principale' gibt es auf der einen Seite wieder eine Mehrheit unvernünftiger, irrationaler Kräfte, auf der anderen Seite, ihnen gegenüber, die Vernunft; diese gebietet über jenes, jene sind auf sie 'bezogen'.¹ Und die gleiche Rangordnung wie durch den Mikrokosmos läuft auch durch den Makrokosmos. In beiden gibt es nur eine Kraft, welcher die Abzweckung und Unterordnung unter andere fehlt, auf die sich letztthin alles andere bezieht. Diese höchste Kraft im Mikrokosmos ist die menschliche Vernunft, im Makrokosmos die Vernunft der Gottheit. Beide sind derselben Art, desselben Stoffs; die menschliche Vernunft ist aus der göttlichen entsprungen. Sind wir hierin eins, schließt Seneca, so folgt daraus, daß wir auch darin eins sind, daß unsere Glückseligkeit in der Vollendung unserer Vernunft besteht.

Das ist, wie es so dasteht, ein so großer, kühner und von allen anderen Moralbegründungen so abweichender Schluß, daß er nur als Zusammenfassung, als das Endergebnis langer Untersuchungen und als die Spitze eines Lehrgebäudes zu verstehen ist. Vieles bleibt

¹ Vgl. Nemesios, De nat. hom. S. 177 Matthaei: τῶν δὲ ψυχικῶν τὰ μὲν εἰσιν ἔπιτοργικὰ τε καὶ δορυφορικὰ, τὰ δὲ ἀρχικὰ καὶ ἡγεμονικὰ. ἀρχικὰ μὲν τὸ τε διανοητικὸν καὶ ἐπιστημονικόν, ἔπιτοργικὰ δὲ τὰ αἰσθητικὰ καὶ ἢ καθ' ὁρμὴν κίνησις καὶ τὸ φωνητικόν. Hierdurch vereinigt sich Seneca mit der unten auf S. 352 f. erläuterten Poseidonischen Einteilung der Seelenkräfte.

notwendig für uns dunkel. Aber einem ratenden Verständnis kann vielleicht durch ein paar Hinweise geholfen werden.

Das Ziel, die Eudämonie — dies ist der offenbare Grundgedanke — kann nur in dem liegen, was selbst keine Beziehung auf ein Höheres hat. Dies Letzte, Höchste aber ist, wo man auch anfängt, wo man auch aufhört, die Vernunft.

Die Andeutungen Senecas begegnen sich in diesem Gedanken mit der Schlußzusammenfassung in der Poseidonischen Affektlehre: die üblichen Bestimmungen des Ziels verkennen, daß es als erstes zur Glückseligkeit gehört, sich von dem Irrationalen, Ungöttlichen, Kakodämonischen nicht fortreißen zu lassen. Negativ gesagt ist das dasselbe, was in positiver Formulierung Seneca behauptet: die Glückseligkeit beruhe einzig und allein auf der Vollendung der Vernunft. Wo man das Ziel, sagt die Affektlehre, in etwas anderem suche, was nicht Endzweck sei, wie in dem 'Naturgemäßen' oder im Leben 'nach der Erfahrung der Natur', verfallt man in denselben Fehler wie die, die als Ziel die Sinneslust oder die Seelenruhe setzen. Das heißt, was um eines anderen willen da ist, kann nicht 'Ziel' sein, und es so zu nennen, heißt, sich selber in demselben Satze widersprechen (*ἔστι δὲ μάχην ἐμφοῦρον κατὰ αὐτὴν τὴν ἐκφορῶν*). Wie könnte die Lust das Ziel des Daseins sein, wo doch das 'Äußere' dem Körper 'dient', der Körper um der Seele willen da ist, in der Seele wiederum die niederen Kräfte einem Höheren unterstehen? Der Fehler aller früheren Moralbegründungen, kurz gesagt, war, daß sie in Wahrheit gar kein 'Ziel', kein Ende kannten, daß sie in sich selbst zurückkehrten und sich im Zirkel drehten. Daher die Aporien, in die der Stoiker durch seine dialektischen Gegner zu geraten pflegt. Wenn man begründen will, so muß man einen Grund haben. Und es gibt keinen anderen letzten Grund als Gott oder den Dämon in des Menschen Brust, der mit der makrokosmischen, weltlenkenden Vernunft 'verwandt' und 'gleichen Wesens' ist. Erst aus dem natürlichen Verhältnis, aus der Überordnung der Vernunft, d. h. des Dämons über die Lebenskräfte, die nur Lebenskräfte und deshalb 'geringer' sind, ergibt sich jene Rang- und Wertordnung, deren der Ethiker zu seiner Begründung der Moral bedarf.

So darf man also Seneca nach dem Fragment aus der Affektlehre und diese umgekehrt nach Seneca ergänzen, um damit der mikrokosmisch-makrokosmischen Verflechtung auch der Ethik, auch der Lehre von dem Ziel gewiß zu werden und sich auch an diesem Punkte zu versichern, daß dies Lehrgebäude weder Platonismus noch Orthodoxie war, noch eine Synthese zwischen beiden, sondern etwas aus dem Inneren Neues, Originales, weil aus einer eigenen Form geboren.

DIE GÜTERLEHRE

Den systematischen Zusammenhängen, die wir bisher noch in allen Poseidonischen Fragmenten wahrgenommen haben, droht eine gefährliche Durchbrechung durch die Mitteilungen, die der 87. Brief des Seneca bringt. Erkannten wir bisher in Poseidonios den Überwinder der altstoischen Syllogistik, so scheint er hier die alte Syllogistik noch zu überbieten. Zeigte er sich uns bisher im Gegensatz zum alten Intellektualismus als 'Vitalist', im Gegensatz zum alten statischen Rationalismus als Dynamiker, ging seine Frage statt auf den vernünftigen Sinn der Welt auf die bewirkende Ursache, statt auf die Inhalte des Denkens auf die Abwicklung der seelischen Prozesse, so scheint Poseidonios hier nichts Besseres auf der Welt zu tun zu finden, als selbst Syllogismen auszuklügeln, so scholastisch wie einer, und gegen die Peripatetiker, die sich an Zenon wagten, den Verteidiger zu spielen. So wenigstens will es der Anschein. Warum sollte auch der ganze Inhalt eines Briefes nicht von Poseidonios sein, worin sein Name zweimal so genau und notwendig verflochten scheint? Aber der Anschein täuscht.

Seneca hat ein Reiseunglück erlebt. Seit zwei Tagen ist seine Person mit Maximus und nur so vielen Sklaven, als das elende Gefährt faßt, einem Bauernfuhrwerk anvertraut. Die Maultiere bezeugen durch ihr Gehen, daß sie noch leben; des Nachts wird biwakiert; zwei Mäntel machen das Lager. Unentbehrlich für die Mahlzeiten sind nur zwei Dinge: Feigen und — Notizbuch. Seneca genießt — man glaubt ihm gern sein Glück; wenn das der Stoiker erlebt, erlebt er es für sich und andere zur Schaustellung und Lehre. Um das Bild des Philosophen in der anmutigen Katastrophe zu vollenden aber muß zur Praxis sich die Theorie gesellen, darf zur Situation die Disputation nicht fehlen. Wie auf dem Krankenlager Poseidonios über den Schmerz, wie vor dem Tode bei dem Schirlingsbecher Sokrates über die Unsterblichkeit der Seele disputiert, so gibt der hier Verunglückte in seinem Briefe eine Probe seiner Auseinandersetzung mit der Schulfrage, die sein Erlebnis angeht.

Die Angriffe der Peripatetiker, in deren Abweisung der Philosoph sein Ethos und Ideal entwickelt, richten sich je gegen die ersten Prämissen. Hauptmittel der Angreifer wie des Verteidigers sind Wort- und Begriffsunterscheidungen, Vergleiche aus dem Reich der Künste, Folgerungen, die zu Widersprüchen führen — kurz, die Welt der Begriffe, die sich vor uns auftut, ist die Schulwelt, so schulmäßig, dialektisch, intellektualistisch wie nur möglich. 'Was gut ist, macht nicht immer gut. Flöte, Saite, Instrument, sofern sie der Musik dienen, sind gut zur Musik; aber nichts davon macht den Musiker.' —

‘Ihr versteht nicht, wie das Gute in der Musik gemeint ist: wir meinen damit nicht das äußere Rüstzeug, sondern was den Musiker als Musiker bedingt.’ Oder: ‘Das Gute in der Musik hat doppelte Bedeutung: es bezieht sich erstens auf die Hervorbringung und zweitens auf die Kunst an sich; zur Hervorbringung gehören Saite und Instrument, nicht zur Kunst selber.’ — ‘Das Gute gelingt auch den Verächtlichsten, z. B. in Grammatik, Medizin und Steuerkunst.’ ‘Aber für Künste und Tugenden gelten nicht dieselben Maßstäbe: das Gute in der Moral hat man nach eigenem Maße zu messen. In der Moral besteht der Satz zu Recht: was dem Verächtlichsten gelingt, ist kein Gut.’ — Ein Gut entsteht aus keinem Übel; Reichtum entsteht aus Geiz; folglich ist Reichtum kein Gut. ‘Daß kein Gut aus einem Übel kommen könne, ist nicht wahr. Diebstahl und Tempelraub sind Übel, aber nur deshalb, weil sie mehr Übel machen als Gut.’ ‘Wer das sagt, muß auch den Tempelraub nicht weniger unter die Güter als unter die Übel rechnen; ist aber der Tempelraub in irgendeiner Beziehung ein Gut, so ist er auch ein Gutes, Sittliches. Was allen Begriffen widerstreitet. Das Übel des Tempelraubs ist vielmehr in dem Menschen selber, nicht in seinen äußeren Vorteilen und Nachteilen zu suchen. So wenig aus einem Unsittlichen ein Sittliches wird, so wenig aus einem Übel ein Gut; denn Gut und Sittlich sind identisch.’ (Eine zweite stoische Widerlegung, an der Seneca Kritik übt, weil sie ihm zu flach, zu unstoisch erscheint, sei übergangen.) — ‘Das, bei dessen Verfolgung wir in viele Übel geraten, ist kein Gut; indem wir nach Reichtum jagen, geraten wir in viele Übel; folglich ist Reichtum kein Gut.’ ‘Eure Prämisse vermengt zwei Wortbedeutungen. Man gerät freilich in viele Übel auf der Jagd nach Reichtum — aber begegnet auch vielen Übeln auf dem Wege der Tugend. Das heißt, das, wodurch man notwendig in Übel gerät, ist nicht dasselbe wie das, wobei man nebenher in Übel geraten kann, z. B. wenn einer auf einer Studienreise Schiffbruch leidet. Die erste Wortbedeutung aber angenommen, ist die Prämisse nicht mehr haltbar: denn durch oder wegen des Reichtums und Genusses an sich gerät noch keineswegs der Mensch in viele Übel. Andernfalls müßte der Reichtum nicht nur kein Gut, sondern ein Übel sein; das aber wäre ein Widerspruch zu eurer Lehre von den *ἀδιάρροα*. Ferner aber gesteht ihr Stoiker doch selber ein, daß auch der Reichtum seinen Nutzen bringe, da ihr ihn unter das ‘Vorteilhafte’ (*commoda*) rechnet. Also widerspricht ihr eurer eigenen Prämisse; denn nach dieser kann der Reichtum auch nichts ‘Vorteilhaftes’ sein, da man durch ihn in viele Nachteile gerät.’

Es ist bezeichnend, daß, um die Entgegnung auf den letzten Einwand zu verstehen, man das Poseidonische, das Seneca da-

zwischen eingeschoben hat, überspringen muß: die Entgegnung richtet sich auf zweierlei, wie denn auch der Angriff der Peripatetiker ein Doppelangriff war. Erstens: Es ist falsch, den Reichtum zu den 'Nachteilen' zu rechnen. Der Reichtum schadet nicht an sich, sondern der Mensch durch ihn. Was nachteilig ist, ist immer entweder die eigene Torheit oder die Nichtswürdigkeit eines anderen. Nicht das Schwert tötet, sondern der Mörder. Zweitens: Zwischen 'Vorteilen' und 'Gütern' ist ein prinzipieller Unterschied. Ein Vorteil ist ein Relatives, ein Gut etwas Absolutes. Was mehr nützt als schadet, ist kein Gut, sondern ein Vorteil. Vorteile kennt auch das Tier, der Unvollkommene, der Tor; ein 'Gut' gibt es nur für den Weisen. Folglich (haben wir zu folgern) bleibt der Satz zu recht bestehen: Das, dessen Erringung uns viele Übel bringt, ist kein Gut: kein Gut, wie sich versteht, im höchsten, absoluten Sinne, welches rein sein muß und unversehrt von allem Schaden.

Es ist nötig, sich die ganze seltsame Befangenheit dieser Beweise und Verteidigungen vor Augen zu rücken, um die Heterodoxität des Poseidonios auch hier zu verstehen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die vier aufgezählten, angefochtenen, verteidigten, also berühmten Syllogismen für Chrysippisch oder Zenonisch hält. Verschiedenen Alters, zum Teil jungen Datums, mögen die Verteidigungen sein. Sie lassen zum Teil jene bewußtere, innigere, bekenntnishaftere Besinnung auf den eigentlichen Kern der stoischen Moral erkennen, welche die Stoiker der Kaiserzeit von denen des dritten vorchristlichen Jahrhunderts unterscheidet. Gab die Stoa ehemals sich alle Mühe, um als eine möglichst starre, stachliche, unüberwindliche Festung zu erscheinen, rammelte der Stoiker sich ein, im Stolz auf seine paradoxen Konstruktionen, hinter seine Formeln, Syllogismen, Unterscheidungen, sein ganzes ausgetifteltes System: so tritt an die Stelle des dialektischen Optimismus mehr und mehr ein Optimismus der Gesinnung. Der Stoiker zieht sich auf das zurück, worin er in der Tat unwiderleglich ist, auf seine letzte Wahrheit: Tugend gleich Glückseligkeit. Die alten Formeln, die er freilich beibehält, werden zum Ausdruck dieser Gesinnung, aus den alten Syllogismen werden Mittel einer Haltung und Gebärde, Anlässe zur Einkehr, Flügel des Aufschwungs (wozu ein Kleantes hatte zu Vers und Hymnus greifen müssen). —

Indes ist dies eine allgemeine Entwicklung, an der Poseidonios keinen Teil hat. Poseidonios steht dem Seneca so fern wie dem Chrysipp — ja, beinahe dem Chrysipp noch näher. Er ist nicht nur das Kind einer anderen Zeit, mit einer anderen Stellung zu Lehre und Leben, sondern heterodox bis in die Knochen — eine ganze Stoa für sich.

Sowenig gerade das vorliegende Fragment geeignet sein mag, das wahrhaft Bedeutende an seiner Lehre darzustellen, so gliedert doch auch es sich in die Erkenntnis ein, die uns die umfangreicheren Proben boten. Während gerade dies im Wesen jener orthodoxen Syllogismen wie auch ihrer Verteidigungen liegt, daß sie von allem Psychologischen nichts wissen wollen, daß sie alle Induktion verwerfen, daß die Einführung betrachtender Methoden für sie der Bankerott wäre — die notwendige Entkräftung aller ihrer Paradoxe: so denkt Poseidonios die Stoa nach eben dieser Frage um, die sie bisher absichtlich oder unwillkürlich übersehen hatte. Er fragt, als Psychologe, nach den Ursachen und Wirkungen. Und lediglich zu dem Zwecke, die gemeinstoische Thesenstellung in die eigene Problemstellung zu überführen, wählt er einen jener Syllogismen sich zum Ausgangspunkt. Hatten es die Syllogismen mit den Denksätzen und Denkinhalten zu tun, wie hier mit der Wahrheit oder Unwahrheit des Satzes: 'Reichtum ist ein Gut', so sucht hingegen Poseidonios die Vorgänge des Innern zu ergründen; er fragt nach den guten oder üblen Wirkungen des Reichtums und der äußeren Güter auf die Seele. Der Begriff des Gutes oder Übels geht in seinem Denken aus der prädikativen Funktion in die kausale über. Um die Frage sich zu beantworten, bedient er sich der Unterscheidung zwischen 'bewirkender' und 'vorausgehender', das heißt auslösender Ursache (*causa praecedens*). Bewirkende Ursache im Seelischen und Ethischen ist nicht das Äußere, sondern sind die Kräfte in der Seele selber. Aber diese inneren Kräfte werden gereizt, erregt durch äußere sogenannte Güter, die insofern also zu auslösenden Ursachen von Übeln oder schlechtweg selber Übel werden oder werden können (*divitias esse causam malorum, non quia ipsae faciunt aliquid, sed quia facturos iritant*). Und nun wird für ihn die Frage, ob etwas in diesem Sinne ein Gut oder ein Übel sei (das heißt von guter oder übler Wirkung oder Einfluß sei, als *causa praecedens boni aut mali*), abhängig nicht mehr von dem Vernunftprinzip der Schule noch von ihrer Syllogistik, sondern von der eigenen, inneren Erfahrung oder Beobachtung, vom unmittelbaren Erlebnis. Das Übel erweist sich durch die 'Erregung', durch den Aufruhr des Irrationalen, den es auslöst. Seine Wirkung ist das 'sollicitare'. Das Gut dagegen erhebt, erweitert, aber ohne Überhebung, ohne 'tumor'. Seine Wirkung auf die Seele ist: erstens Größe, zweitens Zuversicht und drittens Sicherheit (*magnitudo animi, fiducia, securitas*). Die Wirkungen des Übels auf die Seele sind dementsprechend drei denen des Gutes gegenüberliegende Ausartungen des Verhältnisses zur Außenwelt, das heißt der

seelischen Disposition zur Reaktion auf Äußeres: erstens insolentia, als eine Afterart der Größe, zweitens tumor, als eine Entartung der Zuversicht, drittens arrogantia als die Afterform der 'Sicherheit'.

Auch in diesem Wenigen wird man die Spuren eines eigenen ethischen Systems nicht verkennen. Zwar war Poseidonios nicht der Erste, der die Unterscheidung zwischen der bewirkenden und der vorangehenden Ursache im allgemeinen festgelegt und eingeführt hat; diese Unterscheidung ist vielmehr unzweifelhaft altstoisch. Aber der Begriff der Ursache, der für Chrysipp, wie alles andere, ein Gegenstand des Denkens und Klassifizierens war, wird erst durch Poseidonios fruchtbar für das Denken selber — Denkerlebnis, das gestaltend, umgestaltend wirkt, bei allem, was er angreift.

Je klarer man sich über den Unterschied der Fragestellung und Denkrichtungen wird, um so mehr wird man einsehen, wie verkehrt es war, die Autorschaft des Poseidonios über das direkt für ihn Bezeugte hinaus auszudehnen. In der Tat ist dies und jenes so verschieden, daß man sich nur wundern kann, wie Seneca beides verquicken konnte. Wie gewaltsam aber und wie äußerlich im Grunde, wenn man die Dinge nicht stilistisch, sondern einmal philosophisch nimmt, er diese Verquickung hergestellt hat, dafür ist auch noch ein schlagender Beweis, daß Poseidonios in Wahrheit einen ganz anderen Syllogismus umbiegt, als ihn Seneca verteidigen heißt. Nach Poseidonios, sagt er, hat man die Frage so zu stellen: 'Was weder Größe, noch Zuversicht, noch Sicherheit der Seele gibt, ist kein Gut. Reichtum, Gesundheit und dergleichen haben nichts von dieser Wirkung; folglich sind sie keine Güter. Oder dasselbe Schlußverfahren in noch zwingenderer Form: Was weder Größe, noch Zuversicht, noch Sicherheit, hingegen insolentia, tumor, arrogantia in der Seele auswirkt, ist nicht nur kein Gut, sondern ein Übel. Nun aber treiben uns die Zufallsgüter (fortuita) in solches hinein, folglich sind sie keine Güter.' Aber welche Frage, welcher Syllogismus ist es, der durch diesen Poseidonischen ersetzt soll werden? Ist es der, den Seneca unmittelbar vorangestellt hat, als den vierten in der ganzen Reihe: 'Das, bei dessen Erstreben man in viele Übel gerät, ist kein Gut; indem wir nach Reichtum streben, geraten wir in viele Übel; folglich ist Reichtum kein Gut?' Aber dieser Schluß betrifft allein den Reichtum, der des Poseidonios alle äußern Güter (fortuita) insgesamt. Und wie soll jenes eine Umformung von diesem sein? Es ist kein Zweifel: was ersetzt wird, ist nicht der vierte Schluß, sondern der erste: „Was gut ist, macht gut; das Zufällige (fortuita) macht nicht gut; folglich ist es kein Gut.“ Dieser Schluß ist es, den Poseidonios umdeutet, interpretiert,

in eine andere Richtung zwingt, so, wie wir ihn die Zenonischen Definitionen in der Affektlehre und in der Theologie interpretieren sahen. Hier Zenons Ethik einer neuen Welterklärung und Psychologie akkomodiert, dort Zenons Dialektik gegen peripatetische Angriffe verteidigt: der Gegensatz zwischen dem Sinne dessen, der zitiert, und dessen, der zitiert wird, kann kaum größer, die Überwältigung des einen Sinnes durch den andern kaum handgreiflicher sein.

Aber wie ist Seneca dazu gekommen, so Verschiedenes zu vereinigen und dazu die Interpretation von ihrem Texte zu entfernen? Wieder ist es lediglich ein Wort des Poseidonios, ein Begriff, den Seneca in seiner Schuldisputation verwendbar glaubte, der die Kontamination herbeigeführt hat: jene Unterscheidung zwischen der bewirkenden und vorangehenden Ursache. Sie schien ihm geeignet, den Gedanken seiner anderen Vorlage teils zu vertiefen, teils zu verdeutlichen: Der Reichtum schade nicht an sich; was schade, sei die eigene Torheit oder die Nichtswürdigkeit des Nächsten; nicht das Schwert töte, sondern der Mörder. So verquickt sich für ihn der Begriff des Schadenden an sich mit dem der Poseidonischen *causa efficiens*, der Begriff des Schadenden als 'Akzidens' mit dem der Poseidonischen *causa praecedens*. Der Reichtum, nach dem Einwurf der Peripatetiker, wäre ein Übel, wenn er an sich schadete, das heißt, fügt Seneca hinzu, wenn er bewirkende Ursache des Schadens wäre (*essent malum si ipsae nocerent, si ut dixi, haberent efficientem causam*); nun aber spiegelt er das Trugbild eines Gutes vor, das für die meisten überzeugend wirkt, wodurch er die Menschen anlockt, um sie in Neid zu verstricken und so sehr sich selber zu entfremden, daß sie sich am Rufe vielen Geldes auch trotz alles Schadens freuen. Das heißt, fügt Seneca hinzu, der Reichtum ist vorangehende Ursache des Übels, aber darum kein Übel an sich, sowenig wie die Tugend darum, weil auch sie den Neid der Mitmenschen erregen kann, ein Übel ist. In diesem Sinne wäre demnach auch die Tugend eine 'vorangehende Ursache'; nur mit dem Unterschied, daß ihre wahrscheinliche, das heißt natürliche Wirkung auf die Mitmenschen nicht Neid, sondern Bewunderung und Liebe ist. Wie weit dieser Gedanke, trotz der äußerlichen Übereinstimmung der Terminologie, von Poseidonios abliegt, und wie eng er, trotz seiner Verschachtelung in Poseidonische Fragmente und Begriffe, mit der orthodoxen Abwehr der Peripatetiker zusammenhängt, ist klar. Das Ganze ist nichts anderes als die Ausführung des zur Sentenz geprägten Satzes: Nicht darum schade der Reichtum, weil wegen des Reichtums einem geschadet werde (*non ideo divitiae tibi nocent, si propter divitias tibi nocetur*). Hier ist der Schaden

äußerlich, bei Poseidonios innerlich begriffen; nach ihm sind die Glücksgüter, sofern sie die geschilderte Wirkung auf die Seele üben, geradeswegs ein Übel (*quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam tumorem arrogantiam creant, mala sunt*). Der Dialektiker dagegen will gerade dem Einwand begegnen, dies verhüten, daß der Reichtum statt zu einem Nachteil, geradeswegs aus einem *incommodum* zu einem *malum* oder Übel werde.

Also hat sich Poseidonios ebensowenig an die orthodoxe Terminologie gebunden, wie an orthodoxe Fragestellungen und Begriffe. Die Angabe des Diogenes (VII 103), daß zwischen der Güterlehre des Chrysipp und der des Poseidonios ein grundlegender Unterschied bestand, wird, wenigstens so allgemein verstanden, wahr sein, mag auch die Verbindung mit Panaitios in die Irre führen. Wenn Diogenes (VII 128) behauptet, Poseidonios und Panaitios hätten die Lehre von der Autarkie der Tugend aufgegeben, so mag eine Verwechslung vorliegen. Notwendig ist indessen auch das nicht. So gut man die Glücksgüter, wegen ihrer schlechten Wirkung auf die Seele, zu den Übeln rechnete, so gut konnte man das Äußere schließlich auch, im Falle der umgekehrten Wirkung, zu den Gütern rechnen. Im übrigen freilich wäre nichts gewagter, als von dem Wenigen aus, was wir wissen, auch nur ein Kapitel aus der Poseidonischen Ethik wiederherstellen zu wollen. Mag die Feststellung genügen, daß er ebenso die Güterlehre reformiert hat wie die Lehre von den Affekten und daß nach seinen eigenen, verbürgten Worten seine Lehre vom Irrationalen auch die Grundlage für seine Lehre von den Gütern hergab. Eine Umgestaltung, vielmehr das eine neue Denkerlebnis zog das andre nach. Wenn das einzige, kaum charakteristische, dazu von Seneca entstellte Bruchstück, das wir aus dieser Güterlehre besitzen (einerlei, ob aus einer Spezialschrift *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* oder aus dem ethischen Hauptwerke, dem *Ethikos Logos*), gleichwohl den Zusammenhang zwischen den beiden Werken wenigstens von fern erkennen läßt, so ist das mehr fast, als erwartet werden konnte.

Die Alleinherrschaft und Autarkie der sittlichen Vernunft, der psychologische Monismus, wird gestürzt im einen wie im anderen Falle, aber nicht wie bei Panaitios durch die Heraufkunft eines neuen gesellschaftlichen, ständisch-universalen Ideales, sondern durch die Einbeziehung der Vernunft in mikrokosmische und makrokosmische, in körperliche, tierische und göttliche Zusammenhänge, durch eine Vertiefung des Verhältnisses von Welt und Seele, als die Folge einer neuen Geisterfüllung der Begriffe Kraft, Natur, All, Ursache und Wirkung.

MIKROKOSMOS

EINHEIT

Ein Stein in dem bunten Mosaik, als das sich die Schrift des Nemesios 'Über die Natur des Menschen' darstellt, zeigt einen Glanz und eine Art, die lebhaft an das Kolorit von Poseidoniosbruchstücken erinnern. Auch an Übereinstimmungen in Einzelheiten fehlt es nicht. Um aber klar zu sehen, was damit sei, ist es erforderlich, das Stück herauszubrechen. Sein Wert innerhalb des Mosaiks ist nicht das Einzige und Erste, was an Möglichkeiten in ihm liegt.

Betrachten wir zuerst das Mosaik.

Auf ein paar Sätze über das Verhältnis zwischen Seele, Leib und Nus, wie es sich darstellt in der Lehre des Plotin, des Aristoteles und Platon, folgt, nach der Manier des wissensfrohen Bischofs, ohne Übergang ein Stück so anderer Art, daß man erst weder aus noch ein weiß, bis man merkt, daß es die Richtung auf ein Genesiszitat nimmt. Es mag also ein Stück Exegese sein.

Mit Grund sagt Moses am Ende der Schöpfung: 'zuletzt schuf Gott den Menschen', nicht nur weil um seinetwillen alles auf der Welt ist, sondern auch, weil um das Intelligible und das Sichtbare ein Band geschlungen sein mußte, damit im All Einheit und Sympathie sei und es nicht sich selber fremd werde. Der Mensch ist diese Fessel, dieses Band, kraft der Vereinigung der beiden Reiche in seiner Natur, des Intelligibeln und des Sichtbaren, des Körpers und des Geistes, der Vernunft und der Unvernunft. Der Mensch hat teil am Leblosen, am niederen Leben der Kreatur, wie an der Erkenntnis der Vernunftwesen. Mit jenen gemein hat er den Leib und dessen Mischung aus den Elementen, mit den Pflanzen überdies die Kraft des Nährens und des Zeugens, mit der Tierwelt überdies die triebhafte Bewegung, den Mut, die Begehrung, die Kräfte der Wahrnehmung und Atmung. Denn das alles hat auch das Tier, wenn auch nicht jedes alles. Endlich knüpft ihn an die körperlosen, intelligibeln Wesen die Vernunft, sein Schließen, Denken, Urteilen, sein Tugendwille und seiner Tugenden Höchstes, seine Frömmigkeit. So steht er auf der Grenze zwischen intelligibler Welt und Sinnlichkeit. Neigt er dem Leibe zu, so wird er tierisch und dem Tiere gleich geachtet, wie Paulus sagt, er wird zum irdischen Menschen (*χοικός*), folgt er der Vernunft und schlägt die leiblichen Begierden aus, so geht er in den Weg des göttlichen, gottwohlgefälligen und wahren Menschenlebens ein wird sein wie der 'Herr des Himmels', wie gesagt ist (I. Kor. 15): 'Welcherlei der

Irdische ist, solcherlei sind auch die Irdischen, und welcherlei der Himmlische ist, solcherlei sind auch die Himmlischen.' Das Wesen der vernünftigen Natur nun ist, Schlechtes zu meiden, Gutes zu erstreben. Von dem Guten ist ein Teil der Seele und dem Leib gemeinsam — wobei aber auch dieses letzthin in Beziehung auf die Seele gilt —; dahin gehören die Tugenden. Ein anderer Teil gehört allein der Seele, die des Leibes nicht bedarf; dahin gehört die Frömmigkeit und die Betrachtung alles Seienden (es steckt darunter die Aristotelische 'Theorie'). Will also der Mensch als Mensch und nicht als bloßes Zoon leben, so muß er den Weg der Frömmigkeit und Tugend wandeln.

Das ist ein folgerichtiger, zusammenhängender Gedanke, aus dem auch die Schlußwendung und ihre Mahnung nicht herausfällt. Die Bestimmung des Menschen abzuleiten aus der Eigentümlichkeit seiner Natur, aus seiner Zwischenstellung zwischen Himmlischem und Irdischem: dies ist die Absicht. Wie einheitlich, wie unverwüstlich der Zusammenhalt zwischen dem Anfang und dem Ende ist, lehrt der Vergleich mit einer Stelle, wo dieselbe Art einer Begründung oder Ableitung der Tugendlehre in der Literatur wohl zuerst begegnet — bei Areios Didymos, dem Hausphilosophen des Augustus. Wie ich glaube, läßt sich der Gedanke auch auf Antiochos von Askalon zurückführen, indessen erscheint er hier als peripatetisch. Der Mensch, nach Leib und Seele von allen anderen Wesen unterschieden, da er, zwischen das Unsterbliche und Sterbliche gestellt, mit beiden Gemeinschaft hat, mit den Vernunftwesen durch seiner Seele Göttlichkeit, mit der unvernünftigen Kreatur durch seines Leibes Sterblichkeit: der Mensch strebt nach der natürlichen Vollendung aller beider. Damit strebt er zuerst nach seiner Existenz. . . . Wenn aber der Mensch sich selbst um seiner selbst willen erstrebt, so folgt daraus, daß er um ihrer selbst willen auch seine Teile zu erstreben hat; Teile der Menschen aber sind vor allem Leib und Seele und so fort. Bis auf den einzigen Begriff also, der bei Nemesios christlich ist, bis auf die Ableitung der Frömmigkeit, im Grundriß hier wie dort dasselbe: der Mensch ist Geist und Leib, göttlich zugleich und irdisch, daraus folgt sein Telos.

Aber auch die Anknüpfung dieses Gedankens an das Wort der Genesis von der Erschaffung Adams ist nicht erst der Einfall des Nemesios. Wie denn diese Stelle in der Exegese ihren festen Platz seit alters hatte, wie nicht zufällig schon Paulus an dasselbe Wort anknüpft, wo er vom himmlischen und irdischen Menschen redet: so tritt an die Stelle der Paulinischen, wahrscheinlich allgemeiner

jüdischen, die griechische, die philosophische Gestalt dieses Zwei-Welten-Gegensatzes bereits bei Philo, dem Alexandriner, nahezu in derselben Form wie bei dem Bischof von Emesa: „Gott bildete den Menschen, indem er Erde nahm von Erde, und blies ihm in sein Angesicht den Hauch des Lebens ein. Darum mag man treffend sagen, der Mensch sei die Grenze zwischen der sterblichen und der unsterblichen Natur, an beiden hat er teil, soviel notwendig ist, sterblich und zugleich unsterblich gezeugt, sterblich im Leib, unsterblich im Geist.“¹

Nun kommt freilich bei Nemesios noch etwas hinzu, was den Gedanken eigenartig werden läßt, was man das Syndesmosmotiv genannt hat.² Indes ist das nicht eigentlich ein Motiv: Syndesmos ist ein Wort, dessen Bedeutung auch in philosophischer Sprache weit ist, und das einen festumgrenzten philosophischen Begriff nicht in sich faßt. Mit Vorliebe pflegt sich das Bild der 'Fessel' einzustellen, wo es gilt, zwei Gegensätze unter ein Gemeinsames zu zwingen, so zuerst bei Platon im Timaios, später allenthalben, wo diese berühmte Stelle nachwirkt. Wird sie im Timaios auf die Verbindung der elementaren Gegensätze angewandt, so läßt sie sich darum nicht weniger auf die Bezwingung irgendeines anderen Gegensatzes anwenden: ihre Bedeutung ist so allgemein beinahe wie die des Gegensatzes. Wollte man ihren Gebrauch auf eine Quelle, einen Denker festlegen, so liefe man Gefahr, zuletzt so große Massen aus derselben Quelle abzuleiten, daß der Bach zum Meere würde.

Zu Nemesios scheint das Wort zusammen mit dem Platonisch-Neuplatonischen gedungen, das in diesem Teil auch sonst bemerklich ist und eben das ist, was ihn von Areios zumeist unterscheidet, sehr viel stärker unterscheidet als das schwache Christliche: denn mit dem Göttlichen verschmilzt nunmehr das Intelligible, mit dem Irdischen die Sinnenwelt; das Sinnliche und Intelligible streben auseinander; ihre Fessel ist der Mensch oder der Nus im Sinneswesen.

Es war unumgänglich, dieses christlich-jüdisch-neuplatonische Verhältnis zwischen Welt, Seele und Gott so eindrücklich uns vorzu-

¹ Über den jüdischen Dualismus vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. S. 381 ff. u. 459 ff.

² W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa S. 88 ff. Aber von Poseidonios können die ungezählten späteren Ausgestaltungen und Wiederholungen der Kreislauf- und Desmoslehre nicht ausgehen. Das ist schon darum unmöglich, weil nach Cicero und Seneca (vgl. S. 225 u. S. 148) die Luft für Poseidonios ein 'Kaltes' war, während sie in der späteren Kreislauflehre für ein 'Warmes und Feuchtes' gilt. Und wollte man hier ändern, so zersprengte man den Sinn der ganzen späteren Kreislauflehre. Poseidonios folgte dem Chrysipp (vgl. dessen Fr. 429 f.) oder richtiger: die peripatetische Erstarrung hatte an seiner Weltform keinen Anteil.

rücken, um es desto sicherer von uns abrücken zu können.¹ Denn es geht nicht anders: man muß diese Welt, die ganze Atmosphäre dieser christlich-jüdischen und neuplatonischen Timaios- oder Genesis-exegesen hinter sich zurücklassen, um, was als fremdes Element in dieser fremden Welt erscheint, in seine eigene Umwelt zu versetzen. Hüten wir uns, Poseidonios zu verwechseln. Er ist nicht der erste Neuplatoniker, wie man, verführt durch das historische Problem der Genesis der neuplatonischen Philosophie, geschlossen hat; Übertragbarkeit ist noch nicht Ähnlichkeit. Und hätte Poseidonios sich ins Neuplatonische nicht übertragen lassen, würde er im Neuplatonischen gar nicht erscheinen. Wer weiß, wie oft er nicht erscheint? Der Mangel an Verdacht, daß einer nicht das ist, als was er gelesen wird, wäre das Ende aller Philologie.

Es trifft sich günstig, daß das Auszusondernde auch äußerlich, als Text, die feste Grenze in Gestalt der Klammer zuläßt. Daß eine Art 'Einschub' vorliegt, ist indes für die Erkenntnis seines Eigenwesens nicht das Wichtigste, wenn es auch vielleicht am meisten überzeugen wird. Das ungleich Wichtigere ist der Unterschied in den Begriffsbedeutungen: die gleichen Worte geben nicht den gleichen Sinn. Um eine Einheit handelt es sich auch hier; doch diese Einheit ist nicht die Verbindung zweier Gegensätze — nichts Erzwungenes, keine Fessel, da das, was sie bindet, nicht der Ausdruck eines inneren Dualismus ist; sie ist überhaupt nichts Drittes — und am allerwenigsten der Mensch als Fessel zweier Reiche. Sie ist vielmehr immanent, eine Art Bildung und Struktur; und was durch sie verbunden wird, ist eine Mannigfaltigkeit: der Kosmos in der Schau des Poseidonios.

Poseidonios, dessen angeborene Anschauung die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit sieht, das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen, den Makrokosmos in der Form des Mikrokosmos und den Mikrokosmos nach Analogie des Makrokosmos: Poseidonios ist der Vater einer Einteilung und einer Reihe von Vergleichen, die man sich vergegenwärtigen muß, um zu verstehen, worauf das hier Gesagte zielt.

Es gibt, sagt Poseidonios, drei Arten von Körpern: erstens Körper aus selbständigen, 'getrennten' Dingen zusammengesetzt (*ἐκ διαστώτων*), wie Chöre, Heere oder eine Herde; zweitens Körper, aus 'zusammengefügten' Teilen (*ἐκ συναπτομένων*), d. h. Körper, deren in- und nebeneinanderliegende Bestandteile zu einer eigenen Summe und Spitze sich vereinen, wie ein Schiff, eine Kette oder ein Turm. Drittens Körper, die im eigentlichen Sinn Einheiten sind, von einem

¹ Hierin glauben wir von W. W. Jaeger, dem wir im übrigen die Erschließung dieses Fragments verdanken, abweichen zu müssen.

‘einheitlichen Habitus’ durchdrungen, wie der pflanzliche und tierische Organismus.¹ Als Ausdruck einer inneren Form bedeutet diese Einteilung eine bestimmte, mit der älteren Stoa verglichen, neue Art zu sehen und zu erfassen: die Beziehung eines Mannigfaltigen auf seine Einheit tritt an Stelle der Beziehung einer Stoffform auf ihre pneumatische Durchdringung oder Mischung. Den drei Stufen, die bei Poseidonios Herde, Kette und Organ bedeuten, stehen im Alten gegenüber die drei Mischungsstufen der Vernunft: Hexis, gleich bloßem Habitus, etwa in einem Stein; Physis als niedere Beseelung in der Pflanze; in den höheren Lebewesen Psyche und im Menschen endlich wie im Kosmos die Vernunft. Lag das Problem in der altstoischen Physik in der Beglaubigung einer Art Mischung, die eine totale gegenseitige Durchdringung zweier Stoffe, eine ‘völlig deckende Hindurchspannung des einen durch den anderen’ sein sollte, ohne Vermischung einer ihrer Qualitäten; suchte man auf diese Weise die Verstofflichung des Geistes zu erwirken, sah man demnach in den Arten der Gebilde Stoffklassen mit einem Minder oder Mehr in ihren Mischungen, wonach die Welt nach ihren Quantitätsverhältnissen an Feuer oder Geist zu ordnen übrig blieb: so wächst aus der nativen Form des Poseidonios das Problem der inneren Bindung und Beziehung eines Mannigfaltigen auf seine immanente Einheit als das Wesen und die Form eines Gebildes oder wahrgenommenen Komplexes, der nicht mehr in einer postulierten Weltvernünftigkeit als Konstruktion, sondern als Intuition und Sicht gegeben ist in einem Weltgefühl. An Stelle des Ineinander tritt ein Nebeneinander; an Stelle des Postulats oder der Gleichung: Stoff gleich Geist, tritt die Bezwingung einer Vielheit durch das Auge. Anstatt der Frage nach den Mischungen des Geistes wird die Frage laut nach jener Kraft, durch die ein Mannigfaltiges zu einer Einheit wird. Prädikative oder Gleichungsunterschiede waren Hexis, Physis, Psyche, Nus. Kraftunterschiede sind Heer, Herde und Organ, als Unterschiede der in ihnen Einheit wirkenden Intensitäten. Jene gehören in ein intellektualistisches, diese in ein ‘dynamisches’ Weltbild.²

¹ Vgl. S. 141, 159, 418 und die Theologie bei Cicero S. 237 f.

² Die Mehrzahl der Stellen, an denen diese Unterscheidung vorkommt, weist auf Poseidonios: Seneca quaest. nat. II 2; Sextus adv. mathem. IX 78; Achilles Isagoge S. 41, 42 Maass, wo aber von dem Sinn der Einteilung die Anwendung zu unterscheiden ist. Nun hat v. Arnim drei von diesen Beispielen als Nr. 366—368 seiner Sammlung der Chrysippfragmente vereinigt. Und allerdings heißt es bei Plutarch de defectu oraculorum c. 29: *ὃ γὰρ ἐνταῦθα μὲν ἐν οὐρίσταισι σῶμα πολλάκις ἐκ διεστώτων σομάτων, ὅσην ἐκκλησία καὶ στρατεύμα καὶ χορός, ὃν ἐλάχιστον καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν καὶ μανθάνειν συμβέβηκεν, ὡς οἴεται Χρύσιππος.* Allein was dem Chrysipp hier zugeschrieben wird, ist nicht die Einteilung der Körper, sondern seine Lehre von der Beseeltheit der Ab-

Die Mannigfaltigkeit des Kosmos durch den Blick in eine Einheit bannen, die von ihrer Gotteskraft ein Zeugnis sei wie ein Organ von seiner Lebenskraft: davon wird Poseidonios nimmer müde. Wie in seiner Anschauung der Kosmos nicht allein im Weltgebäude, in den Elementensphären aufgeht, sondern auch die Form ist, darin ihm die Buntheit aller Einzelwesen zu Gesicht kommt, jenes durch eine Elementenlehre, dieses durch das sogenannte Aitiologikon in ein erklärendes System gebracht: so findet er die höchste Form sichtbarer Einheit, die organische, nicht nur in jedem Element und im Verhältnis aller zueinander, sondern auch in dem Verhältnis aller Einzelwesen sowohl zueinander wie zu den vier Elementen. Eine Einheit, so erklärt er, solcher höchsten Form zum Beispiel ist die Luft, und zwar sowohl an und für sich wie innerhalb des Kosmos: sie besteht nicht aus 'Atomen': organismenhaft an und für sich ist sie, da sie sich spannt und schlafft; und Trägerin lebendiger Energien ist sie zugleich als Glied des Kosmos, da sie 'eingewachsen' zwischen Himmel und Erde ist, wie ein Organ in seinem Körper (s. S. 147). Danach aber, erklärt er, ist auch das Verhältnis zwischen allen Einzelwesen zu verstehen (*τὰ κατὰ μέρος ἄτομα*). Der Zusammenhang auch zwischen Mensch und Tier und Tier und Pflanze ist organisch, nicht gleich jener Verbindung, die zwischen dem Chore oder dem Heere oder dem Turme oder dem Schiffe obwaltet, sondern gleich der 'Einheit' eines Zoons. Zwischen Element und Lebewesen ist kein Unterschied der Art, sondern der Stufe (daher in einem anderen Betracht das eine wie das andere zugleich Teil und 'Gleichsam-Teil' des Kosmos ist: Seneca quaest. nat. II 3—4), denn die Natur macht keinen Sprung. Und Stufen, in gleichen Abständen, mit gleichen Übergängen und Vermittlungen, reichen vom Element hinauf durch alle Tier- und Pflanzenformen bis zum Menschen. Die Stufen der Lebewesen selber sind die Ordnung ihrer Mannigfaltigkeit im Hinblick auf die Brechungen der Lebenskraft, die in ihnen zutage tritt.

Das ist der Sinn und Geist des auserlesenen Stücks, das bei Nemesios, eingeschoben in die Weltanschauung eines spätantiken Platonismus und in seinem Sinn interpretiert, sich nur beschwören läßt, wenn man es anruft mit verwandtem Wort. Die Natur (der Schöpfer, sagt Nemesios) knüpft die verschiedenen Wesensgattungen, die eine je an die nächsthöhere, in allmählichem Übergang, um durch die

strakta, über die Plutarch auch sonst sich aufhält. Vgl. Plut. de commun. not. 45 und Zeller III 1³ S. 121 ff. — Nach dem Sinn der Einteilung müßte τὰ διεστώτα vielmehr das Unbeseelte, Unorganische bedeuten. Also geht Chrysipp die Einteilung nichts an. Dagegen scheint diese zusammenzuhängen mit der Lehre von der Sympathie als einer ἐνωσις ἐκ διεστώτων: Sext. Math. IX 78; Zeller III 1³ S. 169 f.

ganze Schöpfung Einheit und Verwandtschaft zu bewirken. (Woraus, fällt der Bischof ein, vor allem klar ersichtlich ist, daß es nur einen Schöpfer aller Dinge gibt.) Sie hat Einheiten nicht nur im Bestand der Individuen geschaffen, sondern hat das Einzelne auch untereinander angenähert und angeglichen. Wie sie in jedem einzelnen Zoon das Empfindungslose mit dem Empfindenden vereint, Knochen, Fett, Haar und was sonst ohne Empfindung ist, mit dem Empfindenden, wie Nerven, Fleisch und anderem, und aus Empfindungslosem und Empfindendem das Zoon hat zusammengesetzt, und nicht nur zusammengesetzt, sondern zu einem 'Eins' hat werden lassen: so hat sie es mit den Arten in der Schöpfung überhaupt gemacht: sie hat sie durch allmähliche Verwandtschafts- und Abwandlungsgrade so verbunden, daß das Seelenlose, Unbelebte nicht gar weit entfernt ist von der Pflanze und der Kraft des Nährens, noch auch die Pflanze den empfindenden, aber vernunftlosen, noch diese den vernunftbegabten Wesen allzu fremd und unvereinbar gegenüberstehen — daß sie der Bindung nicht ermangeln, die sie in eins wachsen und Physis werden läßt.¹

Der Vergleich der Mannigfaltigkeit und Einheit in der Welt mit Mannigfaltigkeit und Einheit eines Lebewesens ist kein müßiges Verstandesspiel: er ist der Kern und Sinn und Tiefblick dieses ganzen ausgezeichneten Fragments. Man muß sich erinnern, was für Poseidonios Einheit (*ἡνωμένον*, 'unitum' bei Seneca) heißt, daß Einheit in des Worts Bedeutung nur da für ihn ist, wo ein organischer Zusammenhang besteht, um zu verstehen, daß der Vergleich der abgestuften Arten mit den Stufen innerhalb des Lebewesens, Knochen, Muskeln, Nerven, nicht nur ein Vergleich ist, sondern Anschauung der Wesenhaftigkeit der Arten selber. Das Getrennte, was hier ausgeschlossen wird, wäre die Unverbundenheit des Heeres oder Chors. Zur Eigentümlichkeit organischen Zusammenhangs gehört, daß er das Höhere im Niederen vorgebildet zeigt — nicht nur im Kosmos, sondern auch im Einzelzoon: 'Auch den Knochen im Lebewesen ist psychisches Pneuma eingesprengt', erklärte die Schrift 'Von der Seele';²

¹ So habe ich übersetzt: *ἀνευ δεσμοῦ τινος συμφυοῦς καὶ φυσικοῦ*. Auf den Begriff *δεσμός* kommt, wie man sieht, nichts an (*δεσμός* ist auch nicht wie in der umrahmenden Partie der Mensch . . .); 'Desmos' ist Floskel — überhaupt kein Terminus. Terminologisch sind eher *συμφυής* und *φυσικός*; vgl. Kleomedes I 1 S. 5: *εἰ γὰρ μὴ δὲ ὅλων συμφυής ἐπῆρχεν ἢ τῶν ὅλων οὐσία, οὐτ' ἂν ὑπὸ φύσεως οἶόν τ' ἦν συνέχεσθαι. . .* Terminologisch scheinen ferner *συγγενές* und *κοινωνεῖν*; ähnlich bei Philo, allerdings nicht mehr in dem Zusammenhang ihres ursprünglichen Systems, sondern Philonisch umgedeutet (de migrat. Abrah. S. 303, 18 Wendl.): *τῆ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνία καὶ συμπαιδεία, τόποις μὲν διεξευμένον, συγγενεῖα δὲ οὐ διωκισμένων*.

² Eustath. Comment. in Iliad. p. 910, 40. *Schol. T. zu M. 356*

ebenso wie auch im Makrokosmos, in Erde und Meer, Pneuma Psychikon enthalten ist: ergänzen dazu Cicero und Strabo (s. S. 238).

Aber auch darin gibt sich Poseidonios zu erkennen, daß er sich nicht mit der allgemeinen Feststellung begnügt, sondern die allgemeine Erkenntnis ihm zum Mittel wird, um damit jeder Einzelheit und aller Mannigfaltigkeit sich zu bemächtigen:

„Auch ein Stein unterscheidet sich von einem anderen Stein durch seine Kraft; doch der Magnetstein scheint Natur und Kraft der anderen all zu übertreffen, indem er das Eisen sichtlich an sich zieht und festhält, wie um es zu seiner Nahrung zu machen, und das nicht nur mit einem Eisenstück, sondern daß er auch ein zweites und selbst ein drittes durch das erste festhält, kraft der Dynamis, die er von sich auf alles, was er festhält, überträgt: ein Eisen hält das andere, so wie es selber der Magnet festhält“ (vgl. S. 105).

„Und auch wieder bei dem Übergang von der Pflanze zum Zoon springt die Natur nicht unvermittelt über zu den Wesen mit Empfindung und Fortbewegung: ihr Fortschritt geschieht auch hier allmählich und harmonisch. So hat sie die Steckmuscheln und Quallen als empfindende Pflanzen ausgestattet; sie hat sie nach Pflanzenart im Meere selbst verwurzelt (s. S. 309), Schalen um sie gelegt wie Rinde um Holz¹ und sie fest hingestellt wie Pflanzen. Zugleich aber hat sie ihnen den Tastsinn eingesetzt, d. h. die allgemeinste Empfindungsart aller Lebewesen, so daß sie an der Art der Pflanzen teilhaben durch ihre Verwurzelung und ihr Feststehen, an der Art des Zoons durch den Tastsinn und die Wahrnehmung. So auch der Schwamm: obwohl am Felsen festgewachsen, zieht er sich zusammen und öffnet sich, vielmehr er dehnt sich, ja er wehrt sich, wenn er ein sich nahendes Wesen merkt, wie Aristoteles erzählt. Daher pflegen die alten Forscher diese ganze Gattung Pflanzentiere (Zoophyten)² zu benennen. Und wieder hat die Natur mit den Steckmuscheln und ihresgleichen das Geschlecht der Wesen, die sich fortbewegen, eng verbunden, jedoch soleher, die nicht weit fortkommen können, sondern wie auf der Stelle sich bewegen. Dazu gehört die Mehrzahl der Schalthiere und das sogenannte Erdgedärm (die Würmer). Und also gab sie Teil für Teil den einen ein Zumaß ihrer Sinne, den anderen weiteres Ausmaß ihrer Fortbewegung und gelangte so fortschreitend zu den vollkommeneren der Unvernünftler: d. h. solchen, die, im Besitze aller Empfindungen, sich über weite Strecken fortbewegen können. Und wieder, wo sie von dem vernunftlosen zu

¹ Vgl. die Theologie bei Cicero S. 251.

² Vgl. S. 104. Der Name fehlt bei Aristoteles und den Vorsokratikern (Jaeger, Nemesios S. 105).

dem vernunftbegabten Zoon übergang, zum Menschen: hat sie auch ihn nicht unvermittelt hervorgebracht, sondern zuvor natürliche Klugheit, List und Findigkeit zu ihrer Erhaltung in den anderen Lebewesen angelegt, so daß sie nahe den vernunftbegabten scheinen. So hat sie das wahrhafte Vernunftwesen, den Menschen, vorgezeichnet. Ebenso wirst du bei der Betrachtung der Stimme finden, daß sie aus dem einfachen und einförmigen Lautumfang bei Pferd und Rind Stufe um Stufe in die Stimmenbuntheit und -verschiedenheit der nachahmenden Vögel sich entwickelt, bis sie in der artikulierte und vollendeten des Menschen endigt.¹ Und die artikulierte Sprache hat sie wiederum an das Denken und die Vernunft geknüpft, indem sie sie zum Mundstück der Vernunftbewegungen gemacht hat“ (s. S. 257).

Damit hört das Bruchstück leider auf. Die Notizenhaftigkeit des letzten Satzes scheint noch einiges, was folgte, anzudeuten. Vielleicht waren Sprache und Beseelung nicht das Einzige, wodurch die Übergänge der Natur von Art zu Art anschaulich wurden. Vielleicht stand dieselbe gar noch in einem viel größeren Zusammenhang, als wir vermuten. Vielleicht war das Ganze nur ein kleiner Teil des Ganzen, dessen Überschrift im 'Physikos Logos', im zweiten Buche, nach Diogenes gelautet hat: 'Einheit des Kosmos' (Diogenes VII 143). Denn das eben ist ein Eigentümliches an Poseidonios: daß er unter Kosmos auch die Pflanze, auch das Tier, auch alles einzelne begreift; und nicht nur im Begriff, sondern schon mit dem Auge, ja noch vor dem Auge . . . hier nicht anders als in dem Fragment bei Cicero 'Über die Götter'. Um die Selbsterhaltungskraft des Kosmos darzustellen, fängt er an zwar mit dem Ganzen, mit Himmel und Erde und den Elementen und Sphären, aber das ist nur ein Anfang: bald drängt sich die Pflanzenwelt, die ganze Tierwelt und zuletzt der ganze Mikrokosmos ihm entgegen, denn in jedem einzelnen zeigt sich dieselbe Selbsterhaltung wie im Ganzen, jedes einzelne ist Kosmos. So auch hier: der Weg, der zur Intuition der einigenden Kraft des Kosmos führt, führt von den Elementen aufwärts durch die Buntheit aller Reiche des Organischen zum Menschen.

Nimmt man nur das Material, die Beispiele als solche, so ist beinahe auffallend, wie wenig Poseidonios über Aristoteles hinaus gelangt ist. Selbst die 'Übergänge' der Natur, die Mittelwesen zwischen Tier und Pflanze sind nicht neu: schon Aristoteles beschreibt sie, und beschreibt sie gut genug (de part. anim. 681a12). Auch darin liegt das Eigene, Neue nicht, daß zum Aristotelischen dies und das Stoische hinzutritt. Das Neue liegt in keinem Inhalt, in keinem

¹ Vgl. die Darstellung der Entwicklung und Differenzierung der Stimmen und Sprachen S. 84.

Addierbaren noch Subtrahierbaren: das Neue ist die Form. Bei Aristoteles lenkt sich der Blick den Zwischenformen zu aus dem Bedürfnis nach Begriff, Begrenzung, Einteilung und Formenunterscheidung: es gibt Zwischenformen, meint er, die sich bald zu dieser, bald zu jener Klasse rechnen lassen, je nachdem . . . Die Formen, die Begriffe stehen wie plastische Gebilde, wie Bildwerke klar in ihrer Linienreinheit abgegrenzt; sie stehen still. Bei Poseidonios geht durch sie eine Bewegung — es zeigt sich, daß sich die Poseidonische und Aristotelische Naturgeschichte ebenso wie beider Philosophiegeschichten (s. S. 419) unterscheiden: in dem Niederen prägt sich die Tendenz zum Höheren, im Tiere entfaltet sich bereits die Vorzeichnung des Menschen, durch die Formen geht ein Strömen, aus den Übergängen werden Durchgänge, Emporstiege zu einem Ziel, und dieses Ziel heißt: Mensch.

Die Richtung, die Tendenz des Kosmos auf den Menschen durch die Symphonie aller Gebilde, wie ein immer wiederholtes Grundmotiv herauszuhören — nicht nur in abstracto zu erschließen, sondern in der Anschauung und Einzelforschung immer wieder diese Offenbarung zu bestätigen: es gibt nur einen Stoiker, dem dieser Trieb zur inneren Form gehörte: Poseidonios. Wie er in seiner Physik den Menschen in alle Zusammenhänge der Natur gerückt hat, wie er in seiner Götterlehre dem Parallelismus der Entwicklungslinien durch Natur und Kunst, Beseeltheit und Gestalt, Geist und Organ, Vernunft und Sprache nachgegangen ist, so zeugt auch dies Fragment von Einbeziehungen und Parallelen solcher Art: die Ausbildung der Stimme läuft den Stufen der Beseelung parallel, Vernunft und Sprache treffen nicht von ungefähr zusammen, der Mensch ist der Brennpunkt der Natur. Blicken wir zurück: Der Mensch als Fessel zwischen Irdischem und Himmlischem: wie fern und fremd steht er nicht diesem Weltgefühl!

DIE EINTEILUNG DER SEELENKRÄFTE

Eine ebenso bemerkenswerte wie in der Spätantike weitverbreitete Einteilung der Seelenkräfte kennt Nemesios, dessen Schrift 'Über den Menschen' großenteils nach dieser Teilung angelegt ist.¹ Danach gehen die Kräfte, die im Zoon ineinanderwirken, in drei Arten oder Stufen auf: zu oberst stehen die 'psychischen' oder 'willentlichen', erstens die Kraft der Sinneswahrnehmung, zweitens die Kraft, auf eigenen Willensantrieb sich zu bewegen. Zur zweiten dieser beiden

¹ Siehe c. 26 S. 249 ed. Matthaei.

Kräfte zählen als Unterkräfte: 1. die Kraft der Fortbewegung, 2. der Bewegung des ganzen Körpers, 3. die Sprache, 4. die Atmung (denn auch die Atmung ist dem Willen untertan, wenn auch nicht durchaus). Die zweite Stufe wird gebildet durch die 'physischen' oder vegetabilen Kräfte, als da sind: erstens die Kraft des Nährens, zweitens die des Zeugens; und wieder umfaßt die erste, die des Nährens — auch die des Vermehrens genannt¹ —, vier Teilkräfte: 1. die Kraft des Heranziehens, 2. die des Festhaltens, 3. die der Veränderung, 4. die der Ausscheidung. Diese letzteren Kräfte alle sind zum Unterschied von denen der ersten Gruppe unfreiwillig; sie gehorchen nicht mehr wie die psychischen dem Willen. Noch mehr gilt das womöglich von der dritten, letzten Hauptkraft, von der Lebenskraft, die nichts als Lebenskraft mehr ist — dem Puls.

Fragt man, woher Nemesios dies System der Kräfte kenne, so scheint die Antwort leicht: Nemesios schöpft, zumal in diesen Abschnitten, wie längst erkannt ist, aus einem verlorenen großen Werke des Galen, das unter dem Titel 'Die Beweisführung' eine weitausgreifende Wissenschaftslehre bot. Aber mit diesem Hinweis hätte man die Frage nur verschoben, nicht beantwortet. Denn wenn das System des Nemesios von Galen ist, woher hat es Galen? Gewiß weder von Platon noch von Aristoteles noch von Hippokrates — für einen solchen Bau bot keine von Galens Autoritäten eine Vorzeichnung noch einen Anfang. Unverkennbar steht dagegen das Galenische System in einer näheren Beziehung zur Stoa. Schon daß die zweite Stufe 'physisch' heißt im Hinblick auf ihr vegetabilisches Gepräge, erinnert an jene stoische Abgrenzung der engeren 'Physis', als der Pflanzenstufe, nach oben gegen die 'Psyche', nach unten gegen die 'Hexis'.

Hinzu kommt, daß bei Nemesios (also wohl auch bei Galen) einer Einteilung gedacht wird, die dasselbe, was er selber gibt, voraussetzen scheint, und von der uns gesagt wird, sie sei von Panaitios (15 S. 211 Matthaei): „Der Stoiker Zenon läßt die Seele aus acht Teilen bestehen, indem er sie einteilt in das 'Principale', die fünf Sinne, Sprache und Zeugendes. Nach dem Philosophen Panaitios sei dagegen die Sprache ein Teil der Kraft, aus eigenem Willenstrieb sich zu bewegen. Und mit vollem Recht. Das Zeugende aber sei kein Teil der 'Psyche', sondern der 'Physis'.“ Die beiden Sätze haben nicht wenig Kopfzerbrechen gemacht;² denn da Zenon weder eine

¹ Kap. 23 S. 237 M., nach Aufzählung der *έλκτική, καθεκτική, ἀλλοιωτική, ἀποκοιτική*: *καὶ αὐταὶ εἰσὶν αἱ δυνάμεις αἱ τὴν τροφήν τῶν μορίων τοῦ σώματος διοικοῦσαι, ἐξ ὧν ἡ ἀξήρις ἢ τε κατὰ μήκος καὶ πλάτος γίνεται*. Daher ist c. 26 S. 249 unter den Worten *ὡς ἡ θροεπτική καὶ ἀξήρις* nicht zwei, sondern eine Kraft zu verstehen.

² Harold Fowler, *Panaetii et Hecatonis libror. fragmenta*, Diss. Bonn 1885 S. 15. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa* S. 200.

‘Physis’ noch eine Bewegungskraft aus Willensantrieb unter die Gattungen der Seelenkräfte rechnete, so konnte doch wohl auch Panaitios nicht, indem er Sprache und Zeugung diesen subsumierte, gegen Zenon polemisiert haben. Nun findet sich die Subsumption, die dem Panaitios zugeschrieben wird, vollzogen eben im Systeme des Galen. Lag also dies System schon fertig bei Panaitios vor? Dieser Schluß wäre gewiß das Einfachste und scheint sich noch mehr zu empfehlen durch eine Notiz, wonach die Zahl der Seelenteile nach Panaitios sechs gewesen sei.¹ Denn sechs in der Tat sind auch die Seelenkräfte im Systeme des Galen, wenn man an Stelle der Stufen die Teilkräfte zählt und dabei in Betracht zieht, daß Galen die oberste, den Logos, wohl mit Absicht übergeht. Leider zwingt der Schluß nicht; die Verteilung konnte immer noch sehr anders sein, und ob Panaitios überhaupt das, was er ‘Physis’ nannte, noch in den Bereich der Seele zog, läßt sich nicht wissen. Aber wenn auch das Verlangen nach genauerem Wissen unerfüllt bleibt, so ergibt sich doch eine Beziehung dieses psychologischen Systems zur mittleren Stoa unweigerlich. Und beinahe könnte das an sich genügen, um die Frage anzuregen: wo bleibt Poseidonios? (Vgl. S. 244.)

Aber nun kommt noch eins hinzu. Das psychologische System, das wir beschrieben, steht so nicht für sich allein. Es hängt mit einer anderen Teilung eng zusammen, die Nemesios wiederholt hinzu zieht und damit verbindet.² Folgen wir seinen Winken. Die ausgeführte Teilung, sagt er, ist erst eine von zwei möglichen, einander gleichberechtigten. Die andere unterscheide erstens die Vernunft oder das Logikon, zweitens die Seelenkräfte, welche der Vernunft gehorchen oder doch gehorchen können (*τὸ ἐπιπειθὲς λόγῳ*), drittens solche, die ihr nicht mehr unterstehen (*τὸ μὴ πειθόμενον λόγῳ*). Zur zweiten Gruppe gehören der ‘Mut’ und die Kraft des Begehrens; zur dritten die des Nährens, die des Zeugens und der Puls; also dieselben Kräfte, die uns aus der anderen Einteilung bekannt sind, doch hier offenbar von einem anderen Orte aus betrachtet. Daß die beiden Einteilungen nicht einander ausschließen, sondern ergänzen oder vielmehr parallel sind, geht nun schon daraus hervor, daß von der einen auf die andere wiederholt verwiesen wird; die Kräfte des Zeugens und des Nährens, heißt es in der zweiten, führen auch den Namen ‘Physikon’; der Puls den Namen ‘Zotikon’. Und ganz wie in der ersten Einteilung heißt es von allen dreien, sie seien ‘un-

¹ Tertullian de anima c. 14, Fr. 36 Fowler (vgl. Fowler, Panaetii et Hecatonis fragm., Diss. Bonn 1885 S. 15).

² c. 26 S. 249 M.: *Διαιροῦσι δὲ καὶ ἄλλως τὰς κατὰ τὸ ζῶον δυνάμεις*; vgl. c. 14 S. 208 M.; c. 17 S. 218 M.; c. 22 S. 236; c. 21 S. 234; c. 23 S. 240; c. 24 S. 243.

freiwillig', dem Logos nicht gehorchend, sondern *φυσικῶς* ihr Werk verrichtend.

Die Hinweise sind viel zu treffend, um Einschaltungen des Nemios sein zu können. Stellt man die beiden Einteilungen nebeneinander, so ergibt sich die vollständigste Entsprechung. Man hat nur die erste um ihr letztes Glied nach oben zu ergänzen und ihr einzufügen, was dem 'Logikon' entspricht im 'Principale' oder *ἡγεμονικόν*, nämlich die Denkkraft oder Erkenntniskraft (*τό τε διανοητικόν καὶ ἐπιστημονικόν*: vgl. S. 334 Anm.), und beide Aufrisse lassen an Klarheit nichts zu wünschen.

Man kann also die Frage nach dem Ursprung einer dieser Einteilungen vorläufig nicht stellen, ohne sie zugleich auch für die andere mit zu stellen. Aber wo gibt es solche Parallelen zwischen Ethik und Physik? Wir kennen ähnliche zwischen Physik und Theologie. In der Tat, man kann kaum anders als an Poseidonios denken, an den Aufriß seiner Ethik, seiner Götterlehre, an seine zu Paaren kopulierten Termini, seine gekoppelten Definitionen. . . . Von ihm wissen wir, wie er die Dinge gleichzeitig von außen und von innen zu betrachten liebt, wie er nicht müde wird hervorzuheben, was von außen dies sei, sei von innen jenes; Poseidonios selber scheint auch hier die Seele in ihrer Verkettung mit dem Leib zugleich von innen und von außen unter einem ethischen und physischen Gesichtspunkt zu betrachten. Die vier Teilkräfte der Wachstumskraft gehen ohnedies auf ihn zurück (vgl. S. 105). Wie sehr die 'ethische Teilung' dem entspricht, bedarf keines Worts. Und was von dem einen Teile gilt, sollte man doch denken, müßte unter solchen Umständen gewiß auch von dem anderen gelten. Aber es führt auch noch ein kürzerer Weg zu ihm hin.

Rechnet man die Kräfte nicht nach der Zahl ihrer Gattungen, sondern nach ihren wesentlichen Arten, so erhält man sechs auf beiden Seiten, erst vom 'Principale', dann vom Logos aus, im ganzen also zwölf. Zählt man die Kräfte einzeln in den beiden Reihen durch und streicht das beiden Gemeinsame, so werden es siebzehn. Mehr dürfen wir nicht wünschen: denn eben dies scheint für Poseidonios bezeugt. Tertullian sagt an derselben Stelle, wo er über die Einteilung des Panaitios berichtet (de anima c. 14): „Bei einigen Stoikern wird sie auch in zwölf und in fünfzehn¹ Teile geteilt, und in zwei mehr bei Poseidonios, der von zwei Titeln ausgehend, dem 'Principale' oder sogenannten *ἡγεμονικόν*, und der Vernunft oder dem sogenannten *λογικόν*, von dort in siebzehn zerlegt.“ Hier haben wir den gleichen Parallelismus zweier Reihen, festgelegt durch ein so

¹ Ich ergänze: sed et in duodecim (et in quindecim), wie zuvor stand: nunc in quinque et in sex a Panaetio.

klares Zeugnis, daß man ehemals nichts Besseres damit anzufangen wußte, als das Zeugnis zu verwerfen: Poseidonios könne so nicht disponiert haben, da 'Principale' und Vernunft dasselbe seien. Es genüge also, daß etwas nicht nach der Regel war, damit man es ihm absprach.

Die Stufen steigen tief hinab bis unter den Bezirk des Psychischen im engeren Sinn. Kann Poseidonios das noch eine Seeleneinteilung genannt haben? Wenn Zenon und Chrysipp die Zeugekraft zur Seele rechneten, wenn Poseidonios und Panaitios sie im engeren Sinn zur eigentlichen Seele nicht mehr rechneten, so mußte doch ein Aufbau und ein einheitliches Ganze über ihr Verhältnis zu den eigentlichen Seelenkräften Klarheit schaffen. Dies Ganze steht vor uns. Wenn es der Berichtersteller Tertullians für eine Einteilung der Seele ausgibt, kann das kaum befremden. Wie auch sollte man es anders nennen? Aber auch schon für Poseidonios selber mochte dieses Ganze letzthin einbegriffen in der 'Seele' sein; hatten doch schon die Elemente selber für ihn etwas Seelenhaftes, war doch auch den Knochen Seelenpneuma eingesprengt. Und dies eben ist vielleicht an dieser ganzen Einteilung das Eigentümlichste, daß sie das Leben, das nur Leben, nur elementares Leben ist, den Puls, auch noch von Zeugen und Nähren, als der vegetativen Stufe, unterscheidet. Der Puls reicht tiefer noch als in das Reich der Pflanzen, er ist Umtrieb und Bewegung selber, die im Wechsel und Wandel der vier Elemente insgesamt, wie in der Meereswelle, in den Sonnenstäubchen, in dem Blutkreislauf der Erde wirkt; der Puls ist das Verbindungsglied der anorganischen und organischen Natur im Reich der Kräfte, wie der Magnet mit seiner Kraft des Anziehens und Festhaltens im Reich ihrer Gebilde. Dieselbe vis vitalis (*ζωτική δύναμις*), die, als Stoff betrachtet, Wärme ist, die überall, wo Leben sprießt und Regung sichtbar wird, in Wärmegraden sich nachweisen läßt (vgl. S. 225), erscheint auch in dem Stufenbau der Seelenkräfte, aber nun nicht mehr als Stoff, sondern Bewegung, als ein Psychisches, als was zu unterst als die elementarste Lebensregung von dem 'Principale' aus verspürt wird. Was bedarf es mehr, um zu verstehen, was diese Einteilung voraussetzt? Und um auch in ihr den großen 'Vitalisten' zu erkennen, den wir überall erkannten.

DIE INTELLIGENZ DER TIERE

Wieder muß ich mit dem Gegenteil anfangen dessen, worauf ich hinaus will.

Die Lehre von der 'Anlage' der Lebewesen oder ihrer 'An-eignung' durch die Natur (*οὐκείωσις*) hatte wohl schon in der

stoischen Frühzeit eine doppelte Aufgabe: erstens die Ungerechtigkeit und Selbstsucht als den Trieb alles Natürlichen, zweitens die Lust als Ziel alles Natürlichen zu widerlegen, also die Natur selbst als veranlagt darzustellen erstens zur Gerechtigkeit, zweitens zur Tugend. So bekämpfte sie zugleich das Recht des Stärkeren und die philosophische, von Epikur und den Hedonikern betriebene Vergötterung der Lust. Das erste tat sie, indem sie die 'Aneignung' vom Individuum auf Kinder, Eltern, Sippe, Mitbürger, zuletzt die ganze Menschheit ausdehnte; das zweite, indem sie der 'Aneignung' die Richtung nicht auf den Genuß gab, sondern auf das Individuum selber. Ziel eines jeden Strebens, lehrte sie, sei in einem jeden Wesen, gemäß seiner Eigenliebe, 'das von Natur Erste', woraus sich für das Vernunftwesen als ihm gemäßes Ziel das Sittliche ergeben mußte. So findet sich denn dieselbe Theorie sowohl in Schriften über das Ziel wie über die Gerechtigkeit. „Wie Chrysipp sagt in dem ersten Buch 'Über die Ziele'“¹ — „Die Aneignung setzen die Schüler Zenons als Prinzip der Gerechtigkeit“² — „Wir werden uns selber angeeignet von Geburt an, ebenso unsere Teile, ebenso unsere Kinder“³, was offenkundig auf die Gerechtigkeit hinaus will. Hinwiederum gehören jener anderen Reihe an die Umformungen durch Antiochos bei Cicero.⁴

Nun ist zwar diese Lehre keineswegs so einheitlich und fertig aus den alten Schulhäuptern entsprungen, wie es in den späteren Auszügen den Anschein hat. Daß auch sie eine Entwicklung durchgemacht, ja, daß sie auch später noch in doppelter Gestalt umging und eine spätere Form sich über eine ältere gelegt hatte, ließe freilich sich kaum ahnen, wäre nicht die einzigartige, doch ohne Zweifel glaubwürdige Notiz in Alexanders, des Aristotelikers, Fragment über die Seele.⁵ Eine ältere, einfachere Lehre ließ demnach das Lebewesen lediglich sich selber angeeignet werden, nach der feineren Form ist es die (generelle) 'Bildung' und 'Erhaltung', worauf sich die Aneignung und Hinleitung zu richten hatte. Indessen entzieht sich uns die vor-Chrysippische Entwicklung dieses Dogmas ganz und gar. Was Alexander, sicherlich nach alten Quellen, auseinanderhält, steht sonst so eng verbunden und vermengt, daß eine Vermutung über verschiedene Formen daraufhin zu wagen allzu kühn wäre. Und die beiden Aufgaben, die ich bezeichnete, ließen sich wohl auch ebensgut erfüllen, wenn das

¹ Diog. Laert. VII 85.

² Porphyrius de abstin. III 19.

³ Chrysipp Fr. 179.

⁴ De finibus III 5, 16 ff. vgl. Diog. Laert. VII 85; Gellius XII 5, 7.

⁵ Alexandri Aphrod. de anima libri mantissa S. 150, 25 Bruns.

Ziel der Eignung lediglich das Selbst war, wie wenn seine Bildung und Erhaltung dafür eintrat. Uns darf hier genügen, daß die Begriffe 'Bildung' und 'Erhaltung' jedenfalls bereits Chrysippisch sind, desgleichen, jedenfalls nach jener Form der Lehre, die der zweiten der genannten beiden Aufgaben sich anpaßte, der Begriff *συνείδησις*, 'Bewußtsein'. Nach Chrysipp müssen die Lebewesen ein gewisses Wissen oder Gefühl oder Bewußtsein von ihrer Beschaffenheit, Zusammensetzung, Bildung haben, sollen sie das dieser Beschaffenheit Zuträgliche erstreben, das ihr Schädliche meiden können. Das Bewußtsein von der eigenen Natur gilt als Voraussetzung jedweder Sonderung und Wahl, die das Verhalten aller Lebewesen gegenüber dem, was sie erstreben oder meiden, regelt. Das, worauf die Sonderung und Wahl, und mithin, als der Maßstab, wonach Sonderung und Wahl erfolgt, auch das Bewußtsein von der eigenen Beschaffenheit sich richtet, heißt in orthodoxer Terminologie, wie schon bemerkt, 'das nach der Natur Erste'. Abgestuft gemäß den Stufen des Organischen, ist es ein anderes bei der Pflanze, ein anderes bei dem Tiere, ein anderes bei dem Menschen. Da des Menschen Wesen die vernünftige Natur ist, da der Mensch, als *λογικὸν ζῷον*, durch den Besitz des Logos sich von allen anderen Wesen unterscheidet, so ist sein Maßstab, mit dem er den Wert der Dinge festsetzt, die Vernunft, das heißt die stoische Vernunft, das heißt die stoische Moral, das heißt die stoische Forderung, daß es kein Gut gebe außer dem sittlich Guten, kein Übel außer dem Laster.

Die Frage, wie sich Poseidonios zu dem intellektualistischen Sprung dieser ^{Abteilung} der Güterlehre stellte, wäre müßig — setzt die Frage doch voraus, daß er es nötig hatte, überhaupt sich irgendwie zu ihr zu stellen —, schiene nicht aus einem Briefe Senecas hervorzugehen, daß auch er die orthodoxe Schulweisheit sich nicht nur angeeignet, sondern dieselbe auch, kaum zur Not mit ein paar eigenen Zutaten versehen, magisterhaft im eigenen Namen neu verkündet hätte. Jedenfalls ist so geschlossen worden. Aber da fragt sich: sagt das dieser Brief (es ist der 121.) auch wirklich?

Um den theoretischen und scheinbar nicht genug moralisch praktischen Charakter des Problems, das ihn beschäftigt, zu entschuldigen, bedeutet Seneca den Freund im Eingang dieses Briefs, er möge darüber nicht mit ihm, sondern mit Poseidonios und Archedemos rechten. Was bedeuten beide Namen? War die Frage, die das Thema dieses Briefes bildet, zwischen Archedem und Poseidonios strittig? Aber beide waren Stoiker. Sie konnten beide ihre eigenen Auffassungen haben, jedoch inwiefern hier eine Auffassung gegen die andere stände, ist nicht einzusehen. Vielmehr

entkräftet Seneca, wie sonst, die bei ihm unausbleiblichen Einwürfe eines fiktiven Gegners, der nichts weniger als selber Stoiker ist. Und übrigens ist diese ganze Art bei Seneca nur eine allgemeine Form der Argumentation. Oder hatte am Ende Poseidonios den Archedem vielleicht zitiert? Doch welcher Grund lag dann für Seneca vor, den anderen Namen beizufügen, wo auch bei dem besten Willen völlig unklar bleibt, wofür ihn Poseidonios hätte nennen sollen? Und endlich ist Seneca denn doch noch etwas mehr als Kompilator. Wenn er bekennt, über die Frage lange genug gegrübelt zu haben (*hodiernam quaestiunculam, in qua satis diu haesimus*), so muß sich seine Anstrengung in irgendetwas doch wohl auch verraten, und zwar doch wohl nicht nur in der leichten Eleganz der Widerlegung, die der Briefsteller in jedem Fall für sich in Anspruch nehmen darf. Bestand vielleicht für ihn die Arbeit gerade darin, Archedem und Poseidonios miteinander zu vereinen? Und das Thema dieses Briefes wäre eigentlich ein doppeltes?

In der Tat legt sich in diesem Briefe eine Frage um eine andere herum, und die Verschälung ist so locker, daß sie leicht sich ablöst. In die Mitte gerückt ist das Problem der 'Bildung' (*σύστασις*, mit *constitutio* übersetzt) und das eines Bewußtseins oder Gefühls der eigenen Beschaffenheit (*συνείδησις*). Hier sind Begriffe, Anschauungen, Argumente durchaus orthodox. Prämisse: Alle Lebewesen haben ein Bewußtsein oder ein Gefühl von ihrer Bildung (§ 9: *omnibus constitutionis suae sensus est*). Nun aber ist 'Bildung', stoischer Lehre gemäß, das Principale der Seele, *ἡγεμονικόν* genannt, in seinem besonderen Verhältnis zu dem ganzen Körper. Soll das Tier, das Kind von seiner Bildung ein Bewußtsein haben, müßte es nicht als Dialektiker auf die Welt gekommen sein? Dies wird widerlegt: Bewußtsein oder Gefühl sei etwas anderes als Erkenntnis, und die Klarheit des Begriffs sei nicht darin begriffen (§ 13: *sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus*). Ein zweiter Einwand, gegen den Begriff der 'Bildung' (*σύστασις*), gerichtet, folgt: Die Stoiker lehren, jedes Lebewesen werde seiner 'Bildung' angeeignet; da des Menschen Bildung die Vernunft sei, so geschehe die Aneignung des Menschen in bezug auf ihn nicht als ein Lebewesen schlechthin, sondern als auf ein vernunftbegabtes Wesen. Wie kann aber dann das Kind einer solchen 'Bildung' zugeeignet werden, wenn es der Vernunft ermangelt? Wieder folgt die Verteidigung: Wie die 'Bildung' eines Kindes, Jünglings, Mannes nach den Stadien seiner Entwicklung eine andere sei, so auch die Eignung; wie derselbe Mensch Kind, Jüngling, Mann werde, so bleibe auch im

Wandel seiner Entwicklung, im Wechsel seiner 'Bildung', das Ziel der Eignung doch sich gleich: der Mensch nicht als ein wachsender und alternder, sondern der Mensch als Mensch, nach seinem Wesen.

Man sieht: auf anderes als auf Verteidigung, auf Wahrung überkommenen Guts, auf treues Sekundieren, schulgerechte Fechterei hat man es hier nicht abgesehen. An keinem Ende kommen wir hier über orthodoxe Ansichten hinaus. Wo regt sich ein Gedanke? Aber die mittlere Partie ist noch nicht alles. Um sie legt sich etwas, woraus neuer, jedenfalls ein anderer Geist zu reden scheint. Und das Ende, in ganz anderer Richtung laufend, geradezu davonlaufend, sich weder um 'Bildung', noch um 'Bewußtsein', noch um den ganzen orthodoxen Plunder schierend, reißt den Anfang mit; Anfang und Ende streben beide von der Mitte fort. Nur scheinbar dient der Anfang, ein paar Beispiele, Vergleiche und noch etwas mehr, zur induktiven Unterlage für den orthodoxen Satz: daß alle Lebewesen ein Gefühl oder Bewußtsein ihrer 'Bildung' haben. Worauf es hinaus will, wird am besten klar, wenn man von hinten anfängt.

Doch zuvor noch eins: Ein äußerer Unterschied, der aber auch nur ein äußeres Zeichen eines inneren Gegensatzes ist, zeigt sich uns hier beim ersten Hinsehen: Die umgebenden Partien unterscheiden sich vom Mittelstück schon durch ihre Methode: sie verfahren induktiv, sie denken in Beispielen, sie reden aus der Anschauung, aus dem Naturgefühl, aus der Naturbeobachtung — und was in Frage steht, um was es sich im letzten Grunde dreht, ist das so Poseidonische Problem: was ist Natur?

Doch fangen wir mit dem Letzten an. Alle Tiere wenden überlegte, zweckdienliche Mittel an zu ihrer Erhaltung, haben also wenigstens in diesen Dingen ein gewisses Wissen. Aber dies ihr Wissen haben sie nicht durch Erfahrung, durch Routine oder Beobachtung, denn sie bekunden es gleich von Geburt an, ehe von außen etwas in sie hineingelangen konnte (*apparet illis inesse nocituri scientiam non experimento collectam: nam antequam possint experisci, cavent. quid sit infestum, protinus norunt*). Gleichwohl ist dies Wissen in ihnen unfehlbar; keinem Zufall unterworfen, nimmt es auch späterhin weder zu noch ab, und alle Exemplare einer Spezies haben es im gleichen Grade. Dies Wissen beruht also, wie auch das Verhalten, das sich darauf gründet, auf Naturgesetz; es ist Naturkraft, universaler, zweckwirkender Trieb. Entschluß und Überlegung, Regungen; den menschlichen Erwägungen vergleichbar, sind im tierischen Individuum ausgeschlossen (*sine ulla cogitatione, quae hoc dietet, sine consilio fit, quidquid natura praecepit*): dieser Intelligenz zumal verdankt die Tierwelt ihre Selbst-

erhaltung; daher sie auch mit dem Tiere geboren wird, das ohne sie umsonst geboren würde (*haec nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit, ideoque etiam simul incipiunt et discere et vivere; nec est mirum cum eo nasci illa, sine quo frustra nascerentur*). So ist es auch zu verstehen, daß kein Tier klüger als das andere ist (ein Satz, durch den sich ohne Zweifel dieser Philosoph von jedem ungelehrten und gelehrten Dilettantismus sehr zu seinem Vorteil unterscheidet: *itaquae nullum est animal altero doctius*); die Tiere, auch der tiefsten Stufe, haben genau dieselbe 'Klugheit', das heißt dieselben Instinkte und, ihrer Gattung angepaßt, gleich wirksame, gleich zweckdienliche Mittel zu ihrer Erhaltung wie die höhere Tierwelt (*tacitis quoque et brutis, quamquam in cetera torpeant, ad vivendum sollertia est; videbis, quae aliis inutilia sunt, sibi ipsa non deesse*). Kurz gesagt, die tierische Intelligenz ist angeboren, sie ist kosmische Urkraft, zeugende Natur, auf griechisch: *σύνφυτος* und nicht *ἐπίκτητος*: *haec animalibus inest cunctis, nec inseritur sed innascitur*.

Bedarf es noch einer Auseinandersetzung, weshalb dieser Schlußteil mit der orthodoxen Lehre von der 'Eignung' nichts zu schaffen haben kann? Nun aber gehört der Anfang ganz und gar in diese Reihe hinein; er trennt sich von der Mitte, um das Ende zu ergänzen. Die tierische Intelligenz sei nun und nimmer abzuleiten aus dem Zwange, aus *ἀνάγκη*, aus einer von außen wirkenden Naturnotwendigkeit; denn auch in diesem Falle wäre sie erworben und nicht angeboren. Nicht Furcht, nicht Schmerz, nicht äußere Eindrücke und Lagen reichen hin, das tierische Verhalten zu erklären: vielmehr strebt das Tier, wie auch der junge Mensch, seiner Natur zu, selbst durch Anstrengung und Schmerz. Die Tiere reagieren ferner unverzüglich. Leicht, beweglich, geschmeidig, ohne einen Augenblick des Zauderns, ohne Widerstand und Reibung treffen sie die Vorkehrungen zu ihrem Schutze. Was menschliche Kunst mit Mühe erreicht, gibt die Natur den Tieren als natürliche und angeborne Mitgift mit ins Leben (*quod illis ars praestat, his natura. nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat. hoc edita protinus faciunt. cum hac scientia prodeunt: instituta nascuntur*). Wie könnte solche Beweglichkeit und Sicherheit die Wirkung äußerer Lagen sein?

Ob die Intelligenz der Tiere angeboren oder erworben, ob sie aus dem Strömen einer inneren All-Naturkraft oder aus äußeren, zufälligen Einwirkungen komme, ob sie individuell sei oder generell, ob die Veranlagung zu ihr aktiven oder passiven Charakter zeige: so unzweifelhaft in diesen Fragen ein Geist auf Naturerkenntnis

dringt, so wenig läßt sich einsehen, was aus solcher Problematik für die orthodoxe Lehre von der 'Eignung' zu gewinnen wäre. Dort, in jener orthodoxen Lehre schwebt als Ziel vor die Verteidigung eines Moralaxioms, hier der Gewinn einer Natureinsicht; was dort geredet wird, ist Ethik, was man hier redet, ist Naturphilosophie. Dort lehrt man: das Tier verfährt nach Wahl, geleitet vom Bewußtsein seiner 'Bildung' (*σύστασις*), und also auch der Mensch; hier lehrt man: im Verhalten des Tiers ist Intelligenz, und dennoch verfährt es nicht nach Wahl! Dort diene 'Bildung' (*σύστασις*) als Mittelsbegriff, um die Amoralität der Tiere mit der Moralität des Menschen in die gleiche Ordnung zu überführen. Hier drängt die Entdeckung einer Intelligenz im Handeln ohne Entscheidung, einer Klugheit ohne Überlegung auf die Erkenntnis eines kosmischen Zusammenhangs, einer die Welt durchflutenden Kraft.

Wie sehr man im Recht ist, beide Reihen von Gedanken voneinander abzuheben und verschiedenen Urhebern, verschiedenen Zeiten und Systemen zuzuweisen, bestätigt zu guter Letzt des Juden Philo (in armenischer Übersetzung erhaltener Dialog) 'Über die Tiere'. Wie aber überhaupt von Poseidonios ausgehende Gedanken späterhin nur Kurs haben, sofern sie ihrer eigentümlichen Verbindungen beraubt, in die herrschende, allgemeine Weltansicht sich einzugliedern scheinen, variierend und ergänzend, aber keine Welt mehr um sich schaffend, so darf es auch hier nicht überraschen, Poseidonisches in Stoisch-Orthodoxes eingearbeitet zu finden — war doch solche Verarbeitung beinahe die einzige Möglichkeit seiner Erhaltung —, nur daß hier dies unvermeidlich Orthodoxe einem anderen Fach entnommen und anderen Inhalts ist als bei Seneca. Man konnte, ob man nun Eklektiker oder ob Stoiker war, das herrenlos gewordene Gut zu diesem oder jenem Stoff herantragen: auch das ein Beweis dafür, daß es ursprünglich weder mit dem einen noch mit dem anderen dieser Stoffe gegeben war.

Daß die Tiere der Vernunft ermangeln, daß alles, was man dagegen anführe, auf falschen Schlüssen oder falscher Beobachtung beruhe, war ein Satz, mit dem die Grundpfeiler der orthodoxen Tugendlehre standen oder fielen. Die Geschicklichkeit der Tiere war daher ein viel behandeltes und viel umstrittenes Thema. Die Angriffe der Gegner, die Verteidigung der Angegriffenen wird ein Exerzitium für die Jugend, für Schreiblustige ein Tummelplatz.¹

¹ Bei Plutarch (*de sollertia animalium*) wie Philo ist es die Jugend, die gegen die Stoiker und für die Tiere streitet. Das braucht nicht notwendig auf eine literarische Vorlage, die dann ein Dialog gewesen sein müßte, zu

In einer Schrift, die im Verlaufe des Philonischen Dialoges Philos Bruder vorliest, führt der elegante Alexander, Philos junger Neffe, die Sache der Tiere. Mag von seinen Beispielen das eine oder andere sich von Poseidonios oder von Chrysipp herleiten: Beispiele, aus dem Zusammenhang gerissen, lehren nichts. Wir aber fragen nach Lehre und System. Philo antwortet mit stoischen Argumenten. Und hier ist es, wo unmerklich Poseidonisches zum orthodoxen Lehrgehalt hinzutritt.

Die Tiere dürfen um alles keine Vernunft haben. So stellt sich für den orthodoxen Stoiker die Frage: wodurch unterscheidet sich der tierische Intellekt von der Vernunft des Menschen? Als eingefleischtem Intellektualisten nun gerät ihm dies zu einem zweifachen Problem, erstlich: was ist der tierische Intellekt und was ist menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Objekte, ihrer Inhalte; und zweitens: was sind beide hinsichtlich ihrer Tauglichkeit, betrachtet als Werkzeuge der Erkenntnis, in bezug auf Klarheit, Deutlichkeit, Bestimmtheit? Wie er die Affektvorstellung von der Vernunftvorstellung unterscheidet, erstens hinsichtlich ihres Inhalts, ihrer Objekte, zweitens hinsichtlich der Unversehrtheit oder Versehrtheit des vorstellenden Organs oder Vermögens (s. S. 276): so wird ihm auch an der tierischen Intelligenz die Frage nach der Distinktion, die Unterscheidung zwischen als Objekte gedachten Intellektinhalten und zugleich damit die Präzision der Intellekte selber einzig und allein Problem. So findet er erstens: die Tiere haben darum keine Vernunft, weil ihnen die allgemeinen Erkenntnisse abgehen; sie sehen immer nur den Einzelfall, es fehlt ihnen die Fähigkeit, zu schließen und zu verallgemeinern, die Fähigkeit zur Abstraktion; sie bringen es zu keinen Begriffen, zu keiner *comprehensio universalis*. Ihre Vorstellung bleibt *parva* (§ 85). Aus demselben Grunde fehlen ihnen Wissenschaften und Künste, denn auch dazu gehört Begriff und Subsumption. (§ 77: *Si quidem horum omnino, si oportet verum fateri, admirabilis habenda diligentia, quae tamen non a disciplina deducta est. Ad quid enim disciplina, quam non praecedet comprehensio scientiae, quod oportet esse artium principium? quoniam ars est collectio concordantium concepta.*) Zweitens, findet er, trennen sich die tierischen Vorstellungen von den menschlichen durch ihre geringere Deutlichkeit und Festigkeit. Wenn auch

führen. Hinter Plutarchs wie Philos populärphilosophischen Schriften steht derselbe Schulbetrieb mit seinen Vorträgen, Debatten, Aufsatzthemen. Und man glaubte gerade diesen Gegenstand der Jugend angemessen, weil er Anlaß biete zu bewegten Schilderungen tierischer Geschicklichkeit und weil die Jugend noch ganz anders mit den Tieren fühle als das Alter.

das Tier etwas den menschlichen Begriffen Ähnliches, von fern Vergleichbares besitzt, so bleiben doch seine Vorstellungen unentwickelt, gleitend und dunkel, und unterscheiden sich von denen des Menschen, wie das Denken des Kindes von dem des Mannes sich unterscheidet (§ 82).

Es ist nicht anders mit der Lehre von der tierischen Intelligenz als mit der Lehre von den Leidenschaften. Das Neue, was hier wie dort mit Poseidonios in die Erscheinung tritt, ist dies: daß an die Stelle der Distinktion die Frage nach der Ursache, nach der Entstehung, nach den wirkenden Kräften tritt. Poseidonios fragt nicht mehr: was ist die tierische Intelligenz zum Unterschiede von der menschlichen, sondern er fragt: wie kommt die tierische Intelligenz zustande? Bildet sie sich nachträglich durch äußere Einwirkungen oder ist sie angeboren? Ist sie Aktion oder Reaktion, Trieb oder Wahl, Instinkt oder Überlegung?

Hat man den Unterschied der Frage begriffen — und ich kann, um dies Begreifen zu erleichtern, hier nichts Besseres tun, als auf die Lehre von den Affekten verweisen —, so hat man die nötige Voraussetzung auch für das Verständnis jener Theorie, die für sich abgesondert, gleichfalls unter Philo's Antworten an Alexander steht und, wie die Überstimmung mit Seneca beweist, ebenso sicher Poseidoniosisch ist, wie sie der orthodoxen Lehre abgesprochen werden muß. Äußerlicher betrachtet: während es dort die Begriffe *comprehensio*, *certitudo* und *perfectio* waren, woraus sich die Erklärung bestritt, so tauchen jetzt statt dessen auf: *consilio*, *deliberatione*, *consulto*, *per electionem* einerseits, *ex propria constructione*, *naturae peculiari quadam dispositione*, *naturae inventiones innatae animalibus*, *illico volant*, *illico movent* anderseits. Und an die Stelle der *perfectio* tritt das kosmische Gesetz der Selbsterhaltung (§ 80). Beide Begriffsreihen sind miteinander unvereinbar, weil sie in verschiedenen Richtungen und gleichsam auf verschiedenen Ebenen verlaufen: Poseidonios neben Chrysipp.

Vielleicht dürfen wir jetzt auch mit einer Vermutung über das besondere Motiv herauskommen, das diesem Poseidoniosischen Gedanken Einlaß in die orthodoxe Masse gewährt hat? Offenbar war's die Verführung des sehr reichen, anschaulichen Materials, das mit der Theorie so fest zusammenhing, daß ein paar Körnchen ihres Erdreichs an den ausgerauten Beispielen hängen blieben. Auf die Tiergemeinschaften zum Zwecke der Ernährung, auf die Heil- und Brechmittel der Tiere weisen hin die Worte: *item comparatio victus et morborum curatio et his similia*. Philo hat die Beispiele vorweggenommen und der Rede seines Alexander ein-

gegliedert, weil er, seiner Aufgabe gemäß, ein jedes Beispiel in der These anbringt, um alsbald seine Verwendung für die These durch die Gegenthese anzufechten. Da dieselben Beispiele auch in den erwiesenen Poseidonischen Partien bei Cicero in *de natura deorum* (s. S. 251) wiederkehren, so werden sie wohl auch bei Philo Poseidonisch sein. Und so noch manches andere, was ich jedoch, da eine genaue Abgrenzung nicht durchzuführen ist, hier weiter nicht verfolge.¹

GENERATIO AEQUIVOCA

Eine Lehre von der Urzeugung müßten die alten Stoiker, von Zenon angefangen, folgerichtig ausgebildet haben, wenn sie schon Kosmogonie und Weltbrand lehrten. Aber besieht man sich die Überlieferung daraufhin, so findet man eine bestimmte Meinung über diesen Vorgang, außer für die alten Physiker, wie Demokrit, Empedokles und Anaxagoras, nur für Epikur bezeugt; und dies mit einer solchen Unterstreichung des Absonderlichen, daß es scheint, als habe Zenon und Chrysipp dergleichen niemals ernstlich auszudenken unternommen.² Ich glaube nicht, daß uns die Überlieferung in diesem Falle einen Streich spielt. Wenn schon ihr und unser Wissen von der stoischen Kosmogonie sehr dürftig ist, wenn wir denselben, geradezu verräterisch einfachen Bericht vom Feuer, das in Wasser umschlug, aus dem alles dann geworden, nicht nur einmal, sondern immer wieder lesen; wenn die Urzeugung nun gar in der Bericht-erstattung gänzlich ausfällt: so kann kaum die Lückenhaftigkeit der Überlieferung daran schuld sein, sondern es ergibt sich, daß bereits die Schulgründer auf diese Dinge keinen Wert legten, die Einzelheiten möglichst sich vom Halse hielten und damit zufrieden und erleichtert waren, daß die Weltvernunft dies Schwierige, was ihr da jedenfalls zu leisten oblag, jedenfalls, wie der Erfolg bewies, auf das vernünftigste vollbracht hatte. Der altstoische Intellektualismus, der die Vernunft allein als Denkinhalt erkannte und die Welt als ein vernünftig eingerichtetes, also gesetztes, prädiertes Ganze faßte, mied aus guten Gründen, um die Frage nach dem Werden allzu eifrig

¹ Die Parallelen findet man zusammengestellt bei Georg Tappe, *De Philonis libro qui inscribitur Ἀλέξανδρος*, Diss. Gött. 1912 S. 12 ff.; ebendasselbst u. a. S. 44 Verbesserungen von Andreas zum armenischen Text.

² Die einzige Notiz darüber Censorin 4, 10: Zenon Citieus, stoicae sectae conditor, principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit, primosque homines ex solo adminiculo divini ignis, id est dei providentia, genitos. Voraus gehen Mitteilungen über die Einzelheiten des wunderbaren Vorgangs nach Demokrit und Epikur, woraus doch wohl folgt, daß bei Zenon all das fehlte: dafür trat bei ihm das göttliche Feuer oder die Vorsehung ein.

sich zu kümmern, oder vielmehr, diese Frage war für ihn im Grunde überhaupt nicht auf der Welt: im Werden, im Entstehen konnte ihm kein Problem aufgehen; war erst die Welt vernünftig, so war Werden für sie ein Kinderspiel. Weshalb nach Ursachen da forschen, wo die Welt in der Vernunft und die Vernunft in der Welt aufging?

Mit Poseidonios tritt hier eine Wandlung ein. Für ihn, den Ätiologen und Genetiker, wird auch eine Lehre von der Urzeugung, wenn nicht direkt, so doch durch seine eigenen Hinweise beredt genug bezeugt. Die Schilderung der Wachstumskräfte in den Tropen, die bei Diodor mit Sicherheit auf ihn entfällt, enthält so klare Hindeutungen nicht nur auf eine entlehnte, sondern auch auf eine eigene Theorie über das erste Wachstum aller Wesen aus der Erde (s. S. 134), daß in der Naturerklärung dem Exkurse des Historikers ein eigener Teil nicht weniger entsprochen haben muß, als ihm nach einer anderen Seite hin die breit ausladende Geographie der Menschen-, Tier- und Pflanzenrassen in dem Werk 'Über den Ozean' entspricht.

Ich glaube nachweisen zu können, daß dieser freilich nur erschlossene Teil einige sichere Spuren hinterlassen hat an einem Orte, wo man freilich solches kaum vermutet. Es ist bei dem späten Byzantiner Johannes Katrarios (1322 lebend), in dem Dialog 'Hermippus oder über die Astrologie', wo überraschenderweise eine Darstellung der Urzeugung begegnet, die untrüglich stoisch ist, genauer jungstoisch, genauer — wie ich glaube — die des Poseidonios.

Man muß aus verschiedenen Teilen dieser Schrift die beiden Stücke sich zusammenholen, damit erst ein einheitlicher, stetiger Gedankengang entsteht. Das erste Stück gehört sich in das zweite eingeschoben, aus dem zweiten ist ein Eindringling statt dessen zu entfernen, so erst schließt sich eine Lücke in dem zweiten und gerät das erste in seinen gehörigen Zusammenhang.¹ (Von der Art, wie überhaupt Johannes seine Quellen ineinanderstückt, gibt ein jüngst gefundener arabisch-byzantinischer Traktat einen Begriff.)²

Der Zoogonie voran steht eine Kosmogonie, halb vorsokratischen, halb stoischen, halb neuplatonischen Gepräges, feierlich und voller Preis der schöpferischen Güte. Lassen wir Erebos und Chaos, heilige Bücher, kosmische und überkosmische Gewalten diesmal ruhen und beginnen da, wo aus dem Chaos klare Linien einer Lehre sich entwickeln.

„Fixsternhimmel und Planeten, ihm entgegen, begannen da ihren ewigen Lauf.“ Mit diesen Worten schließt die Einleitung; was nun

¹ Die Reihenfolge ist also: S. 33, 8—36, 5; S. 14, 28—17, 12; S. 36, 26—37, 18. Alles nach der Ausgabe von Kroll und Viereck, *Anonymi Christiani Hermippus de astrol. dialogus*.

² Franz Boll, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie* 1912, 18. Abhandlung.

hervortritt, scheint zunächst so gut wie schlackenreine Lehre Demokrits, zum mindesten zunächst: „Die Erde, mit Wasser vermischt, wurde, wo stärkerer Druck des Wassers auf ihr lastete, tief und hohl; wo nichts oder wenig auf ihr lag, ließ sie die Berge stehen.“ Was hier gelehrt wird, ist jedoch nicht das Gewöhnliche: gewöhnlich ließ man die Mulden zuerst entstehen und dann in ihnen das Meer sich sammeln. Die Atomisten, jedenfalls Leukipp, lehrten nicht anders. Doch in dem Berichte des Aëtius, der uns über seine Schöpfungslehre unterrichtet (Aëtius I 4, 4), steht ein Zusatz: „Oder das Wasser trat für sich zusammen (d. h. sonderte sich aus der Vermischung mit der Erde) und höhhlte die unter ihm gelegenen Flächen aus.“ Also dasselbe wie in dem Hermippus, doch als Variante. Gehörte diese etwa schon der Atomistik an? Man wird die Frage zu bejahen sich vielleicht bedenken, wenn man dieselbe Theorie im Kreise stoisch-physikalisch-astrologischer, zumal von Poseidonios abhängiger Vorstellungen wiederfindet bei Manilius (I 162), wo sogar der Ausdruck übereinstimmt (*strinixerunt* = *ἐπιέζετο*):

Quoque magis puras humor secessit in undas
 Et siccata magis strinixerunt aequora terram
 Adiacuitque cavis fluidum convallibus aequor,
 Emersere fretis montes orbisque per undas
 Exsiliit, vasto clausus tamen undique ponto.

Eine Stelle, die sich wiederum sehr nahe mit dem theologisch-physikalischen Exkurs des Strabo (s. S. 126) berührt.

„Aber als das Wasser auf der Erde seinen ihm zukommenden Raum eingenommen hatte und die Erde aus ihrer Durchfeuchtung mehr und mehr die ihr zukommende Gestalt gewann, indem die Sonne sie beschien und sie in einen trockneren Zustand überführte, alsda wuchsen denn aus ihr zum ersten Male Bäume und Gewächse und gewisse Häute wie Wasserblasen, die tagsüber von der Sonne erhitzt, nachtsüber von dem Monde und von den Sternen umwärmt, am Ende aufbrachen und die Lebewesen gebaren.“

Hier ist kaum etwas, was nicht demokriteisch wäre: diese Blasen, diese Häute sind, zum Unterschied von Epikurs Gebärmüttern und milchspendenden Erdbrüsten, auf das gewisseste für Demokrit bezeugt, das Ganze stimmt leidlich genau zu Diodors Bericht, als dessen Quelle Demokrits Mikros Diakosmos mit Sicherheit erschlossen ist.¹ Wenn es auch dort der Tau ist, hier der Mond und die Gestirne sind, die nachts das Wachstum der Keimblasen fördern, so kann man zur Not doch immer annehmen, Katrarios selber habe der Astrologie zuliebe einen Eingriff sich erlaubt (vgl. jedoch S. 123 f.).

¹ Vgl. Hermes 47 (1912) S. 492 ff.

Wenn wir so bis hierher im ganzen Demokrit vernahmen, redet von nun ab ein anderer, aber nicht, um fortzufahren, sondern um zuerst sich über Demokrit zu äußern und aus allgemeinen Gründen des Naturgeschehens die Lehre von der Urzeugung als keineswegs unglaublich zu erweisen. (Es mag vielleicht eine nicht unkluge Zurückhaltung darin gelegen haben, daß dieser Unbekannte den wunderbaren Vorgang lieber einen anderen erzählen ließ, als selbst erzählte; auch bei Diodor, in der Beschreibung der *Arabia felix*, werden hier vielleicht nicht zufällig die alten 'Physiologen' eingeführt.) In den folgenden Erwägungen begegnet manches, was von fern an Aristoteles erinnert, insbesondere an den Schluß des dritten Buchs der Tierphysiologie (*de generatione animalium*), in anderem aber über Aristoteles weit hinausgeht und im ganzen sich durch eine starke Anschauung der Trieb-, Wachstums- und Bildungskräfte in den Elementen auszeichnet. Es ist dies etwas, was, wenn man die Gesamthaltungen vergleicht, bei Aristoteles deutlich fehlt und auch bei Demokrit, nach Diodors Bericht zu schließen, nicht vorhanden war (eher vielleicht bei Empedokles). Und dabei müssen wir noch immer bedenken, daß wir im Hermipp nur einen mageren Auszug vor uns sehen. (Ich übergehe ein für unseren Zweck zu allgemein gehaltenes Sätzchen über den Ursprung der Geschlechter, der auf warm und kalt zurückgeführt wird.)

„Es ist nicht zu verwundern, daß die Erde am Anfang, da sie mit dem Wasser vermischt war, Tiere wie auch Pflanzen konnte entstehen lassen: enthält doch Wasser Pneuma, Pneuma psychische Wärme.“ Das Letzte steht fast wörtlich auch bei Aristoteles, doch kann darum nicht weniger auch Poseidonios so geschrieben haben. „Beweis dafür sind auch die Lebewesen, die in den Erdgängen, auch die aus der Fäulnis entstehen (das Zweite kennt wieder auch Aristoteles) und die doch alle, obwohl so entstanden, dennoch ihre jeweilige Bildung so voller Wunder zeigen. Jedoch auch die Frage bereitet keine Schwierigkeit, weshalb sie heute nicht mehr auf die gleiche Weise entstehen könnten, denn weder könnte die Erde noch in gleicher Weise eine Mischung mit dem Wasser eingehen (der Urzustand der Welt bedingte also eine eigene Art der Mischung), noch auch könnten sich die Gestirne zu derselben Konstellation vereinigen.“

Wenn hier nicht wieder, was aber kaum glaublich ist, Katrarios eingegriffen hat, so zeigt sich hier zum ersten Male deutlich auch im Lehrinhalt das eigentümlich Stoische, das von nun an nicht mehr daraus verschwindet. Denn die Gleichung zwischen der Weltperiode und dem sogenannten 'großen Jahr' oder der Wiederkehr der Urkonstellation der Welt war später einbegriffen in dem Dogma von

dem Weltbrand und der ewigen Wiederkehr der Dinge. Indem die Planeten dieselbe Konstellation eingehen, wie sie zur Zeit der Welterschöpfung bestand, entstehe, lehrte später die Stoa, der Weltbrand, und wieder durchlaufe die Welt von Anfang an dieselben Stadien nach dem gleichen Laufe der Gestirne. Es ist möglich, daß diese Verbindung zwischen Weltbrand und Astronomie zumal von Poseidonios aus sich weiter erst verbreitet hat (über dessen Weltbrandlehre¹ siehe S. 42, 146). Das 'große Jahr' hatte für ihn auf jeden Fall auch kosmologische Bedeutung (vgl. Cicero S. 247). Wenn aber hier das 'große Jahr' sogar auch in der Zoogonie erscheint, so zeugt das wieder nicht zuletzt von einer starken Anschauung der Wachstumskräfte der Gestirne, wie wir sie so stark kaum sonst außer bei Poseidonios finden.

„Denn die noch gegenwärtig vorkommenden Fälle einer Urzeugung, die durch Vernunft gefordert werden, will ich übergehen.“ Was der Exzerptor streicht, mag man nach Demokrit (Diodor I 7) und Aristoteles ergänzen. „Genug, von der Urzeit hat die Erde Anregung und Kraft empfangen, wenn auch nicht mehr Tiere stattlicherer Größe, so doch Kräuter und Bäume, Gewächse und Früchte zu erzeugen“ (vgl. Cicero S. 238). Man bemerke hier zum Beispiel, wie ins Positive, in Vergegenwärtigung der Kraft gewandt ist, was bei Demokrit (nach Diodor) im umgekehrten Sinne stand: „Die Erde verhärtete sich unter dem Feuer der Sonne und den Winden immer mehr und konnte zuletzt nichts Größeres mehr gebären.“

Wie bei Demokrit folgt nun die Lehre von der Mischung als der Ursache der Artenunterschiede. Je stärker dabei die äußere Ähnlichkeit mit ihm wie mit Empedokles hervortritt, um so verkehrter wäre es, die tiefen inneren Unterschiede zu vergessen. Auch die Unterschiede haben ihre 'Quelle'. Die Entstehung der Arten, wie sie hier erklärt wird, ist ein Glied in einem eigenen, weltumfassenden System, mit einem Ziel hoch über allen vorsokratischen Systemen.

Was vor allem diese Mischungslehre von der älteren unterscheidet, ist die Aufstellung von parallelen Reihen. Vergegenwärtigt wird die Umsetzung der Elementarkraft in den Leib, Gestalt, Aufrichtung, Proportion, Beseelung, Lebenskraft, Charakter, Geist, und die Parallelität all dessen untereinander. Die Blickrichtung, bei aller Ähnlichkeit, ist eine andere als in der Vorsokratik. Element und Leib sind in der prinzipiellen Unterschiedlichkeit ihrer Natur dort überhaupt noch nicht geschaut; es fehlt infolgedessen auch der Reiz, die Spannung, die Bezauberung in der Vergegenwärtigung des Übergangs vom einen in das andere. Dort ist das Interesse auf die Übereinstimmung

¹ Bezeugt durch Diogenes VII 142, Aëtius II 9, 3 S. 338 Diels Dox.

des Fertigen, Entstandenen mit dem stofflichen Prinzip gerichtet; hier die Urstoffe, dort die daraus hervorgegangenen Lebewesen: dies Gegenüber bestimmt die Problemlage. Die Kombinationen des einen, indem sie den Bildungen des anderen Genüge tun, schaffen die Spannungen und Lösungen. Hier hingegen gerät die Urzeugung zu einer Transsubstantiation. Die Spannung richtet sich nicht auf das fertige und rundliche Ergebnis, sondern auf die rätselhafte Umbrechung des einen in das andere, das Enthaltensein des einen in dem anderen, das doch nie in beiden Formen zugleich sichtbar wird — es richtet sich auf den Parallelismus. Der Spannungspunkt ist gleichsam von dem Ende nach der Mitte zu verschoben. Eine solche Blickrichtung berührt sich andererseits mit Physiognomik.

Die veränderte Form macht sich gleich in der Mischungslehre geltend, indem parallel der Reihe: Pflanze, Land-, Wasser- und Lufttier, endlich Mensch, die, wenn auch nicht in diesem Anstieg, auch bei Demokrit sich findet, eine zweite Stufenfolge einhergeht, die sich aus der Betrachtung der Gestalt und ihrer Aufrichtung ergibt, genauer aus dem Verhältnis zwischen dem Sitz des 'Principale' und dem Artcharakter. Dies aber ist nicht mehr vorsokratisch, sondern stoisch.

„Baum und Pflanze sind die organischen Gebilde, die in ihrer Urmischung die meisten Anteile des Erdigen erhielten. Daher haben sie ihren Kopf nach unten gekehrt und in der Erde verwurzelt (d. h. sie saugen ihre Nahrung aus der Erde, wie das Tier mit Mund und Lunge aus der Luft; denn bei der Pflanze sitzt das 'Principale' in der Wurzel, nach dem Stoiker bei Cicero, S. 226) und unterscheiden sich von den blutloseren, fußlosen Lebewesen nur insofern, als die letzteren ihren Kopf bewegt über der Erde tragen. (Das sind sichtlich keine anderen als die schwer beweglichen Tierwesen, die zum Teil wie Pflanzen noch an Felsen und dergleichen festgewachsen sind, von denen Poseidonios, nach Galen, sogar in der Affektlehre geredet hat [s. S. 309], und keine anderen als die 'Zoophyten' des Nemesios, d. h. gleichfalls Poseidonios [s. S. 350], Wesen auf der Grenze zwischen Tier und Pflanze, durch ihre Verwurzelung an Fels und Meeresboden zu den Pflanzen zählend, durch ihre Wahrnehmung zu den Tieren.) Was mehr Teile des Feuchten empfangt, begrüßt den ihm zugewiesenen Aufenthalt des Wassers, in der Bildung von den vorigen nur wenig unterschieden (d. h. auch deren Gestalt und Kopf hat sich noch nicht erhoben). Was mehr des Erdigen und Warmen enthielt, durfte Landtier sein, was mehr des Luftigen und Warmen Vogel, und zwar teils emporgetragen mit dem ganzen Leib, teils nur den Kopf über den Leib erhebend, je nach dem Verhältnis seiner Mischung. (Hierbei denken wir an jene Wesen, die nach Poseidonios-Diodor halb

Vogel sind, halb Erdtier, wie der Strauß, der einen langen Hals zwar hat, aber zu schwer ist, um zu fliegen; vgl. S. 131.)

„Der Mensch aber, als dem mehr Wärme zuteil ward als den anderen Tieren, scheint aus einem reineren, zur Aufnahme des Warmen fähigeren Stoff gemacht, aus dem sein Leib entstand; daher ist er allein von allen Tieren aufgerichtet an Gestalt und haftet wenig an der Erde; es floß aber auch etwas Göttlicheres in ihn ein, wodurch ihm Sinn, Vernunft und Denken zufiel und er begann, der Wahrheit nachzuspüren.“ Der verbreitete Gemeinplatz von der Aufrichtung der menschlichen Gestalt erscheint hier — und das ist allein das Wichtige, weil Eigentümliche — in einem anschaulichen, aus Betrachtung einer Reihe sich ergebenden Zusammenhang. Der Mensch tritt nicht der Tierwelt als ein anderes Wesen gegenüber, sondern krönt ihre Entwicklung: in der Stufenfolge selber drückt sich die Tendenz zum Menschen aus. Die Pflanzenwelt und Tierwelt ist das Mittlere, das bunt und abgestuft Dazwischenliegende, der Weg, den die Natur oder die Vorsehung zurücklegt, um vom All zum Menschen zu gelangen. Man vergleiche die stoischen Definitionen der Welt oder den physikalisch-theologischen Exkurs des Strabo (s. S. 125), um das Stoische in dieser Stufenfolge zu erfassen.

Es folgt ein kurzer, aber um so bedeutsamerer Abschnitt, der sich freilich nur erklärt, wenn man ihn als Exzerpt aus einem größeren Ganzen auffaßt. Was darin betrachtet wird, ist das Verhältnis zwischen Gestalt und Bildung und den Lebenskräften: der Fortbewegung, Sinneswahrnehmung, Befruchtung oder Zeugung, Nahrung und Entwicklung, im Hinblick auf ihre gegenseitige, zweckmäßige Verflochtenheit und ihren Parallelismus. Dergleichen gibt es überhaupt in der Antike nur bei Poseidonios. Man muß die entsprechenden Partien der Götterlehre nachlesen (bei Cicero; vgl. S. 251 ff.), um hinter den hier gebotenen Andeutungen sich das einstige Ganze vorzustellen. Das System der Kräfte (Triebbewegung, Wahrnehmung und Zeugung), nebenbei gesagt, ist das uns aus Nemesios und Galen bekannte.

„In den Lebewesen mit Trieb und Bewegung sind die Geschlechter voneinander getrennt, denn (!) sie können, auch wenn sie weit voneinander sind, einander verstehen (d. h. die Ausbildung der Triebbewegung [*ἡ καθ' ὁρμήν κίνησις*] läuft der Entwicklung der Sinnesorgane parallel und beide wiederum der Ausgestaltung der Geschlechtsorgane); die Pflanzen dagegen und Bäume können dergleichen nicht (daher sind hier die Geschlechter vereint). Ferner mußten diese (die Pflanzen) um jener willen viel Frucht tragen (d. h. in dem Samenüberschuß der Pflanzen zeigt sich die Tendenz bereits zur Ausbildung der höheren Formen; wieder vgl. man Cicero S. 251); das aber wäre

unmöglich, hätten sie beide Geschlechter nicht vereint. In jenen dagegen trat die Natur auseinander, um der notwendigen Beschränkung der Geburten willen. Diesen fördern die Geburt von selbst die Jahreszeiten, jenen ihre eingepflanzte Wärme im Verein mit ihrer Ernährung (also auch Lebenswärme, Fortpflanzung und Ausbildung der nährenden Organe stehen in einem teleologischen Verhältnis). Deshalb bedürfen die einen nicht geringer Zeit und Mühe zur Geburt, den anderen wächst die Frucht von selbst.“

Hier gehen wir zu dem anderen, wie gesagt herausgenommenen und vorangestellten Teile des Exzerptes bei Katrarios über. Von nun an betrachtet Poseidonios das Verhältnis zwischen Elementenmischung, Fruchtbarkeit und Lebensdauer. Geschieden werden zwei Hauptgruppen, erstens solche Wesen, in denen die Samenfülle, zweitens solche, deren Lebensdauer überwiegt. Die artbildenden Elemente in der ersten sind Erde und Wasser, in der zweiten Luft und Feuer. Jede der Hauptgruppen zerlegt sich in zwei Untergruppen nach dem Weniger oder Mehr der nicht artbildenden Elemente, also in dem ersten Fall des Feuers, in dem zweiten Fall der Erde. Endlich ist ein Faktor in der Rechnung auch die Größe. Strengste Symmetrie also herrscht auch hier; die Kräfte sind in eine Art Koordinatensystem eingespannt, wie wir es ähnlich zuerst in der Poseidonischen Geophysik erkannten und es dann wieder fanden in der Lehre vom Irrationalen (S. 323). Diese letzte bringt auch in der parallelen Durchführung der Gleichungen zwischen den Mischungen und den lebendigen Erscheinungen eine genaue Wiederholung der hier wahrgenommenen Denkform — jener Form, die Strabo meint, indem er an der Poseidonischen Physik den Kausalismus rügt.

Danach ergeben sich auch hier die Gruppen. Dabei werden innerhalb der ersten Tier und Pflanze, innerhalb der zweiten Luft- und Erdtier jedesmal vereint als analoge Bildungen betrachtet, also nach dem Charakteristikum die Gruppen durch ähnlich durchgängige Relationen abgeteilt wie in der Theologie (S. 251). Das Detail, an dem die Darstellung ursprünglich reich gewesen sein mag, ist verschwunden.

„Was (in der Urmischung) ein Mehr an Erde erhielt, ward kurzlebig, dasselbe jedoch vielsamig, so daß der Kurzlebigkeit Ursache der Mangel an Wärme ist, der Vielsamigkeit Ursache die Kurzlebigkeit. Wesen dieser Stufe sind die weniger Warmblütigen (*ἥτιον ἔλαιμα*), zumal wenn sie von geringerer Größe sind. Ebenso bemerkt man, daß die Pflanzen, die mehr Teil am Warmen haben, langlebiger und dichter sind; die davon weniger haben, kurzfristig und minder hart. (Bei den heißen Gewächsen mögen wir an Palmen oder andere tropische und subtropische Formen denken.) Was mehr Wasserteile

hat, ist gleichfalls kurzlebig nach dem Verhältnis seines Wärmeanteils, dazu weich, gemäß der anfänglichen Bildung seiner Art, doch samenreicher als die Wesen auf dem Lande, weil das Wasser reicher ist an Nahrung im Vergleich zur Erde. Auch die Pflanzen, die mehr Wasser enthalten, sind beschränkt bis auf so kurze Dauer, daß sie kaum ein Jahr aushalten. Woran Luft und Erde teilhat, wie die Klasse der Vögel, und zwar mehr noch, was mehr Luft als Erde hat, ist von längerer Lebenszeit, je nach dem größeren Wärmeanteil, der ihm eignet; darunter wieder mehr die größeren. Die Landtiere hinwieder, die gleichfalls aus Erde und Luft gemischt sind oder vielmehr einen Überschuß an Erde haben, sind, soviel ihrer mehr Blut und Wärme hat, langlebiger, und wieder um so mehr, je größer sie sind; was davon weniger hat, lebt auch um soviel kürzer.“

Man könnte Sinn und Zweck dieser Zurückführung nicht ärger mißverstehen, als wenn man darin den Versuch sähe, Organisches aus Anorganischem, Gebild und Leben aus toter Materie zu erklären. Vielmehr die zeugenden, organbildenden Kräfte auch noch in den Elementen nachzuweisen und so gleichsam eine Elementenphysiognomik nach den Einflüssen der Elemente auf die Mischung des Organischen zu liefern, ist der offenbare Grundgedanke. Daher gilt das Feuchte als das schlechthin Nährende, das Warme als das schlechthin Lebentragende, Lebenerhaltende (s. S. 86 f.). Die Blickrichtung ist eher umgekehrt als in der Vorsokratik: es ist die eines nicht mehr naiven, sondern bewußten, 'sentimentalen' Hylozoismus.

Es folgt eine Betrachtung über das Verhältnis zwischen Mischungstyp und Periodizität des Lebens. Immer deutlicher entwickeln sich dabei die Grundzüge derselben Wärmetheorie, die wir bei Cicero fanden: „Hiermit ist zur Gewißheit dargetan, daß von dem größten Einfluß auf die Bildung des Organischen die Wärme ist; weshalb man denn auch allgemein zutreffend ihr Vorhandensein das Leben nennt. Und eben das, was man danach voraussetzen hätte, trifft auch zu: solange es für seinen Körper hinreichenden Stoff und Nahrung hat, nimmt jedes Wesen kräftig zu, wie es in seiner Natur ist; das heißt Jugend. Läßt die Nahrung nach, so wird auch das Wesen selber welk; und das heißt Alter. Geht sie ganz aus, so tritt der Tod ein. (Ich übergehe die etymologischen Erklärungen, die hier nicht hingehören; da es sich um alle Wesen insgesamt handelt, so ist die Etymologie des Todes, die auf Auferstehung deuten soll, schon darum nicht am Platz. Das Folgende, das erst den Schlüssel zu dem Vorhergehenden enthält, ist durch die Einschleibsel aus seiner Konstruktion gebrochen; ich versuche es einzurenken.) Dementsprechend (d. h. die Lebensvorgänge auf die

elementaren Mischungen zurückgeführt) ist Stoff und Nahrung für das Warme in dem Lebewesen das zuerst in seiner Mischung (durch die Urentstehung) jedem vorgezeichnete Ingredienz des Feuchten. Solange dieses jenem (das heißt dem Warmen) hinreichende Nahrung ist, gedeiht das Wesen; geht das Feuchte aus, so geht zugleich auch das mit aus, dem es als Nahrung dient, das Warme. Und dies ist der Lebewesen Tod: Zugrundegehen des Feuchten und infolgedessen Ausgehen des Warmen.“

Hier scheinen wir fast ganz da angelangt, von wo die theologische Beweisführung bei Cicero ihren Ausgang nimmt: „Alles, was sich nährt und wächst, enthält in sich die Kraft des Warmen, ohne die es weder wachsen noch sich nähren könnte . . . erlöscht dieses, so sterben und erlöschen auch wir selber“ usw. Vgl. S. 225.

Katrarios fährt fort: „Daß das Warme in dem Zoon zwar nicht selber Seele ist, aber in Analogie zur Seele steht und darum entscheidender als alles andere ist, auch dafür gibt es viele Beweise, die wir teils erbrachten, teils erbringen werden (offenbar ist vieles ausgefallen); aber nicht weniger mag man dasselbe auch aus Folgendem ersehen. Wie jenes (?) aus einem kleinen Funken zu einem Brande anschwillt, so entwickelt sich auch die Wärme in dem Lebewesen aus dem kleinen Anfang, der ihm bei der Geburt zugrunde gelegt ward, zum vollen Leben. So auch, wenn das Zoon durch Krankheit geschädigt, durch Wunden verletzt wird: bleibt ihm nur ein Restchen Wärme, so erholt es sich sofort und kehrt zurück in seine ungeschmälerte Verfassung; nicht anders geschieht es mit dem Feuer, dessen Stoff verbraucht ist, von dem aber noch ein Funke bleibt.“ Hier wird die Lebenskraft des Elements nicht mehr in ihrer Umsetzung in das Organische, sondern in ihrer rein elementaren Äußerung unmittelbar geschaut. Man mag Betrachtungen, wie die über die Lebensregungen des Wassers und der Luft vergleichen, die bei Seneca und Strabo, wo sie auftreten, auf Poseidonios weisen.

Die Transfiguration des Elementaren in das Organische geschieht aber nicht nur als Entstehung, sondern ebenso auch dauernd als Erhaltung (s. S. 206): „Analog der Mischung, aus der wir entstanden, ist die Nahrung, ohne deren Spende wir nicht leben könnten. Dabei hat die Natur das zur Erhaltung Wichtigste beinahe uns eingepflanzt, das weniger Notwendige führt sie von außen in uns ein. So hat sie zuerst den Bedarf an Warmem so uns angeeignet, daß sie ihn in unsere Mitte eingesetzt hat, von wo sie ihn auch nicht ein einziges Mal sich entfernen läßt; den Bedarf an Luft hat sie uns abgerückt, doch nur um ein Weniges, mehr den an Wasser und

am meisten den an trockner Nahrung. So daß das Lebewesen ohne Wärme überhaupt nicht leben könnte, ohne Luft nur eine kurze Frist, beraubt des Wassers länger sich erhalte, und am längsten, vom Mangel an trockener Nahrung betroffen.“ Bemerkenswert auch hier der Blick des teleologischen Naturbetrachters für das Analoge, hier in Absicht auf Entstehung und Erhaltung.¹

Wir fahren fort, wo das zuerst begonnene Exzerpt von neuem einsetzt. Aus den Lebewesen hebt sich heraus der Mensch; das Wirkende der elementaren Kräfte wird von nun an in ihrer Umsetzung in Geistiges betrachtet. Der Anschluß ist nicht zweifelhaft: „Da, wie sich ergab, die Lebewesen eine ‘Panspermie’² sind aus den Elementen, zu den Lebewesen aber auch der Mensch gehört, so lösen Erdiges und Feuchtes durch ihr Überwiegen diese Wirkungen aus: das Erdige macht träg und langsam und an der Materie krankend, das Feuchte haltlos und zerfließend in Üppigkeit und geil. Die aber mehr am Ätherischen und Warmen teilhaben, sind scharf und hell an Geist, stark an Gedächtnis und der Erkenntnis des Seins zugetan.“

Darin erscheint, als Stütze für die Theorie der Urzeugung, derselbe Parallelismus zwischen Element und Geist wie in der Götterlehre zum Beweis siderischer Beseeltheit: schärfer und zur Erkenntnis fähiger, lasen wir dort, sei der Geist in solchen Ländern, in denen die Luft rein und leicht sei; sogar die Art der Ernährung sei nicht ohne Einfluß auf den Geist; um wieviel stärker müsse die Geisteskraft der Gestirne sein, die in der Region des Äthers wohnen! Neben den Betrachtungen über das Verhältnis zwischen den Mischungen der Elemente und den Kräften des Irrationalen, deren Spiegelung wir bei Seneca und schwächer bei Galen erkannten, scheint diese Betrachtung der Erkenntniskräfte nur als kleiner Teil aus einem großen psycho-physischen Zusammenhang genommen (vgl. S. 86, 225, 229, 317, 323).

Endlich fehlen auch hier nicht, wie in der Affektlehre, die Beweise aus der Physiognomik, wenn auch jetzt daraus an dieser Stelle nicht mehr als ein Satz übriggeblieben ist; er lautet, in der Formulierung anklingend an ein Galenisches Zitat aus der Affektlehre des Poseidonios (S. 317) und genau gleichlautend mit dem Titel

¹ Ähnliches steht bei Vitruv am Ende seines großen Auszuges aus Poseidonios in bezug auf das Wasser, VIII 3, 28: Nichts ist so notwendig wie das Wasser, weil alle Lebewesen, der Korn- oder Baumfrucht oder der Fleisch- oder Fischnahrung beraubt, ihr Leben wohl noch würden fristen können, ohne Wasser aber weder ein organischer Leib noch eine Kraft der Speise entstehen, noch sich erhalten, noch würde bereitet werden können.

² Das Wort ist Demokriteisch und begegnet dann wieder im Platonischen Timaios.

einer Schrift Galens: „Dasselbe zeigen aber auch die Körpertypen: ‘daß den körperlichen Mischungen die Seelenkräfte folgen‘.“¹ Nun braucht man den Anfang jener Galenischen Schrift nur einzusehen, um zu bemerken, daß die Schrift mehr aus dem Titel als der Titel aus der Schrift hervorgangen ist: die Überschrift gleicht einem Motto, und die Schrift selbst ist die Galenische Behandlung einer vor-Galenischen Aufgabe: habe er doch allenthalben, sagt Galen selbst, diesen Satz bewahrheitet gefunden ‘mit den besten Philosophen’. Wir dürfen unter diesen also gewiß auch Poseidonios mitverstehen.

Der Bericht bricht endlich ab mit ein paar Sätzen, die wie keine andere Stelle meines Wissens in der alten Literatur in klarer Selbsterfassung die Denkform des Ätiologen ausdrücken. Alles, was wir über divergierende und konvergierende Tendenzen, über Uniformität und Mannigfaltigkeit, Vielheit und Einheit als den Grundbegriffen oder Polen in dem Poseidonischen System gesagt haben, faßt sich darin zusammen. (Es erübrigt sich, auf die entscheidenden Begriffe hinzuweisen: *διαφορά, ποικίλον, πολυειδές* und ihre Gegenteile; man vergleiche daraufhin z. B. Diodors Exkurs über Arabien S. 133 f., oder was Nemesios über die Entwicklung der Stimme sagt S. 351):

„Gemäß unserer Entstehung aus vielfältiger und mannigfacher Mischung und Materie sind auch die Gestalten und Charaktere, die uns wurden, mannigfaltig. So könnten die Dinge aus gar vielen Ursachen zu werden scheinen, deren jede wieder auf andere Weise wirke, und die alle sich in gleicher Weise voneinander unterscheiden; und doch ist es nicht schwer zu erkennen, daß bei aller Vielheit, Zerstreuung und fortschreitender Vermehrung doch eine Ursache das Wirkende zusammenhält (oder: in sich enthält), auf die die Vielheit ihren Bezug hat. Denn es muß etwas Einfaches über dem Mannigfaltigen geben und über dem Unterschied Gemeinsamkeit und über dem Vielgestaltigen das Eingestalte.“

Man könnte gewiß kaum treffender erklären, was bei Strabo die Bezeichnung ‘Aitiologikon’ und ‘Aristotelizon’ ausdrückt. Andererseits verhält sich diese Lehre von der Urzeugung zur Demokriteischen wie sich die Poseidonische Kulturgeschichte zur Demokriteischen verhält (s. S. 400).

ELEMENT UND LEIB

Die Ähnlichkeit der philosophischen Betrachtung fordert dazu auf, die Einleitung zum achten Buche des Vitruv mit den soeben

¹ Die Formulierung ist ganz physiognomisch: *αἱ δiάνοιαι ἔπονται τοῖς σώμασι* [Aristot.] *Physiog.* I.

untersuchten Stücken wie auch mit der Theologie des Poseidonios zu vergleichen. Dies Buch, dazu bestimmt, von Wasser und Wasserbauten zu handeln, beginnt mit einer Betrachtung über die vier Elemente, insbesondere über die Bedeutung ihrer Kräfte für den Aufbau des Organischen und über die Zweckmäßigkeit ihrer Bereitstellung zu dessen Unterhaltung. Daß hier ein philosophischer Gedanke vorliegt, der nur auf das alleräußerlichste seine Richtung auf das Architektenthema nimmt, der wie ein Baustein aus einem System gebrochen ist, daß nicht der Architekt aus sich philosophiert, sondern der Architekt, der eine Anleihe bei einem Stoiker von Rang gemacht hat: es genügt, dies auszusprechen, um davon zu überzeugen.

Wie bei Cicero nimmt die Betrachtung ihren Ausgang von der Aufgabe, die dem vorsehenden Geiste zu erfüllen oblag, um alsdann zu zeigen, wie entsprechend dieser Aufgabe die angewandten Mittel zu ihrer Lösung seien. Es genügte nicht, die Wesen in all ihrer Mannigfaltigkeit aus den vier Elementen zu erzeugen: die Wesen bedürfen auch zu ihrer Ernährung, ihrem Wachstum und ihrer Erhaltung eines immerwährenden Zustroms aus denselben Elementen. Ohne unaufhörliche Erneuerung der Luft durch Einatmen und Ausatmen wäre kein Leben des gesamten Organismus möglich (*corpora non possunt habere vitam — vitalem et salutarem spiritum praebet animantibus*: in der Theologie bei Cicero II 45, 117). Ohne den angemessenen Wärmezufuß gäbe es weder Seelenpneuma (*spiritus animalis* gleich *πνεῦμα ζωτικόν*) noch Aufrichtung der Gestalt (*erectio firma*) noch Verdauung. (Das Erste und Zweite erklärt am besten der Dialog Hermippus, der uns zeigte, erstens, wie der Grad des Seelischen dem Grade der Wärme analog sei — also dasselbe, was auch Cicero gelehrt hat —, zweitens, wie die Aufrichtung in einem bestimmten Verhältnis zu der elementaren Mischung eines jeden Wesens stehe, weshalb denn der Mensch durch das, was er an Wärme mehr als alle anderen Tiere habe, das allein ganz aufgerichtete Tier sei. Zum dritten vergleiche man, was Cicero 54, 136 und 9, 24 [S. 225] über die Verdauungswärme sagt.) Ohne die Nahrung aus der Erde fielen die Glieder des Leibes ab; es mangelte ihnen das unentbehrliche Mischungselement des Erdigen (vgl. das über die *πηξίς* S. 386 Gesagte). Ohne die Kraft des Feuchten würden die Lebewesen blutleer, ausgesogen und müßten vertrocknen. Mit anderen Worten: sollen Lebewesen existieren, so müssen die und die urstofflichen Bedingungen erfüllt sein. Und nun richtet sich der Blick auf Mittel und Weg, wodurch die Vorsehung die daraus sich ergebenden Aufgaben ohn Unterlaß erfüllt. Was unentbehrlich für das menschliche Geschlecht ist, hat der göttliche

Geist nicht selten und schwer zu beschaffen sein lassen, wie Perlen, Gold, Silber und was sonst weder dem Leibe noch der Natur vonnöten ist, sondern was stoffliche Bedingung für das Leben überhaupt ist, hat er durch die ganze Welt ergossen, daß es überall bereit sei. Droht dem Leibe das Pneuma auszugehen, so braucht er sich das Fehlende nur aus der Luft zu ersetzen. Als die Vorkehr, die mit Wärme ihm zuhilfe kommt und so das Leben auch von dieser Seite sichert, ist die Kraft der Sonne und des Feuers erfunden. Die Erdfrucht, durch ihre Nahrungsfülle das Bedürfnis überbietend (vgl. die Theologie S. 251 u. S. 371), hört nicht auf, die Geschöpfe zu weiden. Das Wasser — doch von nun an redet wieder niemand anders als Vitruv, der auf die Wichtigkeit des Wassers hinauswill —: das Wasser, indem es nicht nur zum Trinken, sondern zu unzähligen Unentbehrlichkeiten dient, hat wegen seiner Unentgeltlichkeit so viel geltende Nützlichkeit.

Nun ist ja freilich auch, wie sich von selbst versteht, das ganze Stück, wie es da steht, Vitruv. Vitruvisch ist die Anordnung, die mit dem Wasser anfängt und mit dem Wasser schließt; Vitruvisch ist der Stil, Vitruvisch die Umständlichkeit der substantivischen Umschreibungen, Vitruvisch das Gesuchte, Literarische, Vitruvisch das Bemühen, die Technik nicht zuletzt durch allerart Schmuck und Aufputz in der hohen Welt der Bildung hoffähig zu machen — ist doch letzten Endes das ganze Stück schließlich ein solcher Aufputz, ähnlich jenen substantivischen Verschnörkelungen. . . . Es gilt also auch hier zu abstrahieren. Poseidonisch kann nur sein der philosophische Gedanke, der in seiner Reinheit und Bestimmtheit erst durch den Vergleich mit jener Elementenlehre und Teleologie hervortritt, deren Umformung in einer anderen Richtung — irren wir nicht — bei Cicero und Katrarios vorliegt. Wodurch sich diese Teleologie von der altstoischen unterscheidet, ist, nochmals gesagt, ihr Aufgehen in der Betrachtung der natürlichen Zusammenhänge zwischen Element und Leib, Geist und Materie, Seele und Mischung. Sie sieht in der Welt nicht mehr eine vernünftige Einrichtung, die ihrem vernünftigen Benutzer zum Gebrauche bereit und gegenüberstände, wie das Hausgerät dem Hausbewohner, sondern als ein Wirken in natürlichen Prozessen, als ein Parallelsystem von Stoffen, Kräften und Zwecken, das den Menschen nach all seinen höheren und niederen Beziehungen mitten in die Natur hinein verwebt. So sieht sich diese Teleologie der Nötigung enthoben, sich die Nützlichkeit der wilden Tiere oder die Brauchbarkeit des Ochsen vorzurechnen, sie braucht nicht mehr mit den Ansprüchen der unvernünftigen Geschöpfe an die Schöpfung zu rivalisieren, sie be-

trachtet es nicht mehr als ihre Aufgabe, einen vom Menschen abgezogenen ökonomischen Vernünftigkeit- und Nützlichkeitsbegriff von außen künstlich in die Welt hineinzulegen: was sie ist und sein will, ist die teleologische Umkehr einer Welterklärung aus den Ursachen, den *causae efficientes*. Überall folgt sie genau den Spuren eines physikalischen Systems, in dessen Mitte steht: die Wechselwirkung zwischen makrokosmischen und mikrokosmischen Stoffen und Kräften.

ELEMENT UND SEELE

Die Quellen unserer Erkenntnis der Ideen des Poseidonios fließen hier um so viel trüber noch als selbst die Quellen unserer Erkenntnis seiner Materialien, daß man sich mit starken Filtern versehen muß, um aus ihnen zu schöpfen. Muß man schon in die hermetische Literatur hinabsteigen, um einige seiner Gedanken überhaupt zu fassen, so bedarf es aller Vorkehr, daß nicht an diesen Gedanken, wie man sie herausziehen mag, etwas vom Geiste der Hermetik haften bleibe und unser Bemühen vereitle. Die seither geübte Art der Quellenforschung, auf Fragmente eingestellt und durch die Mentalität des Sammlers eingegeben, würde hier erst recht versagen. Man muß eben Filter anwenden; und Filter anwenden, das heißt im letzten Sinne: Philosophiehistoriker sein.

In den erhaltenen Fragmenten der hermetischen Isis-Apokalypse (*ζόνη κόσμου*) Poseidonische Beeinflussung zu wittern — nichts ist leichter.¹ Aber so leicht es ist, die 'Quelle' zu benennen, so schwer ist es, zu bestimmen: was und wieviel ist von Poseidonios? Als brave Quellenforscher nach der Regel hätten wir zuerst den Text in Parallelen aufzulösen, dann mit anderen Parallelen zu verflechten, diese mit noch anderen, um zuletzt das Parallelnetz zu werfen und zu warten, welcher Fisch sich darin fange. So ließe sich auch hier mit einigen Umstellungen, Auslassungen und Gewaltsamkeiten, wie sie aber in solchen Fällen nur in der Ordnung sind, das typische Schriftbild quellenkritischer Untersuchungen bewerkstelligen: ein Strich in der Mitte und rechts und links die mehr oder minder übereinstimmenden Texte. Ein solches Schriftbild würde überzeugen, aber wäre unmoralisch. Denn es würde in besonders krasser Weise die verhängnisvolle Täuschung nähren, als ob die Grundform aller geistigen Veränderung die Umschrift wäre; und danach auch das Verhältnis zwischen Poseidonios und seinem 'Benutzer' in Beziehungen zwischen zwei Texten aufginge. Versuchen wir, statt vom Buchstaben vom Geiste auszugehen.

¹ Erhalten bei Stobaeus I S. 385 ff.; 458 ff. Wachsmuth; vgl. S. 108.

Was das Eigentümliche dieses hermetischen Weltbilds ausmacht, was es Ausdruck einer Religion und Zeichensprache eines alten und entwickelten, im Grunde aber ungriechischen Geistes werden läßt, der schöpferische Wille, der dahintersteht, beruht auf einer Ordnungssucht, die zwar an Rationalismus grenzt, sich aber nicht in den Formen einer Logik, Ethik noch Metaphysik auswirkt, sondern in einer gleichsam linearen Transkription und Zirkelung der religiösen Gegenstände und Beziehungen derart, daß Götter, Wirkungen, Abhängigkeiten aufgeteilt erscheinen unter Örtern, Stoffen und Regionen und zuletzt aus lauter Ortsgemeinsamkeiten, Nachbarschaften, Ausflüssen das ganze Reich der Seele wie des Körpers sich erklärt, auf eine Art, die uns bald parabolisch-spielerisch, bald physiologisch-theoretisch, öfters ätiologisch-legendarisch scheint, ohne doch eins von alledem wesentlich zu sein. Es handelt sich (in dem hier in Betracht kommenden Teil) um eine Art von Raum- und Stoffsymbolik, die jedoch von einer anderen, echten Raumsymbolik, wie z. B. der Platonischen, sich nicht zuletzt auch dadurch unterscheidet, daß sie wie eine Erhellung, Systematisierung, Rationalisierung von ursprünglich festeren, kompakteren Gestalten wirkt — und auch als solche sich erklärt —, wogegen die Verräumlichung bei Platon gerade da beginnt, wo sich die Ratio in Gestalt transfiguriert. Als Raum und Stoff nun dient dieser Systembildung das Weltbild einer hellenistischen, zuletzt der Poseidonischen Philosophie; als Herrscher treten ein in diesen Raum die Glieder eines zuletzt ägyptischen Götterhofstaats mit sorgsam getrennten Chargen, und aus diesen beiden, einer so verpflanzten Götterwelt und einer so bezogenen und umgedeuteten Physik, wird nun das, was im eigentlichen Sinne die Mysterienlehre erfüllt, die Schicksale der Seele, ihre Zustände und Wanderungen systematisch abgeleitet und geoffenbart. Es wäre wohl möglich, daß diese Mysterienlehre, jedenfalls in dieser Form, dem ursprünglich Ägyptischen ebenso fremd wäre, wie es das griechische Weltbild ist, das sich darein verwoben hat. Sei dem jedoch, wie immer ihm wolle, so ist doch jedenfalls leicht einzusehen, wie reichlich aus der Vereinigung dieser drei Elemente gerade das hervorströmte, worin der Offenbarer schwelgt: eine Fülle von Beziehungen der mannigfachsten Art, von Projektionen einer seelischen auf eine räumliche und einer stofflichen auf eine seelische und einer göttlichen auf eine stoffliche und seelische und räumliche usw. Mannigfaltigkeit, die aber, wohl-gemerkt, selbst da, wo sie sich in die Formen physikalischer Begründung hüllt, doch selbst nichts weniger als theoretischen und physikalischen Charakter annimmt. Auf der einen Seite alles, was

die Seele angeht, ihr Woher und ihr Wohin, ihre Gefühle, Laster, Bußen, Tugenden, desgleichen (für den Ägypter wichtig) ihre sozialen Ordnungen, ihre Kasten und Berufe, aber auch Sitten, Temperamente und Begabungen; daneben, für den Ägypter nicht minder wichtig, Arten, Charaktere, Rangstufen und Schicksale der Tierseelen; demgegenüber auf der anderen Seite die vier Elemente, sphärisch, raumgestaltend aufgebaut; ihr Übergang in das Organische, die seelischen und die organischen Funktionen der elementaren Qualitäten Feucht, Warm, Trocken, Kalt, die, aufgefaßt als Kräfte, wie den Leib zum Element, so wiederum das Element zum halben oder ganzen Seelenwesen machen; dazu als Drittes das System der Örter, eingeteilt die Erde in die Breite, in Süd, Ost, Nord, West, der Raum des Kosmos in die Höhe durch die Elementenringe und die Himmelssphären und dazu ein ganzes Gradsystem von geistig-örtlichen Rubriken; dies alles und noch überdies die Ordnungen der Geister und der Schicksalsmächte usw., sowie die der chronologischen Prioritäten innerhalb der kosmogonischen Entwicklung, all das suchte dieser spekulierende Priestersinn halb fabulierend, halb argumentierend, oft nicht ohne Heiterkeit das eine mit dem andern vereinend, aber immer ordnend, regelnd, miteinander zu verflechten, dergestalt, daß jedes Geistige und Schicksalhafte seinen Ort, Weg, Element, Tier, Stern und Dämon zugesellt erhielt und umgekehrt alles Naturhafte und Örtliche ein seelisch-göttlich-menschlich-tierisches Gesicht annahm. Etwas hiermit Vergleichbares ist dann jener viel allgemeinere Vorgang, den man kurz die Astrologisierung der antiken Weltform nennen kann.

Wie gelegen einem solchen Geiste, wenn er denn überhaupt nach rationellen Weltraumbildern griff, das physikalische System des Poseidonios kommen mußte, leuchtet ein: war doch, wodurch sich dieses vor allem auszeichnete, die klare, strenge, bis in alle Einzelheiten durchgeführte Architektur seiner großen Ätiologien, die Aufstellung also zumal auch all jener Relationen zwischen Raum und Seele, Leib und Element, Charakter und elementaren Qualitäten, die dem Deutungsdrange des Ägypters so sehr zusprachen. Aber nicht weniger muß zugleich einleuchten, daß die Poseidonische Kausalerklärung in der religiösen Welt des Offenbarers keine Sichtbarkeit gewinnen konnte, ohne, auch von allen Einzelheiten abgesehen, ihrer Bedeutung nach eine Metamorphose durchzumachen. Gerade daß die Theorien sich erhalten konnten, zeigt, wie sehr sie ihren Ausdruck wechseln mußten. An die Stelle der philosophischen Kausalität, die sich an Kraft, Ursache, Wirkung hält, tritt die phantastisch-primitive, die statt Ursachen und Wirkungen Bedeutungen und Sinn verknüpft: das Element, sagt sie, wirkt nicht im Menschen, dies, im Tiere das,

sondern es ist im Menschen dies, im Tiere das; das eine, in die andere Ordnung überführt, heißt dann in dieser Ordnung so und so; so ist z. B. die königliche Seele unter den Vögeln der Adler, unter den Vierfüßlern der Löwe usw. Aber wie hier etwas National-Ägyptisches in den hellenischen Kulturkreis tritt, so hängt sich an diese primitive Argumentik als ein weiter rationalisierendes Moment die Vorstellung von stofflichen Zusammenhängen: das eine ist das andere, weil der Stoff des einen analog im andern ist. So ist der Adler nun der König unter den Vögeln, weil die königliche Menschenseele, als Stoff in die Stoffmischung der Vögel überführt, die Adlerseele bildet. Auf diese Weise konnten scheinbar physikalische Partien in die Isis-offenbarung Eingang finden, deren eigentlicher Sinn jedoch in diesem neuen Ganzen, darin sie zu stehen kommen, nichts weniger als physikalisch ist, indem sich die Kategorie von Ursache und Wirkung der Wesensgleichungen beständig, oft in unmerklichen Übergängen, substituiert; wobei die Befriedigung, die eine abgezielte Kausalität erregt, auf eben dieser schwebenden Möglichkeit der Umdeutung des einen in das andere beruht. Die Grundform des Offenbarers also ist, auch in den griechisch-philosophischen Partien, nicht griechisch, sondern bleibt ägyptisch-orientalisch.

Äußerlich am klarsten zeigt sich dies da, wo die primitive, nationale Art neben die fortgeschrittene tritt, ohne daß zwischen beiden der geringste Widerspruch empfunden würde. Als Beispiel mögen dienen zwei Erklärungen der Unterschiede der Nationen.

Die erste: „Die Erde liegt inmitten des Alls auf dem Rücken wie ein Mensch und schaut gen Himmel, eingeteilt in ebensoviel Glieder wie ein Mensch . . . , nach Süden liegt ihr Haupt, nach Osten ihr rechter, nach Westen ihr linker Arm, unter dem Bären ihre Füße, ihre Schenkel in der Gegend nächst dem Bären, ihre Mitte in der Mitte. Dies beweist sich daraus, daß die Menschen des Südens, die auf ihrem Haupte wohnen, wohlhäuptig und schönhaarig sind, die Menschen des Ostens gute Angreifer und Bogenschützen, die des Westens gute Verteidiger; die des Nordens haben die besten Füße, andere die besten Waden, die diesen nächsten, die in der Breite von Griechenland und Italien wohnen, sind durch schöne Schenkel und Gefäße ausgezeichnet; daher ihr Hang zur Knabenliebe. In der Mitte aber liegt das heilige Land unserer Vorfahren; die Mitte aber ist das Herz, der Sitz der Seele. Aus diesem Grunde, mein Sohn, vereinigen die Menschen dieses Landes mit den Vorzügen der anderen dies vor allem, daß sie mehr als alle anderen mit Vernunft begabt und weise sind.“

Daran schließt sich die zweite, scheinbar physikalische Erklärung: „Ferner, mein Sohn, nimmt der Südwind die sich in der Luft bil-

denden Wolken in sich auf; daß es im Süden aber Feuchtigkeit und Wolken gibt, beweist der Nil, der, wie sie sagen, sich von ihren Niederschlägen durch die Schneeschmelzen dort speise. Wo aber eine Wolke hinkommt, da verdunkelt sie die Luft, die über ihr ist und holt sie wie einen Rauch herab. Rauch aber und Dunkel sind nicht nur dem Auge ein Hindernis, sondern auch dem Verstand. Der Ostwind, durch die Sonnenaufgänge in ewiger Beunruhigung und Erhitzung, ebenso der Westwind, in der gleichen Lage durch die Untergänge, lassen beide eine klare Betrachtbarkeit der Menschen ihrer Gegenden nicht aufkommen usw. Allein in der Mitte, in Ägypten, findet Ruhe, Geistigkeit und Sammlung ihre Stätte.“

Hier blicken, wenn auch in phantastischer Auflösung, unzweifelhaft die Linien einer physikalischen Gedankenwelt hindurch. Ohne das geographisch-kosmische System des Poseidonios, ohne seine Klimatologie und Rassenpsychologie wäre wohl dies Kapitel kaum geschrieben worden. Und doch, wie entfernt bleibt es von seinem Geiste! Es ist noch das Wenigste, daß die klimatische Mitte nach Ägypten wandert und danach das Schema sich verändert, daß allein den Winden eine Macht zukommt, die sie ursprünglich nur im Verein mit allen anderen klimatischen Faktoren hatten, daß die Windrichtungen zu Lokalangaben werden usw. Ein viel Wesentlicheres ist, daß sich die physikalischen Begriffe allgemach zersetzt haben und unter einem Scheindasein die alte, primitive Argumentik bergen: eine Argumentik, die statt mit den Ursachen dazu zurückkehrt mit den Sinnbedeutungen zu schalten. Ost- und Westwind werden beunruhigt, 'erhitzt'; Beunruhigung, Erhitzung aber im Seelischen bedeutet Mangel an Sammlung und Geistigkeit. Der Südwind ist der Wolkenwind, Wolken machen, d. i. bedeuten Dunkel, Dunkel aber im Reich der Seele ist wie Blindheit für das Auge. Für den Offenbarer also handelt es sich auch hier zuletzt um nichts anderes als eine jener Beziehungen, die er überall aufdeckt. Alles Physikalische, auch wo er noch so physikalisch scheint, liegt jenseits seiner Möglichkeiten.

Aber wo alles dergestalt in Undeutungen zu zerfließen droht, wie soll man da das Poseidonische erfassen? Doch wohl wiederum nur aus dem Geiste. In der Tat, es gibt noch einen Geist in diesen Stücken, der dem Geiste des Hermetikers entgegenstrebt, der sich nicht hat assimilieren lassen. Nicht, als ob es auch an einzelnen bestimmten Parallelen fehlte: so z. B. wenn die anti-Aristotelische Ansicht, daß der Mensch dem Tiere nicht zuletzt durch seine Sinne überlegen sei, auch in der großen Poseidonischen Partie bei Cicero im zweiten Buch 'Über die Götter' steht, oder wenn hier und dort dieselbe Aufzählung der Wehr- und Schutzmittel der Tiere wieder-

kehrt. Daß ein Mehr an Wärme in dem Animal den Mut und Tatendrang vergrößern, liest man übereinstimmend, wie hier, so bei Galen und Seneca in Poseidonischen Kapiteln, ebenso im Dialog Hermippus. Mit dem Letzten stimmt auch die Lehre überein, daß ein besonderes Plus an Wärme im Menschen den Verstand bewirke. Aber wer bürgt dafür, daß, was von einem Satze sich vielleicht beweisen läßt, schon auch nur für den nächsten gilt? Denn schlosse man so fort, ergäbe sich der offenbarste Unsinn.

Worauf es ankommt, sind bei aller Ähnlichkeit nicht Einzelheiten, sondern ist das Ganze, das System. Dies Ganze nun, diese eigensinnige Figur, die, wenn auch in die Hermetik umgedeutet, wie ein Diagramm noch heute aus der Isisoffenbarung aufleuchtet, ist das Problem des 'psycho-physischen Parallelismus', angeschaut nicht aus dem Sinn einer Erleuchtung über wunderbare Ordnungen, sondern bestimmt durch die kausale Denkform des Erklärers. Die erwiesene Stetigkeit gewisser Artbeziehungen und Proportionen zwischen Seele und Körper fordert die Erklärung ihrer Ursache. Die Ursache kann nur in dem liegen, was Element zugleich des Körpers wie der Seele ist. Daher ergeben sich bestimmte Mischungstypen, die im seelischen Aspekt bestimmte Charaktere, Fähigkeiten, Temperamente und Energien erzeugen, denen körperliche Ausprägungen wieder von bestimmter Art entsprechen. Eine physikalische Methode kommt dabei zum Vorschein, die darauf beruht, daß je ein Seelisches und Körperliches paarweis sich einander gegenübertritt, um seiner Ableitung und Einheit in der Mischung der vier Elemente zu begegnen; also ein System der möglichen Verbindungen zwischen drei Ordnungen: Element, Leib, Geist. Daß die Idee dieses Systems von Poseidonios ausgeht, daß sie in ihrer ungestümen Forderung aus seiner Geistesform, aus seinem Weltklärertum entspringt, muß, scheint mir, jedem klar sein, dem die Durchprägung desselben psychologisch-physikalischen Systems bei Seneca, Galen und Strabo in der Erinnerung ist.

Es wird nicht wundernehmen, wenn die Umgestaltungen, die die Hermetik an diesem System versucht hat, um so tiefer gehen, je höher das Betreffende im Werte für dieselbe steht. Die Frage, wie die 'Einsicht' in die Seele komme, ist der Umdeutung z. B. ausgesetzter als die Frage nach der männlichen und weiblichen Verschiedenheit des Körpers und der Seele. Die Art, wie die körperlosen Lufthüllen und Schleier um die körperlose Seele mit den körperlichen Häuten um das körperliche Auge roh verglichen werden, und wie die Erkenntnis als ein Sehen gedeutet wird, entspricht der Denkform des Hermetikers gewiß viel mehr als der des Poseidonios.

Aber daneben stehen andere Partien, in denen das Kausal-Erklärerische so sehr vorwaltet, daß man auf festen Grund zu stoßen glaubt. Mit diesen haben wir zunächst zu tun. Es ist bezeichnend, daß es sich an allen diesen Stellen darum handelt, 'Unterschiede' zu erklären. Die Unterschiede, *διαφοραί*, der Seele oder der Beseelung treten an den Welterklärer, den Aristoteliker und Ätiologen mit der gleichen Forderung heran, wie alle anderen Unterschiede der natürlichen Kategorien: der Rassen, Pflanzen, Länder, Sprachen usw. Der Gesichtspunkt der 'Beseelung' ist nicht weniger erschließend als der der geographischen Verbreitung:

„Der Unterschied der männlichen und weiblichen Seele, als das, was die eine schroffer, die andere zugänglicher macht, liegt in der Luft, in der alles geschieht. Luft aber der Seele ist der Seele eigentlichster Körper: ein Gemenge aus den Elementen: Erde, Wasser, Luft und Feuer.“ Oder genauer: „Dies Gemenge ist eine Vereinigung und Mischung aus den vier Elementen, aus welcher Mischung und Vereinigung ein Dampf ausdünstet, der zugleich die Seele umwindet und den Körper durchläuft und beiden in gleicher Weise seine eigentümliche Qualität mitteilt. Daher erklärt sich der Parallelismus in den seelischen und körperlichen Abwandlungen.“ — „Wie der weibliche Körper ein Übermaß an Feuchtem und Kaltem hat, dagegen des Trocknen und des Warmen ermangelt, in demselben Maße gerät die Seele, die in eine solche Bildung eingeschlossen wird, flüssig und üppig. Während bei dem männlichen Geschlecht das Gegenteil davon sich findet, denn hier überwiegt das Trockne und Warme und es fehlt an Kaltem und Feuchten. Darum sind in solchen Körpern die Seelen rauher und tätiger.“

Zum Verständnis ist hier zu bemerken, daß es sich durchweg in diesen Stücken um die allgemeinsten Unterschiede handelt. Tier- und Menschenseele gilt als eine Einheit. Auch der Mensch ist nur ein Fall der allgemeineren Erscheinungswelt der Seele; er wird einbezogen in die übergreifenden Zusammenhänge des Naturreichs, dessen Teil er ist, und steht nicht mehr als das Vernunftgeschöpf vereinzelt in der Schöpfung. So schließt sich nun weiter an die Betrachtung der elementaren Bedingtheit des Geschlechtergegensatzes eine Übersicht über die allgemeinsten Gattungen von Unterschieden in Beseelung und Beleibung der gesamten Tierwelt:

„So entstehen die Unterschiede in den seelischen und körperlichen Abwandlungen. Wenn in der Zusammenfügung der Körper das Feuer überwiegt, so gibt die Seele, da sie von Natur hitzig ist und noch hitziger wird, indem sie äußere Hitze an sich zieht, dem Lebewesen Mut und Energie, dem Körper Schnelligkeit und Beweglichkeit. Über-

wiegt die Luft, so wird das Lebewesen leicht, sprunghaft, nach oben schnellend mit der Seele wie mit dem Körper (d. h. das Feuer ist das Bewegungselement, die Luft das Spannungselement; s. S. 144 f.). Überwiegt das Wasser, so wird das Lebewesen mit der Seele flüssig, leichtwüchsig, mit Leichtigkeit umschlingend, von der Fähigkeit, auf andere Körper leicht heranzudringen und an ihnen zu haften, durch die einigende und vereinigende Kraft des Wassers. Denn das Wasser schmiegt sich allem an; und wo es im Verhältnis viel ist, löst es auf und zieht hinein, und wo es wenig ist, da verschmilzt es und wird zu dem, womit es sich mischt. Die Körper jedoch können wegen ihrer Qualligkeit und Quappigkeit zu fester Bindung und Umschließung nicht gelangen, sondern zergehen bei der ersten besten Krankheitsursache, lösen sich auf und entgleiten nach und nach ihrer eigentümlichen Bindung.¹ Überwiegt das Erdige, so wird die Seele stumpf, da ihr die Lösbarkeit der körperlichen Lockerung fehlt, und sie bei der Verfestigung der Wahrnehmungsorgane keinen Raum findet, um sich zu bewegen, sondern in der Fessel ihrer Dichtigkeit und Schwere bleibt. Der Körper aber gerät zwar fest, doch träge, schwer und nur gewaltsam durch den Willen zu bewegen. Steht aber die Zusammenfügung aller Elemente unter Symmetrie, so ist das Lebewesen heiß zur Tat, leicht zur Bewegung, wohlgemischt für die Berührung, trefflich zum Zusammenhalt.“ (Gemeint sind die höheren Tiere und zumal der Mensch.)

Erst der letzte Satz bringt volle Klarheit über das Prinzip der Einteilung, als der einzige, der zu den Prädikaten die Bezeichnung ihrer Klassen fügt und dadurch zeigt, daß diese Aufstellung nicht willkürlich, aufs Geratewohl gemacht ist, sondern in bezug auf ein bestimmtes psycho-physisches System. Die aufgezählten körperlichen Unterschiede oder Gegensätze ordnen sich in vier Kategorien: die erste mißt die Grade der körperlichen Beweglichkeit (*κίνησις*), die zweite die Grade der körperlichen Struktur und Festigkeit (*πῆξις*), die dritte die Grade der seelischen Aktivität und Energie (*ποῦξις*), die vierte die Grade der Berührungs-, Wahrnehmungs- oder Empfindungskraft (*ἄφῆ*), da der Gefühls- oder Berührungssinn bekanntermaßen als die niederste und allgemeinste Form der Wahrnehmung oder Empfindung gilt.

¹ Hierzu vgl. Vitruv VI 1, 4 (oben S. 84): Die Völker des Südens, d. h. die Nationen heißer Mischung, können leichter Krankheiten ertragen: *ardores et febres sufferunt sine timore*; die feuchten Mischungen des Nordens sind durch Krankheiten gefährdeter: *itemque corpora, quae nascuntur sub septentrione, a febri sunt timidiora et imbecilla*. Daß dies Vitruvkapitel Poseidonisch ist, haben wir S. 85 f. festgestellt.

Zur Erläuteung diene dieser Überblick:

1. Körper

	Beweglichkeit (<i>κίνησις</i>)	Struktur und Festigkeit (<i>πῆξις</i>)
Feuer	schnell, beweglich (<i>ὄξύ, εὐκίνητον</i>)	
Luft	leicht, springend, schnell- lend (<i>κοῦφον, πηδητικόν,</i> <i>ἀνέδραστον</i>)	
Wasser		schwammig, auflösbar, zerfallend (<i>εἰς περίσφιγξιν οὐκ ἄγεται, τοῦ</i> <i>ιδίου συνδέσμον κατ' ὀλίγον ἐκ-</i> <i>πίπτει</i>)
Erde	nur gewaltsam sich be- wegend (<i>μετὰ βίας μετα-</i> <i>κινούμενον</i>)	fest und starr (<i>στερεόν</i>)

2. Seele

	Aktivität (<i>πράξις</i>)	Berührung und Empfindung (<i>ἀφή</i>)
Feuer	lebhaft, mutig (<i>ἐνεργόν, θυμικόν</i>)	
Luft	leicht, springend (<i>κοῦφον,</i> <i>πηδητικόν, ἀνέδραστον</i>)	
Wasser		haftend, leicht herandringend, verschmelzend (<i>εὐπερίχνητον, ἐπι-</i> <i>πεσεῖν καὶ κολληθῆναι δυνάμενον</i>)
Erde		stumpf, dick und verdichtet in den empfindenden Teilen (<i>ἀμβλεῖα,</i> <i>πεπαχυμμένων τῶν αἰσθητικῶν</i> <i>μερῶν, ἔνδον μένει παρ' ἑαυτῆς</i>)

Innerhalb dieser allgemeinsten Kategorien sondern sich die Tiergattungen, jede wieder nach der Parallelität der 'Mischung', Körperart und Seele gleichermaßen durchgängig betrachtet. So enthielt das folgende Kapitel, wie es scheint, die zoologischen Belege für die Durchführung der Seelentheorie aus dem Erfahrungsmaterial. Es wurde davon ausgegangen, daß der Aufenthalt, die Umwelt eines Lebewesens, seine örtliche Bedingtheit sich bestimme durch seine besondere Mischung aus den Elementen; die Verwandtschaft zwischen Vogel und Luft, Kriechtier und Erde, Fisch und Wasser drängte sich mit solcher Evidenz auf, daß man auch daraus wieder eine Bestätigung der Mischungslehre zog. Soweit deckt sich der Gedanke mit dem Dialog Hermippus. Aber während der Hermippus dabei bleibt, die Grundlegung der Mischungslehre zu entwickeln,

schreitet das hermetische Kapitel dazu fort, die Mischungskomponenten auch an ihren psychischen Funktionen nachzuweisen. Wenn der Vogel, als Lufttier, im höchsten Maß ein Plus an Luft und Feuer hat, so zeigt sich dessen Wirkung nicht zuletzt auch an der Vogelseele. Mit dem Mute der Säugetiere, mit der Verstecktheit der Kriechtiere und mit der Feigheit der Fische trifft es sich nicht zufällig, daß diese als Warmblütler, jene als Kaltblütler, diese hochbeinig und über der Erde, jene fußlos, an und unter der Erde oder im Wasser leben.

Das Verhältnis zum Hermippus und den Unterschied zwischen der zoologischen psychologischen Problemlage mag eine Schematisierung klarmachen:

		Isisoffenbarung			
Gattung		Mischung			Psyche
Vögel	Feuer plus	Luft plus			
Mensch	Feuer plus	Pneuma minus	Wasser und Erde zu gleichen Teilen		verständlich
Säugetiere	Feuer minus	Pneuma mäßig	Wasser plus, Erde plus		wehrhaft
Kriechtiere	Feuer mangelt	Pneuma	Wasser und Erde zu gleichen Teilen		mutloser
Fische	Feuer mangelt	Pneuma fehlt	Wasser plus, Erde minus		feige

Hermippus

Gattung	Mischung	Aufrichtung
Pflanzen	Maximum an Erde	Kopf in der Erde
Kriechtiere (ἄποδα ζῷα)	Erde plus	Kopf tief
Fische	Wasser plus	Kopf tief
Säugetiere	mehr Erde und Feuer	
Mensch	noch mehr Feuer	aufgerichteter Gestalt
Vögel	Plus an Feuer und Luft	schwebend { mit Kopf mit ganzem Körper

Ein dritter Abschnitt, wie er jetzt zwar vorliegt, in die Offenbarung über die Metempsychose eingerückt und demgemäß entstellt, zeigt stärkere Berührung mit der Naturbetrachtung in der Theologie. Wie überall, ist es auch hier ein Schauen und Zusammenschauen, was bei Poseidonios auf dem Grunde einer rigorosen Systematik liegt.

Die Psyche jedes Lebewesens entspricht seiner körperlichen Bildung; ja noch mehr: sie entspricht seinem Element. Die Fischseele ist scheu: der Fischleib ist auf Fliehen angelegt; seine Bewegung ist Entschlüpfen, und das Element, darin er sich bewegt, das, mit der Luft verglichen, undurchlässig ist für beide Energien des Feuers, Licht und Wärme (s. S. 228), kommt dem Fischcharakter

seinerseits entgegen: es entzieht dem Blick; und die Bewegung wird schon durch das Element zu einem Schwimmen und Entweichen. Hinwiederum steht die Bewehrung der im ganzen wehrhafteren Vierfüßler durch Hörner, Zähne, Krallen, Hufe zu den Seelen dieser Tiere in genauster Relation. Schlangen und Kriechtiere sind weich und schlüpfrig; dem entspricht ihr Wesen, ihr lebendiges Prinzip, ihr Unterschlüpfen in der Erde, ihre Psyche. Kurz, ein Tier lebt nicht zufällig gerade da, unter den Bedingungen, wo immer es lebt. Man kann es nicht aus seinen elementaren Beziehungen, aus Trocknem, Feuchtem, Heißem, Kaltem, nicht aus seiner geographischen Länge und Breite, nicht aus seiner Höhe oder Tiefe, nicht aus seiner kosmischen Bestimmtheit lösen, ohne nicht nur seinen Körper, sondern auch seine Psyche zu vergewaltigen.¹

Seele und Leib also ist eine Einheit, oder vielmehr, Seele ist die Kraft, durch die der Leib gestaltet und bedingt wird. Eine Tierseele ist unvorstellbar ohne die Anschauung des tierischen Leibes. Seele ist hier Leib als Ausdruck, und der Leib, als jene Einheit, die der eigentlichen Anschauung allein erreichbar wird, geht über in die Seele. Diese Transparenz des Leibes vor der Seele und der Seele vor dem Leibe und die innere Einheit in der Schau der Tier- und Menschenseele ist für keinen Philosophen so bezeugt und so bezeichnend wie für Poseidonios. Von hier aus bestimmt sich sein Begriff von Seele überhaupt. Im Grunde ist er Physiognomiker, dem Menschen wie dem Tiere wie dem Elemente gegenüber, nicht mit Willkür, sondern mit Notwendigkeit. Er kann nicht anders, als indem er nach der Seele fragt, im Leibe enden und umgekehrt.

Aber als der Welterklärer, der er ist, bedarf er eines einheitlichen Grundes und Prinzips, als eines Dritten, was die Seele erst zu dieser Seele und den Leib zu diesem Leibe macht. Dies findet er in einer 'Grundform', in einem Verhältnis in der Mischung aus den Elementen. Diese zugrunde gelegte Bildung jedes Lebewesens ist sein inneres Gesetz; das, was den Vogel zum Vogel, den Fisch zum Fisch, den Menschen zum Menschen und zu diesem Menschen macht. Der griechische Ausdruck dafür ist *ἡ σύστασις* oder *ἡ καταβληθεῖσα πρῶτον ἐν τοῖς ζῴοις σύστασις* oder *τὸ προκαταβεβλημένον*. Im Gebrauche dieses Terminus begegnet sich nicht zufällig die Isisoffenbarung mit dem Dialog Hermippus. Nun aber gerät dies Dritte notwendig zu einem Körperlichen, zu einer Art Seelenleib: zu einem dampf- und rauchartigen organischen Gemenge aus den vier Ele-

¹ S. 460 W.: Man denke sich ein Erd-, ein Wasser- und ein Lufttier zusammen eingesperrt und freigelassen. Derselbe Gedanke bei Galen, *De usu partium* I 3, 7 und bei Pseud-Arist. 'Über die Welt' c. 6.

menten. In das Körperliche spielen sogar noch die Prädikate, die, je nach den Mischungstypen, den verschiedenen Seelenarten zugemessen werden, auch sie halten sich diessseits der Grenze, wo die Seele aufhört, äußerer Anschauung sich darzubieten; sie beschreiben nicht von innen, sondern von außen, auch noch, wo sie von der Seele reden: auch sie Zeugnisse des Physiognomikers.

Aber noch fehlt in der Lehre von den psychischen Funktionen des Elementaren ein Hauptargument: das Medizinische. Da nichts der Medizin geläufiger war, als ihre Ätiologien auf Elementarkräfte und Mischungen hinauszuführen, so ergab sich einleuchtend für das System des Poseidonios die Bedeutung solcher Krankheiten, die Leib und Seele gleichzeitig ergriffen. Nicht umsonst trug in seiner Nomenklatur der Teil, der von dem Menschen handelte und sich dabei der Medizin bediente, den von ihr entlehnten Namen: aetiologicum (s. S. 52). Krankheiten entstehen durch Störung der zugrunde gelegten Mischung, durch ein Übermaß des Warmen, Kalten, Trocknen, Feuchten, das nicht durch eine von Anfang festgelegte und bestimmte Periodizität oder Entfaltung, sondern von außen kommt, durch Atmung, Nahrung, Überschuß der Säfte. Denn aus Mischungsänderungen kommen wohl auch Alter und Wachstum, aber diese folgen einem inneren Gesetz, sie sind periodisch und organisch (inwiefern, lehrt der Hermippus). Wenn also das Erdige die körperliche Festigkeit und Fügung macht, das Feuchte die Verfließung und Herumergießung zum Zusammenhalt bewirkt, das Luftige die Bewegung in uns und das Feuer die Erweckung und Belebung diesem allen bringt (vgl. S. 145): so leuchtet ein, wie jede Störung auf den Körper wirken muß. Allein sie wirkt auch auf die Seele: sie verursacht Irrreden und Ekstasen (*ἀλληγοῖαι καὶ ἐκστάσεις*). Und wieder wird der Parallelismus zweier Erscheinungsreihen von dem Ätiologen, das heißt von derselben Geistigkeit ergriffen, die auch in der Poseidonischen Geographie, Affektlehre, Theologie, Physik und allenthalben ihre Ausprägungen sucht, um mit der Frage nach der Ursache hervortreten, das heißt mit der Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit.

Und wieder ergibt das Rückschlüsse auf die Natur der Seele: Wenn die Seele ebenso und durch dieselben Mischungskoeffizienten wie der Leib bestimmt und abgewandelt wird, so muß sie, wenn nicht selber eine Mischung sein, so mit der Mischung die genaueste Verbindung eingehen. Der Hermetiker redet von einer Aufwallung, von einem Dampf und Rauch, der aus dem Körper, im Verhältnis der zugrunde gelegten Mischung aufsteige, sich um die Seele 'wickle' und ihr seine Qualität mitteile. Aber hier gerade, wo wir auf den

letzten Grund zu stoßen hofften, geraten wir an die Grenze, über die wir nicht hinaus können, denn gerade hier setzen des Offenbarers eigene Spekulationen ein über die Schicksale und körperlichen Bindungen der vielfach sich wandelnden, jedoch unsterblichen, in ihren Kreislauf eingebannten Seele — Fragen nicht mehr der Kausalerklärung, sondern der Mysterienlehre.

Die Ähnlichkeiten mit dem Dialog 'Hermippus' und mit Seneca (S. 323) sind handgreiflich genug. Aber um ihretwillen aus den dreien oder auch nur aus zweien von ihnen eine Urschrift zu rekonstruieren, wäre dennoch nicht erlaubt. Einheit des Systems bedeutet noch nicht Einheit auch der Vorlage. Bei Seneca erklärt die Therapie des Zorns die psycho-physische Beschaffenheit eines Affekts und umgekehrt. Um was es sich im Dialog Hermippus handelt, ist ein zoologisches Problem: Urzeugung und Entstehung der Arten. Bei dem Hermetiker, nach dem ursprünglichen Sinne seiner physikalischen Partien, erscheint als Thema keins von beiden, Thema vielmehr ist die Seele. Und wenn es erlaubt ist, einen Titel beizufügen, müßte er lauten: 'Über die Seele'.

Daraus erklären sich nun auch die Abweichungen, die nur äußerlich und scheinbar sind. Da bei Seneca der Philosoph mit einer Therapie zu tun hat, seine Frage auf die Beeinflussung des Seelischen durch Körperliches geht, und da die Medizin nicht mit den Elementen, sondern mit deren 'Kräften' oder 'Qualitäten' operiert, so erschienen in dem psycho-physischen System dort nicht die Grundstoffe, sondern die Kräfte, doch nicht, ohne daß dabei auf die notwendige Beziehung zwischen 'Kraft' und Element verwiesen würde (nam cum elementa sint quatuor, ignis, aquae, aeris, terrae, potestates pares his sunt, fervida, frigida, arida atque umida). Dagegen im Hermippus und bei dem Hermetiker, wo Mannigfaltigkeiten anderer Art, dort eine zoologische, hier eine psychische, gleichfalls zum Teil der Arten, aber hier verstanden als Be-seelungen, in ihrer systematischen Vereinigung in einem stofflichen Prinzip, in evolutionärer Divergenz betrachtet werden, ist es klar, daß die Zurückführung bis auf die Elemente gehen muß.

Der Durchgang vom Element zum Leben, das Hinüberwirken des Elementaren in das Organische und Seelische, und umgekehrt des Seelischen in das Elementare, in der Erdkunde gemessen an den Einflüssen der Erdarten und deren Flüssigkeiten auf die Säfte des Organischen, vom Standpunkte des Zoologen aus betrachtet an den Folgerungen, die sich aus der Lehre von der Urzeugung ergeben: tritt hier in den psychologischen Problembereich ein, eröffnet neue Perspektiven über die Natur der Seele und durchbricht die

Schranken zwischen Physik und Ethik, indem er die Umsetzung der Kräfte lehrt, im Element den Leib erblicken läßt, im Leib das Element und in der Seele beides. Aber während es sich in der Affektlehre, die freilich auch zugleich Psychologie ist, bei Galen und Seneca, um die elementare Ansicht des Irrationalen handelt, also um ein Psychisches von innen heraus betrachtet, handelt es sich hier um allgemeinste äußere Formen der Entfaltung dessen, was dem Griechen Psyche heißt, um Kräfte, die im Menschen zwar vereinigt, doch vom Logos überragt, ihn dennoch mit dem Niedrigsten verflechten, was auf Erden kriecht und fliegt.

Das ist der Unterschied, der dem hermetischen Kapitel seinen Platz anweist und der es einreicht in das Poseidonische System. Ob der Gedanke auch in allen Einzelheiten ebenso wie in der Isis-offenbarung durchgeführt war, mag bezweifelt werden. Mancherlei mag späterhin vereinfacht worden, mancherlei in gröbere Parallelen umgelegt sein, um es den hermetischen Begriffen anzunähern. Aber darauf kommt hier auch weniger an.

URZUSTAND UND KULTURENTWICKLUNG

Die Lehre des Poseidonios über den Urzustand der Menschheit und ihre Entwicklung zu Kultur und Zivilisation fließt uns zu und ist für uns abzuleiten aus den Einwänden, die gegen diese Lehre Seneca im neunzigsten seiner Moralischen Briefe erhebt. Aber diese Einwände ergeben noch nicht ohne weiteres das Poseidonische. Auch was sie an Fremdem führen, hört darum nicht auf, etwas vom Geiste Senecas zu sein. Seine Polemik ist nicht die des Wissenschaftlers, sondern Antithese und Relief. Er selber ist als Schriftsteller und Ethiker zu stark, um nicht das außerhalb von ihm Verlaufende in seine eigene Ebene umzubereiten. Man muß ihn zuerst, man muß den ganzen Brief verstehen, um zu verstehen und abzugrenzen, was aus Poseidonios in den Brief hineinragt. Wieder ist zur Analyse erstes Mittel der Kontrast.

Das Thema ist nicht einheitlich, zwei Antithesen durchschlingen einander. Die erste ist ein aktueller Gegensatz, im römischen Erlebnis einbeschlossen: Natur und Kultur, Bedürfnislosigkeit und Luxuriosität, Idyll des Landes und der Prunk der Kapitale wird bezogen auf den Urzustand und auf die Gegenwart; der Urzustand gerät zum Wunschbild, zum Idyll des Stoikers, zum Spiegel für die Zeit, zum Paradies der Unschuld.¹ Eine zweite Antithese dient zur Klarstellung der Frage nach Würde und Aufgabe der Philo-

¹ Daher hier die Anleihen bei der Elegie.

sophie: Philosophie ist nicht mit praktischer Erfindungsgabe zu verwechseln; gab es Erfinder unter den Philosophen, so erfanden sie als kluge Menschen, nicht als Philosophen. Philosophie ist Lebenskunst, und ihre Würde ist, zur Glückseligkeit zu führen; sie befreit von Eitelkeit, sie gibt uns wahre Größe; sie weihet uns ein in die Mysterien der Götter und Genien; sie erschließt Himmel und Erde; sie weist uns den Ursprung unseres Geistes, sie zeigt uns die Regeln, wonach Wahr und Falsch sich unterscheiden. Doch auch die Verteidigung der Philosophie gegen die immer lauterer Ansprüche der freien Künste, die Verwahrung gegen ihre Degradierung unter den Begriff des Kulturellen, Fortschrittlichen, Nützlichen, Wissenswerten, die Predigt ihrer göttlichen Mission greift ein in Fragen und Tendenzen, die das Rom Neros bewegten; aktuell sind die beiden Themen dieses Briefes nicht weniger als die des achtundachtzigsten.

Aber das zweite Thema hat hier eine Einkleidung erfahren, über der man seine zeitliche Bedeutung übersehen kann. Es ist eins der Zeichen des Barock, daß es nicht gern auf geradem Wege daherkommt; seine Führungen sind schiefwinklig; es fängt von einer Seite an, die quer und schräg uns vor das Resultat stellt. So kommt hier Seneca mit Poseidonios, so polemisiert er gegen dessen Auffassung von Urzustand und menschlicher Entwicklung, um seine Tagesfrage, sein aktuelles Thema, das gleichwohl nicht erst aufgebracht hat, zu beleben und zu variieren. Wer nichts vom Zauber überraschender Anknüpfungen, überspringender Beziehungen weiß, wird diese Briefe kaum recht würdigen. Was lag ihm daran, seinen Lesern ein Stück Poseidonios aufzutischen? Aber als ein treibendes, zersetzendes und Buntheit wirkendes Ferment die Frucht einer Lektüre in ein Kunstwerk einzugießen, das so wie der Brief den bunten, ungestrafften Stil verlangte; anzufangen mit der Antithese: 'Poseidonios lehrt, die Philosophen seien die Erfinder aller Künste', und das Thema dann, in Stimme und Gegenstimme immer neu einsetzend, durchzuführen: das entsprach schon eher seiner Art, von jedem äußeren und inneren Begegnis antithetisch abzuspringen auf die große Seelenfrage, die sein Denken in Atem hält.

Als eine Verflechtung zweier Themen stellt der Brief sich dar. Das dritte, was darin zu sondern wäre, wäre der verbindende Gedanke. Aber bei genauerem Hinsehen sind es wieder zwei einander angegliche Gedanken, die das Ganze zusammenhalten; als da sind: erstens die Frage, wie verhält sich Urzustand, Fortschritt und Philosophie? und zweitens: wie verhält sich Tugend und Natur, Philosophie und Anlage, das, was der Mensch sich selbst verdankt

und was er mitbekommt? Das zweite Bindethema, als das auf das Heil bezüglichere, faßt auch äußerlich den ganzen Brief zusammen: mit ihm fängt er an und mit ihm hört er auf. Die Aufgabe des ersten der verbindenden Gedanken innerhalb des Briefs ist, in die Kritik an Poseidonios die Verurteilung des Fortschritts einzufügen, die sich aus dem zweiten Teil ergibt: die Philosophie kann nicht Erfinderin von Dingen sein, die die Kulturlaster Geiz, Zwietracht, Luxus zu verbreiten dienen. Der zweite der verbindenden Gedanken wiederum greift aus dem ersten Teil die Frage auf: ist in der urzeitlichen Unschuld und Genügsamkeit Raum für die Tugenden des Philosophen? Das Ergebnis ist: mag immerhin die Urmenschheit kraft ihrer frischeren Gottesverwandtschaft von Natur besessen haben, was keine Erziehung je wieder wird in sie bringen: Philosophie ist dennoch keine Mitgift der Natur, sie ist nichts Unbewußtes, sondern bewußtes, rationales An-Sich-Arbeiten, insofern also nicht natura, sondern ars, eine Vollendung, die zwar als Möglichkeit von Anfang an in jedem liegt, doch nur als Stoff, nicht als Gestalt.

Theorien über den Urzustand und über den Fortschritt zur Kultur können, bei gleichen Anschauungen über Zustände und Hergänge, sehr abweichenden Geistigkeiten, Wertsetzungen und Verhältnissen zum Leben ihren Ausdruck leihen. Für das Verständnis einer solchen Theorie aus zweiter Hand genügt es vollends nicht, das Überlieferte als ein Notiertes zu notieren: das Notierte muß ein Ziel und eine innere Form erkennen lassen. Man scheint nun einig darin, daß die Schilderung, die Poseidonios von dem Aufkommen der Künste, von dem Erfindertum der Philosophen, von dem goldenen Zeitalter des Philosophenregiments entwerfe, zur Philosophie habe bekehren sollen, zu ihrer Empfehlung dienen unter den Gebildeten und zu ihrer Verherrlichung vor ihren Adepten; sie entstamme seiner vielgelesenen Bekehrungsschrift, seinen Protreptikoi. Das heißt, man schor ihn über einen Kamm mit einer generellen Tradition; man suchte einen Geist mit einer Topik einzufangen. Statt vom Vorliegenden zuzugehen, griff man zum Allgemeinen. Und der Frage nach den sicheren Spuren der Protreptikoi, nach ihrem nachweislichen Inhalt, ihrer Verbreitung, fühlte man sich überhoben.¹

Der Preis der Philosophie oder der Beredsamkeit oder der Vernunft schlechthin oder der Poesie als einer Kraft, die eine rohe Urmenschheit zu einem menschenwürdigen Dasein hob, mag ungefähr seit Aristoteles traditionell werden. Aber an sich, abgerechnet seine

¹ Auf die gelehrte Behandlung des Fragments kann ich nicht eingehen; Gerhäuser, *Der Protreptikos des Poseid.*, Diss. München 1912 S. 45; Kaibel, *Galenii Protreptici* S. 44.

jeweils eigentümlichen Akzente, ist das ebenso bedeutungslos wie allgemein; Stoff für Drapierungen des Philosophen, Redners, Dichters, weiter nichts. Durfte man, um solcher Parallelen willen, Poseidonische Gedanken in die Enge einer Form pressen, für die allein der Topos taugt? Vertragen die Bruchstücke, auch nur als Stoff gewertet, eine solche Einordnung? Auf Seneca sich zu berufen geht nicht mehr: mag Seneca mit einem Preis der Philosophie beginnen: nach genauer Analyse trennt sich dieser Preis auf das bestimmteste von den hereingezogenen Zitaten; davon abgesehen, daß er auch ohnedies mit jenem Topos nichts gemein hat.

Was ganz nackt in den Fragmenten selber steht, ist weder panegyrisch noch romantisch noch idyllisch noch moralisch noch propagandistisch noch protreptisch, sondern hingegeben an die Sache, viel zu wissenschaftlich, viel zu sehr erklärender Natur, ja schon äußerlich genommen viel zu umfangreich, als daß es unter irgendeine Topik fiel. Was Seneca für seine Zwecke gut fand, was er mitteilt, sind ja doch nur wenige herausgegriffene Einzelheiten; aber selbst dies Wenige zeigt einen Reichtum an Detail, dessen Ergänzung gewiß auf keinen geringeren Umfang führt als den des fünften Buches in dem Lehrgedichte des Lucrez. Was jeder Unbefangene liest und zu ergänzen sich gedrungen fühlt, ist wieder nichts anderes als ein Stück Welterklärung, hier wie überall. Auch hier wird eine Fülle mannigfaltiger Erscheinungen in ihrer Sichtbarkeit und Eigentümlichkeit mit allen Einzelheiten von dem Schauenden und Schildernden ergriffen und von dem Denker auf die einheitliche Kraft bezogen, die sich in einer bunten Schöpfung auswirkt. Ob das so Ergriffene Menschenwerk und Künste oder Erde und Rassen oder die Zeitgeschichte ist: die Art des Sehens, die Kraft der philosophischen Durchdringung des Geschauten bleibt sich gleich.

„Die Menschen, in ihrer Zerstreuung, suchten Schutz in Höhlen unter überhängenden Felsen oder ausgenagten Baumwurzeln; die Philosophie hat sie den Hausbau gelehrt.“ Die Frage, wie aus der Nachahmung der ersten natürlichen Unterschlupfe eine primitive Baukunst sich entwickelte, ergab, wie zwar nicht aus Seneca, wohl aber aus Vitruv zu erkennen ist, eine sehr detaillierte Schilderung, die in dem Brief, wie zu erwarten, als belanglos ausfällt. Nur zwei Sätzchen daraus sind in dem Idyll des Römers aufgetragen, aber auch nur, um ihm Farbe zu verleihen. Woher sie kommen, lehrt wieder Vitruv: „Astgabeln auf beiden Seiten in die Höhe gerichtet, stützten das Dach; dicht gelegtes Reisig und gehäuftes, schräg abfallendes Stroh gab auch dem stärksten Regen Abfluß.“ Was man weiter liest: nach Poseidonios hätten die Weisen auch das eiserne

Handwerkszeug erfunden, ist anstatt Erklärung nur Notiz. Wie stark der Trieb des Ätiologen in der Schilderung sich durchsetzte, zeigt 'jene so subtile Frage', die ihn aufhielt: 'Ob der Hammer oder die Zange eher erfunden sei.' Es zeigt sich in der rigorosen Durchführung des Nachahmungsgedankens: „Als die Erde unter der Glut eines Waldbrands die Metalladern an ihrer Oberfläche sich ergießen ließ, erfanden die Weisen die Gewinnung des Eisens und des Erzes.“

Seneca, dem für den welterklärenden Kausaltrieb das Verständnis abgeht, nähert sich ihm von der Seite des Stils, für dessen Reize er, als der Meister kleiner und pretiöser Schilderungen, eine eigene Empfänglichkeit mitbringt, wie denn überhaupt die auffallende Wertschätzung, deren sich Poseidonios, entgegen dem philosophischen Zeiturteil, bei ihm erfreut, wohl nicht zuletzt eine ästhetische ist: ein Zeichen für die Nachwirkung des griechischen Barock in dem lateinischen, wenn nicht der Sympathie für eine parallele Stufe der Entwicklung, ungefähr der Sympathie der römischen Neoteriker für Kallimachos vergleichbar.

„Es ist unglaublich, mein Lucilius, wie leicht die Verlockung des Worts auch große Männer von der Wahrheit abführt. Da ist Poseidonios, wie ich meine, einer der allergrößten Förderer der Philosophie; aber in dem Vorsatz zu beschreiben (!), erstens, wie die Fäden gleichzeitig gedreht, gleichzeitig aus dem Weichen, Lockeren gezogen werden, alsdann, wie die an den Zettel gehängten Gewichte den Faden gerade ausrichten, wie der eingeflochtene Eintrag, um dadurch die Härte der beiderseits pressenden Kette zu mildern, durch das Schlagholz sich zu verbinden und zusammenzugehen gezwungen wird: behauptet er, die Weisen hätten auch die Weberei erfunden. . . .“ Der beschriebene Webstuhl ist der vertikale, primitive, der zu Poseidonios' Zeit wohl außer Gebrauch war. Daher die beinahe antiquarische Genauigkeit. Für den Kulturhistoriker ist es bezeichnend, daß diese Beschreibung heute noch in den Darstellungen des antiken Webstuhls unter den ersten Berichten zählt.

„Dann geht er zum Landbau über und beschreibt nicht weniger beredt (!), wie die Erde gepflügt und wieder umgepflügt wird, um um so gelockerter den Wurzeln sich zu öffnen, und wie man das Unkraut jäte, daß nichts zufällig und wild aufwachse und die Saat ersticke. Auch das, sagt er, sei das Werk der Weisen. . . .“ Dann, mit diesen Künsten nicht genug, schickt er den Weisen in die Mühle: er erzählt, wie ihn die Nachahmung der Natur zur Brotbereitung führte: „Die Härte der Zähne zermalmt die Frucht, die du in deinen Mund tust; was den Zähnen entfällt, trägt ihnen die Zunge zurück; dann wird es befeuchtet, um desto leichter durch den geschmeidigen

Schlund zu gleiten; in den Magen gelangt, wird es gekocht (verdaut) in seiner gleichmäßigen Hitze; so erst geht es in den Körper über. Dies nahm sich zum Vorbild ein Mensch; er legte zwei rauhe Steine aufeinander, nach dem Muster der Zähne, und bestimmte den einen, unbeweglichen, des anderen Bewegung aufzunehmen. Unter ihrer Reibung ward das Korn zerkleinert und so lange zurückgeführt, bis es durch wiederholtes Reiben fein ward. Dann befeuchtete er das Mehl mit Wasser, bezwang es durch emsiges Kneten und formte das Brot. Man buk es erst auf heißer Asche und glühendem Ton, dann, mit der Zeit, erfand man Backöfen und was die Hitze dem Belieben dienstbar macht.“¹ Eine Erfindung der Weisen sind auch die Schiffe, „die uns über Flüsse und Meere führen, die Segel gerichtet, um den Wind zu fangen, und mit Steuern ausgerüstet an den Enden, um den Kurs nach hier und dort zu drängen. Das Vorbild gaben die Fische, denen der Schwanz als Steuer dient, durch dessen leichtes Hin- und Herbiegen sie ihre Schnelligkeit regieren.“

Welche Fülle von Material hier angehäuft war, davon freilich macht man sich nach Seneca nicht leicht einen Begriff. Man muß Vitruv hinzunehmen, um es sich auszurechnen (s. S. 407). Aber klar wird immerhin, daß die Heranziehung des Materials methodisch und umfassend war, und daß das Urerfindertum der Weisen ebenso aus seinen Nachzüglern bewiesen wurde, wie ihr Herrschertum. Kritik der Überlieferung und Interpretation der einzelnen Belege blieb nicht aus: „Anacharsis, sagen sie, hat die Töpferscheibe erfunden. Und kommt dann bei Homer die Töpferscheibe vor, so erklären sie lieber die Verse für gefälscht, als die Geschichte.“ — „Demokrit soll den Gewölbebau erfunden haben, der die Biegung aus mählich sich neigenden Blöcken durch den Schlußstein bindet.“ An Spuren von Rückschlüssen aus ethnographischen Beobachtungen findet sich in dem Kapitel über den Hausbau: „In ausgehobenen Höhlen bergen sich die Völker an den Syrten, denen unter zu heißer Sonne kein Dach genug ist, um der Hitze zu wehren, außer der Wüstenerde selber.“ Dies ein Beleg sowohl für primitive Nachahmung natürlicher Wohnhöhlen, als auch, offenbar, ein Beispiel für die Differenzierung der Gewohnheiten und Lebensweise unter den verschiedenen geographischen Breiten: man erinnert sich, daß Poseidonios Afrika nicht nur aus Büchern kannte, und erinnert sich vielleicht auch, daß er

¹ Ähnlich Nemesios S. 238 Matthaëi (aus Galen): *(ἡ γλῶττα) τὴν τροφήν τοῖς ὀδοῦσιν ἐποβάλλονσα, καθάπερ αἱ ἀλειοειδές τὸν σίτον ταῖς μύλαις*. Solche vereinzelt Poseidonischen Wendungen sind bei Nemesios keine Seltenheit, aber die Wendungen an sich besagen noch nichts; es redet anderer Geist; als Ganzes ist Nemesios das Unposeidonischste, was man sich denken kann. Vgl. S. 257 Anm.

zwei verbrannte Gürtelzonen annahm, heißer als die Zone des Äquators, wovon er die nördliche dicht südlich unter die Syrten rückte. . . .

Eine andere Notiz stammt aus einem uns sonst verlorenen Kapitel über Bekleidung (daß sie gleichfalls Poseidonisch ist, ergibt die Interpretation des Textes, die ich mir hier wohl ersparen darf): „Gegen Kälte schützen Felle wilder und zahmer Tiere. . . . Nicht wenig Völker bedecken sich mit dem Bast von Bäumen; Vogelfedern reihen sie zu Klädern; heute noch geht ein großer Teil der Skythen in Fuchs- und Mäusefelle gekleidet, die im Tragen weich und für den Wind undurchdringlich sind.“

Immer ist es nur ein Einzelnes, was Seneca heraushebt; die Vereinigung, die Linienführung fehlt. Aber gemessen am Verhältnis der Detailfülle vergleichbarer Kulturgeschichten, die wir lesen oder doch erreichen können, der Lukrezischen, der Epikurischen oder des Demokritischen Mikros Diakosmos (s. S. 404), berechnet sich das Ganze auf ein Buch der gleichen Abgeschlossenheit bei eher noch größerem Umfang. Wie eine Kulturgeschichte als Kausalerklärung für die Welt des Menschen ein notwendiger Teil in dem atomistischen System war, so auch im System des Welterklärers Poseidonios. Es ist in der Tat ein Zeichen für das Wiedererwachen alten Welterklärertums, wenn unter der Fülle der Demokriteischen Probleme, die bei Poseidonios wieder aufleben, selbst bis ins einzelne geführte Lösungen und Resultate, wie die Durchführung des Nachahmungsgedankens, neu begriffen und erzeugt, in eine neue Weltform eingehen.

Auch diese Kulturgeschichte wollte umfassend sein; sie schilderte die Ursprünge nicht nur der Künste, sondern auch der Gesellschaft, der Gesittung und des Staates. Dabei verdankt man es wieder nur einer Ideenassoziation des moralistischen Briefstellers, dem Urzustand und stoische Moral zu einer Einheit schmilzt, wenn man durch ihn überhaupt von diesem Teil erfährt. Und — leider fast muß man sagen — stimmt Seneca diesmal zu. So bleibt die Unterlage hier verschwommener als in der Kritik; das Poseidonische verfließt mit den Moralfarben des Römers.

Die natürliche Gesellschaftsordnung war ein unwillkürliches Wahlkönigtum; wie der stärkste Stier, der größte Elefant die Herde führt, so übernahm im Urzustand der Beste die Herrschaft. Die Gefolgschaft war freiwillig, willig wie in einer Herde. Das im Menschen Beste ist nun aber der Geist; Geist übt Gerechtigkeit, schafft Rat, sieht vor, wendet Gefahr ab und ist gütig. So wurden die geistigen Führer die Könige: die 'Weisen' oder 'Philosophen'. Dieser Zustand ist das Urbild dessen, was die Dichter als das goldene Zeitalter besingen. Als das Königtum entartete und zur Tyrannis ward, ergab

sich das Bedürfnis nach Verfassung und Gesetz. Aber der Urzustand wirkte auch dann noch nach, und die natürliche Herrschaftsbefugnis setzte sich in historisch hellen Zeiten noch darin durch, daß die ältesten Gesetzgeber wieder die Weisen wurden. So war Solon von Athen einer der sieben Weisen; Lykurg, hätte er in dieser Zeit gelebt, wäre der achte geworden. Zaleukos und Charondas, die Gesetzgeber von Unteritalien und Sizilien, waren in die Schule des Pythagoras gegangen usw.

Das wenige Mitgeteilte läßt, verglichen mit Epikur und Demokrit, einen grundlegenden Unterschied in der Methode erkennen: Poseidonios sucht die prähistorische Entwicklung aus dem historischen Tatsachenmaterial zu rekonstruieren. Er verfährt scheinbar als Empiriker, er will exakt sein, oder hat doch wenigstens den Ehrgeiz, es zu scheinen. Was sich bei Demokrit als eine Konstruktion aus dem Wahrscheinlichen, dem aus sich Überzeugenden, dem Einleuchtenden, kurz, aus dem altrationalistischen *εἰκόσ*-Begriff ergibt, erscheint bei Poseidonios als Ergebnis oder krönende Ergänzung aus zum Teil geschichtlichen, zum Teil, um dies sogleich hinzuzufügen, ethnographischen Betrachtungen. Was also zu den älteren Kulturgeschichten eines Demokrit und Epikur bei Poseidonios letztthin, wenigstens in Absicht der Methode, neu hinzukommt, ist vor allem eine neue Anschauung der Einheit in der Mannigfaltigkeit, eine bisher noch nicht erreichte Art erlebnishaften Sehens. Dieses Sehen erst führt zu der Entdeckung des im eigentlichen Sinne Primitiven, als des Stehengebliebenen, Urzeitlich-Verwandten. Wie solch Primitives Poseidonios allenthalben, wie er z. B. homerische Sitten bei den Galliern wiederfindet, so scheint ihm die Gesamtheit der Barbarenvölker stehengeblieben auf einer dem Urzustand in vieler Hinsicht näheren Stufe der Kultur. Aus jenem Kranz von Außenvölkern, der sich um das Mittelmeergebiet im Kreise rings herumlegt, scheinen die Völker in der Mitte durch vielfachere Begabung, schnellere Entwicklung, höhere Befähigung zur Herrschaft unter der Gunst des Klimas ähnlich sich herauszuheben, wie die Mannigfaltigkeit der Formationen, Flora, Fauna, Rassen in der Mitte sich heraushebt im Vergleich zu der zunehmenden Einförmigkeit dieser Erscheinungen nach Norden, Süden, Osten und Westen. Aus dem geographischen System erst leitet diese Art, die Urgeschichte zu rekonstruieren, ihre Berechtigung ab; von da aus wird sie erst verständlich, wo ihre Verwebung mit dem Ganzen klar wird.

Die rekonstruierende Methode, die Verflechtung der Kulturgeschichte mit dem eigenen Weltbild, beides an sich wesentlich genug, ist aber noch nicht das Wesentlichste, wodurch diese Ur-

geschichte von den Urgeschichten eines Demokrit und Epikur sich unterscheidet. Das zu tiefst Entscheidende ist, daß an die Stelle des Naturzwangs, der Not oder des Zufalls, Tyche, Chreia oder Anangke, woran jene beiden glauben, eine Kraft aus einer anderen Welt tritt: die unfehlbare Vernunft, lateinisch: *recta ratio*, griechisch: ὁρθὸς λόγος.¹ Nicht der Wurf des Zufalls noch die drängende Not des Daseins hat den Menschen-Kosmos als zweite Natur in die Natur hineingebaut, sondern die gleiche Kraft, die auch in der Allnatur sich auswirkt. Dies zu zeigen, aufzudecken, wie die Natur selbst auf die Künste und wie das Vermögen zu den Künsten wieder auf die Natur hinweist, wie beides aufeinander angelegt und angewiesen ist, wie beides, als System betrachtet, einen einheitlichen Zweckzusammenhang ergibt, als Nacheinander eine folgerichtige, methodische Entwicklung bis zur schließlichen Erfüllung ihrer beider Möglichkeiten: diese Absicht ist der Richt- und Mittelpunkt, worauf in aller Buntheit des Details mehr oder minder deutlich angelegte Linien konvergieren. Aus der Theorie der Nachahmung wird eine Theorie der Wesensrelation, aus dem Erfinden wird ein Ablesen, ein Urteilen, ein Unterscheiden dessen, was in der Natur geschrieben steht. Vorbild wird die Natur nicht erst vom Menschen aus, sondern bereits von sich aus, und der Mensch wird zur Erfüllung der Natur nach ihren wesentlichen, nicht nach ihren zufälligen Möglichkeiten. Man versteht von hier aus, warum es die Weisen sind und sein müssen, von denen alles, was immer dem Leben dient, erfunden wird: die Weisen als die Träger der unfehlbaren Vernunft, derselben Kraft, die in ihrer vollkommensten Entfaltung Philosophie wird, nach der Seite des Menschen, Gott wird, nach der Seite der Natur; denn die Vernunft im Menschen ist 'homogen' der göttlichen Vernunft im All (S. 329). Die Identität der Philosophie mit der Erfindungsgabe war eine Forderung des Systems. In diesem Ansatz war allein die einheitliche Kraft zu finden, deren dieser weltbildende Geist bedurfte, um in seiner Schau die Buntheit aller Menschenschöpfung zu bezwingen.

Aber es steckt noch mehr in dieser Gleichung: die Vereinigung der Kräfte sucht Gestalt zu werden; die Begabungen bleiben nicht in genealogischer Verknüpfung hängen, sondern werden vorgestellt als Idealbilder vorzeitlicher Übermenschlichen. Der Erfinder ist in seiner wahren Ausprägung der Philosoph, der Philosoph Erfinder. Aber die geschichtlich helle Zeit steht schon von ihren Anfängen im Zeichen fortschreitender Spaltung und Zersplitterung der Berufe und

¹ Dies ergibt sich aus der Polemik Senecas II 90, 24: *omnia ista ratio quidem sed non recta ratio commenta est. hominis enim, non sapientis inventa sunt.*

Kräfte. Wie von den Regierungen, so haben die Weisen von den Künsten sich zurückgezogen, um sie Geringeren zu überlassen (90, 25, 30). Und doch drängt das Ideal der Einheit aller Geisteskräfte auf Verkörperung. So rückt seine Verwirklichung in eine Urzeit, gegen die gehalten alles Spätere wie Entartung scheint. Ein Wunschbild, das den Fortschritt Rückschritt werden läßt, kreuzt sich mit dem Gedanken der allmählichen Entwicklung, beides, streng genommen, unvereinbar und doch aus demselben schöpferischen Willen quellend: das Ich löst sich von seinem Werk. Diese Genies der Urzeit — sie sind Poseidonios selber, sind sein eigenstes Erfindertum, Erklärertum, Erziehertum noch einmal. Schuf sein ungestümer Universalismus erst die Welt, so will er jetzt sich selber schaffen. Und da zeigt sich, daß der Schöpfer nicht in seine Schöpfung geht: an irgendeinem Punkt durchstößt er sie, vielleicht, um erst sein wahres Antlitz zu enthüllen, wo die Kraft nicht Bau wird, sondern flutet — ja zerbricht. Wäre Poseidonios nicht Erklärer, sondern Deuter und Verkörperer, es müßte, wenn irgendwo, an diesem Punkt der Übergang ins Mythische geschehen. Aber soviel sich übersehen läßt, verharret er in den Formen des Erklärers. Er versucht, die Idealität der Urzeit zu beweisen: da die Welt noch ungeschwächt war durch die Fülle ihrer späteren Geburten, waren ihre Geschöpfe besser; sie selbst glich einem Paradiese, und vor allem der Mensch, aus Gottes Samen frisch gezeugt, war voller Kräfte, die ihm später schwanden.

Bleibt so, allem Anschein nach, sein Verhältnis zum Urmenschen auf einer Stufe stehen mit seiner Welterklärung, ohne sich zum Symbol zu steigern: so erhebt es sich doch innerlich zur Stufe der Verehrung, ja der Andacht. Vielleicht dürfen wir danach über die Art seiner Religiosität eine Vermutung wagen? Wenn er für sein verehrendes Bedürfnis eines solchen Gegenstandes überhaupt bedurfte, so ging sein Bedürfnis zwar nicht in der Sehnsucht nach der Selbstvergottung auf, nicht im Verlangen nach der *unio mystica*, zum mindesten nicht in der Grundform der Verzauberung und Verzückung — vielmehr in der mikrokosmischen Idee des großen Menschen, der Gott in sich trägt, weil er Mensch ist. . . . Freilich, in gewissem Sinne, wenn man will, doch wieder in einer Art *unio* — aber auf einem Umweg: durch Kontemplation der Urzeugung. Daher deren Verklärung.¹

¹ Will man, nach der oben beschriebenen Art, auch daraus einen Topos machen, so ist zu vergleichen: Platon Phileb. 16C *καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες*. . . . Cicero Tusc. 1, 12 *antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat*. Legg. II 11, 27: *iam ritus familiae patrumque servare, id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a diis quasi traditam religionem tueri*. Ferner Dio, Oratio 36 (19) 58. Nur, diese Stellen lehren eben gar nichts.

DIE ENTWICKLUNG DES HAUSBAUS

Vitruvs zweites Buch beginnt mit einer Einleitung, die dazu dient, den Ursprung der Architektur und die veredelnde, kulturbringende Wirkung, die von ihrer Erfindung ausging, in ein solches Licht zu rücken, daß davon ein möglichst heller Widerschein auf Aufgabe und Rang des Architekten falle. Einleitungen solcher Art sind an sich nichts Besonderes; ihre 'Gattung' hängt zusammen mit dem Aufkommen technischer Lehrschriften, die zugleich werben sollen, einer Schriftengattung, die zwar Fachkenntnisse übermittelt, aber mit dem Anspruch, Literatur zu sein, und welche, als Symptom betrachtet, von demselben Kampf der Geister oder Meister zeugt wie die steigende Rivalität der freien Künste untereinander und mit ihrer aller Gegnerin, der Philosophie. So ist denn auch der Philosophie, und zwar ihrer protreptischen, propagandistischen Gattung diese Einleitungsmanier entlehnt.

Das beste Beispiel außerhalb der philosophischen Literatur, neben Vitruv, ist immer noch die Einleitung zu Ciceros erstem Buch 'de inventione'. Ein Vergleich zwischen Vitruv und Cicero ergibt nur deutlicher, was sich auch ohne das versteht: die Ur-menschheit in ihrer Vertiertheit, ihrer Zerstretheit, ihrer inneren und äußeren Gefährdung muß geschildert werden, damit die veredelnde und rettende Wirkung der jeweils zu preisenden Kunst sich desto leuchtender dagegen abhebe. Es wird von der Art der Kunst abhängen, welche Züge in der Darstellung des Urzustandes und seiner Überwindung jedesmal als die entscheidenden erscheinen. Bei Cicero, wo die Beredsamkeit gepriesen wird, ist es das Pochen auf die rohe Körperkraft, der Mangel an Einsicht und Vernunft, das Fehlen aller Verantwortung und Bindung durch Recht, Sitte, Staat und Religion, die Brutalität und Ungezähmtheit der Begierde, was durch die belehrende, bezwingende, hinreißende Kraft der Beredsamkeit in ebensoviel Gegenteile verwandelt wird.¹ Die Schöpfung der Redekunst ist das Entscheidende, der Anfang aller höheren Entwicklung. Bei Vitruv ist es das obdachlose und zersprengte Dasein, was mit dem Aufkommen des Hausbaues aufhört, um von da ab allen übrigen Kulturwohltaten sich zu öffnen; der Gedanke des Bauens ist der erste Schritt zur Humanität. Gemeinsam beiden

¹ Ähnlich z. T. Cicero pro Sest. 42, 91. Auch hier untersteht die Betrachtung des Urzustands und der Kulturentwicklung der Antithese: vis et ius. Ganz und gar anders wieder Manilius I 66 ff. — Man kann sich selbst die Quelle nicht gründlicher verschütten, als indem man alles in dieselbe Quelle schüttet. Mit den Vorlagen Vitruvs beschäftigt sich W. Poppe, Vitruvs Quellen im zweiten Buche 'De architectura', Diss. Kiel 1909, S. 7 ff.

Darstellungen ferner ist der Wunsch nach plastischer und sinnlicher Heraushebung des Augenblicks, in dem der Urzustand in die Kulturentwicklung übergeht, aus dem Bestreben, die entscheidende Errungenschaft zu einem einmaligen, anschaulichen Akt zu machen. Bei Cicero ist es ein großer Weiser, der, da er zuerst des Geistes ungeahnte Möglichkeiten in sich erschaut hat, auf den Gedanken kommt, durch irgendein Mittel (*ratione quadam*), wie ein Redner eine Volksversammlung, die ringsum zerstreuten und versteckten Menschen zur ersten Gemeinschaft zu vereinigen, um sie über alle Dinge zu belehren. Bei Vitruv kann die Vereinigung durch einen Architekten nicht in gleicher Weise vor sich gehen; und doch bedarf auch seine Erfindung, als ein einmaliger Akt, einer Versammlung. Daher muß bei ihm ein zufälliges, großes Ereignis leisten, was bei Cicero der Wille eines Weisen wirkt: Unter der Reibung der vom Wind gepeitschen Äste¹ brach an irgendeinem Fleck der Erde ein gewaltiger Waldbrand aus; die Menschen in der Gegend flohen entsetzt; als die Stätte niedergebrannt war, kamen sie näher, und da sie zum erstenmal das Wohlgefühl der Wärme kennen lernten, fingen sie an, das glimmende Feuer zu unterhalten, riefen andere hinzu und zeigten ihnen durch Winke, welchen Nutzen sie davon hatten; dies zufällige Ereignis schuf die erste Vereinigung; von da ab fingen die Menschen an, ihr unartikuliertes Rufen nach willkürlicher Übereinkunft nach und nach zur Sprache zu entwickeln, und bei derselben ersten Vereinigung geschah es denn auch, daß sie anfangen, teils Laubhütten zu bauen, teils Wohnhöhlen zu graben, teils in Nachahmung der Schwalbennester Obdächer aus Lehm und Reisig herzustellen; waren sie doch von allen Tieren das allein aufgerichtete, vernunftbegabte, mit der Geschicklichkeit der Hände ausgerüstete Geschöpf. Dann sahen sie ihre Vorteile einander ab, erfanden Neues mit der Zeit hinzu und eiferten im Wettstreit, ihre Wohnungen zu verbessern. Als sie es durch ihre Erfindung und Geschicklichkeit zuletzt bis zur Höhe einer

¹ Daß Wälder bei heftigem Wind durch Reibung der Äste in Brand geraten, steht, wie bei Vitruv, auch bei Manilius I 856 f., hier zusammengestellt mit dem Funkenschlagen am Gestein und der Feuerhaltigkeit der Elemente überhaupt; vgl. die Theologie des Poseidonios S. 225. Dieser einzelne Zug kann also wohl Poseidonisch sein, doch gestattet das keinen Rückschluß auf das Ganze. Ähnliches, doch nicht dasselbe steht auch bei Lukrez V 1245; auch hier ist zwar mit der Möglichkeit zu rechnen, daß einzelne Gedanken aus der Poseidonischen Physik hinübergenommen wurden, aber wie sich versteht, auch hier nicht, ohne den Ausdruck zu verändern. Wenn man verschiedene, dem Material nach ähnliche Kulturgeschichten hatte, so konnte das Material leicht durcheinanderlaufen. Folglich ist mit dem Material nichts anzufangen. Ähnlich liegen die Dinge in der Meteorologie.

Kunst gebracht hatten, aus deren Aneignung ein Studium wurde, spaltete sich der Beruf des Architekten von der Gesamtheit aller anderen Berufe ab: die Baukunst wurde zum selbständigen Kunsthandwerk. Und von der Baukunst ist die Menschheit Schritt für Schritt zu allen anderen Künsten und Wissenschaften gelangt; über die Baukunst ging der Weg, der sie aus roher Urwildheit zu wahrer Menschlichkeit geführt hat.

Die Tendenz ist durchsichtig genug, und von ihr aus erklärt sich ohne weiteres auch die Auswahl und Gruppierung des benutzten Materials. Daß Poseidonios hierfür einzige Quelle sein könne, ist ebenso unmöglich, wie seine Benutzung in 'de inventione'. Vitruv folgt vielmehr einem Techniker, der schon, wie er, nicht nur für Fachgenossen schrieb. Als Quellen, die dem Techniker für solche Einleitungen zu Gebot standen, wenn er über die Gemeinplätze der philosophischen Protrepik hinausgehen wollte, kommen in Betracht vor allem Epikur und Demokrit. Und zwar kann hier kein Zweifel sein, daß dieser Techniker vor allem aus Demokrit geschöpft hat: seine Übereinstimmung mit Hekataios von Abdera, und das heißt in diesem Falle Demokrit, reicht heute noch bis in den Wortlaut.¹ Gegen Epikur verbindet ihn mit Demokrit der Glaube an den Zufall und die Willkür, wo bei Epikur die menschliche Entwicklung unter dem Gesetze des Naturzwanges steht. Daß für die Weisen, für die Philosophen, für die Kraft der *recta ratio* da kein Raum bleibt, ist, nochmals gesagt, so klar, daß jedes Wort an eine andere Möglichkeit verschwendet wäre. Aber das Gesagte ist noch nicht alles: Vitruv hat nicht nur abgeschrieben, er hat auch kompiliert. Wie sein Werk einem groben Mosaik gleicht, so hat er dem Preis der Baukunst ein ihr fremdes Schmuckstück eingesetzt von sehr verschiedenem Glanz. Mit ihm haben wir hier zu tun.

Ich habe bisher in meiner Inhaltsangabe ein Mittelstück von größerem Umfang überschlagen: einen Exkurs, der über die Bauweise der 'Außenvölker' (*nationes exterae*) sich ergeht, dazu ein zugehöriges Stück über die Entwicklungsstufen der Architektur, von dem der eine Teil diesem Exkurs unmittelbar vorausgeht, während der andere an den Schluß der ganzen Einleitung gerückt ist. Es muß bei näherem Zusehen auffallen, daß man statt einer Entwicklungsgeschichte der Baukunst deren zwei liest. Was die zweite von der ersten unterscheidet, ist zunächst die Aufstellung bestimmter Stufen: unterschieden werden 1. Hütten, und zwar diese wieder in verschiedenen Stadien der Entwicklung: erstens

¹ Vgl. Hekataios bei Diodor I 13, 3 mit Vitruv II 1, 1. Über Hekataios und Demokrit s. Hermes 47 (1912) S. 492.

Hütten aus Lehmwänden mit dareingeflochtenen Ruten zwischen Gabelhölzern, die das Dach tragen; zweitens Hütten aus Luftziegeln, und zwar wieder mit flachem Schilfdach, dann mit Giebeldach, Lehmüberzug und Regenabfluß; 2. feste Häuser, um der größeren Dauer willen aufgeführt auf Fundament, mit Steinwänden, Balkendach und Ziegelbedeckung; 3. Kunst- und Luxusbauten, bedingt durch die Beobachtung der Symmetrie und durch die Auswahl nicht mehr zufälliger, sondern gesuchter und gepflegter Materiale.¹ Die Absicht dieser Konstruktion, an und für sich und losgelöst besehen, geht über die Verherrlichung der Baukunst weit hinaus; sie liegt erst recht jenseits der Demokritischen Kulturgeschichte: durch die Konsequenz der Stufen soll sich eine Konsequenz des Menschengeistes selber zu erkennen geben: seine eingeborene Urteilskraft, die ihn methodisch, Schritt für Schritt, die Möglichkeiten hindurchführt, die ihm von der Natur gegeben sind. Die Natur, das heißt die stoische 'Physis', ist die Spenderin der Mittel, deren der Mensch, kraft seiner 'Urteilskraft', die ihm das Wesen eben dieser spendenden Natur erkennen läßt, vermöge seiner Kunstbegabung sich bedient. Insofern also als zwischen Natur und Künsten ein einheitlicher Zweckzusammenhang besteht, ist alles Erfinden kein Erschaffen, sondern Urteil und Beurteilung der Möglichkeiten, die in diesem Zweckzusammenhang von Anfang an als feste Zahl enthalten sind.² Es handelt sich in diesen Sätzen des Vitruv im Grunde weniger um eine Baugeschichte als um eine Darstellung der 'Krisis' oder des 'iudicium' (in dies melioribus iudiciis efficiebantur; e vagantibus iudiciis et incertis ad certas symmetriarum perduxerunt rationes). Damit aber sind wir angelangt bei einer Auffassung der menschlichen Entwicklung, die der sonst befolgten Zufallstheorie des Technikers schnurstracks zuwiderläuft. Wir stehen vor einer anderen 'Quelle'. Fragen wir, wo sonst der Ursprung oder Erfolg der Künste auf die Urteilskraft zurückgeführt wird, so geraten wir vor allem und zuerst — auf Poseidonios. „Wie groß erst ist das, was ihr Akademiker entkräften und aufheben möchtet, daß wir durch die Sinne und den Geist, was außen ist, wahrnehmen und verstehen (das heißt durch

¹ Das von mir Ausgelassene berührt sich mit dem Satze, mit dem, nach dem Poseidoniosbruchstück, wieder die erste Darstellung beginnt: cotidie inventionibus gloriantes alius alii ostendebant aedificiorum effectus, et ita excercentes ingenia certationibus = cum autem cotidie faciendo tritiores manus ad aedificandum perfecissent et sollertia ingenia exercendo. Die Wiederholung läßt die Fuge erkennen. Man bemerkt auch, wie die Logik unter dem von mir entfernten Einsatz leidet.

² Zum Gedanken vgl. Cic. de nat. deor. II 52, 131 ff.; 60, 150 ff.

die Kriterien)! Aus dessen Vergleich und Vereinigung wir auch die Künste hervorbringen, sowohl die für das Leben unentbehrlichen, wie die uns erfreuen.“ (Cicero ‘Über die Götter’.)¹ Und ähnlich die Erläuterung der Pythagoreerphilosophie bei Sextus: „Denn das Leben beurteilt jegliches durch die Kriterien, also durch Zahlenmaße. . . . Keine Kunst ferner entsteht ohne ‘Analogie’, ‘Analogie’ aber beruht auf Zahl; jede Kunst folglich entsteht durch Zahl. . . . Verallgemeinert: jede Kunst ist ein System wahrer Begriffe; System aber ist Zahl; insofern also besteht der Satz zu recht ‘Alles gleicht der Zahl’; das heißt der urteilenden (!) Vernunft. . . .“²

Mit der Entwicklungsgeschichte der Architektur hängt auf das engste der Exkurs ins Ethnographische und Antiquarische zusammen; ihrem ersten Teile angehängt, nimmt er auch innerlich auf sie Bezug. Doch setzt er eine viel ausführlichere Darstellung der ursprünglichen Bauweisen voraus, als sie Vitruv zuvor gegeben hat. Die primitive Lehmdachtechnik (*luto inducto*) wird bestätigt durch ein altes Haus, das in Athen, am Areopag, noch heute steht (*luto tectum*), wie ferner durch die Spreu- und Lehmächer, die man noch in Massilia sieht. (Den Hinweis auf die *Casa Romuli* als Beispiel eines alten Strohdachs hat wohl erst Vitruv zum Schluß hinzugefügt, um nicht das Römische zu kurz kommen zu lassen.) Die Stufen waren also sichtbar an noch gegenwärtigen historischen Belegen. Und zu dem Historischen gesellt sich wiederum das Ethnographische; die ‘Außenvölker’, auf verhältnismäßig niederen Stufen stehengeblieben, werfen Licht in jenes Dunkel, das über den Anfängen sonst lagert. Da sind Stämme, die aus Schilf und Rohr noch heute Hütten bauen, deren Dach bis auf die Erde reicht (*tuguria tecta*). In Gallien, Spanien, Lusitanien und Aquitanien sind noch heute Stroh- und Schindeldächer in Gebrauch. Besondere Formen kann der Hausbau annehmen durch geographische, klimatische Verhältnisse, wie auch die Mantik unter solchen Einflüssen die Mannigfaltigkeit ihrer Methoden ausgebildet hat. . . . und hier glaubt man am ehesten bei Vitruv noch etwas von der Energie des Originals zu spüren, mehr noch als bei Seneca, der immer, auch da, wo er zu zitieren scheint, umstilisiert. Nur war der Weg vom Auge bis zum Wort bei Poseidonios wohl um einiges kürzer:

„Daß aber diese Einrichtungen aus den beschriebenen Ursprüngen entstanden sind, können wir daraus absehen, daß es auswärtige Völker gibt, die bis auf diesen Tag aus solchen Materialien ihre Häuser bauen, wie z. B. in Gallien, Spanien, Lusitanien

¹ II 59, 141; vgl. S. 257.

² Adv. math. VII 105 ff.; vgl. S. 419.

und Aquitanien aus eichenen Schindeln oder aus Stroheckung. Bei dem Volke der Kolcher im Pontus, wo es Wald im Überfluß gibt, legt man Stämme der Länge nach rechts und links auf die Erde, mit so viel Raum in der Mitte, als die Länge der Stämme beträgt; dann werden andere an den beiden Seiten quer gelegt, und so der Wohnraum rings umschlossen. Indem sie sodann durch abwechselnd übereinander gelegte Balken auf allen vier Seiten je die Ecken miteinander verbinden, führen sie Türme in die Höhe aus lotrechten Baumwänden, wobei sie die Zwischenräume, die bei der groben Dicke der Balken bleiben, mit Holzscheiten und Lehm verstopfen. Auf dieselbe Weise, durch Verkürzung der Querbalken, legen sie dann das Dach darüber, indem sie es stufenweis verjüngen. So führen sie von den vier Seiten eine Pyramide auf, bedecken sie mit Laub und Lehm und bringen auf Barbarenart einen Plafond zustand. Die Phryger dagegen, die in Steppen wohnen (s. S. 432) und wegen der Baumarmut des Bauholzes ermangeln, wählen natürliche Hügel, decken sie in der Mitte auf, ziehen Gänge und schaffen Räume in dem Umfang, wie es die Art des Orts gestattet. Darüber verbinden sie Pfosten miteinander in Gestalt eines Kegels, bedecken sie mit Rohr und Reisig und häufen darüber möglichst hohe Erdmassen. So läßt ihnen die Einrichtung ihrer Häuser ihre Winter am wärmsten, ihre Sommer am kältesten sein. . . . Nach diesen Spuren also können wir uns ein Urteil bilden über die Urerfindung des Hausbaus und den Schluß ziehen, daß sie so verlaufen.“

Ein solcher Reichtum an exotischem, gewiß auch hiermit nicht erschöpftem Material, das zur Erhellung und Entwicklung einer einzigen Erfindung diene, läßt erlauben, wie das Übrige behandelt war; es lehrt, mit welcher Fülle von Detail an allen Ecken und Enden Senecas Notizen für uns in Gedanken auszustopfen sind, damit uns hinter seinen Briefen eine Anschauung der großen welterklärenden Werke aufgehe, die immer nur mit kleinen Enden in seine so anderen Problemlagen hineinreichen.

Auch unsere Schlüsse über die Methode werden durch Vitruv bestätigt. Aber mit dem Wort Methode ist das Wesen dessen, was hier vorliegt, nicht erschöpft. Es handelt sich nicht nur darum, Beweise und Belege beizubringen zur Befestigung einer Behauptung, zur Errechnung eines Unbekannten; was als Material erscheint, will nicht nur Material sein: es hat eigenen Wert, als eine ausgebreitete Mannigfaltigkeit, die ihren Sinn durch die Beziehung auf den Urzustand nicht weniger erhält, wie umgekehrt der Urzustand durch eben diese Beziehung zu einem noch Gegenwärtigen, Geschauten und Erlebten wird. Nicht das Material hat sich auf Kosten des Ge-

dankens ausgebreitet, sondern der Gedanke steckt in einer Darstellung der Bauformen, die sich von bloßer Registrierung und Beschreibung durch die intensivste weltanschauliche Beziehung unterscheidet: dadurch, daß im Ausgebreiteten und Mannigfaltigen die anfängliche Einheit und Entwicklung mitgeschaut wird, ebenso wie in den Ursprüngen bereits die ausgewickelte Vielheit. Mithin handelt es sich um eine ganz besondere Art des Sehens, die wohl schon mit Augeneindrücken und Reisebeobachtungen einsetzt. Poseidonios schaute wohl schon auf seinen Reisen das Völkerleben ebenso im Lichte des Urzustandes, wie den Urzustand im Lichte des Völkerlebens.

Vitruv hat sich zerlegt. Ich glaube, es erübrigt sich, noch weiter auszuführen, weshalb dieser Blick in die Entwicklung einer Mannigfaltigkeit, dieser Begriff von einer schier organischen Verwebung der Natur in Menschenkunst, der Menschenkunst in die Natur, nicht ursprünglich von einem Geiste ausgegangen sein kann, der als Triebfeder zu allem Menschenwerk die Not oder den Zufall dachte. Ebenso wird klar geworden sein, daß diese Gedanken in ein systematisches Gefüge greifen, das weit über die Verbrämung und Erbaulichkeit des Architektenbuchs hinausreicht. Die Frage wird uns ernst: können so starke Eigentümlichkeiten einer gedanklichen Struktur beweisend scheinen dort, wo als Kriterien — Topiken und Konkordanzen gelten?

DIE ENTWICKLUNG DER RELIGION

Von der allgemeinen Unterschiedsvermischung, die sich aus dem Ziel der Quellenforschung überall ergab, ist auch die olympische Rede des Dion von Prusa nicht verschont geblieben; und zwar hat man sie, damit sie fortan für und in der Wissenschaft bestehe, mit einem Exkurs des Strabo über die erzieherische Aufgabe der Poesie und mit noch ein paar doxographischen Notizen in ein Bündel eingeschürzt, dem man die Aufschrift gab: Poseidonios oder von der dreifachen Theologie.

Bis in welches Alter die stoische Einteilung der Religion in eine politische, mythische und natürliche 'Theologie' hinaufreicht, ist nicht bekannt. Aber da Varro sie in seinen *Antiquitates rerum divinarum* dem Panaitiosschüler Scaevola (Konsul 95) in den Mund legte, so wird sie mit Panaitios immerhin zusammenhängen.¹ In dem auf-

¹ Augustin de civ. dei IV 27; VI 5 ff. Die Fragmente bei Agahd in *Fleckens Jahrb. Suppl.* 24 (1898), auch bei A. Schmekel, *Die Phil. der mittl. Stoa* S. 119 ff. Die Reihenfolge ist bei Varro nicht historisch, sondern systematisch; da er selber auf die *civilis theologia* hinaus will, so geht dieser voran als erstes genus das 'mythicon', als zweites das 'physicon'. Die ersten beiden umgestellt bei Aëtius I 6. Die oben angenommene Reihenfolge (*τὰ μὲν μύθη*,

geklärten Kreis von römischen Aristokraten, der sich um ihn scharte, liebte man dergleichen Ableitungen und Betrachtungen, welche geeignet schienen, um zu einem wahrhaft vornehmen und menschenwürdigen Verhalten zu Staat, Religion und allen Dingen hinzuführen. Man betrachtete also als die Schöpfer der 'politischen Theologie' die Staatsmänner, als die der 'mythischen' die Dichter, als die der 'natürlichen' die Philosophen; über die erzieherischen, das Barbarentum zur Menschlichkeit bekehrenden Gebilde der Gesetzgeber, so nahm man an, habe die dichterische Phantasie sich hergemacht (oder umgekehrt), von der ab wiederum nun die Philosophie zur wahren, für den Aufgeklärten — aber nur für diesen — einzig möglichen und würdigen Verehrung und Erkenntnis Gottes hinleite.

Vergleichen wir damit die Form, in der dieser Gedanke im Exkurs des Strabo wiederkehrt.¹ Das Altertum erzog durch Poesie. Und das geschah mit gutem Grund: man konnte bei dem Erziehungswerk des Mythos nicht entraten. Nicht erst die Dichter, schon viel früher noch die Gesetzgeber hatten sich seiner bedient, um seines Nutzens willen, hinblickend auf eine Neigung, die dem Menschen von Natur, als Menschen, als vernunftbegabtem Wesen eignet. Denn der Mensch ist wißbegierig von Natur. Aber der Wißbegierde Anfang ist die Lust am Mythos. Mythen hört zuerst das Kind. Das kommt, der Mythos ist ein Außerordentliches, Ungewöhnliches, immer das andere sagend, als das was besteht. Ein solches aber lockt und reizt, und kommt dazu das Wunderbare und Chimärische, so steigert sich die Lust, die das Lockmittel ist des Lernens. Mit den Schmeicheleien des Mythos fängt so die Erziehung an, um mit den Jahren fortzuschreiten bis zur Unterweisung in der Wahrheit. Aber es gibt Menschen genug, die zeit ihres Lebens Kinder bleiben: auch die allgemeine bessere Erziehung hebt darüber nicht hinaus; sie reicht nicht aus, um die Vernunft zu kräftigen und aufzuräumen mit der Kinderzeit. Nun aber ist das Wunderbare nicht nur lusterregend, sondern auch furchterweckend, und man hat es um der zweiten Wirkung, bei Erwachsenen wie bei Kindern, ebenso nötig, wie um der ersten willen. Wie das Lustmachende zur 'Hinkehr' dienlich ist, so das Furchtmachende zur 'Abkehr'. Solcher Art ist für die Kinder

τὰ δὲ νόμῳ, τὰ δὲ λόγῳ und danach 1. Dichter, 2. Gesetzgeber, 3. Philosophen) im Eroticus des Plutarch S. 763 C. — Aus der scharfen Verurteilung, die dieser Einteilung gemäß das genus mythicon bei Varro erfährt, erklärt sich vielleicht die Notiz des Epiphanius contra haer. III 29 über Panaitios: *καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνήκει· ἔλεγε γὰρ κλήραρον (= nugatorium) εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.*

¹ Es gehört zusammen Strabo I 2, 3 (S. 15—16), aber nur bis zu dem Homerzitat, und I 2, 8 u. 9 (S. 19 f.). Wenn beides durch ein fremdes Zwischenstück getrennt wird, so entspricht das nur Strabonischer Kompositionsart.

Lamia, Gorgo, Ephialtes, Mormolyke; für die Erwachsenen die Welt der Sagen, Riten und Kulte, in die sie als Bürger ihrer Stadt gestellt sind. So dienen ihnen zur Hinkehr Sagen wie die von Herakles, Theseus, von göttlichen Belohnungen, desgleichen Gemälde, Standbilder und Kultbilder, die zur Versinnlichung derselben mythischen Begebenheiten dienen; zur Abkehr gottverhängte Bußen, Ängste, Drohungen, durch Worte oder sichtbare Gestalten. Denn mit Philosophie auf Massen einzuwirken ist unmöglich. Sie zur Ehrfurcht, Frömmigkeit und Treue zu bekehren, geht nicht ohne Deisidämonie; und Deisidämonie bedarf des Mythos und des Wunderbaren. Ägis, Blitz, Dreizack, Fackeln, Schlange, Thyrsos, die Attribute der Götter, die ganze altertümliche Theologie: sie ist in diesem Sinne Mythos: eine Art Schreckgespenst, heraufbeschworen von den Stadtgründern für Menschen, die noch Kinder waren. Daraus folgt: die Mythenschöpfung dient dem Leben der Gemeinschaft und dem Staate; und so auch die Poesie. Für die Alten nun, die ihr Leben lang im Kindesalter blieben, war die Poesie Erziehung genug; sie kamen darüber nicht hinaus. Erst spät schritt man allmählich zur Geschichtschreibung und Philosophie; aber noch die ersten Geschichtschreiber und Philosophen waren Mythendichter. Eins jedoch hat sich seit beider Ursprung nicht geändert: noch bis in die Gegenwart sind beide nur für wenige da. Was auf das Volk noch heute allein wirkt, ist die Poesie; sie kann allein Theater füllen.

Das von aller Poesie Gesagte gilt im höchsten Maße von der Poesie Homers. Erziehung war des Dichters Absicht. Doch um zu erziehen, dazu bedurfte er, außer des Trugs, der Wahrheit. Er bedurfte des Trugs, um auf die Massen einzuwirken, mitzureißen, zu überreden; er bedurfte der Wahrheit, um glaubwürdig zu erscheinen, um zu überzeugen — ja, allein schon, um den Trug des Mythos überhaupt erst anbringen zu können. Denn man lügt nur glaubwürdig, wenn man in die Erzählung Wahrheit mischt.

Was wir bei Strabo und aus Scaevola vernehmen, ist dasselbe und doch nicht dasselbe. Vor die Philosophie schiebt Strabo die Geschichtschreibung, und außerdem zählt er statt dreier Arten zwei: die mythische Theologie tritt in den Dienst der staatlichen, sie wird zu deren Unterart. Der Dichter breitet keine Phantasiewelt aus, um des Ergötzens, des ästhetischen Genusses, der 'Psychagogie' willen: er wird zum 'Zuchtmeister' (*σωφρονοστής*: was das bedeutet, wird daraus ersichtlich, daß dasselbe Wort als Amtsbezeichnung wiederkehrt). Der Unterschied ist also erstens dadurch, daß hier ein Historiker redet, zweitens durch einen veränderten Begriff von Poesie bedingt. Und zwar ist das, wodurch die Poesie in dieser Auffassung sich von

der anderen unterscheidet, erstens ein Moralisches und zweitens wieder ein Historisch-Kritisches: der Dichter ist, was seine Unterlage, seinen Stoff betrifft, Vorläufer des Geschichtschreibers, wie er, was seinen Zweck betrifft, Diener des Staatsmanns ist. Daher erklärt sich denn zuletzt auch — worauf der Exkurs hinausläuft —, daß es einen wahren Kern, einen historischen Gehalt auch in den Homerischen Epen geben muß — ebendenselben, welchen Eratosthenes verkannt hat.

Ist dies Poseidonios? Man hat nicht gezweifelt. Aber es ist, sofern es mehr als Strabo ist — Polybios. Die Polemik gegen Eratosthenes, der Glaube an einen moralischen Zweck der Poesie wie der Musik überhaupt, die Auffassung von dem Beruf des Dichters als 'Zuchtmeisters', die Unterscheidung zwischen 'Mythos' und 'Historie' als den beiden Elementen des Epos, die Methode, aus der Dichtung Wahrheit zu gewinnen, sogar an denselben Beispielen erläutert: es gibt beinahe nichts in dem ganzen Exkurs, was sich nicht wörtlich so auch bei Polybios fände.¹ Und endlich ist doch auch ein Ding, womit man rechnen muß und kann, der Gegensatz zwischen den Zeiten und Generationen. Man muß wahrlich weder von Panaitios und Polybios noch von Poseidonios etwas mit Bedacht gelesen haben, um Gehalt und Inhalt des Exkurses, gleich als ob es in der Welt auf einen Unterschied mehr oder weniger nicht ankäme, in Zeit und Geistesart des Poseidonios zu versetzen. Wenn dieser Exkurs uns über Poseidonios etwas lehrt, so ist es vielmehr gerade dies: wie sehr sich seine Welt und Form von denen des Panaitios und Polybios unterscheidet.

Wie nun verhält sich hierzu die Olympische Rede (XII) des Dio? Ihrem Gehalt nach — überhaupt nicht. Inkommensurable Dinge miteinander zu vergleichen, ist zwecklos. Wenn es bei Dio etwas gibt, was die Vermutung einer Quelle, also eines philosophischen Systems, in den Bereich vernünftiger Gedanken legt, so kann dies nicht das Eigentliche, nicht das Wesen sein — nicht Dio. Hüten wir uns, einen Hymnus zu rekonstruieren. Um sich dem Vergleiche darzubieten, muß die Rede Dios einschrumpfen zu ein paar mageren, jedoch festen und terminologischer Bestimmtheit nicht ermangelnden Begriffen. Wir vergleichen also nicht Dio und Strabo miteinander, sondern eine Theorie mit einer Theorie.

Der Philosoph des Dio unterscheidet weder die drei 'Theologien' des Scaevola, noch die zwei des Polybios, denn bereits die Frage,

¹ Vgl. Strabo S. 24, 15; S. 25 (*τὴν γὰρ ἐκείνου ποιήσαν φιλοσόφημα πάντας νομίζεν* = S. 15 § 3: *τοὐναντίον οἱ παλαιοὶ φιλοσοφίαν τιὰ λέγονσι πρῶτην τὴν ποιητικὴν*); S. 23 § 15 (= S. 20 § 9); zum Ganzen Polybios VI 56, 10 (über die *δεισδαμονία*); über den moralischen Nutzen der Poesie XXIII 11 und XII 27, 10; über den der Musik IV 20.

die er stellt, ist eine andere: sie zielt nicht mehr auf die Geltung, sondern auf die Kraft, den Ursprung, auf das, was im Innersten zusammenhält. So ordnet er die Religionen nicht mehr nach der Wahrheit oder der Nützlichkeit der Vorstellungen, nicht mehr nach den Klassen der Erfinder und Verkünder oder derer, die sie ausüben, sondern nach ihrer inneren Schichtung und Verwurzelung im Menschen. Er trennt eine 'eingewachsene', von der Urzeit angeborne Religion von einer, die gemacht, geschaffen und 'hinzu erworben' ist (*σύμφυτος* — *ἐπίκτητος*):¹ die Arten jener zweiten hätten nie entstehen, nie sich entfalten können, hätte die erste nicht zugrunde gelegen (*πάντα δὲ ταῦτα τὴν ἰσχὴν ἔσχεν ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐκείνης*). Wie hätte die Mannigfaltigkeit der Kulte über die Völker sich ausbreiten können, ohne eine tiefere, einheitliche Wurzel?

Diese Fragestellung, dieser Gegensatz, in eben diese Termini gekleidet: sie sind allerdings unleugbar Poseidonisch; wie die Schlechtigkeit, das Sittliche, das Göttliche naturhaft, wurzelhaft im Menschen ist, so auch die Religion; und wie die Gattungen der Mantik sich aus einer Urkraft fortgepflanzt und ausgebreitet haben, so nun auch die Religionen (vgl. S. 431). Die Urreligion, d. h. die 'eingewachsene' Religion, die nicht zufällig, hier und dort (*ὡς ἔτυχε*), sondern bei allen Völkern mit Notwendigkeit besteht (*ἀναγκαία, παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσσιν*), die als ein integrierender Bestandteil des vernunftbegabten Wesens bleiben wird: sie ist, wie nun aus Dios zwar nicht ganz gemäßer Darstellung hervorgeht, eingegangen in den Menschen durch die Urzeugung, gleichzeitig mit den Elementen, die sich mischten, ihn zu bilden, sie wuchs in ihm kraft seiner Verwandtschaft mit der Allgottheit, sie wuchs mit allem, was er sah und hörte, mit dem ersten Blick auf die Gestirne, mit jedwedem Eindruck des Gehörs, Gesichts, Geschmacks, mit der Luft selber, die er atmete, dem Wasser, das er trank, schon mit der ersten, noch nicht pflanzlichen, der Erde selbst entquollenen Nahrung — jenem zarten, feuchten Urschlamm, der dem selber aus dem Schlamm erstandenen Neugeborenen zuerst

¹ *ἔμφυτος* — *ἐπίκτητος* von der *ἐπιθυμία* und *δόξα* bei Platon Phaidr. 237 D.; danach wohl Aristoxenos (Stob.) bei Diels Vors. I² S. 290, 5. Aber die Terminologie des Dion ist eher von der Medizin her zu verstehen. Ob das Pneuma des Menschen *σύμφυτος* oder *ἐπίκτητος* sei, war in der Medizin ein alter Streit; Praxagoras, Phylotimos, Erasistratos und Asklepiades entschieden sich für das Letztere, die Pneumatiker für das Erstere (Galen VII 614; M. Wellmann, Die pneumatische Schule [1895] S. 137). In der Tat soll ja nach dem Philosophen des Dio die Religion bei der Urzeugung mit dem Pneuma selber in den Menschen eingegangen sein. — Dasselbe Problem dann für das Erdpneuma gestellt durch Poseidonios: plena quidem spiritus sed alieni (s. S. 55 u. 158), für das Irrationale (S. 315), für die Intelligenz der Tiere (S. 361) usw.

sich darbot. Der Ursprung der Religion in dieser Schilderung gleicht jenem idealen Urzustand, den Poseidonios an den Anfang der Kultur-entwicklung stellt. Und wie dort aus dem Logos als dem Urvermögen Künste und Institutionen sich entwickeln, so entstehen hier aus derselben Wurzel als das Werk der Dichter und Gesetzgeber die späteren, mannigfachen religiösen Vorstellungen und Gebräuche.

Nun aber war die Religion, zu der die Dichter hinführten, freiwillig (*ἐκούσιος*), wie das erste Königtum; die der Gesetzgeber gewaltsam, drohend und befehlend. Dio wirft die Frage auf: was ist das Ältere, die Dichtung oder die Gesetzgebung? Die Antwort, an der man den Gegensatz zu Scaevola, d. h. also Panaitios, nicht verkennen wird, gibt sich zwar zögernd, aber lautet doch bestimmt genug: was durch die Überredung wirkt und ohne Strafe ist, muß älter sein als Strafe und Befehl. Auch hier also scheint eine veränderte Auffassung des Urzustands die Lehre des Panaitios modifiziert zu haben: sind doch Dichter und Gesetzgeber zufolge diesem Philosophen, der bei Dio redet, nicht selten von der ursprünglichen Wahrheit abgeirrt! Was um so mehr besagen will, als Dion von sich selber aus vielmehr auf unbeschränkteste Verherrlichung bedacht ist. Zu den Dichtern und Gesetzgebern gesellen sich als dritte Unterart die Bildhauer und Maler, welchen allen wiederum zum Schluß, als zweite Gattung von Verkündern der 'hinzu erworbenen' Religion, die Philosophen gegenüber treten. Alles übrige geht uns nichts an, da es vom Grundriß abführt, der allein uns einen greifbaren und festen philosophischen Gedanken darstellt.

Ist nun dieser Grundriß Poseidonios? Man wird immerhin die Frage mit Wahrscheinlichkeit bejahen dürfen. Der Gedanke an den Ursprung, das Mysterium, das über den Anfängen gebreitet liegt, drängt, wie in der Kulturgeschichte, so auch hier zur Idealisierung. Das Geheimnis der Urwurzel aller Religionen wirkt verklärend, ebenso wie das Geheimnis, das über dem Ursprung jener Kraft liegt, die den Menschen zur Erfindung, zum Staatsleben, zur Philosophie geführt hat (vgl. auch Sextus IX 28).

Auch Polybios hat über den Urzustand geschrieben (VI 5). Aber was ihm fehlt, wodurch sich Poseidonios allererst verrät, ist dieses Welterklärerische, Weltverklärerische, Kosmische, dieser Hindurchbruch durch den Menschen in das All. Polybios läßt aus niederen Anfängen die Menschheit sich geradlinig zu Kultur und Staat entwickeln, für ihn ist die Urzeit kein Mysterium. Man wird finden, wie sich beider Theorien des Urzustandes nach demselben Gegensatz der Formen unterscheiden, wie beider Gedanken über die Arten der Religion.

DAS KRITERIUM

Um die dogmatischen Philosophien mit der Wurzel auszurotten, beginnt Sextus sein Werk 'Gegen die Dogmatiker' mit einem Umsturz ihrer Lehre vom Kriterium. Was er umstürze, wodurch er umstürze, und daß in dem allgemeinen Sturze in der Tat nichts aufrecht stehen bleibe: das zu zeigen ist die Aufgabe des Überblicks, den er voranstellt. Die einen, so erklärt er, leugnen das Kriterium überhaupt; die es behaupten, suchen es teils in der Vernunft, teils in den unvernünftigen Energien (wie den Sinneswahrnehmungen), teils in allem beiden. Diese Scheidung gibt die allgemeine Direktive für das einzuleitende Verfahren gegen die Dogmatiker. Die Philosophen, mit dem alten Thales angefangen, treten an, werden verhört, befragt, wozu sie sich bekennen. In aller Form verwirft die Sinne ihr beträchtlichster Vertreter, Anaxagoras, *ὁ φυσικώτατος*. Für die Vernunft erklärt sich auch die Schule des Pythagoras, wenn auch nicht für die Vernunft schlechthin, sondern für eine mathematische Vernunft; wie Philolaos sagt. . . . Ja, selbst Xenophanes, der Skeptiker, scheint, nach den einen seiner Interpreten, nicht ganz der Erkenntnis abzuschwören, wenn er freilich auch nur eine meinende und glaubende Vernunft (*τὸν δοξαστὸν λόγον*) annimmt. Doch hat dafür Parmenides um so entschiedener an die Stelle der bloß meinenden Vernunft die wissenschaftliche, unfehlbare (*ἄρθος λόγος*) gesetzt, als das alleinige Kriterium, gegen das die Sinne sich als falsch erweisen; denn dies und nichts anderes meint sein allegorisches Proömium. . . . Empedokles — jedoch hier trennen sich die Exegeten; nach den einen soll er sechs Kriterien angenommen haben, . . . nach den andern ist auch sein Kriterium die unfehlbare Vernunft (*ἄρθος λόγος*). Und zwar sei diese, lehrt er, teils göttlich, teils menschlich; jene unmittelbar, mittelbar die menschliche. Für glaubwürdig jedoch, so heißt es weiter, halte er an einer späteren Stelle auch das, was unter der Aufsicht der Vernunft von allen Sinnen gleichzeitig bezeugt werde, obwohl er deren Treue vorher in Verdacht gezogen; denn er sagt . . . (folgt wieder ein Zitat). Den Vorgenannten schließt auch Heraklit sich an; auch er erklärt die Sinneswahrnehmung für unglaubwürdig und für das Kriterium die Vernunft: 'Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren für Menschen mit Barbarenselen.' Aber auch er macht nicht jedwede Vernunft zum Richter, sondern die gemeinsame und göttliche, worunter er, abweichend von Empedokles, das allen Menschen, nicht den einzelnen Erscheinende versteht. Was dieses sei, wird mit erneutem Ausholen erörtert. Besonderer Nachprüfung bedürfen die verschiedenen Äußerungen Demokrits; ver-

gleichet man sie jedoch genau, so stellt sich auch für ihn heraus, daß er die Sinne verurteilt, die Vernunft erkenntnis anerkennt; wie jene die dunkle, so heißt ihm diese die echte Erkenntnis.

So weit die Alten. Das Verhör der Folgenden beginnt mit Platon. Der Timaios, der vom Sinnlichen das Intelligible unterscheidet, indem er das erste der Meinung, das zweite der Erkenntnis unterordnet, bestimmt damit gleichfalls als das Kriterium die Vernunft, jedoch die Vernunft einschließlich der Evidenz der Sinne. Es folgen Speusippos, Xenokrates, Arkesilaos und andere. Genug: wonach gefragt wird, bleibt das gleiche.

Aber seltsam: die Einförmigkeit dieses Verhörs wird an zwei Stellen unterbrochen. Andere Fragen, andere Töne werden laut. Der Inquisitor scheint von seiner Direktive abzuirren, er verzettelt sich, verliert sich. . . . Ja, wozu verliert er sich nur? Gedanken kommen ihm von einer Weite, daß ihm selbst der Unterschied zwischen Vernunft und Sinnen in das Wesenlose sinkt. Denn vor ihm steigt ein anderer Erkenntnisbegriff auf, kein menschlicher, sondern ein kosmischer. . . .

Zum Nachteile des Sextus muß gesagt werden, daß dieser Wandel keine psychologische Erklärung duldet. Sextus selber merkt nicht einmal, welche Erweiterung mit ihm vorgeht. Denn leider nicht in seinem Kopf geschieht das Wunder, sondern auf dem Papier: ein Stück aus einer anderen Quelle hat sich eingedrängt, und zwar zugleich an zwei verschiedenen Stellen, zwar verschieden angeknüpft, verkürzt, geordnet, aber doch so, daß genug des Gemeinsamen blieb, um die Identifizierung zu ermöglichen. Das eine weist sich aus als eine Einlage in dem Verhöre der Pythagoreer, das andere in der Vernehmung des Empedokles. Beiden gemeinsam ist, daß sie, von Sextus aus betrachtet, in Form von Exkursen auf die Erkenntnislehren anderer Philosophen übergreifen, also nicht die Philosophen einzeln und für sich verhören, sondern ihre Lehren aus einer Gesamtintuition entwickeln, als verschiedene Ausprägungen eines Ganzen und Gemeinsamen, das bis in eine Urzeit reiche. Jene anderen Philosophen, über die sich die Betrachtung ausdehnt, sind das erste Mal, außer Pythagoras: Empedokles und Platon (Timaios), das andere Mal, wo das über Empedokles Gesagte in ausführlicherer Form sich wiederholt: Platon (Timaios) und Demokrit. Daß mit dem Umfang auch die Reihenfolge wechseln muß, liegt auf der Hand. Daß eine andere Quelle als die Hauptquelle, jedoch dieselbe Nebenquelle vorliegt, zeigt die Übereinstimmung, verglichen mit dem Widerspruch in dem, was hier und dort aus dem Platonischen Timaios, aus Empedokles und Demokrit herausgebracht wird. Zu entfernen aus dem ersten

Stück ist endlich eine Exegese des Pythagoreerspruchs über die Heiligkeit der Vierzahl — irgendeine Schulweisheit, auf das Erkenntnisproblem ohne jeglichen Bezug, die Sextus irgendwoher haben konnte.¹

Daß in dem so Gereinigten ein Stück aus Poseidonios vor uns liegt, und zwar, wie nun wohl klar geworden ist, aus seiner Erkenntnislehre, deren Titel 'Über das Kriterium' anderwärts bezeugt wird,² geht hervor aus einem uns darin glücklich erhaltenen Zitat: '... sagt Poseidonios, den Timaios des Platon interpretierend.'³ Unbegreiflich, nebenbei gesagt, wie man daraus einen Timaioskommentar des Poseidonios hat erschließen können.⁴

¹ Beachte die Schlüsse (98): *τοῦδε χάριν πηγὴν ἀενάου φύσεως εὐζώματ' ἔχουσαν εἰσῆλασιν αὐτήν*; (100) *κατὰ λόγον οὖν ἢ τετρακτὴς πηγὴ τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἐστίν*. Also etwas gänzlich anderes, was das Erkenntnisproblem nichts angeht. Daher auch die Wiederkehr derselben Exzerpte adv. phys. II 281, adv. arith. § 2 ff. (wo nur das nicht hergehörige erste Pythagoreerwort der oben angeführten Stelle entlehnt ist). — Ein Beispiel, wie man die Dinge verwirrt, ist Schmelke, Philos. der mittleren Stoa S. 404 ff.

² Diogenes Laert. VII 54: *ἄλλοι δὲ τινας τῶν ἀρχαιότερων Στωικῶν τὸν ὁρθὸν λόγον κοιτηρίον ἀπολείπουσαν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κοιτηρίον φησί*. Es ergibt sich aus der Natur der Zitate bei Diogenes, daß sie für Poseidonios immer nur das Allernichtssagendste bezeugen.

³ Der Vordersatz in beiden Stücken, einmal kürzer, einmal länger, lautet doch dem Sinne, ja den Worten nach in beiden gleich. Stark weichen voneinander ab die Nachsätze. Der Vordersatz in A (93): *καὶ ὡς τὸ μὲν πῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀφείως καταλαμβάνεται, ἢ δὲ φωτὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς*. In B (119): *εἰ γὰρ ἢ μὲν ὄρασις, φησί, φωτὸς ἀτυλαμβατόμενη εὐθύς ἐστι φωτοειδής, ἢ δὲ ἀκοῆ ἀέρα πεπληγμένον κλονούσα (ὅπερ ἐστὶ τὴν φωνήν) εὐθύς ἀεροειδής θεωρεῖται, ἢ δὲ ὁσφρησις ἀτμούς γροσίζουσα πάντως ἐστὶν ἀμοειδής καὶ ἢ γεῦσις χυλοὺς χυλοειδής*. Der Nachsatz in A vergleicht damit den Logos in seiner Verwandtschaft mit dem All; der Nachsatz in B die körperlose Seele in ihrer Verwandtschaft mit den körperlosen Ideen: A. *οὕτω καὶ ἢ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου*. B. *κατ' ἀνάγκην καὶ ἢ φωνὴ τὰς ἀσωμάτους ιδέας λαμβάνουσα, καθάπερ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τὰς ἐν τοῖς πύσασιν τῶν σωμάτων, γίνεται τις ἀσώματος*. Was ist das Richtige, Ursprüngliche? Doch offenbar das zweite: es ist das Genauere, Bestimmtere; das einzig richtige Platonische. Wie aber erklärt sich dann die Abweichung des ersten? Sie erweist sich als bedingt durch die besondere Form der Anknüpfung. Was Sextus darstellt, ist die Pythagoreerlehre; abschweifend gerät er auf Empedokles und Platon. Das allen Gemeinsame ist: das, wovon er ausgeht: die Verwandtschaft der Vernunft im allgemeinen mit dem All: *τὸν λόγον θεωρητικὸν ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τιὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην*. Und ebendahin lenkt zurück der Nachsatz, der sich von der anderen Fassung unterscheidet: *οὕτω καὶ ἢ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου*. Das heißt, die Poseidonische Timaiosinterpretation liegt uns genauer vor nicht da, wo das Zitat steht, sondern wo sie ohne das Zitat von Sextus wiederholt wird. Das Zitat, soweit es die Timaiosinterpretation erkennen läßt, kann sich nur auf den Vordersatz beziehen. Soweit es allerdings auf Poseidonios deutet, greift es weiter. Denn der Nachsatz lenkt zurück zu jenem allgemeinen Poseidonischen Gedanken, der Grundlage ist der ganzen doxographischen Betrachtungsart, mit der man es in beiden Auszügen zu tun hat.

⁴ I 93: *... φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τιμαίον ἐξηγούμενος*; vgl. 110: *Ἐνοφάνης δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως αὐτὸν ἐξηγουμένους*; 115: *Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὁ Ἀκραγανῆως κατὰ μὲν τοὺς ἀπλοῦστερον δοκούστας αὐτὸν ἐξηγεῖσθαι*. Also lauter Kom-

Der Erkenntnisbegriff mehr noch als die Erkenntnislehre bei den Pythagoreern, bei Empedokles und Platon gründet sich auf eine alte Anschauung, die in verschiedenen Ausgestaltungen, Beschränkungen und Variationen bei den alten Philosophen, wie der Rest von einem Uerbe, sich fortpflanzt. Diese Anschauung besagt: das Gleiche erkennt das Gleiche. Unter ihrem Banne steht ein Demokrit mit seinem Satze: gleich zu gleich; für ihn die Formulierung eines kosmischen Gesetzes, wonach nicht nur das Lebendige sich richtet, Tiere, wenn sie sich zusammenscharen, Kraniche zu Kranichen, Tauben zu Tauben, sondern das auch in die anorganische Natur hineinreicht: im Wirbel des Siebs gesellt sich Erbse zu Erbse, Gerste zu Gerste, Weizen zu Weizen; und am Strande lagern sich die runden Kiesel zu den runden, zu den länglichen die länglichen; die Ähnlichkeit vereinigt. (Daß Poseidonios dieselbe Erscheinung auch in seiner eigenen Physik beachtet hatte, zeigt seine Erklärung des ligurischen Steinfelds, der 'Crau d'Arles' im Rhonedelta [Strabo IV S. 182]: wie ein See unter Gewoge hier zu Stein erstarrt sei, habe die Masse in eine Menge ähnlicher, gleichgroßer glatter Steine sich zerteilt nach Art des Uferkieses und der Strandkiesel.) Was für das Geschehen im größten und im kleinsten Maße gilt, was kosmisches Gesetz ist, gilt nun auch für die Erkenntnis. Es ist eine alte Weisheit, aus uraltem Bewußtsein stammend, was sich bei Empedokles zusammendrängt und ausprägt in der Lehre von den sechs Kriterien, als den mikrokosmischen Entsprechungen der sechs an Wesen gleichen makro-

mentare! Also heißt *ἐξηγησθαι* einen Kommentar schreiben! Also hat Poseidonios einen Timaioskommentar geschrieben! Also ist dieser Timaioskommentar der Ur-Timaioskommentar, und alle späteren Timaioskommentare stammen von ihm ab! Also ist Poseidonios der Vater des Neuplatonismus, der Vater der Genesisexegesen usw. Die angeführte Stelle ist die einzige, auf der die ganze Hypothese vom Timaioskommentator Poseidonios ruht. Die Hypothese bricht also zusammen. — Die doxographische Notiz bei Plutarch, *De procreat. animae e Timaeo* S. 1023, berechtigt ebensowenig, einen Kommentar vorauszusetzen, wie irgendwelche andere doxographische Notiz; da steht nur, Platon habe nach der Auffassung des Poseidonios die Seele definiert als: *ἰδέα τοῦ πάντη διαστειοῦ κατὰ ἀριθμὸν συνεσιῶσα ἁρμονίαν περιέχοντα*, und das kann in der Schrift 'Über die Seele' oder sonstwo vorgekommen sein. Die Definition hat sich dann allerdings in der Timäusliteratur erhalten, aber nicht anders als die Definitionen in der Aratliteratur. Daher Macrob. *Somn. Scip. I 14*: *Posidonius ideam* (Bake, *Posid. rell.* S. 240). Ähnlich liegt es mit der Interpretation der Phädrusstelle über die Allseele, Bake S. 241; man wird auch hiermit am besten wohl die Exegesen in der Affektlehre vergleichen. Die Stelle des Theon von Smyrna endlich über Gerade und Ungerade (*ἡμέρα μὲν γὰρ καὶ νύξ, ὡς φησι Ποσειδώνιος, ἀρίτων καὶ περιττοῦ φύσιν ἔχουσα*, S. 162) geht weder die Spekulationen über die Siebenzahl noch den Timäus etwas an, sondern wird ursprünglich gedient haben, die Zahlenlehre der Pythagoreer aus Natur und Bios zu erklären, ähnlich wie wir es oben gesehen haben.

kosmischen Prinzipien: 'Mit der Erde sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit dem Äther den göttlichen Äther, mit dem Feuer das vernichtende Feuer, mit der Liebe die Liebe, mit dem qualvollen Streite den Streit.' Auch in Platon schlägt die alte Wurzel aus. Wenn Platon die Unkörperlichkeit der Seele aus ihrer Verwandtschaft mit dem Reiche der Ideen folgert, so geschieht auch das auf Grund derselben alten Anschauung. So lehrt er im Timaios: 'Wie das Gesicht, indem es das Licht wahrnimmt, zugleich auch selbst lichtartig¹ ist; wie das Gehör, indem es die Erschütterungen der Luft unterscheidet, zugleich selbst sich als luftartig erweist; wie der Geruch, indem er die Düfte erkennt, gewiß duftartig, und der Geschmack, indem er die Säfte erkennt, saftartig ist:² so muß notwendig auch die Seele, da sie die körperlosen Gestalten, wie die in den Zahlen und Begrenzungen der Körper, ergreift, zu einem Körperlosen werden.' In noch anderer Form zur Lehre umgeprägt, erscheint dieselbe Grundanschauung in der Schule des Pythagoras. Da aller Dinge Wesen für Pythagoras die Zahl ist, so muß seinem kosmischen Prinzip gemäß auch die Erkenntnis für ihn Zahl sein. In der Tat: die richtende, entscheidende Vernunft hat ihren Teil am Zahlenwesen; so ist verständlich, wie Pythagoras sie geradezu zur Zahl hat machen können: wird doch nichts ohne die Zahl erkannt. Mag das Erkannte (sagen sie) Körper oder körperlos sein: ist es Körper und betrachtet man es lediglich als ausgedehnt, so ist es dreidimensional, enthält also in sich einen Begriff der Zahl; betrachtet man es als ein Ganzes, so erweist es sich in jedem Fall als ein System: sei's aus Verknüpftem, wie Fahrzeuge, Ketten, Türme; sei's aus Vereinigtem, wie Pflanze und Tier; sei's aus Getrenntem, wie ein Chor, ein Heer oder eine Herde (s. S. 347). Genug, in jedem Fall, sofern es ein System aus einer Mehrheit ist, ist auch ein Zahlbegriff mit ihm gegeben. Endlich auch, sofern ein Ding auf seine Qualitäten angeschaut wird; einem Apfel eignet eine Qualität der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks, der Oberfläche. . . . Auch das führt in das Reich der Zahlen. Mit Zahlbegriffen ebenfalls durchflochten (sagen sie) sind die Künste und das 'Leben': da die praktische Bewältigung der Dinge durch den Logos ebensogut ein Unterscheiden wie die theoretische enthält, so muß sie auch ein Unterscheidungsmaß und -mittel, ein 'Kriterium', eine Norm haben, wodurch sie dies als richtig, jenes als verkehrt erkennt.

¹ Eine Parallelsammlung, mit der ich nur leider nichts anfangen kann, bei K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese (1914) S. 171 f. Nachzutragen bleibt das Wichtigste: Etym. M. 645, 52 *ὄψις*: *ὡς μὲν Ποσειδῶνος, παρὰ τὸ ἄπτω, ἄψω, ἄψις τις οὐσα, ἢ γὰρ ὡς ἐμποιοῦσα καὶ καταργήζουσα τῶν ὑποκειμένων ἕκαστα, ὡς πῦρ*. Vgl. desselben Etymologie von *δαίμων*.

² Vgl. S. 238 Anm.

Das 'Leben' 'unterscheidet' nun mit Maßen: Maße sind seine 'Kriterien': Elle, Scheffel, Zins, Zeugen, Stimmsteine, Verträge, Zeiten und Perioden. . . . Maßsysteme aber enthalten Zahlbegriffe; Zahlbegriffe also stecken auch in den 'Kriterien', die Voraussetzung des 'Bios' sind. Jede Kunst endlich beruht auf 'Analogie'. Und Analogie wieder beruht auf Zahl. Als die Rhodier (sagen sie) den rhodischen Koloss errichten wollten, ließen sie sich von dem Architekten Chares einen Kostenanschlag machen; einen zweiten Anschlag wünschten sie für die Verdoppelung der vorgesehenen Größe. Chares forderte und erhielt das Doppelte, verbrauchte es für die Vorarbeiten und gab sich den Tod. Da sahen die Techniten ein, daß er das Achtfache hätte fordern müssen, denn das Denkmal war in allen Dimensionen, nicht nur in die Länge zu vergrößern. (Das rhodische Beispiel in dieser Umgebung ist bezeichnend, wie die rhodischen Beispiele in der Schrift 'Über die Mantik'.) Wie also die Kunst des Bildhauers auf Analogie beruht: so auch die Malerei; die Unverrückbarkeit der Ähnlichkeit ist eine Richtigkeit, auf dies Prinzip gegründet. Kurzum: jede Kunst ist ein System aus Begriffen . . . (heißt es mit Berufung auf eine Zenonische Definition,¹ aber der Nachdruck liegt, entgegen dieser Definition, nicht auf der Art dieser Begriffe, sondern auf 'System'; daher darf auch die nähere Bestimmung der Begriffe fehlen). System aber ist Zahl. Das also ist der Sinn, in welchem der Pythagoreersatz besteht: alles gleicht der Zahl, d. h. der urteilenden Vernunft, die ähnlichen Geschlechts ist mit den Zahlen im Systeme des Alls.

Das Bruchstück ist, trotz seiner Umsetzung und Einbeziehung in ein fremdes Buch, trotz seiner fragmentarischen Erhaltung, doch in einem Maße eine Einheit, das staunen macht. Von außen ein doxographischer Überblick, ein Referat über Empedokles, Pythagoras, Platon und Demokrit. Aber unter der gelassen nivellierenden, gleichförmig referierenden und wässerigen Selbstverständlichkeit des Sextus birgt sich auf dem Grunde eine Bewegung des Gedankens, nur dem sichtbar, der hinunterblickt. Wie vollgedrängt und überfüllt mit einer eigentümlichen Intuition ist alles, was da als der Sinn der Alten sich ergeben soll! Man muß auf Aristoteles zurückgehen, um einer ähnlichen Intensität der systematischen Durchdringung eines doxographischen Denkmaterials zum zweiten Male zu begegnen. Aber während Aristoteles, dem Logiker, die fremden Dogmen zu Problemen logischer Fixierung und Begrenzung werden, während er die Wahrheit im Punkte ihrer Falschheit sucht und darauf dringt, die logische Berührungsfläche und damit die Unterscheidung zwischen

¹ Zenon fr. 73 Arnim.

der eigenen und der fremden Lösung aufzufinden: so geschieht die ähnliche Durchdringung ebenso vollständig wie dort durch die Aristotelische Form, so durch die Poseidonische hier. Die prismatische Zerlegung einer intuitiv erfaßten Einheit, eine Mannigfaltigkeit, geschaut als Divergenz, Inhalte in Bewirktes umgesetzt und als die Äußerungen einer Kraft gelesen, das Getrennte, Starre, Einzelne von einem Strome erfaßt und fortgetragen: alles das gilt mit der gleichen Gültigkeit wie für die Anthropologie, die Pathoslehre, die Kulturgeschichte, die Geographie und für das ganze Poseidonische System so auch für diesen scheinbar doxographischen Überblick. Daraus erklärt sich, daß dies Stück, obwohl als Darstellung der alten Dogmen ohne Frage einer Art Einleitung entnommen, doch zugleich so viel des eigentümlichen Gehaltes hat, daß man daraus geradezu den Grundgedanken, den die Poseidonische Erkenntnistheorie entwickelt haben muß, herausliest.

Daß die Timaiosinterpretation mehr ein Hineinlegen als Auslegen bedeutet, zeigt schon ihre Terminologie, die ebenso von Platon abweicht, wie sie z. B. mit Galen übereinstimmt (s. S. 238). Das gleiche gilt noch mehr für das, was als der Sinn des Pythagoreismus auftritt. Pythagoreisch, auch neupythagoreisch ist das alles auch nicht im geringsten, sondern auch das alles ist Bewältigung und Sinnggebung von einem eigenen Zentrum aus. Die pythagoreische Gleichung zwischen Zahl und All wird umgedeutet in das Poseidonische, indem als dritte Größe zwischen Zahl und All die menschliche Erkenntniskraft sich schiebt. Um den Gedanken frei zu paraphrasieren: Jeder Logos birgt in sich das Element der Zahl, in Wahrnehmung und theoretischer Ergreifung ebenso, wie in der Auswirkung durch Kunst und Bios. Denn wo Logos ist, ist auch System; und wo System ist, ist auch Zahl. Nun aber ist im Logos alles einbegriffen: alle Gegenstände der Erkenntnis, alle Schöpfungen der Künste und des Bios (Bios: d. h. Leben, sofern es gestaltet wird, politisch, wirtschaftlich und sonst). Das All der Dinge also steckt im Logos. Doch die Folgerung daraus ist nicht Subjektivierung, sondern Kosmisierung der Erkenntnis, ja des Logos überhaupt, des Logos auch in Kunst und Leben: gleichen Wesens ist der Logos, als Erkenntnis mit dem All, als Schaffen mit der Allkraft, wie denn eine einheitliche Urkraft vom Kosmos hinüber in das Menschenwerk, von der Natur in die Kultur hineinreicht. Dies fühlten die Pythagoreer, brachten es jedoch nur einseitig heraus, indem sie im Logos nur die Zahl ergriffen: so gelangten sie zu ihrem Satze: alles gleicht der Zahl. Das heißt entziffert: der Menschenlogos gleicht dem All-Logos. Und darum, weil das eine gleich dem anderen ist, ist überhaupt Erkenntnis möglich,

ja die Tatsache der Erkenntnis, als unmittelbar gefühlte Kraft, ist nur so zu erklären. Dieser tiefere Sinn uralten, eingeborenen Wissens und Bewußtseins, auch in einseitiger Form, erschließt sich dem, der im Differenzierten das Gemeinsame zu lesen weiß, der, wie in allen Dingen, so auch in den Dogmen alter Denker nicht die isolierten Inhalte, sondern die Auswirkungen einer einheitlichen Kraft erblickt.

Ihre Wurzel hat diese Erkenntnislehre in derselben schöpferischen Tiefe wie das welterklärende System, das sie fundiert. Ihr Gegenstück und Gegenüber von der gleichen Mitte aus, das beinahe in die gleiche Formulierung endet, ist die Poseidonische Teloslehre. Von der gleichen Mitte aus entspringt die Poseidonische Physik. Die Lehre vom Kriterium kommt fast einer Selbstbeschreibung und Selbstformulierung gleich. Derselbe, der als das Ziel im Ethischen die Anähnlichung des Einzel-Logos an den All-Logos erkannte; der die eigene Wissenschaft und Forschung, wie z. B. die Physik, als eine Kraft und *ἀρετή* empfinden konnte, sprach so sein Verhältnis zum All-Kosmos aus, wie er es fühlte, wie dort als moralisch Handelnder und sich Bezwingender, so hier als Forschender, Erkennender und Schaffender.

Es ist der Mystiker der Ursachenerkenntnis, der Ekstatiker der Ursachenerforschung, der durch Welterklärung in das All hineinstrebt, dem Erkenntnis Unio mit dem Kosmos ist, Verwandlung und Vergöttlichung des eigenen Selbst, der hier sein eigenes Werk dem Kosmos in den Mund legt, als Echo und Widerklang der göttlichen Vernunft in seiner Seele. Und wie er all sein Persönlichstes in eine Urzeit zu verlegen liebt, geschieht es auch hier: auch hier die Selbstflucht des Erlebnisses und Ausflucht in den idealen vorzeitlichen Raum wie im Olympikos des Dion. Ja, die urzeitliche Mitgift des erkennenden Bewußtseins, daß es selbst ein Ähnlichwerden und ein Göttlichwerden ist, scheint schon auf halbem Wege zur Vereinigung mit dem natürlichen und eingeborenen Gottesglauben, mit der Theologie der ersten Menschheit. Eins erhellt das andere. Ein Schein der Verklärung aus der Urlichtquelle fällt in die Geschichte, streift die alten Denker. Wie der urzeitliche Universalismus nachwirkt in dem Erfindertume eines Demokrit, in dem Gesetzeswerke eines Solon, in dem Sehertume der Könige: so ist es eine Urweisheit, die sich bei Demokrit und Platon, bei Pythagoras und Empedokles zu Dogmen über das Kriterium ausformt.

Eine spätere Sextusstelle wiederholt noch einmal die Anknüpfung desselben Gedankens an Pythagoras, Empedokles und den Timaios, aber fügt dazu noch etwas, was sich jetzt verstehen wird lassen: Wer, im Gegensatz zum Grammatiker, von der Physik herkommt und weiß, daß der Satz: 'das Gleiche erkennt das Gleiche', eine alte,

allgemeine Weisheit ist, begreift, daß sich Empedokles nicht um der lieben Eitelkeit willen selbst Gott genannt hat, sondern in dem Bewußtsein, daß nur er seinen Geist rein, ohne Schuld und ungetrübt bewahrt hatte, um mit dem Gotte in ihm den Gott außer ihm zu erfassen. Das Persönliche der Interpretation scheint hier noch tiefer. Das Erkenntnisziel in dieser Formulierung rückt noch näher an das ethische heran. Der Logos Theoretikos und Praktikos gipfeln in einer Spitze.

DIE MANTIK

Die Frage nach dem Poseidonischen Gut in Ciceros erstem Buche 'Über die Wahrsagung' verwickelt sich, wie bei dem zweiten 'Über die Götter', zumal dadurch, daß, um eine ebenso umfassende wie kurze und mühelose Darstellung der stoischen Lehre von der Mantik zu erreichen, mehr als eine Vorlage herangezogen und Gedanken verschiedener Herkunft durcheinandergeworfen sind. Wohl ist das Ganze flüchtiger gearbeitet als die Götterlehre; aber man irrt, wenn man dadurch die Analyse für erleichtert hält. Um ein strittiges Problem in einem Dialoge zu behandeln, war es mit dem Übersetzen nicht getan; Gedanken mußten angeeignet, Lehren resumiert werden, der Autor mußte, ehe er ans Ausarbeiten ging, über das Ganze die Verfügung haben. Je nervöser, abgelenkter, hastiger der Greis in seinem Produzieren fortfuhr, um so allgemeiner, unbestimmter, kürzer, trockner und entfernter vom Charakter einer Übersetzung mußten seine Schriften werden, wo etwas ihm Fremdes zu bewältigen war. Stand uns in seinen früheren Dialogen, wenn wir Poseidonios zu erkennen suchten, das Ciceronische im Wege, Auswahl, Stil und Form des Übertragers, so behindert uns hier das Exzerptorische, Summarische, Notizenhafte. Durch die Umformungen konnten wir hindurchzudringen suchen; aber hier fehlt es selbst an Hindernissen. Man hat gut aus dem Wege räumen, wo kein Weg ist.

Ich fürchte, man hat früher zu sehr darauf gebaut, daß Cicero einmal in einem Brief an Attikus seine philosophischen Schriften Übersetzungen genannt hat. Übersetzungen sind sie auch nach dem Sinn der Briefstelle nur im Vergleich zu seinen Reden. Und wenn er an einer anderen Stelle sein Verhältnis zu den Griechen freier findet als selbst das der römischen Tragödiendichter zu den griechischen Originalen, so hat er nicht weniger recht;¹ und hat selbst

¹ Ad Att. XII 52: *Ἀπόγραφα* sunt, *minore labore fiunt*; im Gegensatz etwa zu der im vorhergehenden Briefe erwähnten *Epistola ad Caesarem*. Dagegen de fin. I 2, 6, wo nicht zu übersehen ist: *nostrum scribendi ordinem adiungimus*.

recht damit, wenn man von jenen Unterschieden absieht, die eine Kopie der Römerzeit zu einem Werk der Römerzeit und eine Renaissancekopie zu einem Renaissancewerk machen. Cicero ist freilich Darsteller des Fremden, aber mit so eigener Form, und wo die innere Form versagt, mit so abweichender Ökonomie, daß er auch ungeschert hätte griechisch schreiben können. Das Verknüpfen, Streichen, Einschleiben und jede Art, ein Homogenes zu vermannigfachen und ein Heterogenes zu vereinfachen, gehört unter die ersten Aufgaben des Schriftstellers nach seinem Begriff.

Auch hier wird uns die Umformung am ersten faßbar an der Anordnung und Einteilung, aber auch hier reicht sie weiter. Und wenn hier auch die Welt des Poseidonios weniger zur Bildungswelt des Römers wird als in der Götterlehre: so wird sie, wodurch sie von ihrem Ursprung nur um so ferner rückt: sie wird zur römischen Buchgelehrtheit. Erst eine vergleichende Betrachtung aller Poseidonischen Fragmente läßt uns ahnen, was ursprünglich hier gewollt war und wie weit dies Ziel abliegt von dem, was Cicero gewollt hat und erreicht hat.

1. Die Bezeugung der Mantik

Zwei allgemeine Unterschiede der Absicht, für die Beurteilung des einzelnen gleich wichtig, lassen sich vorweg bestimmen. Schon um des Dialoges, um der These willen muß es sich für Cicero um eine Verteidigung der Mantik handeln. Das Problem, das sich ihm stellt, ist: kann die Mantik in der Auffassung der Stoiker zu Recht bestehen? Für Poseidonios, dem die Frage nach der Ursache, das 'Aitiologikon' der Antrieb alles Denkens war, mußte von vornherein die Frage anders liegen. Wie die Geographie in seiner Auffassung als eine besondere physische Disziplin die Lehre von den Erscheinungen des Himmels mit der Lehre von der Gestalt der Erdoberfläche und des Organischen auf ihr verband, so forderte die Mantik, als ein Phänomen des seelischen und zugleich des Kausalgeschehens, als Grenzgebiet zwischen der Theologie und der Physik, ihren besonderen Platz in seinem welterklärenden System. Daher erscheint bei Cicero als Zeugnis und Beleg, was einst Erklärungsmaterial zu einer Psychologie der Mantik war, und was ursprünglich theologische und physikalische Erklärung war, wird zum Beweis für die Möglichkeit und Existenz der Mantik. Dazu kommt zweitens, daß dem Römer, dem die Philosophie ein Teil der allgemeinen edlen Bildung war, all das noch neu und wissenswert erscheinen mußte, was dem Philosophen längst geläufig und trivial war, und daß umgekehrt das

Publikum des Römers, wenn es etwas über Mantik hören sollte, nicht eben nach dem begehren mochte, was den Philosophen fesselte. Was also Cicero von den fünf Büchern des Poseidonios 'Über die Mantik' wiedergibt — an sich wenig genug —, sind bestenfalls nur grösste, allgemeinste Umrisse; man darf die Möglichkeit nicht außer acht lassen, daß eine Frage, die jetzt einen Paragraphen füllt, vielleicht ein ganzes Buch gefüllt hat.

Cicero läßt die These, um die ihm zu tun ist, auf zweierlei Art beweisen, erstens durch die Berufung auf die Autoritäten und die erdrückende Fülle der verbürgten Fälle, zweitens durch die Lehren der Theologie, Physik und Theorie des Schicksals. So ergibt sich ihm als Inhalt eines ersten Teils: selbst wenn die Ursache (ratio) dieser Erscheinung dem beschränkten menschlichen Verstande verschlossen bliebe, könnte man doch, im Hinblick auf die Tatsachen, die Erscheinung selbst nicht leugnen; daran schließt ein zweiter Teil des Inhalts: wieviel weniger darf dies geschehen, da sich auch eine Erklärung, eine ratio findet!

Man hat sich nicht gescheut, denselben Gedanken dem Poseidonios zuzuschreiben; wie ich glaube, zu Unrecht: er hängt an der These, ist Schablone und läuft allen Begriffen, die man sich von Poseidonios sonst ableiten mag, zuwider. Wie das Schulschema die Frage nach der Natur der Götter gliedern hieß in die zwei Teile: Existenz und Qualität, so geschieht es auch hier: zuerst wird dargetan, die Mantik existiere, dann gezeigt, daß sie sich auch erkläre. Zu dieser Erwägung allgemeiner Art kommt die Beobachtung, daß, wo immer im ersten Teile Gedanken oder Name des Poseidonios auftauchen, sie jedesmal eingesprengt sind und auf andere, höhere Zusammenhänge deuten, als sie der Bereich der Ciceronischen Schriftstellerei überhaupt faßt. So darf denn diese ganze, so erbauliche und so bedenkliche Beispielsammlung, aus den Autoritäten der Historie Herodot, Philistus, Agathokles, Kallisthenes usw. zusammengebracht, dem Poseidonios abgesprochen werden. Für mich war das eine Erleichterung. Hier die Gründe.

Sieht man ab von einer doppelten großen Unterbrechung (c. 29 bis 32 und c. 36, von den Worten: 'quid igitur expectamus' an, bis c. 44), so gliedert sich die Aufzählung streng nach den Arten der Mantik. Sie bringt zuerst, beginnend mit c. 19 § 37 Beispiele für Orakelpropheteiungen (19, 37. 38), dann für Träume (20, 39—28, 59), die sich wieder nach drei Gruppen ordnen: Träume geschichtlicher Persönlichkeiten (20, 39—24, 51), Träume der Philosophen (25, 52—53), Träume der Dichter (25, 54 u. 27, 56), endlich die Wundergeschichte von den beiden Arkadern (27, 57). Es folgen Beispiele für Weis-

sagungen aus bestimmten Zeichen, Weissagungen, die teils auf entwickelten Disziplinen, wie Eingeweideschau und Vogelschau, teils auf Eingebungen des Augenblicks beruhen (*alia autem subito ex tempore coniectura explicantur* 33, 72). Die zweite Gattung unterscheidet wiederum: 1. Vorzeichen durch Tiere (33, 72—36, 78), 2. Vorzeichen durch Stimmen (45, 101—46, 104). Die Vorzeichen durch Tiere scheinen nach der Art der Tiere sich gruppiert zu haben; aus der Umordnung und Unordnung bei Cicero blickt noch etwas wie eine Einteilung hervor: Vögel (33, 72), Bienen (33, 73), Vögel (34, 74—75), Affe (34, 76), Ameisen (36, 78), Bienen (36, 79), also die Gruppen: Säugetiere, Vögel, Insekten. Unter den Stimmen werden unterschieden: 1. göttliche (45, 101) und 2. menschliche (45, 102—46, 104). Wenn die Beispiele aus der römischen Geschichte, nicht immer im Sinne der Klassifikation, dazwischen eingeschaltet stehen, so hat das um so weniger Bedeutung, als Cicero selbst mit Stolz bemerkt, er habe sie aus eigenem Wissen und Belesenheit ergänzt. Ebenso belanglos ist die kurze Unterbrechung in der Reihe durch das Beispiel des Inders Callanus und das der Magierweissagung bei Alexanders Geburt (23, 47), als Unterbrechung des Zusammenhangs schon durch seine Stellung deutlich genug gekennzeichnet. Aber je mehr der Sinn der ganzen Einteilung durch die zwei großen Einschübe verdunkelt ist, je weniger Wert Cicero selber auf eine genaue Klassifizierung legt — sie lief dem Stile des Dialogs zuwider —, desto sicherer darf geschlossen werden, daß sie als einheitliches Ganze in einer und derselben Quellschrift gestanden hat. Die Vorlage muß die Nachschrift an Ausführlichkeit weit übertroffen haben; die Beispiele für Weissagungen *ex tempore*, die sogenannten *coniecturae*, sind mit den Gattungen der Tier- und Stimmendeutung offenbar längst noch nicht erschöpft, auch sonst machen sich Lücken bemerkbar, wie denn überhaupt ein solches Sammelwerk aus der Historie erst bei größerer Fülle einen Sinn hat. Das Ganze kann, in seinem ursprünglichen Umfang, leicht ein ganzes Buch gefüllt haben.

Sieht man sich nach Autoren um, so scheiden für dies Stück zunächst zwei Namen aus, an die man am ersten denken mag: Poseidonios — worüber gleich zu reden ist — und Kratippos. Des 'befreundeten' Peripatetikers Kratippos Schrift hat freilich Cicero benutzt, doch wissen wir durch ihn auch, daß Kratippos nur die natürliche Mantik, also die des Traums und der Ekstase, als zu Recht bestehend erfunden hatte. Nun ist es zwar nicht unmöglich, daß sich Kratippos auch mit der künstlichen Mantik auseinandergesetzt hat, aber dann doch nur, um ihr die Wahrheit desto sicherer

abstreiten zu können. Unmöglich dagegen konnte er, wo er die eine Art nicht anerkannte, ohne Unterschied aus der Geschichte Beispiele für alle beide sammeln.

Scheiden Kratippoß und Poseidonios aus, so bleiben Chrysipp und Antipater; oder vielmehr Chrysipp allein. Denn von Antipater läßt sich wahrscheinlich machen, daß er seine Beispiele aus anderer Literatur bezogen und auf andere Art geordnet hatte. Da er seiner Sammlung zum Teil die berühmten Traumdeutungen des Sehers Antiphon zugrunde gelegt hat, so muß er wohl Träume und Zeichen nach ihrer Bedeutung angeordnet haben. In der Tat begegnet auch bei Cicero ein Stück, das diese Anordnung erkennen läßt, als Einlage in seinem jetzigen Zusammenhang unschwer erkennbar (I 53, 121): „Desgleichen sendet Gott auch Zeichen solcher Art, wie sie in Fülle die Geschichte überliefert, wie zum Beispiel wir verzeichnet finden: wird der Mond vor Sonnenaufgang im Zeichen des Löwen sich verfinstern, so werden Darius und die Perser Alexander und den Makedoniern in der Feldschlacht unterliegen und Darius umkommen. Und: wird ein Mädchen mit zwei Köpfen geboren, so entsteht in dem Volke Aufruhr, in der Familie Verführung und Ehebruch. Und: träumt eine Frau, sie gebäre einen Löwen, so werden über den Staat, in dem dieses geschieht, Fremdvölker siegen.“ Es folgt die Geschichte von Atys, vielleicht aus derselben Quelle — übrigens war das auch jedem Gebildeten aus Herodot bekannt —, und die Geschichte von dem brennenden Haupte des Servius Tullius, letztere mitsamt dem nichtssagenden Schluß unzweifelhaft eine Hinzufügung des Cicero. Aber deutlich ist die Anordnung nach der Bedeutung in den Proben jener Beispielsammlung, die zuvor erwähnt wird: alles Zeichen, die auf Kampf und Niederlage deuten, teils mit äußeren, teils mit inneren Feinden. Offenbar hat Cicero noch mehr der Art gekannt, denn darauf deuten wohl doch seine Worte: „Wie sie in Fülle die Geschichte überliefert, wie z. B. wir verzeichnet finden.“ Daß nun aber in der Tat Antipater hier vorliegt, wird um so wahrscheinlicher, als unmittelbar auf dies Kapitel, innerhalb derselben Einlage, Geschichten vom Sokratischen Daimonion folgen, die mit dem Hinweis abrechnen: „Viel wunderbare Prophezeiungen des Sokrates sind von Antipater gesammelt, die ich übergehe.“ Also das Ganze mit Wahrscheinlichkeit ein Stück Antipater.

So bliebe denn für eine Ordnung nach den Gattungen der Zeichen nur Chrysipp. Und wiederum kommen uns Ciceros direkte Zeugnisse zu Hilfe (I 19, 37): „Unzählige Orakel hat Chrysipp gesammelt, keines ohne seinen zuverlässigen Zeugen und Gewährsmann, die ich jedoch, da du sie kennst, übergehe; nur das eine möchte ich verteidigen.“

(I 20, 39): „Doch genug von den Orakeln: kommen wir zu den Träumen: in deren Behandlung Chrysipp, durch die Sammlung vieler kleiner Traumbeispiele, auf dasselbe hinauskommt wie Antipater, wenn er die Auslegungen Antiphons zusammensucht, die zwar den Scharfsinn des Interpreten beweisen — indes hätte man größere Beispiele heranziehen dürfen.“ Wenn Cicero die Obskurität an den Exempeln rügt, so wird er die illustren Fälle aus der größeren Fülle bei Chrysipp wohl selber ausgelesen haben.¹ Das für ihn Größte hat er ohnedies erst selbst hinzugetan: die Beispiele aus der Geschichte Roms. Unter den angezogenen Historikern und Schriftstellern ist denn auch keiner, der nach dem beginnenden dritten Jahrhundert geschrieben hätte: Philistos, Herakleides Pontikos, Deinon, Agathokles, Xenophon, Aristoteles, Kallisthenes. Auch das also stimmt zu Chrysipp. Und endlich entspricht die ganze Art der Aufzählung durchaus der ganzen Art Chrysippischer Schriftstellerei. Hatten Dikaiarch und andere (nach ihnen auch Cicero) ein psychologisches Prinzip gewählt und danach eingeteilt zwischen natürlicher oder seelischer und künstlicher Mantik oder Wahrsagung mit Hilfe äußerer Zeichen, so scheidet Chrysipp in seinen Beispielen viel äußerlicher nach Menschen, Tieren und anderen Überbringern der göttlichen Mitteilung. Unter der Rubrik Menschen trennen sich ihm die kommunalen, sanktionierten Einrichtungen, die Orakel, von den Träumen der Einzelnen. Und wie die Tierwelt dem Scholastikus in Säugetiere, Vögel und Insekten zerfällt, so die Menschheit in die Männer der Geschichte, die Dichter und die Philosophen. Offenbar erschöpfte sich mit solcher Gelehrsamkeit das ganze erste seiner beiden Bücher über die Mantik, worauf dann das zweite die Erklärung brachte.

Nun ist es allerdings ein Glaubenssatz der Philologen, daß Cicero die Schriften älterer Stoiker nicht in die Hand genommen haben könne, und so bürdet man denn das ganze bunte Sammelsurium dem so tragbaren und immer bereiten Namen Poseidonios auf. Für den Verständigen sollte sich jedoch verstehen, daß solche unvergorenen, kruden Stücke aus Antipater und Chrysipp, die sogar noch die Spuren der ursprünglichen Disposition erkennen lassen, nicht in Werken von der Höhe eines Poseidonios haben stehen können. Es deutet vielmehr wirklich alles darauf hin, daß Cicero ältere Schriften, wenn nicht selber eingesehen hat, so durch eine Art der Übermittlung kannte, die ihm eine deutlichere Vorstellung ermöglichte, als durch Zitate und Polemiken geschehen konnte. Darauf

¹ I 45, 101: cuius generis duo sint ex multis exempla, sed maxuma. Cicero hat hier durchweg die griechischen Beispiele durch römische ersetzt.

deutet auch schon die Art seiner Kritik, die so ganz Ciceronisch ist: man hätte Beispiele von mehr Größe gebrauchen sollen (sed exemplis maioribus decuit uti), ferner der Umstand, daß er die Stücke als kompakte Klumpen einschiebt oder zerschneidet; daß er aus Antipater gleich zwei Kapitel oder Teile auf einmal aufnimmt, die untereinander keine Einheit des Gedankens, sondern wieder nur des Klumpens bilden, und endlich sein eigenes und nachdrückliches Geständnis, daß er den Antipater wie den Chrysipp gelesen habe (quae praetermittam: tibi enim nota sunt, mihi ad memorandum non necessaria. — quae quia nota tibi sunt, relinquo). Welche Kocetterie mit angemessener Gelehrsamkeit, hätte sich Cicero von seinem Bruder zweimal wiederholen lassen, daß Antipater und Chrysipp ihm wohlbekannt seien, wenn er sie nur aus Poseidonios kannte! — da sich Poseidonios doch gewiß nicht mit der bloßen Abschrift fremder Sammlungen und dem Vermerke ihrer Urheber begnügt hat.

Will man also den Tatsachen gerecht werden, ohne das alte Dogma aufzugeben, so bleibt nur ein Ausweg: Cicero muß ein Literaturverzeichnis über die Schriftstellerei zur Mantik samt ausführlichen Auszügen samt Beispielsammlungen besessen haben. Aber wie soll man sich das vorstellen? Zuletzt wird wohl die ganze Frage hinfällig, sobald man sich nur von der Arbeitsweise eines dilettierenden Konsulars den gehörigen Begriff macht. Ausgebreitete Belesenheit in stoischer Fachliteratur ist freilich ausgeschlossen. Aber Cicero mag irgendeinen Philosophen angegangen haben, wie wir zufällig erfahren, daß er lange Zeit den Stoiker Diodotus in seinem Hause hatte. Ein solcher mag ihm dies und jenes schriftlich vorbereitet oder vielleicht auch mündlich vorgetragen haben, denn wozu war er sonst Philosoph? Kein Wunder dann, wenn Cicero sich über den Stand der Frage so wohl unterrichtet zeigt, wenn er die einschlägige Literatur sogar mit Angabe der Bücherzahlen heranzählen weiß, kein Wunder dann auch, wenn bei ihm auf einmal Brocken aus Antipater oder Chrysipp erscheinen; alles ist erklärt, vorausgesetzt, daß er sein Material aus zweiter Hand bezog, ohne doch an die feste Form und die notwendige Auswahl einer Schrift von literarischen Ansprüchen gebunden zu sein. Was sich ihm bot, war für nichts anderes da als für seinen persönlichen Gebrauch: eine Zusammenstellung der Hauptkontroversen und der unentbehrlichen Belege, der 'Hauptpunkte' (*κεφάλαια*): kurz, was er in Händen hatte, sagen wir, war eine Anleitung, ein 'Hypomnema'. Daß man mit solchen Quellen jedenfalls bei Cicero zu rechnen hat, lehrt seine Korrespondenz mit Atticus. Während der Arbeit an der Schrift 'Über die Pflichten' (im Jahre 44), angelangt bei der Frage

nach dem Konflikte der Pflichten, das heißt an dem Punkte, wo Panaitios abgebrochen hatte, läßt er sich von Athenodorus Calvus eigens ein Exzerpt über die 'Hauptpunkte' der Frage schicken (ad Att. XVI 11, 4); die Arbeit fiel zu seiner Zufriedenheit aus, denn bald darauf schreibt er an Atticus (XVI 14, 4), den Athenodorus brauche er nicht zu mahnen, er habe ihm ein sehr hübsches 'Hypomnema' geschickt. Aus nichtphilosophischer Literatur sind solche Materialiensammlungen, verfertigt zum Gebrauch vornehmer Römer, wohl bekannt. Das Schriftchen des Parthenios über Liebeschicksale, dem Cornelius Gallus gewidmet, ist nichts anderes. Trägt der Eindruck nicht, so blieb an Ciceros Büchern 'Über die Mantik' vom Charakter eines Hypomnems nur zu viel hängen.

Aber nun bleibt noch eine Gruppe von Beispielen, die sich von den bisher betrachteten sehr gründlich und recht seltsam unterscheidet, deren Zweck und Einrichtung jedoch nicht auf den ersten Blick verständlich ist. Es sind das die Bezeugungen aus der Urgeschichte, die den zweiten Teil des zweiten der beiden erwähnten großen Unterbrechungen füllen (c. 40, 87—43, 96): Kalchas war nach Homer zugleich Prophet (augur) und Führer der Griechenflotte nach Ilion; Amphilochos und Mopsos waren zugleich Könige von Argos und Propheten (augures); sie haben die griechischen Städte an der kilikischen Küste gegründet; Amphiaraos und Teiresias, Zeichendeuter und Vogelschauer, waren höchsten Standes, den Sehern von heute nicht vergleichbar. Der Seher Helenos und die Prophetin Cassandra waren Kinder des Königs von Asien. Polyidos von Korinth hat nach Homer die Sehergabe besessen. So lag überhaupt Prophetentum und Herrschertum in alter Zeit in einer Hand: Weisheit und Weissagung galt als unlöslich miteinander verknüpft. Erst später und allmählich haben die Berufe sich differenziert und ist der Seher niederen Standes neben die Herrschenden getreten. Aber Zeuge des Urzustandes ist noch die römische Königszeit, in der die Könige Augurn waren; denn die Ausübung des augurium durch Private ist erst eine spätere und abgeleitete Institution. Zeugen des Urzustandes sind auch die gallischen Druiden, die zugleich die geistigen Führer, die Philosophen ihrer Nation und ihre Seher und Propheten sind. Die enge ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Sehertum und Herrschertum beweist sich auch durch die Beziehung zwischen Königen und Magiern bei den Persern dadurch, daß kein Perser König werden kann, der nicht in die Weisheit der Magier eingeweiht ist. So haben sich auch in Elis die alten Herrscher- und zugleich Priestergeschlechter der Iamiden und Klytiden bis in die historische Zeit erhalten. — Cicero mengt hier zu Unrecht Karer,

Chaldäer, Etrusker, Phryger und Pisidier ein, durch eine Unterbrechung des Zusammenhangs, von der sogleich zu reden sein wird. Der begonnene Gedanke setzt sich ein Kapitel später fort (c. 43, 95): Der Urzustand wirkt nach noch in der späteren und allgemeinen Überzeugung von der Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Seher- und Orakelwesens für die Regierungen; um von den Römern zu schweigen, so haben die Athener nie versäumt, bei ihren Beschlüssen die 'Seher' (*μάντις*) zu hören; so haben die Lakedaimonier ihren Königen wie ihrer Gerusia je einen Seher zum Beirate gegeben; so haben in wichtigeren Dingen beide niemals unterlassen, sei es nach Delphi, sei es zum Jupiter Ammon oder nach Dodona zu schicken. Das delphische Orakel mußte die lykurgische Gesetzgebung sanktionieren, und die Sanktion war so autoritativ, daß sie Lysanders Änderungspläne zum Scheitern brachte. Ja, nicht beruhigt bei der Weissagung aus wachen Sinnen, bedienten sich die Lakedaimonier, ebenfalls von Staats wegen, auch noch des Traumorakels der Pasiphaë. Hier bricht die Beweisführung ab. Was ist ihr Sinn?

An Stelle der Zeugnisse, der Häufung wunderbarer Geschichten von erfüllten Prophezeiungen ein Perspektiven schaffendes und einen Urzustand eröffnendes Zusammenschauen kulturhistorischen und ethnographischen Tatsachenmaterials. An Stelle der äußerlichen Beglaubigung durch Namen und Gewährsmänner der Blick ins Innere, in die Struktur, die Grundanlage des menschlichen Geistes, wie er sich im Leben der Völker und in der Geschichte offenbart. Wer das Vermögen der Menschheit zum Blick in die Zukunft so ableitete, kann nicht zugleich die prophetischen Träume der Staatsmänner, Dichter und Philosophen gesammelt haben. Es ist eine Taktlosigkeit, die nur der ganz Empfindungslose begehen kann, beide Arten einem und demselben Geiste zuzumuten. Wie die Formen äußerlich, schon nach der doppelten Disposition, einander ausschließen, so unvereinbar sind sie auch innerlich. Die zweite Art allein verrät den großen Blick, den welterklärerischen Drang, die Leben und Bewegung schaffende Durchdringung alles Fachwissens, die eigentümlich philosophisch-bildnerische Künstlerschaft, die Poseidonios eigen ist.

Um zu schweigen von der Pflege der Naturphilosophie bei den Druiden, deren Entdeckung zu den großen Ereignissen im Leben dieses Geistes offenbar zu zählen ist, so wird der Sinn der ganzen Ableitung nur dann, dann aber auch mit einem Schlage klar, wenn man sich in die Gedankenwelt versetzt, die als die Welt des Poseidonios sich in Senecas Briefen uns eröffnet hat (s. S. 398 f.). In der Urzeit fielen der Weise, der begnadete Mensch, der Führer seiner

Mitmenschen, der 'Philosoph' zusammen mit dem Herrscher. Wie die Herde dem stärksten Tiere folgt, so waren die Weisen im Naturzustande die Könige; die Trennung der Berufe ist erst das Ergebnis einer langen Entwicklung. Aber die älteste Geschichte gibt noch Handhaben zur Rekonstruktion der Vorgeschichte: Solon, der Gesetzgeber Athens, war einer der sieben Weisen; Zaleukos und Charondas standen dem Kreise des Pythagoras nahe; die Pythagoreer selber waren zugleich Philosophen und Gesetzgeber. So sind es auch die Weisen, die 'Philosophen' gewesen, die die Künste erfunden und die Wege zur Kultur gewiesen haben; was bei Seneca allein des näheren untersucht wird.

Ohne Zweifel war die ganze Darstellung auch hier ursprünglich sehr viel ausgeführter — neben dem Kulturhistorischen wird auch hier das Ethnographische nicht gefehlt haben —, doch läßt sich auch noch jetzt mit hinreichender Sicherheit erkennen, welche Hoffnungen für Poseidonios sich an die Entdeckung knüpften, daß der Weise, der Prophet und Herrscher im Urzustande zusammenfiel: die Urzeit zeigte den Menschen reiner, unverfälschter in seinen natürlichen und zugleich göttlichen Veranlagungen, Gott verwandter und näher, da das Geheimnis der Urzeugung aus dem göttlichen Pneuma noch lebendiger in ihm wirkte. Darum richtet sich sein Blick mit Vorliebe auf jenen Punkt, da Kosmisches in Menschendasein überging; hingen doch durch die Tatsache der Urzeugung Mensch und Gott, die Seele und das All am unzerreißbarsten zusammen. Das ist der Sinn all dieser Betrachtungen, der sich am unverhülltesten in Dios Olympischer Rede, aber deutlich auch im Dialog Hermippos ausspricht. Wie die Fähigkeit zum Wahren, zur Naturerkenntnis und den Künsten wie zum Sittlichen und Religiösen zugleich mit dem Pneuma in die ersten Menschen einging, so auch die Gabe der Zukunftschau. Und wie sich in den reinsten Individuen, in den geborenen Führern ihrer Mitmenschen die göttlichen Urkräfte am reinsten und unlösbarsten erhielten oder entwickelten, dieselbe Grundkraft bald als Sehergabe, bald als Herrschertum, bald als Erkenntnis- und Erfindungskraft sich äußerte: so ist die Mantik eine natürliche Mitgift der Menschheit, wie die Fähigkeit zu Philosophie und Künsten, zu Kultur und Zivilisation. Den Beweis erbringen wiederum die Fachwissenschaften: Urgeschichte und Ethnographie. Wie könnte der Glaube an diese Begabung bei den verschiedensten Völkerschaften, unter den mannigfachsten Formen und Abarten begegnen und um so stärker werden, je höher man die Geschichte hinauf verfolgt, wenn nicht das Mannigfaltige in eine Ureinheit zusammenliefe? Die Übereinstimmung in Institution und Brauch

weist auf eine urzeitliche Überzeugung. Aber eine Überzeugung in der Urzeit, kann sie anders als in einer Urkraft ihre Erklärung finden?

Wenn dieser Gedanke selbst bei Cicero unausgesprochen bleibt und nur die Daten und Belege dazu, auch diese gewiß in kümmerlicher Auswahl, sich bei ihm finden, so erklärt sich das zum Teil daraus, daß Cicero um seiner These willen als direktes Zeugnis hinstellt, was das Material zu einer völkerpsychologischen Betrachtung war; der tiefere Grund jedoch ist der, daß dieser Gedanke sinnvoll und verständlich war nur innerhalb des Systems, aus dem heraus, in das hinein er gedacht war; das aber konnte Cicero nicht geben.

Hat man diesen Ziel- und Ausgangspunkt gewonnen, so erklärt sich nun auch ohne weiteres, was es mit den Karern, Chaldäern, Etruskern, Phrygern usw. auf sich hat, die Cicero zum Teil an ungehöriger Stelle einmengt; wie er denn überhaupt nur Belege anführt und um den Gedanken sich nicht kümmert. Wie die Menschenrassen und die Sprachen, wie sogar die Bauweisen aus Ureinheiten unter dem Einfluß geographischer Verhältnisse sich abgewandelt haben — ein Gedanke, der, wie wir sahen, einen großen Teil des Werkes 'Über den Ozean' gefüllt hat —, so sind Arten und Disziplinen der Mantik in ihren besonderen Ausprägungen unter den verschiedenen Völkern das Produkt klimatischer und geographischer Eigentümlichkeiten, welche wiederum ihre Ursache zuletzt in dem Verhältnis zwischen Sonnenbahn und Erde finden. Die weiten Ebenen Ägyptens und Babyloniens förderten die Astrologie; das feuchte, wechselvolle Klima Etruriens, das bei seinem Herdenreichtum eine unverhältnismäßig große Zahl von Abnormitäten hervorbrachte, begünstigte die Eingeweideschau; und da dasselbe Klima auch zugleich besonders häufige und starke Gewitter brachte, so lenkte sich die Aufmerksamkeit hier mehr als sonst auf die Bedeutungen des Blitzes. Ähnlich waren die Bedingungen in Karien. Die Nomadenvölker, Araber, Phryger, Kilikier, Pisidier, Umbrier, die jahraus jahrein durch Steppen, Wald und Berge streiften, hielten sich mit Vorliebe an Vogelflug und Vogelstimme. So ist die Mannigfaltigkeit der mantischen Methoden nicht ein Argument gegen die Mantik, wie die Akademie behauptet hatte, sondern dient im Gegenteil ihrer Bestätigung.

Kann es stärkere Gegensätze geben? Dort Klassifikation der Zeugnisse, hier Darstellung einer Entwicklung; dort Beglaubigung durch die verbürgten Tatsachen, hier Anschauung der inneren Einheit, des Zusammenhangs; dort Pochen auf die Zeugnisse und Stimmen der Geschichte, hier dagegen eine Fragestellung, die, was dort als Antwort galt, erst zum Problem macht; dort Verteidigung der Mantik, hier die Frage nach der Ursache, nach der verborgenen Kraft, die

diese üppige Vegetation an Vorstellungen und Institutionen über die Völker der Erde ausgebreitet hat. Eine so veränderte Fragestellung konnte nur aus einer veränderten Weltform kommen. Wie verschieden das Erlebnis war, dem sie entsprang, zeigt ebenso die Lösung: wie die materiellen Teilkräfte, unter verschiedener Einwirkung der Sonnenkraft, in der Gestaltung der Erdoberfläche, in der Entfaltung des Organischen auf ihr sich differenziert haben, so haben auch die Teilkräfte des Geistes sich aus einer Ureinheit entwickelt. Der consensus gentium, dort als Tatbestand notiert, als Inhalt des vernünftigen, allgültigen Intellekts begriffen, hier erscheint er als Hervorgang, als Wirkung, als ein organisches Entspringen aus derselben Urkraft, die, ein Strahl des Weltgeists selber, durch den geheimnisvollen Brechungspunkt der Urzeugung wie in prismatischer Zerstreung all die Lichter und Reflexe in das Völkerleben wirft, die Phänomene hervorruft, die, je wie sie von einem einheitlichen Bund von Ursachen bewirkt werden, zu ihrer Erklärung je einer besonderen Wissenschaft bedürfen. Diese Wissenschaft für die Phänomene der Mantik darzustellen, ist die Aufgabe der Bücher 'Über die Mantik'. Wieder zeigt sich in der verschiedenen Gestalt, in der dieselbe Disziplin bei Poseidonios und Chrysipp erscheint, der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Geiste; und der neue Geist ist wiederum derselbe, den der Tadel Strabos meint: „Denn es ist bei ihm allzuviel des Ätiologischen und Aristotelischen, wovor wir Stoiker uns hüten.“

2. Die Erklärung

Die Mantik, in dieser Theorie, hat aufgehört, wie in dem alten stoischen System ein bloß intellektueller Vorgang zwischen Mensch und Gott zu sein; ihr Schauplatz ist nicht mehr der Mensch, sondern der Kosmos. Wenn das schon von der Bezeugung gilt, um wieviel mehr wird man dasselbe von der Erklärung erwarten! Wo die Mantik einbezogen wird in alle Reiche der Natur, wo sie sich wandelt mit dem Klima, mit der Erdbeschaffenheit und mit den Rassen, wo sie ihre Beweise sucht nicht in der Zahl der wunderbaren Fälle und Geschichten, überhaupt nicht in den Einzelfällen, in dem Berechenbaren, sondern in den Lebensformen und Gestalten als den Auswirkungen einer durch die Menschheit hinfließenden Schöpferkraft, in einem allgemeinen Fluten, das nicht mehr durch Rechnung, sondern nur durch Blick und Intuition erfaßt wird: da versteht es sich beinahe von selbst, daß, wie die alten Beispiele, so auch die alten Argumente und Erklärungen, wie: 'wenn es Vorsehung

gibt, so muß es Mantik geben', ihre Wirksamkeit verloren hatten. Aber dann steht es schlimm mit unserem Vorhaben, sofern wir damit auf Cicero angewiesen sind. Ihm mußte gerade am Gewöhnlichen gelegen sein, wenn er als Bildungsphilosoph seiner Nation die Lehren von der Mantik darzustellen unternahm. Er mußte die Erklärungen bevorzugen, die sich im Anerkannten hielten, als dem, was allein geeignet war, als Bildungselement, in sein Werk einzugehen.

Doch mit solch allgemeiner Skepsis kommen wir nicht weiter. Ciceros Erklärungen, sie mögen sein, von wem sie wollen, bleiben zu durchmustern; erst wenn die Bedeutung einer jeden klar ist, können wir, wenn überhaupt, die Frage nach der Urheberschaft des Poseidonios stellen. Wieder geht es dabei nicht ab ohne Ausführlichkeit gerade in dem, was wir ihm abzusprechen suchen.

A. Kratippos

Die 'ratio' der Mantik, wie sie sich in Ciceros erklärenden Kapiteln breitmacht, gibt sich unverhohlen als Platonisch. Die Platonische Psychologie, jedoch ihres Platonischen Gehalts beraubt, statt in ihrer symbolischen, das Seelische leibhaft gestaltenden Gewalt, wird hier als eine Lehre über äußere Tatsachen betrachtet; was bei Platon Mythos war — in jenem höheren Sinn, in dem bei ihm am Ende alles Mythos wird —, in eine unmythische Wirklichkeit verpflanzt. Wie sich versteht, ist diese Wirklichkeit, die sich auf diese Weise über Platon hermacht, eine Wirklichkeit des Hellenismus. Jenes Mythisch-Religiöse, das bei Platon Ursprung, Ziel und Raum geschaffen hatte einer neuen Welt der Seele, nun zu einer ratio eingeschrumpft, den niederen religiösen Sphären angenähert, dient dazu, die Vorgänge im Innern eines Mantikers, als lägen sie in einer Schachtel, zu erschließen. Da nun gerade Poseidonios, wenigstens nach der verbreiteten Auffassung seiner Affektlehre, nichts anderes als ein platonisierender Eklektiker zu sein schien, so konnte nicht ausbleiben, daß sich die beiden Eindrücke, die man aus Cicero de divinatione und aus den ethischen Fragmenten bei Galen erhielt, einander ergänzten.

Nun aber ergibt sich das zunächst vielleicht Befremdliche, daß Cicero, um eine stoische Erklärung für die Mantik darzustellen, seinen eigenen Zeugnissen zufolge, mehr noch an einen obskuren Peripatetiker als an den großen Stoiker sich hält. Das scheint nur möglich, wenn die Schrift des Stoikers sehr eigenartig, unzugänglich und den einfacheren Bedürfnissen des Übertragers wenig angemessen war, wenn andererseits, wo jener seinen abgelegenen Weg ging, der Peripatetiker diesen Bedürfnissen entgegenkam. Aber

es scheint auch nur dann möglich, wenn die beiden, bei aller Verschiedenheit, im weiteren Gebiete irgendeiner Hauptlehre einander doch so nahe kamen, daß man sie von außen und im groben miteinander tauschen konnte. Und hier liegt die eigentliche Schwierigkeit; sie liegt genauer in der Frage: wie ist das Verhältnis zwischen Poseidonios und Kratipp? Hat der Peripatetiker den Stoiker gekannt und ausgenutzt? verschmolzen? popularisiert?

Hier gilt es nun zuerst, von philologischen Sektionen abzusehen und die Gesamtheit der Erklärungen zur Mantik, mögen sie im einzelnen von Poseidonios oder von Kratipp oder von anderen sein, auf die darin enthaltenen Möglichkeiten zu betrachten. Und da ergibt sich, daß auf die Frage nach dem inneren Vorgang, der der Mantik der Ekstase und des Traums zugrunde liege, bei Cicero zwei Theorien antworten, die, wenn sie auch noch so geflissentlich als eine Einheit aufzutreten suchen, doch darum nicht weniger sich voneinander scheiden. Nach der einen löst sich der vernünftige Seelenteil vom unvernünftigen oder vom Leibe, und je entschiedener die Trennung ist, desto vollkommener das Vermögen, die Wahrheit der Dinge in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu schauen. Für diese Erklärung sind Ekstase, Traum, Nahen des Todes und der Tod selbst Grade der Trennung der Vernunft vom Körper; und möglich ist dieses 'Heraustreten', das einem Eintreten in ihren Urzustand gleichkommt, weil die Vernunft von außen, von Gott selber abstammt und der vernünftige Geist von Ewigkeit in der Gemeinschaft mit unzähligen Geistern gelebt hat, bis er durch das Erdenleben gewaltsam an den Leib und an den unvernünftigen Seelenteil gefesselt wurde; so braucht er sich nur von jenem zu lösen und zu befreien, wie z. B. durch geeignete Diät, um die ursprüngliche göttliche Erkenntnis wieder zu erlangen.

Eine andere Theorie erklärt die Mantik, soweit sie natürlich sei, aus einer besonderen Bewegungsart der Seele, deren Eigentümlichkeit sei, daß die Seele sich von der Verbindung mit den Sinnesorganen und von der Vermittlung durch die Sinne (und insofern auch von dem Körper) löse, um mit dem göttlichen und seelischen Fluidum ringsum in unmittelbarem Kontakt zu treten. Während also dort nur eine Art der Erkenntnis als desto getrübt galt, je mehr der vernünftige dem unvernünftigen Teil sich näherte, als desto reiner, je entschiedener beide auseinanderträten, wird hier eine zweifache Erkenntnis angenommen, eine Erkenntnis durch die Sinne und mit Übergang der Sinne. Einander entgegengesetzt werden hier nicht mehr ein vernünftiger und unvernünftiger Seelenteil (*λογικόν* und *ἄλογον*), sondern ein Seelenzentrum und eine in den Sinnes-

organen steckende Peripherie der Seele. Dementsprechend vermag die Seele auch im Traum und in der Ekstase nicht dieselbe Wahrheit wie im Wachen zu erkennen, ihre Wahrnehmung in solchem Zustande ist mit der gewöhnlichen Erkenntnis überhaupt nicht zu vergleichen. Nun kann eine solche Bewegung entweder durch eine innere Lösung, durch ein Sichzurückziehen der Seele von den Sinnesorganen und ihren Eindrücken verursacht sein — im Schläfe; oder durch eine übermächtige Erregung, die die Sinneswahrnehmungen über-tönt und außer Kraft setzt — in der Ekstase; also entweder durch ein Insichzurücktreten oder durch ein Übergreifen über die Sinne hinaus.

Die Stellen, auf die sich diese beiden Erklärungen verteilen, scheiden sich nun zwar nicht durchaus in zwei Gruppen, die man schwarz und weiß einander gegenüberstellen könnte; aber es ist schon nicht wenig, daß zwei größere, je eine beider Lehren rein bietende Gruppen, sich von einer kleineren unterscheiden, worin beide sich vermischen. Wir brauchen darum nicht das uns Entgegenstehende zu pressen zu so einseitiger Auffassung, als ob nicht auch Kratipp bei seiner dualistischen Psychologie die Stellen alle hätte äußern können. Kratipp würde ohne Umstände die Sinneserkenntnis als eine Funktion des niederen Seelenteils und jene andere Erkenntnis, die die Sinne übergeht oder von ihnen sich zurückzieht, mit der Vernunftkenntnis oder dem Logos in eins gesetzt haben; ja, allem Anschein nach hat er auch wirklich diese Identifikation vollzogen. Aber das hindert nicht, daß in dem Texte, der uns vorliegt, zwei Erklärungen oder doch zwei Erklärungsmöglichkeiten nebeneinander liegen, von denen die eine auf eine mehr monistische, die andere auf eine dualistische Psychologie sich gründet. Und hält man vollends sich allein an das, was nach genauester Analyse darauf Anspruch machen darf, dem Poseidonios zu gehören, so löst sich der angebliche Dualismus dieses Philosophen in ein Nichts auf. Nichts von jener dualistischen Entgegensetzung zwischen Leib und Seele im Platonischen Sinne, nichts von jener Vorstellung, als ob der Leib der Seele Fessel und das Hindernis der wahren Erkenntnis wäre, nichts von jener groben, sinnlich vorgestellten Trennung eines Seelenteils vom andern, nichts von jenen religiös kathartischen, von dem mißdeuteten Platon inspirierten Vorstellungen, die für den Peripatetiker Kratipp bezeugt sind, findet sich an diesen Stellen, es sei denn, daß man's in sie hineinliest.¹

¹ Ebensowenig ist im Folgenden (§ 129) eine Entgegensetzung zwischen λογικόν und ἄλογον enthalten; was sich hier gegenübersteht, ist vielmehr eine sinnliche Erkenntnis gegenüber einer solchen, die die Sinne überspringt: a natura autem alia quaedam ratio est, quae docet, quanta sit animi vis

Daß das Problem einer Zurückziehung, Zusammenziehung oder Auslösung der Seele aus den körperlichen, d. h. Sinneswerkzeugen, etwa um die Zeit des Poseidonios jedenfalls das Denken nicht wenig beschäftigt haben muß, läßt sich nicht nur aus Cicero erkennen, sondern zeigt sich auch in Nachklängen dieses Gedankens bei Plutarch und Klemens von Alexandria. Man erblickte in Tod, Schlaf und Wachen Grade einer Steigerung oder Verringerung in der Durchdringung zwischen den Sinnesorganen und dem Seelenzentrum, und die Anknüpfung an Heraklits geheimnisvolle Seelenlehre war dabei gewiß nicht zufällig. Die Seele, sagt Plutarch (de anima c. 3), ist während des Wachens durch die Sinne und den Körper hin zerstreut und durch sie hingedehnt, im Schlafe trennt sie sich, zieht sich auf sich zurück und sammelt sich aus ihrer Ausbreitung in sich; hierfür zeugt die Kälte, Schwere, Bleichheit, die den Schlafenden dem Toten nähere, und die den Schlaf als einen Übertritt, den Tod als ein Verlassen sichtbar mache. Nach Klemens (Strom. IV c. 22) zieht sich im Schlafe die Seele aus dem Körper zusammen und kehrt in sich selbst, um mit dem Aufhören der Sinneswahrnehmungen an einer höheren Einsicht teilzunehmen. Daher heiße die Nacht *εὐφρόνη*. So seien also Tod und Schlaf verschiedene Trennungsgrade zwischen Leib und Seele, wie man auch aus Heraklit entnehmen könne: 'Der Mensch zündet in der Nacht (*εὐφρόνη*) ein Licht sich selber an im Tode, wenn seiner Augen Licht erloschen ist; im Leben aber berührt er den Toten im Schlafe, im Wachen berührt er den Schlafenden.'

Mit Poseidonios irgendwie zusammenhängen mag vielleicht auch jener eigentümliche Bericht über den Logos Heraklits, den Sextus seiner Darstellung der Lehren vom Kriterium eingefügt hat (adv. log. I 129), ein Bericht, der bei dem guten Willen, Heraklit zu deuten, von des Deuters eigener Sinneslehre einiges nicht Unerhebliche erkennen läßt, was offenbar in näherer Beziehung zu de divinatione und den angeführten Stellen steht.¹ Das uns Angehende besagt: Im Schlafe schließen sich die Bahnen oder Öffnungen der Sinnesorgane, und die Erkenntniskraft in uns trennt sich von der Verwachsenheit mit dem Erkenntniskraft-durchsetzten Element der Luft, in dem wir leben. Während dieser Trennung, wo alle Verwachsung und Ver-

seiuncta a corporis sensibus, quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis. (Die Seele vermag gewisse Wahrnehmungen ohne Mitwirkung der Sinneswerkzeuge zu machen, nach den Lehren der Physik; ausführliche Beweise beizubringen, mag dem physikalischen Hauptwerk oder der Schrift 'Über die Seele' obgelegen haben.)

¹ Im allgemeinen führt man diese Stelle auf Anesidem *'καθ' Ἡράκλειτον'* zurück, aber selbst die Richtigkeit dieser Herleitung zugegeben, besagt sie über den Ursprung der Gedanken nicht das Mindeste.

wurzelung mit dem (sinnlich kommunizierenden) Außen aufhört, nur den Atem ausgenommen, verliert der Verstand die bis dahin ihm eignende Kraft der Erinnerung. Im Wachen wieder lugt er wie aus Fenstern aus den Sinnesöffnungen hervor, vereinigt sich mit dem Umgebenden und füllt sich wieder mit Erkenntniskraft. Wie Kohlen, wenn man sie dem Feuer nähert (vgl. S. 201), durch 'Verwandlung' glühend werden, wenn man sie von ihm entfernt, erlöschen: so wird der von außen, von unserer Umgebung unseren Körpern eingepflanzte geistige Teil durch solche 'Trennung' so gut wie vernunftlos, wie er umgekehrt in der Verwachsung durch die Sinnesöffnungen von gleicher Art wird wie das All.

Bringt man in Abzug, daß es sich hier nicht um eine Psychologie des Traumes handelt, sondern um Erkenntnistheorie (daher vom *νοῦς* die Rede ist, statt von der Seele), zieht man dazu ab, daß, der hier redet, zwischen einer eingeborenen, wurzelnden und einer von außen abhängigen, kommunizierenden, sei's nun Hälfte oder Seite oder Kraft der Seele unterscheidet, und daß hier nur von dem letzteren die Rede ist; daß also nur die logische und sinnliche Erkenntnis, also die Erkenntnis der normalen Art, betrachtet wird: so wird man in der Lehre von der Trennung, von der Abschließung und Umwandlung der Seele durch den Schlaf unschwer dieselben psychologischen Voraussetzungen wiederfinden, wie bei Cicero, Plutarch und Klemens. Es läßt sich wohl denken, wie dieser Erkenntnistheoretiker in einem anderen Zusammenhang sich fragen konnte: wie nun, wenn das Äußerlich-Abhängige der Seele durch die Trennung, die der Schlaf bewirkt, seine Vernunftkraft nahezu verloren hat: was mag dann alles unter besonderen, geheimnisvollen Einwirkungen mit dem Innern, mit dem eingeborenen Bestandteil möglich sein an Vorgängen, die sich in unseren Träumen spiegeln?

Eine besondere Bewegungsart der Seele dient der Mantik zur Erklärung endlich bei Plutarch 'De Pythiae oraculis' (c.21 S.404E.). Hier zwar ist alles Fernere Plutarchisch: eingetaucht in jenen müden, späten Mystizismus, der die Religion der Väter und die großen Spuren des Vergangenen liebt und heilig hält, und der im Gegenwärtigen und Irdischen doch nur den ach! so trüben Abglanz göttlicher oder vergangener Klarheit sieht. Plutarchisch ist so der Vergleich der Mantik mit dem trüben Lichte des Mondes, das den Glanz der Sonne nur entkräftet und verfälscht zur Erde bringt. Indes begegnet darunter eine Theorie, die, wie gesagt, die Zukunftschau als eine eigentümlich kombinierte Art 'Ekstase', als eine 'zusammengesetzte Bewegung' zu begreifen sucht: wie ein Körper, der zugleich der eigenen Schwerkraft und einer gewaltsamen rotierenden Bewegung folge, so

beruhe der 'Enthusiasmus' auf einer Vereinigung und Mischung zweier seelischer Bewegungen, einer natürlichen und menschlichen und einer göttlichen und gewaltsamen. Vergleicht man damit die Ausdrücke, in denen Philo-Poseidonios von der 'Mitbewegung' redet, die im Zustand der Ekstase und des Traumes statthabe (Cicero I 110: *cognatione divinatorum animorum animos humanos commoveri*; über Philo siehe unten), so werden wir auch hier, so fern es uns auch liegt, ein Poseidoniosbruchstück aus Plutarch herauszuschneiden, doch einen Zusammenhang nicht leugnen. Wichtig jedenfalls für die Erkenntnis des Systems ist die Entdeckung, daß der Begriff 'Mitbewegung' in dieser Verwendung technisch ist.

Jener grobe Dualismus des Kratipp ist also keineswegs notwendige Voraussetzung für eine psychologische Erklärung mantischer Erscheinungen schlechthin. Daß er dem Poseidonios abzusprechen sei, legt nun auch noch die äußere Struktur der Ciceronischen Exzerpte nahe. Überzeugen wir uns vom Verlauf ihrer Beweise.

Zwei große Einlagen in der Exempelsammlung stellten sich heraus (c. 29, 60—32, 71 und c. 36, 79—39, 87). Betrachten wir nunmehr die erste, die sich an die Beispiele für Traumantik und Mantik der Ekstase anschließt. Wie kommt es, wirft Quintus ein, daß Träume sich so selten erfüllen? Schuld daran ist bei den meisten die Unreinheit ihrer Seele. Wer mit Speise und Wein beladen schläft, kein Wunder, wenn dessen Träume keine Zukunft ihm enthüllen, denn nach Platons Lehre steht in einem solchen Menschen der vernünftige Seelenteil unter dem Einfluß des erregten und gereizten unvernünftigen, körperlichen Teiles. Wer dagegen nüchtern, rein und mäßig lebt, dem ist im Schlafe die Vernunft, vom Unvernünftigen unbelästigt, für die wahren Gesichte wach (nach Platons Staat 571 D). Daher das Bohnenverbot der Pythagoreer, weil die Bohne als ein blähendes Gemüse der Reinheit und Ruhe des vernünftigen Geistes zuwider sei. Je mehr dieser vernünftige Teil von seiner Gemeinschaft und Berührung mit dem Körper gelöst ist, desto reiner schaut er das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Wird er im Tode den Leib erst ganz verlassen, so wird seine Erkenntnis noch viel wahrer sein, ja, schon bei dem Nahen des Todes zeigt sich seine gesteigerte Kraft des Ahnens (nach Xenophons Kyropädie VIII 7, 21). Denn wer in tödlicher Krankheit liegt, sieht seinen Tod voraus; daher begegnen ihm mit Vorliebe Bilder Verstorbener und empfindet er dann stärker Reue und den Wunsch zum Guten (nach Platons Staat 330 Df.). — Daß aber Sterbende in die Zukunft schauen, bestätigt Poseidonios

auch noch durch das Beispiel eines Rhodiens, der sterbend sechs Todesfälle vorausgesagt habe. Übrigens unterscheidet er drei Arten des gottgesandten Traumes, indem erstens der Geist durch eigene Kraft, kraft seiner Gottesverwandtschaft, in die Zukunft schaue, zweitens indem in den unsterblichen Geistern, von denen die Luft erfüllt sei, gleichsam Zeichen der Wahrheit eingepreßt erschienen, drittens indem die Götter selber zu den Schlafenden redeten. — Und dies geschieht, wie vorhin gesagt, vorzüglich bei dem Herannahen des Todes, daß der Geist das Zukünftige ahnt. Dahin gehört auch das schon erwähnte Beispiel des Kallanos und der Homerische Hektor, der im Sterben den Tod Achills voraussagt. . . . Es gibt also in der Seele ein Ahnungsvermögen, das von außen in sie gelegt und von Gott in sie verschlossen ist. . . . Dies ist, in aller Kürze dargestellt, die kunstlose Mantik, die der Ekstase und des Traums. Beide Arten finden eine und dieselbe Erklärung, die unser Kratippos zu geben pflegt: des Menschen Seele ist zu einem Teile von außen eingezogen und geschöpft, woraus ersichtlich, daß es eine göttliche Seele draußen gibt, von der des Menschen Seele abgezweigt ist; der Seelenteil, der Sinne, Bewegung und Begehren umfaßt, ist mit der Aktion des Körpers untrennbar verbunden, der vernünftige Teil hingegen ist am regsten dann, wenn er am weitesten vom Körper entfernt ist (nach Platons Phädon 67 A).¹ Daher pflegt Kratippos, nach Anführung der Beispiele erfüllter Weissagungen und Träume, folgenden Schluß zu ziehen: Wer einmal den richtigen Gebrauch von seinen Augen gemacht hat, hat die Fähigkeit, das Richtige zu sehen; wenn einmal die Zukunft richtig prophezeit ist worden, so hat der Mensch die Fähigkeit, zu prophezeien. Nun aber gibt es solcher Fälle unzählige, folglich gibt es Mantik.

Die Frage, vor die uns diese Einlage als Ganzes stellt — denn innerhalb des ganzen Buches steht sie als in sich geschlossene Einheit —, ist: wie verhält sich hier das Eigentum des Poseidonios zu dem des Kratippos. Äußerlich betrachtet, ist der Aufbau und die Fügung der Gedanken dem Verlangen, möglichst viel für Poseidonios zu gewinnen, nicht gerade günstig: wohl steht da der Name Poseidonios, aber innerhalb der Einlage in einer zweiten Einlage, in einer zweiten Einsprengung; darüber ist nicht hinwegzukommen. Die Anknüpfung durch 'illo etiam exemplo confirmat Posidonius', wo ein Beispiel überhaupt noch nicht genannt war,

¹ Die Übereinstimmung ist wieder fast wörtlich: ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἶδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλοῦμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν = quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxime vigere, cum plurimum absit a corpore.

liest sich wie der Anfang eines Nachtrags; daß damit zugleich, angestückt durch jenes fatale 'übrigens', die Arten des gottgesandten Traumes hereinkommen, die alles andere als hier am Platze sind, scheint zu verraten, daß ein paar der Erwähnung wert erachtete Notizen, aus einer flüchtig gelesenen Schrift zusammengerafft, zusammengeleimt, in einen fertigen Zusammenhang geschoben sind: es ist dieselbe Technik, wenn man es so nennen will, die wir an den Einschüben aus Antipater und aus der Poseidonischen Kulturgeschichte kennen lernten. Endlich muß ein umständlicher, eckiger Übergang die Situation herstellen, wie sie kurz zuvor gewesen: 'Und dies geschieht, wie gesagt, vorzüglich bei dem Nahen des Todes, daß der Geist das Zukünftige sieht.' Kurz, alle äußeren Indizien weisen darauf, daß die umfassende Einlage Kratippisch ist — nur so auch lassen sich Kratippos und Poseidonios voneinander scheiden — und daß dem Poseidonios hier nicht mehr gehört, als was ausdrücklich als sein Eigentum vermerkt ist. (Was mit Sicherheit auf sein Teil kommt, steht wie eingeklammert zwischen den zwei Sätzen: 'Itaque appropinquante morte multo est divinior' und 'Idque ut modo dixi, facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur'. 'Appropinquante morte' ist fast wie das Lemma eines Scholions.)

Hat sich so, entgegen der herrschenden Annahme, ergeben, daß der erste, eingeschobene Teil der 'ratio' in der Hauptsache dem Poseidonios fremd ist, so wird man auch an die eigentliche, planmäßige 'ratio', die als zweiter Teil auf die Bezeugung folgt, behutsamer herangehen. Auszugehen ist wieder von der Gliederung. Und da ergibt sich denn sofort, daß, was einheitlich schien, in Wahrheit eine Zweiheit ist: statt einer Erklärung liest man deren zwei (die erste von § 109—116, die zweite von § 117—131 mit Ausschluß, wie sich versteht, des Stückes aus Antipater, § 121—124). Die erste wird getrennt und abweichend gegeben für die künstliche und für die natürliche Mantik; die zweite für alle Arten der Mantik insgesamt, als eines einheitlichen Phänomens, für dessen Gattungen, natürliche wie künstliche, dieselben drei Erklärungsgründe aufgefunden werden: Gott, Schicksal und Natur. Nur für die zweite gilt der beigefügte Name Poseidonios. Also dort eine Zweiteilung, bei Poseidonios eine Dreiteilung; dort nach den Arten der Mantik, hier nach den Arten ihrer Erklärung; dort eine inhaltliche, hier eine methodische Teilung. Dort hat die künstliche Mantik in der Anordnung den Vortritt, hier steht jedesmal, das heißt in jeder Haupterklärung, die natürliche voran. Also genug der Unterschiede, um die Frage aufzuwerfen: ist es bei solchen Verschiedenheiten möglich, beide Erklärungen aus einer Quelle abzuleiten? Und

wenn das unmöglich ist, worauf beruht das Poseidonische und wodurch grenzt es sich von dem andern ab?

Gehen wir von der Gliederung zum Inhalt über und beginnen mit der ersten ratio, jener also, die auf Poseidonios durch kein Zeugnis sich zurückführt. Wieder laufen auch noch innerhalb dieser Erklärung (c. 49, 105—51, 115) zwei Zusammenhänge durcheinander. Der erste befaßt sich mit der künstlichen, der zweite mit der natürlichen Mantik. Die künstliche Mantik zu erklären sei sehr einfach, ihr Geheimnis sei die Dauer der Beobachtung. Der zweite sucht nach einer etwas tieferen, platonisierenden Erklärung der Ekstase und des Traums. Beide Zusammenhänge unterbrechen einander, reißen ab, machen einander Platz, um ebenso unvermittelt, wie sie abbrechen, von neuem zu beginnen. Diese Kapitel sind nicht disponiert, sondern gestückt, und man versteht sie erst, wenn man die Stücke auseinanderlöst. Daß das Verständnis an der Trennung hängt, scheint anders nicht verständlich, als unter der Annahme, entweder, daß Cicero zwei Quellen oder Auszüge aus Quellen gleichzeitig benutzte, oder daß er dieselbe Quelle oder Notizensammlung wiederholt zu Nachträgen heranzog. Zwischen beiden Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, ist mir nicht gelungen, aber letzthin handelt es sich auch nicht um Abschriften und Zettel, sondern um Zusammenhang und innere Art der äußerlich zersplitterten Gedanken. Ich versuche also, jeden der Zusammenhänge herzustellen, um zu sehen, was weiter sich ergibt.

Der erste lehrt: die Ursache der natürlichen Mantik sei leicht einsehen: sie beruhe auf Beobachtung; und welcher Erkenntnis uralte, stetig wiederholte Beobachtung fähig sei, sei kaum abzuschätzen. Zur natürlichen Mantik also bedürfe es gar nicht durchaus der Bewegung von den Göttern. Ihre Prophezeiungen entspringen nicht göttlichem Antrieb, sondern menschlicher Berechnung (*quae potest esse etiam sine motu atque impulsu deorum, ein Gedanke, der nach der Unterbrechung wieder aufgenommen wird: horum sunt auguria non divini impetus sed rationis humanae*). Die Philosophen prophezeien z. B. Sintfluten und Weltbrände, kraft ihrer Einsicht in die Kräfte der Natur;¹ Politiker sehen kommende

¹ Es werden da zwar Weltverbrennungen und Sintfluten erwähnt, doch ist es kaum erlaubt, allein daraus die Autorschaft des Poseidonios zu erschließen; beides steht nur beispielsweise: wenn die Philosophen Weltbrände und Sintfluten voraussagen, so sei das keine Mantik. Die Erwähnung der Weltkatastrophen dient nicht als Bekenntnis einer Lehre, sondern dient als Beispiel physikalischer Prophezeiungen. Es ist nicht einzusehen, weshalb dergleichen um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nicht auch ein peripatetischer Eklektiker hätte schreiben können, wo zumal die Lehre von der großen Flut peripatetisch war.

Entwickelungen voraus. Ein Solon verkündet die viel spätere Tyrannis eines Kleisthenes. Der alte Thales nutzt sein Vorwissen vom Wetter aus zu einem großen Ölgeschäft. Derselbe sagt die Sonnenfinsternis unter Astyages voraus. Die Prophezeiungen der Ärzte, Bauern, Seeleute erfüllen sich auf das natürlichste, und keine Mantik ist dabei im Spiele, ebensowenig bei Anaximanders Mahnung, Stadt und Häuser zu verlassen, weil ein Erdbeben bevorstehe. Auch Pherekydes prophezeite nicht als gottbewegter Seher, sondern als Naturforscher, wenn er bei dem Anblick eines frischen Quellwassers ein Erdbeben voraussagte.

Soweit der erste der beiden Zusammenhänge, enthaltend, wie Cicero versichert, die 'einfache' Erklärung für die künstliche Mantik. Aber ist das auch eine Erklärung? Oder läuft diese 'Erklärung' nicht vielmehr darauf hinaus, den mantischen Charakter solcher Prophezeiungen, die man als künstliche Mantik zu bezeichnen pflegte, zu bestreiten? Was haben die Voraussagungen des Thales, Pherekydes, Solon, der Ärzte, Bauern, Schiffer mit den Ursachen, dem inneren Hergang bei den Zukunftsdeutungen aus Stimmen, Vogelflug und Eingeweideschau zu tun? Wer diese Beispiele zusammenbrachte, kann nur eine von zwei Absichten gehabt haben: entweder die mantischen von den nicht mantischen Voraussagungen zu trennen — wovon allerdings bei Cicero kein Wort steht — oder überhaupt aller natürlichen Mantik ihren mantischen Charakter zu benehmen — wovon eher vielleicht ein Wort dasteht (*multa mediei, multa gubernatores, agricolae etiam multa praesentunt, sed nullam eorum divinationem voco. — quos prudentes possumus dicere, id est providentes, divinos nullo modo possumus*). In der Tat, eine Beziehung irgendwelcher Art zwischen diesen Beispielen und den Karneadischen Bestreitungen der Mantik, die aus Ciceros zweitem Buche bekannt sind, ist unleugbar. Auch Karneades beruft sich auf die Prophezeiungen der Ärzte, Schiffer und Physiker, um das Gebiet der Mantik abzugrenzen, einzuengen und zuletzt die Mantik überhaupt zu leugnen. Setzen wir den zweiten der beiden möglichen Fälle, nehmen wir also an, die Beispiele seien dazu bestimmt gewesen, den Begriff der natürlichen Mantik aufzuheben: so müssen wir als Quelle eine Schrift ansetzen, die zwar die Existenz der Mantik zu beweisen suchte, aber nicht der künstlichen: also Kratippos. Dagegen könnte im ersten Falle Poseidonios Quelle sein; daß er es sein müßte, bliebe noch immer zu beweisen. Doch gleichviel, ob diese Beispiele die Mantik abzugrenzen oder die künstliche Mantik zu bestreiten dienten: von einer Erklärung, *ratio*, bleiben sie gleich weit entfernt. Und das Ergebnis bleibt dasselbe, nämlich

dies: daß Cicero, wo er zum erstenmal die Mantik zu erklären sucht, nur die natürliche erklärt und nicht die künstliche. Und das spricht allerdings mehr für Kratippischen Ursprung der Erklärung, wenigstens soweit sie wirkliche Erklärung ist, das heißt, zum mindesten in ihrem zweiten, auf die natürliche Mantik gerichteten Teil.

Wenden wir uns dieser zweiten, wirklichen Erklärung zu, also dem zweiten der beiden Zusammenhänge, die wir unterschieden. Die physikalische Erklärung der natürlichen Mantik findet ihren Grund in der Natur der Gottheit. Nach den Lehren der großen Weisen sind die Menschenseelen aus der göttlichen Substanz 'geschöpft' und abgeleitet. Da nun alles ewigen Sinnes und göttlichen Geistes voll ist, so müssen die Menschenseelen kraft ihrer Verwandtschaft mit den Götterseelen mitschwingen (*commoveri*). Allerdings ist dies erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht im Wachen, denn dann dient die Seele der Not des Lebens und des Leibes Fessel trennt sie von der göttlichen Gemeinschaft. Wenige Auserlesene nur gelangen dahin, sich selbst von ihrem Leibe so weit abzurufen, daß sie mit ihrem ganzen Sinnen und Trachten hingerissen werden zu mantischer Erkenntnis (*ad divinarum rerum cognitionem cura omnique studio rapiantur*). Denn immer beruht natürliche Mantik auf dem Vorgang, daß der Geist so abgelöst und frei wird, daß er aus der Gemeinschaft mit dem Leibe scheidet. Das aber gelingt nur Sehern und Träumenden. Es folgt eine Anmerkung über die Geltung und Herkunft dieser Erklärung: daher (also aus diesen Gründen) glauben Dikaiarch und, wie gesagt, Kratippos an diese beiden Arten. Mögen immerhin diese zwei Arten, die in der Natur begründet sind, die hauptsächlichlichen sein: wenn jene Männer deshalb aber eine Mantik, die auf der Beobachtung beruht, nicht gelten lassen wollen, so heben sie zu vieles auf, was Grundlage des Lebens selber ist. Doch da sie immerhin nicht wenig zugestehen, so brauche ich mit ihnen nicht zu rechten. Um in der Erklärung fortzufahren: eine Trennung also zwischen Leib und Seele ist die mantische Exstase; die ergriffene Seele drängt nach außen, fliegt empor, von innerer Glut getrieben. Mannigfaltig sind die äußeren Mittel, solche Seelen zu entzünden: Phrygische Musik, Waldeinsamkeit, Meer, Flüsse, Erddämpfe usw. Mit der Traumantik ist es dasselbe. Was im wachen Zustand im Seher sich zuträgt, kann in gewöhnlichen Menschen sich im Schlafe zutragen. Denn der Schlaf, der wie der Tod des Leibes ist, macht rege und befreit den Geist von seiner Verhaftung mit den Sinnen und den Sorgen des Tages. Da nun der Geist von Ewigkeit gelebt und mit unzähligen Geistern in Verkehr gestanden hat, so kann er alles,

was in der Natur der Dinge ist, erschauen, wenn er nur, während der Leib schläft, selber wacht. Dies wird erreicht durch Mäßigkeit und eine genaue Diät. — Nicht mehr natürlich, sondern künstlich sind die Deutungen der Träume, Sehersprüche und Orakel, aber deshalb noch nicht zu verwerfen. Denn wie jeder Wohltat, die die Götter den Menschen erweisen, so entspricht auch dieser eine Kunst, durch die der Mensch der Wohltat sich bemächtigt; so entstand über den Dunkelheiten und dem Doppelsinn der Prophezeiungen die Kunst der Deuter.

Kann diese Theorie in dieser Form von Poseidonios sein? Die Zeugnisse, die äußeren Umstände reden dagegen. Schon daß sie eine eigentliche, abgerundete Erklärung nur für die natürliche, nicht für die künstliche Mantik bringt, schließt Poseidonios aus und deutet auf Kratippos. Wenn in demselben Buche zwei getrennte Erklärungen unmittelbar einander folgen, von denen die zweite Poseidonisch ist, so folgt daraus wohl für die erste, daß sie's eben nicht ist. Dazu kommt ein namentlicher Hinweis auf die Vorlage, mit einem leichten Tadel ihrer Unvollkommenheit verbunden, wie er deutlicher kaum sein kann, in Gestalt zwar einer Parenthese, aber doch so eingefügt, daß ihre Beziehung auf das Ganze der Erklärung außer Zweifel steht. Wozu auch hätte Cicero den Kratipp erwähnen sollen, den er doch unter den Autoren über die Mantik weislich übergeht, wenn er nicht seine Quelle war? Und wie auch hätte er diese Bemerkung anders können einfügen, als in Parantese? Hinzu kommt endlich die genaueste Übereinstimmung mit jenem anderen Kratipposfragment: die menschliche Seele sei zu ihrem einen Teile von außen in den Leib hereingezogen und hereingeschöpft (*tractos et haustos*; vgl. 50, 110: *ad naturam deorum, a qua haustos animos et libatos habemus*),¹ woraus ersichtlich, daß es die göttliche Seele draußen sei, von der die menschliche sich herleite; und zwar sei der Teil der Seele, von dem Sinneswahrnehmung, Trieb und Bewegung ausgehen, von dem Leibe und seiner Tätigkeit unlösbar; der vernünftige Teil hingegen habe seine größte Kraftentfaltung dann, wenn er am weitesten vom Leibe entfernt sei, wie in der Ekstase und im Traum. Mag das Verhältnis zwischen Kratippos und Poseidonios für uns noch so unbestimmt bleiben, an einer so groben Unterscheidung zweier voneinander lostrennbarer Seelenteile kann schon darum Poseidonios nicht beteiligt sein, weil er die Teilbarkeit der Seele und ihre Zusammensetzung aus getrennten Teilen auf das entschiedenste ge-

¹ Übersetzung von *ἀπόπλασμα, ἀπόροια*, z. B. Marcus Antoninus, *Diog. VII 143*.

leugnet hat; Vernunft und Triebleben beruhen für ihn auf dem Spiele verschiedener Seelenkräfte, als den Resultanten einer Mischung aus den Elementen, Kräften eines Stoffes, der sich nicht zerteilen, noch vom Körper abziehen ließ (s. S. 299).

Der Seelenglaube, die volkstümliche Psychologie, der Platonismus dieser ersten Erklärung haben nicht wenig dazu beigetragen, jene Vorstellung von Poseidonios zu verbreiten als dem ersten Neuplatoniker, dem Vorgänger der Philo und Plutarch, dem wunder-süchtigen, wundergläubigen Anwalt einer Weltanschauung, die von dieser Zeit ab aus den niederen Schichten aufsteigt. Philosophisch schlecht genug verhüllt, durch kein Zeichen der Persönlichkeit entschuldigt, durch kein Prophetentum geädelt, vielmehr sachlich, lehrhaft, wie zu Nutzen und Belehrung, Überzeugung und Bekehrung aller, die je in die Lage kommen, sich für oder gegen Prophezeiungen zu stellen, dringt hier ein Stück Volksglaube des Hellenismus, sonst durch Dokumente anderer Art bekannt, in die Literatur. Die Lehre von der Trennung zwischen Leib und Seele, von dem Verkehr präexistenter Seelen untereinander und mit Träumenden und Sehern, von der Gnadengabe des Mantikers, von der wunderbaren Wirkung der Enthaltensamkeit und Reinigung: sie scheint fast aus dem Seherglauben selbst zu kommen, scheint fast im Interesse dieses Glaubens selbst zu reden. Was da zum Schein als Erklärung von der Reinigung gesagt wird, klingt fast wie Verheißung mantischer Begnadung dem, der solcher Reinheit sich befließigt. Die Erklärung wird fast zum Protreptikus. Man mag sich noch so sehr erinnern, daß Diät auch in der Poseidonischen Moral eine Bedeutung hat: Diät ist dort nichts Religiöses, wenigstens in diesem Sinne nicht, aber hier ist sie Heiligung. Dort sehen wir ihre Wirkung, ist sie Ursache. Die Elemente haben Kräfte, diese wirken in das Seelische hinüber; jeder Einfluß wird genau erklärt; kausal begründet ist die Ethik bis ins kleinste. Hier von alledem nichts. Und dieser Ausfall ist nicht zufällig: es liegt im Wesen dieser Anweisungen, daß sie keine andere Erklärung als die religiöse leiden. Die Begriffe überhaupt sind religiös, ihrer Bedeutung nach, trotz ihres theoretischen Gewands. Das Reine im Menschen ist zugleich das Tugendhafte, Fromme, 'Weise'. Das Unreine der Feind Gottes, die bösen Begierden, alles Schmutzige — der Leib. So mochte der religiöse Mensch seine Erfahrung auslegen. Und wenn er dann das Gute, Reine in sich Logos nannte, für gottverwandt und ewig hielt: so brauchte er darum im Inneren kein Platoniker zu sein. Der Platonismus ist der religiösen Selbsterfahrung aufgesetzt. Das Wesentliche ist ein neues Werben der gemeinen Religion, und daß sie wirbt und Ausdruck sucht im philosophischen

Gewand. Es ist kein weiter Weg von hier zu Apuleius oder Artemidor.

Wir kennen von Chrysipp, Antipater und Dikaiarch zu wenig, um sagen zu können, inwiefern sich dieses für uns Neue von dem Alten abhob. Abgehoben wird es sich schon haben, so gewiß im Neuen Altes steckt. Genug, für uns ist das Kratipp: eine Erscheinung seiner Zeit, die sich Peripatetiker zwar nennt, doch ihrer Kathartik, ihrer ganzen Weltanschauung nach fast auch schon Pythagoreer sein könnte. Das Wesentliche ist, daß außerhalb der offiziellen Lehrschranken, der regelrechten Stoiker, Epikureer, Akademiker eine Bewegung aufkommt, eine reiche, gewiß viel buntere Literatur ins Kraut schießt, als man um der geliebten Quellschemen willen anzunehmen sich entschließt, weniger zitiert, mit weniger berühmten Kontroversen, ohne große Namen, unklassisch, doch stark an Einfluß auf die Dauer, weil der Grund, aus dem sie steigt, der Grund der Zukunft ist. Es gibt da mancherlei Eklektisches, vieles, was man nicht näher definieren kann. Der Topf, in den man es hineinwarf, war gewöhnlich — Poseidonios.

B. Poseidonios

Aus der Theorie der Mantik, die wir darlegten, redet ein anderer Geist als aus dem Werk 'Über den Ozean' und den Fragmenten 'Über die Affekte'. Daß man hier nicht Poseidonios reden hört, zum mindesten den echten nicht, vielleicht den umgebogenen — aber das bleibt immer noch die Frage —: man braucht nicht erst Geister zu beschwören, um dessen gewiß zu werden. Aber die Dinge werden merklich anders, sobald man zur zweiten Erklärung übergeht. So summarisch, unbefriedigend und obenhin, im Grunde nur im dürren Schema einer Einteilung sie vorgetragen wird: es ist kein Zweifel, daß der Wille des Erklärers hier aus einer anderen Tiefe kommt. Da werden Anstalten gemacht, die gar nicht lohnten, hätte er nicht anderes gewollt als Cicero oder Kratipp.

Poseidonios unterscheidet drei Kategorien, Erkenntnisarten oder Ansichten des Absoluten, die ihm alle gleich sehr zur Erklärung des Problems der Mantik beitragen. Das allein schon zeigt, daß er nicht auf Plausibilität und leichte Überredung Ungläubiger ausging. Gefaßt als Akte eines göttlichen Allwillens, fallen ihm die mantischen Geschehnisse unter die Lehre von den Göttern; als notwendiges Geschehen betrachtet, unter die Theorie des Schicksals; als Naturvorgänge unter die Physik. Und zwar gilt das von aller Mantik, nicht nur von der natürlichen. Mag auch die Unterscheidung selbst und ihre Begründung, Durchführung und stoffliche Erfüllung noch

so schlecht in Ciceros Notizen weggekommen sein: sie ist doch unverkennbar Grundlage, ein Wesentliches, eine Hauptsache, und immerhin etwas von dem Eigenen, Außerordentlichen, was wir ihm zu vertrauen müssen. Nur ein wirklich bauender, erklärender, systemgewohnter Geist, dessen Natur es ist, sich in den weitesten Zusammenhängen zu bewegen, über die vielgestaltigsten Materien zu gebieten, steckt sich solche Grenzen. Wüßten wir von seinem Werke 'Über die Mantik' nichts als dies, wir wüßten fast genug, um ihn zu erkennen.

Poseidonios unterscheidet nicht nur hier diese Kategorien; sie sind ihm allgemeinste Formen, in die schon, wie wir nicht zweifeln, seine Götterlehre (*περὶ θεῶν*), seine Schicksalstheorie (*περὶ ἐπιμαρομένης*) und das Gesamtwerk seiner physikalischen Erklärung eingegangen waren. Nur das kann der Sinn sein jener doxographischen Notiz (Aëtius S. 324 Diels): Das Schicksal, die Heimarmene, komme ihm an dritter Statt nach Zeus: zuerst komme Zeus, dann Physis, dann die Heimarmene (s. S. 125). Anders also als die Stoiker der alten Schule, die von diesen Begriffen einen für den anderen setzten, richtet Poseidonios zwischen ihnen Schranken, Scheidewände auf. Für ihn sind das nicht Begriffe, die man wie die Attribute eines Gottes tauschen oder häufen könnte, um die Vernunft der Welt zu präzisieren, je nachdem sie dies und das betreibt: er sieht in ihnen Formen, Ansichten. Und ihre Einheit, ihren Austausch finden diese nicht in sich und untereinander, sondern hinter sich und über sich, in einem letzten Absoluten, wie wir sagen mögen, weil sie nicht mehr, wie in dem alten System, Mittel der vernünftigen, moralischen Weltkonstruktion sind, sondern Anschauungen, in denen der Geist sich jedesmal ergehen kann bis an ihre Grenzen; blickt er dann von dort hinüber in das andere Reich, so steht er eben an der Grenze. Ein lehrreiches Beispiel solcher Grenzblicke, die das System zusammenschlossen, wo nach der Durchwanderung des einen Reiches auf irgend-einer Höhe plötzlich sich der Blick ins jenseitige Reich eröffnete, hat uns ein Zufall in der Theologie erhalten: an der Stelle, wo der Übergang von der Natur zur Vorsehung geschieht, bei Cicero im zweiten Buch über die Götter, wo, was rings und überall bis dahin Physis war, zu Gott und Zeus wird (S. 232).

Auf dieselbe Stelle müssen wir zurückgreifen, um das Verhältnis zwischen einem theologischen und physiologischen Aspekt der Mantik zu verstehen. Wenn es gleich nichts gibt, was nicht als Physis, nach dem Naturgesetz, aus seiner Ursache hervorginge, so zeigt sich von der anderen Seite, daß dasselbe, was von dort Natur war, von hier aus betrachtet, Geist und Wille ist. Die Theologie drückt das

so aus: „So sind alle Bewegungen, Versuche und Strebungen, das, was die Griechen *όρμαι* nennen, in der Welt die Äußerungen eines freien Willens, und die Handlungen, die dem entsprechen, gehen so aus ihr hervor, wie die von uns, deren Bewegung sich auf Geist und Sinn zurückführt.“ Dasselbe in der Formulierung der Schrift 'Über die Mantik': „Denn wenn jedem Lebewesen die Bewegung seines Körpers so zu Gebot steht, wie es will, aufwärts, rücklings oder quer, wenn es seine Glieder lenkt, beugt, ausstreckt, anzieht, dahin, wohin es will, und die Bewegung ausführt, fast ehe es sie denkt:¹ um wieviel leichter ist das Gott, dessen Willen alles gehorcht.“ In Gottes Geist also ist alles, auch alles Naturgeschehen enthalten (darum kommt Zeus zuerst, nach ihm Natur und Schicksal). Auch was geistlos scheint, ist geistig: die Geisteskraft ist durch das All ergossen (*vis sentiens — toto confusa mundo*). Die Vögel fliegen hier- und dorthin, die Nachtigallen singen ihre weissagenden Rufe bald von rechts, bald von links; sie folgen ihren Trieben: und doch, daß dies alles so und nicht anders geschieht, ist in dem Willen Gottes einbegriffen. Dieser Wille setzt nicht plötzlich ein, um plötzlich aufzuhören; er bekundet sich nicht streckenweise; die Götter greifen nicht in das Naturgeschehen ein, um es von hier bis da, von einem Punkt zum andern abzuändern: Gott macht nicht den einzelnen Spalt in der Leber, nicht den einzelnen Gesang des Vogels — denn davon abgesehen, daß es unwürdig wäre, ist es ganz und gar unmöglich —, sondern alles ist in ihm von Anfang einbegriffen, und die Welt ist so begonnen; wie sie Gottes Wille haben wollte. Wenn also gewisse Dinge durch gewisse Zeichen sich vorausverkünden, so ist das nicht von gestern oder heute: nichts durchbricht den Weltverlauf, nichts fällt aus allem übrigen Geschehen heraus. Ein Wille zwar ist mit der Mantik allerdings gesetzt, der will, daß dies und das voraus-erkannt wird: aber dieser Wille offenbart sich nicht allein in Zeichen und in Weissagungen, sondern in allem gleichermaßen.

Nun ist Mantik immer ein Zusammentreffen von zwei Seiten; von zwei Seiten also kann die Lenkung Gottes der Prophezeiung immanent sein: im Subjekt wie im Objekt. Im Falle der Opferschau: im Wählenden wie im gewählten Tier. Der Weltgeist kann den Wählenden geführt haben; er kann aber auch noch im Augenblick der Wahl in dem Tiere selbst eine Veränderung hervorrufen. Denn was die Möglichkeit solcher Veränderungen von der Seite der Natur betrifft, so kann die Natur durch kleinste Einflüsse viel zufügen, wegnehmen und ändern. —

¹ Vgl. S. 468 f. und 145.

Dient so die Theologie, von der wir freilich durch das Mitgeteilte immer noch wenig genug erfahren, die mantischen Erscheinungen insofern zu erklären, als in ihnen ein sich offenbarender Wille gesetzt wird: so zeigt die Theorie des Schicksals, wie es möglich ist, etwas vorauszuschauen, was noch nicht da ist, und als gegenwärtig zu erkennen, was noch nirgends ist. Wie ist Zukünftiges gegenwärtig? Diese Frage war bisher noch nicht gelöst. Doch weil die Lösung selber Glied eines Systems war, weil sie in der Mitte zweier anderer Lösungen und Fragen stand: so mußten mit der Lösung, deren Anknüpfung allein bei Cicero ursprünglich wohl die Absicht war, die anderen Fragen mit hereinkommen.¹ Dadurch ward jene Verschiebung notwendig und jene Unterbrechung der Zusammenhänge durch die Doppelung der theologischen Erklärung. Cicero hatte die Schicksalstheorie anknüpfen wollen, aber was er anknüpfte, stand nicht allein. Die zweite theologische Erklärung, d. h. die des Poseidonios, nach der ersten des Kratipp (49, 110: *altera divinatio est naturalis, quæ physica disputandi subtilitate referenda est ad naturam deorum*), ist streng genommen eine Unmöglichkeit, jedoch entschuldigt durch die andersartigen Zusammenhänge, in die jede verflochten war.

Für den Satz, daß alles, was geschehe, Schicksal sei, das heißt vorausbestimmt sei, verweist Cicero auf seine künftige Schrift 'de fato'; so mag auch schon Poseidonios sich auf seine Schicksalstheorie berufen haben. Was ist Schicksal? Schicksal, hatte man ehemals gesagt, ist der Kausalnexus, die ewige Wahrheit, kraft deren, was einmal kommen wird, schon wahr ist, ehe es kommt, wahr als ein Zukünftiges; und kraft deren nichts kommen wird, dessen bewirkende Ursachen nicht die Natur bereits enthielte; Schicksal sei zuletzt der Inbegriff der Ursachen, 'die ewige Ursache der Dinge'. Die Buntheit der Bestimmungen verrät, daß es den alten Stoikern auf nichts weniger ankam, als etwa das Schicksal als besondere Form vom Reiche der Natur und ihren Ursachen und Wirkungen zu trennen; ebensowenig wie man zwischen ihm und dem zu scheiden suchte, was für Poseidonios Zeus und höchster Wille heißt. Im Gegenteil, man suchte all das möglichst zu verschmelzen: Heimarmene war bald Zeus, bald Nus des Zeus, bald Weltlogos, bald Logos alles dessen, was die Vorsehung verwaltete, bald Anangke . . . kam doch einzig darauf an, das Weltgeschehen ganz zur Vernunft und die Vernunft zum Weltgeschehen zu machen. Da man nun der Vernunft

¹ Die Frage formuliert I 51, 117: *Quo modo autem aut vates aut somniantes ea videant, quae nusquam etiam tunc sint, magna quaestio est.* Die Antwort wird verschoben, da sich die theologische Erklärung vordrängt. Sie erfolgt erst I 56, 128: *Non est igitur, ut mirandum sit ea praesentiri a divinantibus, quae nusquam sint; sunt enim omnia, sed tempore absunt.*

keinen Spielraum, keinen Zufall, keine Abweichung gestatten durfte, wenn sie denn ganz und gar Vernunft sein sollte, so war die Notwendigkeit der Welt die einzig mögliche Theodizee; die Heimarmene mußte Vorsehung, Vernunft des Zeus, Natur sein usw. Für Poseidonios scheint die Nötigung zu solchem Denken nicht mehr zu bestehen; Problem wird ihm, was ehemals als selbstverständlich galt, und was Problem war, tritt für ihn zurück. Was ihm eine Erklärung abfordert, ist das Verhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft, nicht mehr in dem alten Sinn, sondern im Hinblick auf das Werden, den Hervorgang, den Processus. Eine Vielheit ist das Nacheinander in der Zeit — und dennoch eine Einheit. Denn das Später folgt dem Früher, geht aus ihm hervor. Das Später also steckt im Früher, und doch ist das Später, wenn das Früher ist, noch nicht. Man muß gestehen: so einfach das Problem ist: es ist neu. Der Intellektualismus hatte das Verhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft lediglich in dem Verhältnis zwischen Urteilen, d. h. Verstandesinhalten, begriffen: wie kann ein Urteil 'dies wird eintreffen' ebenso 'wahr' sein wie: 'dieses ist eingetroffen'? Und er hilft sich, indem er erklärt: das Präsens steckt in dem Futurum, die Aussage in der Aussage; auch ein futurischer Satz kann 'wahr' sein. Es ist klar, wie anders das Problem zu liegen kam, sobald die Frage nach der Einheit in der Vielheit sich erhob — diese Frage, die beinahe die angeborene Form des Poseidonios ist. Vielleicht ist auch ein Teil der Lösung eben noch erreichbar. Zu erfassen, scheint es, ist die Einheit in der Vielheit, in dem Nacheinander das Ineinander oder das Ineinander im Nacheinander, nur intuitiv. Das scheint der Grund, weshalb statt der Erklärung ein Vergleich sich bietet — ein sehr seltsamer Vergleich: man denke sich ein Tau auf eine Rolle aufgewickelt und man denke dann das Tau sich abwickeln: was auf dem Tau vorüberzieht, was auf dem Tau, bleibt auf dem Tau, es kommt nichts Neues; was entfaltet wird, ist längst vorhanden, nur: es ist entfernt. So ist es mit dem Geschehen. Alles, was geschieht, ist; in der Zeit nur ist es fern (sunt enim omnia, sed tempore absunt). Das Nacheinander ist ein Ineinander: als Ursachen ist es ineinander, und die Ursachen hinwieder als Geschehen sind nacheinander. Aber das Nacheinander ganz und gar als Ineinander, die Vielheit in der Zeit ganz in der Einheit unbewegter Ewigkeit zu sehen, vermag nur Gott. Denn wüßte ein Mensch alle Ursachen (das Ineinander), so wüßte er auch alles, was geschähe (das Nacheinander); was unmöglich ist. Dem Menschen bleibt nur übrig, an gewissen Zeichen das Zukünftige auf eine Strecke zu erkennen. Und doch wäre weder menschliche Voraussicht noch Berechnung möglich, wäre

das Zukünftige nicht schon vorhanden. — Man bedauert, von einer so anziehenden Ansicht nur durch Cicero zu hören. Die Befürchtung, manches könne orthodox entstellt oder verwischt sein, läßt sich nicht beschwichtigen. Und gar die Art, wie dann daraus die Möglichkeit nun auch der mantischen Voraussagung gefolgert wird, ist wieder so gewöhnlich, so nichtssagend, daß man es besser übergeht.

Was noch bei der Betrachtung eines jeden Werks des Poseidonios als ein Hauptcharakteristikum heraussprang, das zur Leidenschaft entwickelte Bedürfnis, in der Mannigfaltigkeit der Phänomene bis ins kleinste überall die Ursachen, die *αἴτια* zu erkennen, die Tendenz zum Aitiologikon und Aristotelizon — mit Strabo zu reden: wenn dieser Charakter in den Resten 'Über die Mantik' nur verhältnismäßig schwach sich durchgezeichnet findet, so erklärt sich das wohl weniger aus einem Abfall von der eigenen Art, die wir bei Poseidonios anzunehmen hätten, als aus Ciceros uniformierender Verarbeitung einer ihm fremden und verschlossenen Gedankenwelt. Wozu noch kommen mag, daß das, was Cicero verarbeitet, vielleicht gar nicht einmal das Werk des Poseidonios, sondern bereits zugerichtete Exzerpte waren. Aber an Spuren jenes eigentümlich Poseidonischen fehlt es auch hier nicht. Nur bringt es die Sache mit sich, daß sie hier vorwiegend erst im dritten oder letzten Teil erscheinen, d. h. unter jener Erklärungsart, wonach die Mantik in ihren natürlichen Zusammenhängen als ein physiologisches Problem sich darstellt.

Für diese Erklärungsart oder Erklärungsgrund, sofern es sich dabei um die natürliche Mantik handelt, die Beweise beizusteuern, war eine der Aufgaben der Poseidonischen Psychophysik. Auch hier kann es nicht wundernehmen, wenn das, was gewiß hier stand, bei Cicero nicht eben gut gefahren ist. Wie das Verschwiegene aus Plutarch 'De deo Socratis' zum Teil sich noch erraten läßt, wird später darzulegen sein. Hier gilt vor allem, sich darüber klar zu werden, daß bei Cicero kaum mehr als eine Überschrift erhalten ist, und daß es uns genügen muß, wenn es gelingt, auch nur die Art des Poseidonischen Problems aus ihm herauszulesen.

Vergleicht man die als Poseidonisch hier erscheinende Erklärung der natürlichen zwei Mantiken, des Traums und der Ekstase, mit der des Kratipp, so scheint zunächst die Übereinstimmung vollkommen. Auch die Poseidonische Physik lehrt — Cicero zufolge —, welcher Kraft die Seele fähig sei im Zustande der Trennung von den Sinneswahrnehmungen des Körpers, so zumal im Schlaf und bei ekstatischer Erregung (57, 129). Haben also vielleicht doch Poseidonios und Kratipp dasselbe gelehrt? Oder hat Cicero sie

einander angeglichen? Oder ist vielleicht an beidem etwas Wahres? Aber mag hier Ciceros Berichterstattung noch so vieldeutig und abgekürzt sein: ein daran sich schließender, glücklich erhaltener, dem Originale jedenfalls sich nähernder Vergleich belehrt, daß offenbar für Poseidonios das Problem doch anders lag als für Kratipp: er fragte nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, unabhängig von den Sinnen. Für den Weltgott wie für die Gestirngötter, diesen Gebilden aus der reinsten seelischen Substanz, mußte nach allem, was von ihrer Beseeltheit, ihrem Einvernehmen, ihrer Rationalität in seiner Götterlehre dargelegt war, eine solche Erkenntnis außer Frage stehen (s. S. 229). Und mit dem Ergebnis der Naturforschung im Einklang fand er das unmittelbare menschliche Gefühl im religiösen Selbstbewußtsein (wenn wir Cicero hier trauen dürfen): daß Gottes Verstehen und Denken alldurchdringend sei und keiner körperlichen Organe wie der Sinneswahrnehmungen bedürfe, schien eine Erkenntnis, die durch jede Gottesgläubigkeit von selbst gesetzt wäre, schon durch die Gewißheit, daß Gott auch die Gedanken und unausgesprochenen Wünsche des Betenden vernehme.

Die Frage nach der Möglichkeit einer unsinnlichen Erkenntnis wird zu einer Kardinalfrage der religiösen Weltansicht, sobald sie nach Erklärung sucht. Wenn Poseidonios der Physik die Aufgabe gestellt hat, Möglichkeit, Hergänge und Arten einer außersinnlichen Erkenntnis aufzuweisen, so hat er das Wesentliche jedenfalls mit philosophischerem Blick ergriffen als Kratipp. Ein weiterer Blick aber bedingt auch weitere Ziele. Was Kratipp beweisen will, was er sich allzu leicht macht zu beweisen, ist die Lösbarkeit eines vernünftigen von einem unvernünftigen Seelenteil; der unvernünftige, so lehrt er, haften an dem Körper, der vernünftige gewöhnlich wiederum an dem unvernünftigen; gelinge es, die niedere Seele einzuschläfern oder mit Gewalt die höhere von ihr loszureißen, so habe die mantische Erkenntnis nunmehr freie Bahn. Poseidonios fragt: In welchem Verhältnis steht das Seelische zum leiblichen Organ? Wie hängen Psychisches und Physisches in jenen Grenzgebieten der Ekstase und des Traums zusammen? Wie weit reicht die Einverleibung und Verwachsenheit der Seele oder ihres *ἡγεμονικόν* mit ihren leiblichen, organischen Funktionen? Kurzum, er bewährt auch hier zuletzt sein Welterklärertum, sein Aitiologikon und Aristotelizon.

Schwieriger bestellt, sagt Cicero, sei es um die Erklärung jener anderen Arten, die unter den Begriff der *divinatio artificiosa* fallen; dennoch mühe sich nach Kräften Poseidonios auch um deren physikalische Ergründung (*sed tamen id quoque rimatur, quantum potest,*

Posidonius). Aus der Fülle der Fälle, die hier auf ihre Ursachen zurückzuführen waren, greift Cicero nur zwei heraus: 1. Die Keer beobachten, nach Herakleides Pontikos, alljährlich die Erscheinungen bei dem Aufgange des Hundsterns, um danach ein gesundes oder verseuchtes Jahr zu prophezeien; erscheint der Stern verdunkelt, so beweiße das, daß die Atmosphäre dicht und dick und folglich drückend und ungesund sei; zeige der Stern sich klar und leuchtend, so sei das ein Zeichen für besondere Reinheit, Dünne und daher Gesundheit fördernde Beschaffenheit der Atmosphäre. — Demokrit sieht in der Eingeweideschau eine wohlweise Einrichtung: Gestalt und Farbe der Eingeweide lasse auf zukünftige Seuchen oder gesunde Jahreszeiten, mitunter auf Fruchtbarkeit oder Mißwachs schließen.

Daß diese zwei Beispiele nicht so allein gestanden haben, leuchtet ein. Aber was hatten sie für eine Aufgabe? Mit eigentlicher Mantik hat zum mindesten das erste, streng genommen, nichts zu schaffen. Aber man gedachte offenbar in solchen leichteren Beobachtungen Handhaben zu finden für die Erklärung eines rätselhafteren Zusammentreffens. Was auf den ersten Blick ursächlicher Verbindung bar erschien, konnte in größeren Zusammenhängen dennoch in natürlichen Verkettungen sich zeigen. Damit ergäbe sich als der erklärende Begriff, der diesen Beispielen ihre Region anweist, die 'Sympathie'.

Wenn ich nicht irre, wächst derselben Beweisführung aus Cicero ein drittes Glied hinzu, mit welchem zusammen denn auch der entscheidende Begriff mit Namen genannt wird. Denn im Hinblick gerade auf die Fülle solcher Beispiele, wie der genannten, scheint es zu geschehen, wenn Cicero in seiner Erwiderung am Ende einer ausnehmend gelehrten Parenthese abbricht mit den Worten: 'Hunderte von Beispielen könnte ich beibringen, damit die Sympathie des voneinander Fernen klar würde' (II 14, 34). Eingeschoben in eine Bemängelung der stoischen Lehre von der Sympathie, bestimmt, diese als unzureichend zur Verteidigung der Mantik zu erweisen, birgt diese Parenthese ohnedies genug des Poseidonischen: „Gesetzt, daß es in der Natur eine 'contagio' gibt — ich will sie zugeben; denn reiches Material dafür sammeln die Stoiker: die Leber der Mäuse wächst um das Wintersolstiz; trockner Polei blüht an demselben Tage; aufgeblasene Blasen platzen; Apfelkerne mitten in den Äpfeln legen sich auf die entgegengesetzten Seiten; auf der Leier erklingt die eine Saite bei dem Anschlage der anderen; alle Schaltiere und Muscheln nehmen mit dem Monde zu und ab; im Winter hält man für die beste Zeit zum Holzfällen die Tage gegen Neumond, da das Holz dann ausgetrocknet sei; und was soll ich von Flut und Ebbe reden,

deren Gehen und Kommen durch den Mondumlauf regiert wird? Hunderte von Beispielen könnte ich nennen“ usw.¹

Die Sympathie als Wirkung in die Ferne, nicht im magischen, sondern im physikalischen Sinn, durch Tatsachen bewiesen, durch Beobachtungen festgestellt, soll also hier zur Lösung des Problems beitragen: wie sind die erwiesenen Fälle künstlicher Mantik, Prophezeiungen aus Vogelflug und Eingeweideschau, mit physikalischen Begriffen zu erklären als natürliche Zusammenhänge? Daß die Lehre von der Sympathie als einer Fernwirkung, als eines Einklangs zwischen Dingen, die nach Ort und Art getrennt sind, als *distantium rerum cognatio naturalis* (aber das letzte Wort nicht zu vergessen), als *σύμπνοια ἐκ διεστώτων*, auf Beobachtungen fußt, die Poseidonios erst gemacht oder zu einer Theorie und unter einem philosophischen Begriff vereinigt hat, ist an sich einleuchtend. Es ist verständlich, daß ihm diese Entdeckungen, darunter die größte, die von dem Zusammenhange zwischen Mond und Meer, den Weg zu zeigen schienen, auf dem nun auch das Rätsel der sogenannten künstlichen Prophezeiungen zu lösen wäre. Freilich, zwischen jenen Fernwirkungen und den Annahmen des Aberglaubens war der Unterschied noch immer erheblich; einen Schatz im Acker mit Gestalt und Farbe eines Eingeweides in Zusammenhang zu bringen, würde sicherlich auch einem Poseidonios schwer geworden sein. Indes hat Cicero gut spotten: da er angreift und verteidigt, da für ihn sich alles nach der Frage zuspitzt: gibt es Mantik oder nicht, so mag ihm das bequemste Mittel das gerechteste sein. Wir wissen darum um nichts mehr, was Poseidonios für verbürgt ansah. Daß er die Schwierigkeiten sich nicht verhehlte, daß er auch hier gleichwohl nach einer wissenschaftlichen Methode suchte, daß er, um Erklärungsmaterial zu sammeln, keine Mühe scheute, ist am Ende alles, was wir wissen: *sed tamen hoc quoque rimatur quantum potest Posidonius*; immerhin genug, um zu erkennen: daß es eine Durchbrechung des Naturgesetzes nirgends und auch hier nicht für ihn gab; Gott kann freilich alles, aber was sich als Gottes Wille offenbart, ist, mit den Augen des Naturforschers betrachtet, das Naturgesetz; *Physis* gleich Zeus.

Endlich muß es in derselben Schrift gewesen sein, daß unter den Geheimnissen und Ätiologenrätseln des 'Zusammenklangs', der 'Sympathie', die Wetterprophezeiungen oder Prognostika den Welt-erklärer lockten. Von der Erklärbarkeit dieser Erscheinungen handelt gelegentlich bei Cicero je eine Stelle seiner beiden Bücher. Wie die erste mitteilt (I 8, 13), hatte bereits der Stoiker Boëthos den

¹ Vgl. auch Plinius nat. hist. II 109 und oben S. 123.

Versuch gemacht, die Wetteranzeichen des Himmels und des Meeres zu erklären; aber Tierwelt, Frösche, Vögel, kurz alles Organische, blieb bei ihm ausgeschlossen; die Erklärung ging ausschließlich auf das Unbelebte. Statt des einen Namen nennt die spätere Stelle deren zwei (II 21, 47): „Mit den Ursachen der Prognostika hat sich sowohl der Stoiker Boëthos, den du nanntest, abgegeben als auch unser Poseidonios.“ Als die umfassendere Belehrung scheint die zweite Stelle auszudrücken, wie der Akademiker und Skeptiker in allen Lehren gründlicher selbst als der Dogmatiker unterrichtet sei. Indes, wer mit antiker Zitierweise vertraut ist, wird nicht zögern, die Erwähnung des Boëthos, der bei Cicero sonst nirgends angeführt wird, ebenfalls aus Poseidonios abzuleiten. Aber dann kann sich nicht auch Poseidonios auf das Unorganische beschränkt haben. Seine Erklärung vielmehr, als des 'Vitalisten', als den wir ihn kennen lernten, wird sich von der des Boëthos nicht zum wenigsten auch dadurch unterschieden haben, daß sie ihre größte Sorgfalt den organischen Veränderungen zuwandte. In der Tat führt darauf der Zusammenhang der zweiten Stelle: sie nennt als erklärbar und erklärt die Phänomene gerade jener Art, die bei Boëthos unberücksichtigt geblieben war: „Du zitiertest meine Prognostika und zähltest Gattungen von Pflanzen auf, Scammonia und Aristlochia, deren Ursachen verborgen seien, Kraft und Wirkung nicht also: und doch ist ein großer Unterschied: denn mit den Ursachen der Prognostika hat sich sowohl der Stoiker Boëthos, den du nanntest, abgegeben, als auch unser Poseidonios“ usw. Streng genommen haben auch die Prognostika mit Mantik nichts zu tun, nicht mehr als die Prognose jener Keer über den Ertrag des kommenden Jahres. Aber man erkennt, mit welchem Material, auf welchen Wegen Poseidonios seinem Ziele zustrebte: einer umfassenden Ursachenerklärung der gesamten mantischen Erscheinungswelt.

Der äußere Bau, der das Erklärungswerk enthielt, hat seine Umrisse gezeigt. Von der Erklärung selber fand sich wenig übrig. Über den psychophysischen, gewiß nicht leichten Teil hinwegzugehen, hatte gewiß Cicero nur zu gute Gründe; schon die Rücksicht auf die Allgemeinverständlichkeit und die notwendige Beschränkung auf das Widerlegbare und für die Widerlegung Wichtige schloß alles Eigenartige, allzu Erklärerische aus. Um so bedeutsamer ist, daß mit der einzigen Notiz, die, von der leeren Nennung abgesehen, aus diesem Teil erhalten ist, sofort die Spuren eines groß gezogenen Systems hervortreten (§§ 63—64). Es zeigt sich, daß hier ein Versuch gemacht war, die mantischen Berührungen des Traums in Arten

abzuteilen, zum Behuf einer erschöpfenden Kausalerklärung, die die ganze Mannigfaltigkeit all dieser Phänomene aufzufangen hatte, ein Versuch also, der sehr entschieden wieder in die Richtung eines Denkens weist, das in dem Tadel Strabos ätiologisch und aristotelisch heißt.

Der Träumende vernehme die Zukunft entweder durch eigene Geisteskraft, kraft seiner Gottverwandtschaft, oder es erschienen gleichsam Merkzeichen der Wahrheit eingeprägt in den unsterblichen Seelen, mit denen die Luft erfüllt sei, oder die Götter selber redeten zu den Träumenden. Das ist zunächst nur eine Einteilung, noch nicht Erklärung. Aber wonach wird geteilt? Nach den Trauminhalten? Oder nach den erregenden Ursachen? Oder nach den Graden: Gott, Mensch, Dämon? Das Problem scheint sich zunächst noch ärger zu verwirren von dort her, woher die Lösung kommen müßte. Wir sind in der Lage, diese Einteilung nicht nur aus Cicero zu kennen, sondern auch aus Tertullian *de anima*¹ und Philo Schrift 'Über die Träume'. Aber so unzweifelhaft dieselbe Einteilung bei Philo wiederkehrt, so anders sieht sie bei ihm aus. Bei Philo hält man allerdings ein sicheres Einteilungsprinzip. Aber gilt dieses auch für Cicero? Philo teilt ein nach dem, wonach der Anstoß der Bewegung ausgeht. Danach ist ihm die erste Art die, daß das Göttliche aus sich die Traumvorstellungen sendet, anders ausgedrückt, daß Gott Anfang und Ursprung der Bewegung ist, indem er auf uns unsichtbarem Wege das, was wir nicht wissen, uns einflüstere; die zweite Art ist die, daß zwei Bewegungen zusammentreffen, von denen die eine von der kosmischen Vernunft, die andere von der Menschenseele ausgehe, so daß eine 'Mitbewegung' in der Gotterfülltheit statt habe; die dritte Art ist, wenn die Seele aus eigenem Antrieb sich erregt und durch ihr eigenes prophetisches Vermögen in die Zukunft schaut.

¹ c. 44. Zu den allgemein einleuchtenden, der Popularisierung zugänglichsten Dingen, deren das System des Poseidonios schwerlich allzuviel gebracht hat, muß also die Dreiteilung der Träume nicht zuletzt gehört haben. Die Frage freilich, die die Schrift *de anima* mit dieser Lehre und zugleich als Ganzes darstellt, kann hier nicht einmal gestreift werden. Als nächste Quellen Tertullians kommen nach den Zitaten in Betracht hauptsächlich (außer den Medizinern): die fünf Bücher des Hermippus von Beryt (trajanischer Zeit) über die Träume; nicht unmittelbar, wahrscheinlich von Hermipp herangezogen, unter anderen der Peripatetiker Kratipp, der uns aus Cicero bekannt ist, endlich, sofern die Traumlehre sich als ein Teil der allgemeinen Seelenlehre darstellt, Areios aus Alexandria, der Hofphilosoph des Augustus. Die Beispielsammlung wunderbarer Träume, auch hier aus den Autoritäten der Historie, wie bei Cicero, zusammengebracht, führt uns bei solcher Sachlage nicht weiter; auch die Dreiteilung und was noch sonst da steht, gibt nicht viel aus, ehe nicht Art und Form des ganzen Materials und obendrein des ganzen Werks bestimmt ist.

Mag Philo auch mehr Worte und andere Worte geben, als wir der entschiedenen Sprache eines Poseidonios zutrauen — so wechselt er des Stils wegen zwischen ‘Vernunft’, ‘Verstand’ und ‘Seele’ (*νοῦς, διάνοια, ψυχή*), kann sich kaum erschöpfen in Bezeichnungen der mantischen Ergriffenheit und redet, wie natürlich, als Jude und Interpret der Genesis, von Gott nicht ganz so wie der Grieche —: aber das alles hindert nicht, daß seinen Schwung suchenden Worten eine klare Terminologie zugrunde liegt; wir werden den Begriff der ‘Mitbewegung’ und ‘Bewegung’ um so dankbarer aus ihm notieren, als das erste auch bei Cicero erscheint, wo es durch *com-moveri* übersetzt ist (49, 110: *necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri*). Aber, so kann man fragen, ist nicht jede mantische ‘Bewegung’ eine ‘Mitbewegung’? Muß die Seele nicht auch ‘mitbewegt’ werden, wenn Gott ihr etwas eingibt? Und wie unterscheidet sich genau die zweite Art bei Philo von den beiden anderen? Ferner angenommen, Philo biete das Ursprüngliche: wie soll Cicero dazu gelangt sein, an Stelle der zweiten Art etwas so anderes zu setzen? Endlich, Philo widerspricht sich selbst. Die Träume, die er zu der dritten Art zählt, sind die Träume Josephs; also Träume in der Tat, in die weder von Gott, noch einem Mittelwesen zwischen Mensch und Gott hineingeredet wird. Zu den Träumen der zweiten Art gehören ihm die Träume Jakobs von der Engelsleiter und von der scheckigen Herde. In dem letzten erscheint verkündigend ein Engel; und das Gesicht der Engelsleiter deutet Philo auf die Luftseelen, griechisch gedacht, auf jene unsichtbaren Geister, die die Luftregion bis unter den Mond bevölkern und die als Dämonen oder Heroen, als eine Zwischenart, sich zwischen die Menschenseelen in den Leibern und die Götterseelen in den Sternen stellen. Und um noch unzweideutiger die Art der beiden Träume zu bestimmen, fügt Philo hinzu (I 189), die heilige Schrift verstehe also unter gottgesandten Träumen nicht nur die, die von der letzten Ursache unmittelbar gesandt werden, sondern auch die durch die Engel Gottes überbrachten. Er bringt also, wenn nicht mit Worten, so doch in der Sache keine andere Einteilung als Cicero. Nur das Unterscheidende der zweiten Gattung klar zu formulieren, hat er vermieden, offenbar weil er, unbeschadet alles Philosophischen, das er zum Preis der Schrift in sie hineinlegt, doch zuletzt mit seinem Glauben Jude bleibt und in den Engeln keine Zwischenform der Seele von besonderer Art und Wirksamkeit erkennt, sondern die Werkzeuge und Boten seines höchsten Gottes.

Die Einteilung des Poseidonios sonderte demnach zunächst nach Inhalten, je nachdem die Erscheinung eines Gottes oder einer ab-

geschiedenen Seele, eines Dämons oder Heros, oder Gesichte anderer Art dem Träumenden sich zeigten.¹ Aber diese Einteilung erhob zugleich den Anspruch, zur Erklärung der darin begriffenen Phänomene hinzuleiten. Das Seelische der höheren, gottverwandten Art enthält, zunehmend mit den Graden seiner Göttlichkeit, in Menschenseele, Luftseele, Gestirnseele, in sich die Kraft, Zukünftiges vorauszugreifen, anhebend mit dunkler Witterung und Ahnung und sich steigernd bis zu der Allgegenwärtigkeit des Zeitlichen im Ewigen, bis zum Beschlossensein des Nach- und Auseinander in der Einheit des All-Geistes (vgl. S. 451). Danach ist die Traumantik, als physisches Phänomen betrachtet, an die göttlich-seelischen Gebilde und Materien, die der Physiker erkennen lehrt, gebunden, als an ihre Träger und Bewegter. Zur Erklärung wird somit derselbe systematische Zusammenhang herangezogen, den die Schriften 'Über die Seele', 'Über Heroen und Dämonen', und 'Über die Götter' breit entwickelten. Eine geistige Erscheinung wird auf ihre materiellen Ursachen, Bewegungen und Kräfte ätiologisch transponiert, nicht anders, wo es sich um die Erklärung mantischer Erscheinungen, wie, wo es sich um die Erklärung der Affekte handelt. Was das Werk über die Mantik leisten sollte, war eine Kausalerklärung, nicht anders als die Affektlehre, die Theologie und alles übrige. Welterklärung (*αιτιολογικὸν καὶ ἀριστοτελίζον*) bleibt dies Denken selbst auf jenem dunkeln Grenzgebiete, von wo es, wäre seine bisherige Zeichnung richtig, in die Mystik sich verirren, in die Prophetie sich selbst hinüberschwingen müßte. Aber wie fern bleibt dieser Geist von den Regionen, worin Scipios Traum, die Deutungen und hymnischen Erhebungen des jungen Philo, die Mythen eines Plutarch oder auch nur die olympische Rede eines Dio schweben! Nicht die Sprache des Sehers, nicht Visionen, nicht Ergriffenheit, nicht Mantik selber redet —: sondern Welterklärertum. Es redet über Mantik, zwar im Glauben an die Mantik, aber nicht, um die geheimnisvolle Macht der Mantik zu erfühlen, mitzuteilen oder eine Stimmung auszubreiten, sondern um ein metaphysisches Bedürfnis anderer Art — freilich auch einen Glauben zu befriedigen, doch einen Glauben, der alsbald und unaufhaltsam in die Bahnen des Kausaltriebs gleitet.

An derselben Stelle, wo bei Cicero die Einteilung der Träume steht, erfährt man: Poseidonios habe Beispiele aus seinem rho-

¹ Eine ähnliche Einteilung zeigten wohl schon die alten Traumbücher. So folgen bei Artemidor II 40 auf die Deutungen der Göttererscheinungen die der 'Heroen und Dämonen', dann das übrige.

dischen Erfahrungskreis gebracht, um zu beweisen, daß die Seele auch bei dem Herannahen des Todes mantisch werde: ein Rhodier habe im Tode sechs Mitlebende aufgezählt und vorausgesagt, wer von ihnen zuerst, zuzweit usw. sterben werde. Aber wie dies Phänomen erklärt war, bleibt bei Cicero wieder so dunkel, daß man, einzig auf ihn angewiesen, daran zweifeln müßte, ob ein ernstlicher Versuch dazu hier überhaupt gemacht war: Wie der Schlaf eine halbe Trennung von Leib und Seele ist, so ist die ganze Trennung zwischen beiden der Tod; daher denn bei dem Nahen des Todes die Seele um vieles prophetischer wird. Denn wer in tödlicher Krankheit liegt, sieht oft sein eigenes Ende voraus; daher begegnen ihm mit Vorliebe die Bilder Abgeschiedener. Solche Kranke denken erst recht an das Gute, und es reut sie ihrer Sünden.

Aber mag auch noch so unentschieden sein und bleiben, was hier Satz für Satz Kratippisch oder Poseidonisch sein mag, und wie weit man überhaupt durch Schnitte zwischen beiden trennen darf: daß Cicero von vornherein gar nicht gesonnen ist, das Wesentliche, Charakteristische an Poseidonios' Lehre mitzuteilen, und wie anders das an sich gewesen sein kann, als nach dem zu urteilen, was uns davon erscheint: vielleicht verhilft am besten zu dieser Erkenntnis eine Stelle in der Schrift des Arztes Aretaios 'Über die Ursachen und Merkmale der akuten Krankheiten'. Im zweiten Buche fällt hier ein Kapitel (4) auf 'Über den Brand' (*περὶ ζαυσῶν*), das vor den übrigen sich dadurch auszeichnet, daß es zuletzt in einem eigenen Abschnitt auf die seelische Verfassung der Erkrankten eingeht. Die Übereinstimmung mit der Notiz aus Poseidonios in 'de divinatione' ist dabei so auffällig, daß ich nicht zögere, in diesem Abschnitt, auch um seiner Einzigartigkeit bei Aretaios willen, ein Exzerpt aus Poseidonios zu erblicken. Der Verkehr der Sterbenden mit Toten, ihre Gewißheit über ihr eigenes Lebensende, ihre Voraussagungen, offenbar auch hier bevorstehende andere Todesfälle vorverkündend, endlich der singuläre, aber für Poseidonios anderwärts erschlossene Begriff der Lebenskraft (*ζωτικὴ δύναμις*),¹ sind Inhalte, die, auf so engem Raum vereinigt, den Gedanken an zufällige Parallelen auszuschließen scheinen.

„Zustand der Seele: Reinheit aller Wahrnehmungen, Leichtigkeit des Denkens; mantischer Sinn. So sehen sie zuerst für sich ihr eigenes Ende voraus; sodann verkünden sie die Zukunft ihren Nächsten. Die glauben dann wohl, jene phantasierten, aber wird ihr Wort erfüllt, so ist die Verwunderung groß bei den Menschen.

¹ Vgl. S. 243.

Mitunter auch reden sie mit Abgeschiedenen, sei es, daß nur sie allein vermöge ihrer feinen, reinen Wahrnehmung die Toten leibhaft vor sich sehen, sei es, weil ihre Seele erkennt und ihnen mitteilt, denen sie begegnen wird. Denn ehemals war sie verschlammt und eingehüllt in Finsternis, da aber die Krankheit dies erschöpft und aufgezehrt hat und das Dunkel von ihren Augen genommen, sehen sie, was in der Luft sich zuträgt, und indem sie mit bloßer Seele erkennen, werden sie untrügliche Seher. Die aber zu einer solchen Sublimierung ihrer Feuchtigkeit und ihres Sinnes gelangt sind, kommen kaum mehr mit dem Leben davon, denn ihre Lebenskraft hat sich bereits in Luft verwandelt.“

Aretaios endlich bringt, was Cicero versäumt: er bringt die Spuren eines psycho-physischen, kausalerklärenden Systems. Platonisierend scheint zunächst, was da von 'Dunkel' und von 'Schlamm' steht als den Hemmungen der sinnlichen Erkenntnis, aber gerade hier mag einiges auch auf den kapriziösen Archaismus des gezierten Spätlings fallen. Übrigens ist eine Trennung zwischen zwei ablösbaren Seelenteilen hier so wenig vorgesehen wie eine stoff- und körperlose Existenz der höheren Seele. Der entscheidende Gedanke ist der einer Änderung der Wahrnehmung als Folge einer Änderung der körperlich-elementaren Mischung. (Man wird daher auch bei der 'tödlichen Krankheit', von der Cicero redet, besser an eine bestimmte Krankheit, eben an den Kausos denken.) Die Wahrnehmung des Kranken wird gereinigt und verfeinert (*λεπτὴ καὶ καθαρά*) durch den inneren Brand infolge ihrer Auszehrung. So wird die Körperfeuchtigkeit des Seelenstoffs erschöpft, der Nebel gleichsam von den Augen genommen, und der Mensch nimmt wahr mit bloßer, von den Sinnen abgelöster Seele (*γυμνῇ τῇ ψυχῇ*: libero solutoque motu), also nunmehr ohne Sinneswerkzeuge. Die Lebenskraft hat sich verwandelt, sie entspricht nicht mehr der körperlichen Mischung noch den körperlichen Existenzbedingungen, sie ist im Zuge, einem anderen Element sich anzupassen, Luft zu werden, gleich den unsichtbaren Luftgebilden, die als Seelen der Verstorbenen in dem weiten Luftmeer auf und ab schweben (*ἐξηερομένης ἤδη τῆς ζωικῆς δυνάμεως*). So erklärt sich nun auch der Verkehr dieser Kranken mit den Toten; ihre Mischung hat sich verändert, schon halb abgeschiedene Geister sind sie, und wie die Geister in der Luft einander wahrnehmen, so sieht der Sterbende bereits ins Geisterreich hinüber.

Die Eigentümlichkeit dieser Erklärung ist zuletzt ihr Streben, Geist als Stoff und Stoff als Geist zu fassen und auch bei den

letzten Vorgängen nicht haltzumachen,¹ jene Art, die psychische Verwandlung, wie das Mantischwerden der dem Tode nahen Seele, mit der stofflichen Verwandlung, mit dem Vorgang der Verduftung und Verluftung, mit dem Übergang der Körperseele in die Luftseele, den Dämon gleichzusetzen. Mag man immerhin Volksglauben nennen, was zuletzt auch dieser Art des Sehens zugrunde liegt, wenn man sie nur in ihrem Inhalt nimmt: es ist doch nicht der Volksglaube, woraus oder mit dessen übersetzten, philosophisch umbenannten Normen hier gedacht wird. Der Parallelismus und die Einheit zwischen Stoff und Geist, die Aufgabe, die man sich hier gestellt hat, Mantik überhaupt als einen stofflichen und physischen Prozeß zu denken: das sind nicht Probleme, die nur aus dem Glauben kommen, auch nicht solche, die letzthin nur dem gemeinen Glauben dienen, sondern Ausprägungen einer Denkform — jener selben, dächt' ich, die ich immer wieder klar zu machen suche.

Spuren einer ähnlichen psychophysischen 'Ratio' der Mantik zeigt Plutarchs Schrift 'Über das Versiegen der Orakel'. Man erkennt noch eben (c. 40), wie die mantische Verwandlung in der Seele aus bestimmten Mischungsvorgängen erklärt wurde, aber des andersartigen ist wiederum so viel, die Form der Quaestio, die sich über das Ursprüngliche gelegt hat, bildet darüber eine so dichte Schicht, daß das Kausal-Erklärerische, was man allenfalls geneigt sein mag, dem Poseidonios zuzuschreiben, fast davon erdrückt wird.

Die mantische Kraft ist zwar der Seele eingeboren (*σύμφυτος*), bleibt jedoch in der Regel dunkel und wird nicht leicht zu Gesichtenerregt. Soll dies geschehen, so muß die Seele rein werden, entweder indem der vernünftige Seelenteil sich von der Gemeinschaft mit dem Unvernünftigen löst (also nach der 'Kratippischen' Erklärung), oder indem der Körper hierfür eine besondere Mischung (*κοῤῥαίς*) eingeht. Denn jene Ekstase, deren Wesen keine blinde Wahnvorstellung, sondern jene Art Verwandlung (*μεταβολή*) ist, die 'Enthusiasmus' heißt, hängt von der körperlichen Mischung ab, die wiederum durch die verschiedenen Erdausdünstungen beeinflusst sein kann. Wie es Quellen vieler anderer Kräfte in der Erde gibt, die teils Ekstase (wohl auch Wahnsinn oder Ohnmacht), teils Krankheit, teils Tod bringen, teils nützliche, teils schädliche (hier mag man sich an die Poseidonische Lehre von den Wirkungen der Erdsäfte erinnern, S. 97, 117), so kann auch ein mantischer Ausstrom aus der Erde quillen, durch aufsteigende Luft oder ein ihr ent-

¹ Wie anders der in einen religiösen Agnostizismus umgeschlagene Skeptizismus des Antiochos im ersten Buch der Tuskulanen!

strömendes Wasser (vgl. Cicero de div. I 19, 38; 50, 115). Das Folgende, die mancherlei Erwägungen, ob eine solche Wirkung mehr durch Wärme oder mehr durch Feuchtigkeit verursacht sein könne, gehört nicht mehr hierher: damit beginnt für uns das undurchdringliche Plutarchische. Und wenn gar später, angepaßt dem Gange des Dialogs, die 'Mischungen und Verwandlungen' beginnen, in den alsdann sich eröffnenden Wirkungsbereich der Dämonen einzutreten: so ist das gewiß Plutarchisch, ganz und gar: für Quellenuntersuchungen kein taugliches Objekt. —

Man hat Poseidonios wegen seiner Theorie der Mantik zum Asiaten machen wollen. Man hat einen Gegensatz entdecken wollen zwischen dem exakten Forscher, dem Entdecker des Zusammenhangs zwischen dem Mond und Ebbe und Flut, dem Meteorologen, Geographen, Astronomen, und dem abergläubischen, dämonengläubischen, geheimniskrämerischen, dunklen Munkler, Astrologen, Neupythagoreer, der wie an der Spitze eines ganzen Heers von krausen Glaubensvorstellungen des Orients in der Welt des Westens seinen Einzug halte. Sah man dort in ihm den Griechen, so betrachtete man hier den 'Einschlag fremden Bluts' in ihm als eins der Zeichen für die zunehmende Infektion des griechischen Wahrheitssinns durch orientalische, asiatische Mystik. Aber ein solcher Gegensatz läßt sich nicht konstruieren. Das Geheimnisvolle, Wunderbare, machtvoll Wirksame der Weltkräfte ist zwar ein Wesentliches seiner Weltanschauung, und hier rühren wir gewiß an etwas Seelisches, nicht erst Gedachtes und Erschlossenes, sondern Triebhaftes, an etwas von jener lebendigen Substanz selbst, die dieses System wie einen Korallenbau um sich versteinert hat. Aber darum wird Poseidonios noch kein Mystiker, Apokalyptiker und Hymniker; er sucht wohl Geheimnis, Wunder und Vergöttlichung, aber nicht außer, sondern in der Natur und ihren Kräften. Weil er an Geheimnis glaubt, wird er zum Forscher und Beobachter. Weil er zuletzt an Wunder glaubt, sucht er zuerst nach Ursachen: er wird zum Ätiologen und Aristoteliker und ruht nicht, bis er eine Welterklärung fertig hat, die auch nicht vor den letzten Dingen haltmacht. Denn das Wunderbare ist das Leben selber, die Natur als Leib, beseelt mit Kräften, wunderbarer als das Wunderbare, das der Gläubige verehrt. Sich Gott zu nähern gibt es keinen andern Weg als den der Forschung; frage nach der Ursache, so fragst du nach Gott. Und nun verlegt er alles Geheimnis in die Natur; nun führt er selbst die Gegenstände der gemeinen Religion, des Volksglaubens auf das Naturwalten zurück, in allem Ernste, eindringlich, methodisch,

als Erforscher und Ergründer der Natur. Es ist derselbe Trieb, der ihn an Spaniens Westküste zu reisen zwingt, um die geheimnisvolle Sympathie des Himmels und der Erde an der Regelmäßigkeit von Flut und Ebbe zu ergründen, und der ihm gebietet, den Erscheinungen der Mantik nachzugehen. Auch was an Resten dieses Werks erhalten ist, atmet denselben Geist wie das 'Über den Ozean' und alles andere. Eine Entwicklung über den Naturforscher hinaus zum Mystiker, an die man hie und da vielleicht gedacht hat, ist weder erweislich noch wahrscheinlich; auch die Reste 'Über die Mantik' zeigen Spuren eines systematischen Gefüges, das in andere Werke greift. Ob etwas Orientalisches darin ist, weiß ich nicht; aber wenn Philo orientalisch ist, so ist es Poseidonios offenbar nicht, oder er müßte es denn trotz Philo sein.

3. Poseidonios bei Plutarch

Wie verschieden und einander feindlich sich Cicero und Poseidonios bleiben, selbst da, wo der eine zu dem andern hin zu wollen scheint, zeigt endlich eine Stelle, die durch eine gleichfalls, doch in anderer Weise (wie wir glauben) umgesetzte Wiederholung bei Plutarch noch eine Möglichkeit uns bietet, hinter Cicero zu greifen.

So einfach, so grob geschnitten das Profil ist, das im Ciceronischen Latein die Sätze über jene Art der Unterhaltung zeigen, die des Ohres und der Stimme nicht bedürfe, die, wie unter Göttern, so auch in der Prophetie des Traumes stattfindende, geräuschlos, wie der 'eingeschlossene' Logos, kraft dessen wir in uns selber denken und uns unterhalten, so verändert klingt das bei Plutarch. Und doch leidet es schwerlich einen Zweifel: es ist Poseidonios und kein anderer, wessen wir so habhaft werden. Zu ausdrücklich redet Ciceros Bezeugung. Und die Lehre von dem eingeschlossenen Logos, ursprünglich als Lehre von dem unausgesprochenen Denken von der Lehre vom gesprochenen Logos unterschieden, scheint anfänglich alles andere als dazu bestimmt gewesen, ein Problem der Mantik zu erklären. Wie so oft, gerät durch Poseidonios ein Begriff des alten, orthodoxen Intellektualismus in eine kausal-erklärende Funktion, an die die Alten vielleicht nie gedacht hatten. Was Unterscheidung war und Ordnung für die Inhalte des Intellekts, wird umgebrochen in die Frage nach dem Phänomen und seiner Ursache, der Kraft und ihrer Wirkung. Aus dem eingeschlossenen Logos wird ein Fluten, ein Durchdringen, ein Berühren. . . .

Aber nur ein einziges Kapitel ist es bei Plutarch, was in Betracht kommt und was abzugrenzen bleibt; es steht in dem figuren-

reichsten, buntesten aller Plutarchischen Dialoge, in der Schrift über das Sokratische Daimonion. Wie sehr es aus allem, was in dieser Schrift sonst steht, herausfällt, zeigt von außen schon die Schwierigkeit seines Verständnisses. Indes ist das nicht klar zu machen ohne Ausholen.

Was war, worin bestand das Daimonion des Sokrates? Das ist die Frage, die inmitten dieses Dialogs auf eine kurze Weile, episodisch, aufkommt, um ihn zu benennen. Man findet, das Sokratische Daimonion müsse etwas anderes gewesen sein als eine der gewöhnlichen Arten der Mantik. Mag auch Niesen oder mögen aufgefangene Stimmen auch nur Mittel eines höheren Wesens sein, das solcher Zeichen sich bedient, so würde doch Sokrates bei seiner allbekannten Schlichtheit, wenn denn sein Daimonion nichts darüber hinaus gewesen wäre, nicht so viel Aufhebens davon als von etwas Besonderem gemacht, und was er hörte oder sah, nicht so benannt haben. Etwas Besonderes muß es schon gewesen sein. War's also ein Gesicht? Doch das ist durch ihn selber ausgeschlossen. Folglich war es eine Art Gehör. Und es gilt klar zu machen, wie ein solches Hören und Vernehmen einer Stimme, dem gewöhnlichen Verstande unbegreiflich, in dem Auserwählten dennoch möglich ist. Nach seiner gewöhnlichen Erscheinung beschränkt sich das mantische Vermögen auf den Traum. Im Schlafe gibt der ruhende, befriedete Leib die Seele frei von seinen Leidenschaften, so daß sie die Stimme hören kann, die sie im Wachen, in den Geschäften und in dem Getriebe des Tages überhört. Aber die Vernunft des Sokrates war überhaupt rein, frei von Leidenschaft, am Körper nur im Notwendigsten haftend; so war sie auch im Wachen leicht berührbar durch das Göttliche. Wie Klänge aus der Tiefe eines Bergwerks ungehört verhallen, wo sie nicht an aufgestellten ehernen Schilden widerklingen, so dringen die Mitteilungen des Daimonion zwar auch überall hin, und finden doch nur Widerhall in solchen, deren Seele glatt und windstill, deren Herz ohne Aufruhr ist, in solchen, die wir heilig und dämonisch nennen. Nun aber läßt die Menge wohl gelten, daß im Schlafe das Daimonion sich den Menschen offenbare. Erscheint aber dasselbe einem auserwählten Wachenden in der Besonnenheit des Denkens, so wollen sie es nicht glauben; sie wollen die Ursache des Unbegreiflichen nicht einsehen: ihre eigene Wirrnis und Disharmonie.

Die Theorie nun innerhalb dieses Gedankens, die auf das Sokratische Daimonion angewandt wird, war ursprünglich und nach ihrem eigentlichen Wesen eine Theorie der Traummantik, die man nachträglich und zur Steigerung des Wunders auf die wache mantische

Erkenntnis eines Auserwählten übertragen hat. Das ist ihr Neues, was sie auch von Ciceros Erklärungen scharf unterscheidet: was den anderen im Schläfe widerfahre, widerfahre einem Sokrates im Wachen! Aber nicht mit dieser, sondern mit der anderen, ursprünglichen, also erst auszusondernden, zu reinigenden Theorie, als einer Theorie der Traumantik, nicht des Sokratischen Daimonion, haben wir allein zu tun: als einer physiologischen Erklärung jener dritten Art des Traums, die Poseidonios unterschieden hat: quod ipsi di cum dormientibus conloquantur (de div. I 30, 64).¹

Rein also liegt uns diese Theorie nicht vor: davon erst abzuziehen bleibt das Plutarchische. Und dessen Stärke, wenn auch nicht im Theoretischen gelegen, ist auch sonst nicht unbeträchtlich. In der Tat, der eigentliche theoretische Gehalt dieses Kapitels, das Verhältnis, um es kurz zu sagen, zwischen dem Denkenden, der Gottheit, dem Gedachten und dem Menschen als dem Wiederdenkenden, und ferner die Natur dieses Verhältnisses in psychologischer und physiologischer Betrachtung ist das Allerwenigste, was bei Plutarch zum Worte drängt. Das kommt herein fast wider seinen Willen, jedenfalls ohne sein besonderes Zutun. Man findet es auch erst unter dem Plutarchischen. Dann allerdings ist es deutlich. Jedoch Plutarch will etwas anderes. Was er will, faßt man am besten an den Bildern. Ein Figurenreichtum, eine Ausdrucksfülle, quellend aus der Kraft jener Erfassung, die eben Plutarchisch ist, drängt auf die Verdeutlichung des Wunderbar-Nachgiebigen, des Lenksamen, Geläufigen, Flüssigen, Zarten, Leichten, Rollenden, Agilen, Schwingenden in der Berührung zwischen Seele und Gott. Wie sich die großen Lastschiffe um kleine Steuer drehen, wie eine Berührung hinreicht, um die Töpferscheibe schwingend umzudrehen, so ist die Seele, um ein Unendliches noch drehbarer, nachgiebiger, gefügiger als alle menschlichen Maschinen, in dem Augenblick, da sie vom göttlichen Logos berührt wird. Mit einem anderen Bild: der mantische Logos ist wie ein Licht, und die Berührung zwischen Denkendem und Wiederdenkenden gleicht einer Spiegelung. . . . Auch das Plutarchische ist noch verschieden von dem Poseidonischen (wenn dies denn wirklich, wie wir glauben, darunter steckt), im Grunde will es weder Ursache noch eine fest umrissene Anschauung, es will vielmehr, auf irgendeine Art, jene gemütvollwohlgezogene, enthusiastische, bewundernde, beschauliche Versenkung

¹ Die ursprüngliche Erklärung wird daher in den Vergleich gezogen S. 588D: ὥσπερ καὶ καθ' ἕπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δέ τινων δόξας καὶ νοήσεις λαμβάνοντες οἴονται φθεγγόμενων ἀκούειν. D. h. sie glauben die Stimmen der Götter im Traume zu vernehmen, während sie durch Gedanken (νοήσεις) der Gottheit unmittelbar berührt werden.

— jenes besondere Verhältnis zu den Dingen, das nun einmal, kurz und gut, Plutarchisch ist, und das sich einstellt, einerlei ob das, woein man sich versenkt, ein Held ist oder eine vorgefundene Theorie der Mantik. Erst wenn man zu dem Übrigen auch noch dies abgezogen hat, zeigt sich die kosmisch-welterklärerische Norm des Poseidonios.

Poseidonios fragt nicht mehr aus der Befangenheit des mantischen Wunderglaubens — für die Religionsgeschichte ist er weniger ergebig. Er nimmt seinen Standpunkt jenseits dieses Glaubens, als Betrachtender und Untersuchender. Er sucht nicht das Unglaubliche zu klären, um den Unglauben zu überwinden, sondern will eindringen in die Rätselwelt, die er hier findet, Phänomene sammeln, Schlüsse ziehen, mit allen Mitteln von dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos her an jenen Punkt herandringen, wo auf geheimnisvolle Art das All hinüberwebt ins Einzelne, der Mensch berührt wird von dem Allgeist. Seine Lehre von der Mantik ist einer der Welterklärerdurchbrüche, durch die der Kosmiker in ihm den Ausweg in das Universum sucht.

Für Poseidonios war die Wahrsagung des Traums, als Phänomen vom Träumenden aus betrachtet, entweder ein Blick der Seele selber, oder ein Gespräch zwischen der Gottheit, oder ein solches zwischen einer Seele und dem Schlafenden; als physikalische Erscheinung ein Mitschwingen in der Seele mit der Allsubstanz und Allseele. Nun kam es darauf an, die Art dieser Berührung zu ergründen.

Was sich im Traum als Hören einer Stimme darstellte, war etwas anderes als Hören durch das Ohr. Es war ein Hören unabhängig von den Sinnen. Wie aber war ein solches Hören dann beschaffen, wenn man es als einen physischen Vorgang dachte? Der es doch auch sein mußte. Aus der psycho-physischen Problemlage ergab sich diese Frage auf der Stelle; anders ausgedrückt, die Frage nach dem Unterschied zwischen dem mantischen und dem gewöhnlichen Gehör. Was bei Plutarch uns vorliegt, ist nichts anderes als solch ein Stück Physiologie der Mantik, die als Gegenüber und Ergänzung neben die gewöhnliche Physiologie der unmantischen Sinneswahrnehmungen tritt. Bei dem gewöhnlichen Reden und Hören setzt sich ein Gedankeninhalt in eine Luftbewegung um: das Gedachte, aus dem Herzen als dem Sitz des Denkens kommend, wird zum Schläge, der sich fortsetzt durch die Luft, die sich in Logos ganz verwandelt. Die Schläge werden aufgenommen durch den Sinnesapparat des selber luftigen Gehörs und wieder in Gedanken umgesetzt von einem Denkenden. Das

Hören der normalen Art ist also, wenn auch nichts Mechanisches und nichts in irgendeinem Punkte Totes oder Unbeseeltes (daher *ὁ ἀήρ γενόμενος δι' ὄλον λόγος*), so doch immerhin ein Umweg, etwas Indirektes. Wenn die Luft auch nur durch ihre eigene Beseeltheit fähig ist, sich durch den Schlag der Stimme so zu formen, daß sie Überbringerin und Trägerin von Gedachtem und Beseeltem wird, so ist mit dieser geräuschvollen, gewaltsamen, erzwungenen Art der Übertragung ihre Fähigkeit, sinnvoll zu werden, doch noch nicht erschöpft. Es gibt noch eine andere Logosübertragung durch die Luft, indem die Luft, das Seelenelement, sich wandelt, doch auf andere Art (*ὁ ἀήρ τροπέμενος*), und ihr Erfolg ist ebenfalls, daß ein Gedachtes (*νοηθέν*) einem Denkenden und Auffangenden zugeführt wird (*ροοῦν*), eine Übertragung, die geräuschlos und viel feiner ist als jene andere, grobe. Diese Übertragung ist genau das, was von Poseidonios an der natürlichen Mantik als das physische Korrelat der psychischen Erscheinung untersucht wird.

Leider ist von dieser Untersuchung gerade sehr wenig erhalten. Immerhin läßt sich erkennen, daß die Frage nach der Wirkung eines Inhalts auf ein Denkendes, eines Objektes auf ein Subjekt, allgemein gestellt war. Zuführungen solcher Art, eines Objekts auf ein Subjekt, eines Inhalts auf ein Denkendes, ohne Gehör und Stimme, gibt es nicht nur in der Mantik: fassen wir einen Beschluß, so wirkt gleichfalls etwas Erkanntes auf die dies erkennende Seele. Das Erkennende ist überaus beweglich, und bei dieser seiner Beweglichkeit und seinem Ausschlag für die Antriebe und Leidenschaften wirkt geradezu das Objekt, das Erkannte selber durch das Subjekt und setzt sich in leibliche Bewegung, Aufstehen, Gliederregen und Tat um. 'Wobei nicht so sehr die Wirkungen, die von der erkennenden Seele erst auf den Körper ausgehen, schwierig oder gar unmöglich zu verstehen sind, als vielmehr, wie leicht und augenblicklich ein erkannter Logos ohne Stimme zum Beweger wird.' Dieselbe Wirkung nun, die innerhalb der Seele vom Gedachten auf das Denkende ausgeht, kann auch von einem Gedachten, einem Logos ausgehen, der von draußen kommt, der, wie der Schall, von einer anderen Seele her, von einem Dämon oder von der göttlichen Vernunft sich fortpflanzt, ohne doch der Stimme zu bedürfen. Die Berührung ist dann gleich der innerseelischen Bewegung vom Gedachten auf das Denkende und wird vorstellbar etwa, wenn man eine in sich denkende Seele sich zum All erweitert denkt. So beruht die Sprache der Götter und Dämonen physiologisch etwa auf demselben Vorgang, durch den wir in uns Beschlüsse fassen: ihre Gedanken erstrahlen gleichsam, wie Plutarch sagt, in dem Lichte ihres Sinns.

Das Besondere dieser Theorie — soviel geht aus den philosophischen Begriffen und der Terminologie, dem Einzigem, was bei Plutarch uns einen festen Halt gewährt, hervor — ist die Eingliederung der Mantik in ein mikrokosmisch-makrokosmisches System. Mantik ist das im Makrokosmos, was im Mikrokosmos ein Entschluß, Gedanke, Übergang eines Gedachten in Bewegung ist. Aus der Anschauung des Mikrokosmos und seiner zwei Seiten, der des Seelischen und Körperlichen, ihres Ineinandergreifens, ihres schließlichen Zusammenfalls, ergibt sich die Erklärung jener unsichtbaren Fäden, die den Menschen mit einer geheimnisvollen Welt des Geistes außer ihm verknüpfen. Der Allgeist nach Analogie des Menschengeistes ausgelegt, von innen aus betrachtet wie der Mensch in der Spontaneität seiner Entschlüsse, in der Augenblicklichkeit der Umsetzung seiner Gedanken in Bewegung — ein Problem, das Poseidonios auch am Tier beschäftigt hat (s. S. 361, 364) — und die Veranschaulichung dieser Analogie in allen ihren Einzelheiten: damit laufen wir wieder in den vertrauteren Strom einer Gedankenrichtung ein, in die uns Poseidonios öfters schon geführt hat. 'Was von außen als Natur sich zeigt, hat, von innen betrachtet, seinen Willen, seine Triebe, und vollbringt die dem entsprechenden Handlungen wie wir, die wir durch Geist und Sinne uns bewegen', heißt es in der Götterlehre (S. 232). Und in der Lehre von der Mantik (S. 449): 'Denn wenn jedes Zoon seinen Körper nach seinem Willen bewegt, die Glieder ausstreckt, an sich zieht und die Bewegung ausführt, fast ehe es sie noch gedacht: um wieviel leichter ist das Gott.' Das sind keineswegs sehr allgemein verbreitete Gedanken. Daß sie einmal Nerv und Halt eines umfassenden, erklärenden Systems waren, gewahrt man erst, wenn man ihre gelegentlichen späteren Erscheinungen aus oft zufälligen Verbindungen mit anderen Gedanken löst und unter sich zusammenstellt. 'Gleichzeitig', sagt Nemesios in einer die Hand des Poseidonios nicht nur hier verratenden Partie, 'wollen wir und bewegen uns schon, ohne der Zeit zu bedürfen, weder zum Wollen noch zur Bewegung; wie die Beobachtung der Fingerbewegung lehrt.'¹ Und Philo — allerdings nicht ohne starke Umbrechung des welt-erklärenden Gedankens in die Form eines Kathederarguments —: Ohne Vorsehung wäre überhaupt keine Bewegung in dem ganzen All. Denn wie könnte eine unbeseelte Komposition (oder Struktur, der Kette oder dem Turm vergleichbar, S. 347) beseelte Bewegungen hervorrufen? Wie die Bewegungen des Menschen, des Mikrokosmos inmitten des Makrokosmos, sich nur aus den den Körper in Bewegung

¹ S. 177 der Ausgabe von Matthaei.

setzenden Wirkungen der Seele erklären, wie wir auch z. B. die Wirkung des Pfeiles oder der Lanze auf den durch das Werkzeug der Hand wirkenden Willen des Menschen zurückführen, so ist es eine Seele und ein Wille, der auch in den Teilen des Alls die Handlungen hervorruft, wie in Mensch und Tier; denn ohne Seele keine Bewegung.¹

Es ist auffallend, wie überaus wenig von solchen Gedanken Cicero verspüren läßt. Und doch nicht auffallend, wenn man bedenkt, wie unmöglich es war, daß Poseidonische Form in Cicero einging. Ebenso begreift man, daß, soweit die Sphäre jenes populären Platonismus reicht, der Cicero viel näher lag — sagen wir kurz Kratipp —, die makrokosmisch-mikrokosmische Erklärungsnorm des 'Vitalisten' und Dynamikers nicht Eingang finden konnte. So ist es in diesen Teilen überhaupt nur ein einziger Satz oder vielmehr nicht einmal ein Satz, der uns vielleicht etwas von Poseidonios ahnen läßt: 'Und da alles erfüllt mit ewigem Sinn und göttlichem Geiste ist, so müssen durch die Verwandtschaft mit den göttlichen Seelen die menschlichen Seelen mitbewegt werden' (commoveri). Aber wie schwach bleibt das, verglichen mit der Mächtigkeit des Allgefühls, das selbst noch durch die starrsten Formeln, Festlegungen und Erkenntnisse des Welt-erklärers pulst.

Aber die Theorie Plutarchs rückt in einen noch weiteren Zusammenhang. Für uns das Seltsamste vielleicht an ihr ist der Begriff des Logos als des Inhalts oder mantischen Objekts und des 'Erkennens' oder 'Denkens' (*νόησις*) als der Tätigkeit oder Erfassung dieses Inhalts bei der mantischen Berührung. Wo Erkenntnis ist, da ist Subjekt und Objekt, und das Objekt, das Gedachte, Vorgestellte, Erkannte, wirkt hinüber in das Subjekt. Ein sehr eigenartiger Begriff von Sinn und Logos überhaupt liegt dem zugrunde. Das für uns Aktive, Denkende, die Seele wird, wenn nicht passiv, so doch beinahe zum Instrument und Widerhall, und das Gedachte, aller Sinn wird wirkend, kosmisch, Widerklang, verworrener oder klarer von Gedanken, die durch alles dringen, wie das Pneuma durch die Elemente und Organismen. Der Mensch denkt, sieht, fühlt kraft einer Allbeseeltheit, einer Allsinnerfüllung. Nun aber ist Logos alles, was an Sinn durch alles geht — sogar die Sinneswahrnehmung im kosmischen Betracht ist Logos. In der Tat behandelt die Wahrnehmungstheorie des Poseidonios diesen Unterschied als wesenlos. Für sie ist Logos auch das, was der Sinn, das Auge, als das Licht des Mikrokosmos, vom Lichte des Makrokosmos in sich auffängt. Sinne und Vernunft: wo bleibt der Unterschied, wenn die Vernunft als Kraft durch alle Sinne dringt und jedes Wahr-

¹ Philo de providentia I § 40, 41. Ich habe z. T. nach Wendland zitiert, Philos Schrift über die Vorsehung S. 14.

nehmen und Fühlen zur Berührung zwischen einem makrokosmischen Objekt und mikrokosmischen Subjekt wird? und umgekehrt? So zieht die Erkenntnistheorie und Psychologie die Folgerung aus der Lehre von jener Allbeseelung, kraft deren Wahrnehmen und Denken mit dem Pneuma aus dem Makrokosmos in den Mikrokosmos eingeht, kraft deren die Luft selbst mit dem Menschen sieht und fühlt. Wie nun aber das Objekt auch aller wachen Wahrnehmung im kosmischen Betrachte Logos ist, so ist erst recht das Objekt der mantischen, der Traumerkenntnis Logos, da die mantische Erkenntnis eine noch viel engere Berührung zwischen makrokosmischem Objekt und mikrokosmischem Subjekt ist als die wache Sinnes- und Vernunfterkentnis. Ein erkannter Logos (*ἐννοηθεὶς λόγος*) wirkt auch hier auf eine 'erkennende Seele' (*ἐννοοῦσα ψυχή*), unmittelbar, ohne Organ und Sinne. . . .

Mantik führt an die geheimnisvolle Grenze zweier Welten, führt dahin, wo etwas umgesetzt und umgewandelt wird, oder vielmehr, da im tiefsten Grunde beide Seiten gleich sind, wo etwas für die Erkenntnis umspringt: und an solchen Grenzen haftet Poseidonios, wie in der Antike keiner vor und nach ihm.

DIE ESCHATOLOGIE

Wo man Poseidonios am besten zu kennen glaubte und wo wir gestehen, ihn am wenigsten zu kennen, ist das große und vage Gebiet der Jenseitsvorstellungen. Zwar daß er an ein Leben nach dem Tode geglaubt und mit den Schicksalen der Seele nach dem Tode sich beschäftigt hat, bezeugt der Titel seines Werks 'Über Heroen und Dämonen'. Aber was er darin genau gelehrt, welche Art von Dauer nach dem Tode er angenommen, ob und wie er sie bewiesen und vor allem, welchen Sinn und Wert er seiner Jenseitslehre beigelegt hat, kurz das allein wahrhaft Wesentliche bleibt im Dunkel.¹

Nun wäre unsere Lage glücklich, wenn wir, wie es unter allgemeinem Beifall zu geschehen pflegt, an Stelle des Unbekannten Ciceros erstes Buch der Tusculanen setzen dürften. Aber leider kann man Poseidonios nur so lange für die Quelle dieses Buches halten, als man wie durch einen Trunk aus Lethe sämtliche Fragmente und noch einiges mehr von Poseidonios aus der Erinnerung getilgt hat.

¹ Zur Frage der Poseidonischen Eschatologie äußern sich besonders R. Heinze, Xenokrates S. 97 ff., 126 ff., und E. Norden, Vergils Aeneis VI² Einleitung.

Seien wir kurz: Ciceros Quelle ist Antiochos von Askalon. Ich kann nicht anders, als dies einfach aussprechen, da die Beweise dafür ein besonderes Buch erforderten. Man kann die Quelle irgendeiner Schrift nicht finden und erkennen wollen, ohne zugleich das Ganze darzustellen, aus dem das zu Findende ein Teil ist. Und so bliebe für ein andermal genau dasselbe für Antiochos zu leisten, was für diesmal erst für Poseidonios hat geleistet werden sollen. Um mich genauer zu erklären: meine Wiederherstellung des Poseidonios bildet nur die eine Seite einer Antithese, deren andere Seite sich vielleicht durch ein gewisses Vakuum verrät. Nun, dieses Vakuum ist nichts anderes als das Ganze, das Antiochos zu seiner Mitte hat.

Man hat in diesem Philosophen meist nur den Eklektiker und halben Stoiker gesehen; man kennt von ihm besonders solche Schriften, in denen er seinen Schulstandpunkt entwickelt. Aber es genügt, an Philo sich zu erinnern, um sich auf die Möglichkeit gefaßt zu machen, daß ein jüdischer Philosoph um diese Zeit, wenn er von Gott und der Seele sprach, sehr wohl auch andere Töne finden konnte, als dort, wo er eine Erkenntnis- oder Güterlehre vortrug. Hinzu kommt, daß Antiochos zu den sehr wenigen antiken Philosophen gehört, die nachweislich eine Entwicklung durchgemacht, ja eine Art von Umkehr mit sich selbst erlebt haben. Und endlich, um hier nur das Allgemeinste zu berühren: während Werke von der Art der Poseidonischen seinem Charakter fremd sind, wird für seine Schriften zum Teil dialogische Form bezeugt: auch das in Übereinstimmung mit all dem Vielen und zuletzt doch wieder einem und demselben, was aus allen seinen Äußerungen immer wieder klar wird: daß die Richtung seines Geistes, sein Begriff von Philosophie, sein Ideal von einem Philosophen, sein Eklektizismus und die Mannigfaltigkeit der Dogmen, die er aufnimmt, an sich, d. h. als Form, ebenso eigentümlich, eben damit im denkbar stärksten Gegensatz zur Welt des Poseidonios stehen.

Antiochos war das, wodurch Poseidonios unterging.

Nun ist es wohl wahrscheinlich, daß Antiochos gewisse Inhalte des Poseidonios in seine religiös-eklektizistische, z. T. agnostizistische Eschatologie hinübergenommen hat. Und gern wird man gewiß hierzu vor allem jenen eigenartigen Bestandteil rechnen, der die Lehre von dem Jenseits mit der Lehre von der Schwere oder Leichtigkeit der Welt- und Seelenstoffe und diese wieder mit der Lehre von den Mischungen verbindet, also nicht anders, als es Poseidonios jedenfalls sonst oft genug getan hat, eine Gleichung herstellt zwischen Ort im Kosmos, Stufe der Beseelung, Form der Existenz und Stoffmischung des Organismus oder sonst lebendigen Gebildes. Es ist also wohl möglich

und wahrscheinlich, daß auch Poseidonios in der Region des Mondes, auf dem Grenzgebiet zwischen Äther und Luft, den Ort fand, wo die Seele, von dem Leib im Tode gelöst, als luft- und feuerhaltiges Gebild aufsteigend, ihre natürliche Gleichgewichtslage erreiche. Mit dieser in den Tusculanen vorgetragenen Lehre würde auch die Etymologie des Namens Daimon — übrigens das einzige beglaubigte Fragment der ganzen Poseidonischen Eschatologie (Macrobius Sat. I 23, 7) — nicht übel übereinstimmen: der Name bedeute das Brennende oder Geteilte (offenbar in dem Sinne des Leichten, Feinen, λεπτομερές) ihrer Stoffesqualität. Aber über das Wesentliche wissen wir auch damit immer noch so gut wie nichts. Nimmt man hinzu das Wenige, was über den Verkehr der Luftgeister mit den Lebenden das Werk über die Mantik lehrte, dazu eine kurze Sextusstelle jungstoischen Ursprungs,¹ so gewahrt man zwar auch hier wieder eine gewisse Übereinstimmung — und weiß doch wieder, auch dies zugerechnet, von dem Wesentlichen nicht viel mehr als nichts. Was kann da z. B. ein so losgerissenes Argument uns lehren wie das gegen Epikur: nicht der Leib halte die Seele, sondern die Seele halte den Leib zusammen?² Hat Poseidonios an ein ewiges Leben der Individuen geglaubt? Hat er die Seligkeit oder Verdammnis dieses Lebens ausgemalt? Stand seine Eschatologie bestimmend über seiner Ansicht von dem Diesseits? War sie überhaupt und inwiefern war sie platonisch? War sie Ausdruck einer Sehnsucht, einer Jenseitsstimmung? Oder war sie nicht vielmehr, wie alles andere von ihm, 'ätiologisch'? Wie es in der Tat zumal das seltsam folgernde Fragment bei Sextus zu verraten scheint? All das bleiben ungelöste Fragen und weitere Mutmaßungen führen ins Blaue. Sextus spricht von einem 'längeren Leben', das der Seelen unter dem Monde harre; danach hätte also Poseidonios eine individuelle Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne gar nicht angenommen? Oder hat er die Seelenwanderung gelehrt? Aber wie dann bewiesen?

Man pflegt gleichwohl Poseidonios als die Quelle beinahe aller späteren Eschatologien zu betrachten. Man findet ihn bei Cicero im *Somnium Scipionis*, bei Plutarch z. B. in der Schrift 'Über das Gesicht im Monde', bei Seneca z. B. in dem Trostsreiben an Marcia, bei Vergil im 6. Buch der *Aeneis* usw. Aber irgendetwas wahrhaft Wesentliches an diesen so mancherlei, untereinander wieder so ganz und gar verschiedenen Gebilden ausfindig zu machen, woraus eine bestimmte, so beschaffene Lehre oder Schrift sich abziehen ließe, ist uns nicht gelungen, möchten auch nicht wünschen, daß

¹ Adv. math. IX 71—74.

² Commentar. in Arat. S. 41 Maass.

es gelänge. Wohl gibt es gewisse Übereinstimmungen, aber diese sind nicht wesentlich: die Stücke stimmen überein, sofern es eben Eschatologien sind.

Ist vielleicht aber Poseidonios, wenn schon nicht die Quelle, so der geistige Vater des zunehmenden Bedürfnisses nach eschatologischer Literatur überhaupt? Oder erweist er sich nicht vielmehr dadurch, daß er als der Schöpfer einer allumfassenden, kausalen Weltansicht nach den Errungenschaften seiner Zeit, inmitten eines Erklärungswerks mit solchen Ansprüchen, auch eine Eschatologie geschrieben hat, erweist er sich nicht eben dadurch als Kind eben seiner Zeit? Wie man die Frage auch beantwortet, die eine Antwort, wie man sieht, nicht fordert: man wird sich die geistigen Beziehungen in diesem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Glauben etwas anders vorzustellen haben als in Form von Abschriften und Quellen. Gerade wo die Literatur am reichsten, wo die Zeit am produktivsten ist, wird man am wenigsten Genaueres über Poseidonios lernen können: die Betrachtung seiner Reste sollte uns belehren haben, daß sich von ihm nur fassen läßt, was nicht im allgemeinen Strom der Zeiten schwimmt: die einzigartige, so niemals wiederkehrende und doch noch uns verwandte schöpferische Form.

NACHTRAG

Zu S. 255. Ein Testimonium, das die Herkunft dieses ganzen teleologischen Fragments aus Poseidonios ein für allemal beweist, ist übersehen worden (übrigens nicht nur von mir): „Poseidonios sagt, bei dem Hinabschleudern der Speise werde die Luftröhre geschützt durch den Kehldeckel“ (Schol. Ven. B D zu Pl. X 325: *Ποσειδώνιος δὲ φησι κατὰ ὑπὲρ τῆς τροφῆς σκέπασθαι ὑπὸ τῆς ἐπιγλωττίδος τὸν βρόγχον* = Cic. de nat. d. II 54, 136: *aspera arteria . . . tegitur quodam quasi operculo, quod ob eam causam datum est, ne, si quid in eam cibi forte incidisset, spiritus impediretur*). Das Zitat des Philosophen (nicht des Grammatikers und Aristarchschülers; daher auch in Verbindung mit Praxagoras; dessen Beschreibung aber wieder alles andere als teleologisch ist) in den Homerscholien kann ebensowenig überraschen wie in derselben Überlieferung das Zitat der Schrift ‘Über die Seele’ (vgl. S. 349). Da es nicht jedes Philosophen Sache ist, vom Kehldeckel zu handeln, auch ein solcher Gegenstand nicht in den Bereich jedes beliebigen Werkes fällt, da außerdem die Übereinstimmung der teleologischen Betrachtungsart hinzukommt: wird man bei dem Scholiasten ein Zitat derselben Schrift erkennen müssen, die bei Cicero ‘übersetzt’ ist. Nach dem Original nun zählt die Vorrichtung des Kehldeckels unter den Schutzmitteln; das Original also, auch wo wir es nur in einem einzelnen Detail fassen, bestätigt uns gleichwohl sofort, um wieviel straffer ursprünglich, als in der Übersetzung, in der Mannigfaltigkeit die Einheit, in der Materialfülle der Grundgedanke sich entwickelt hatte: Erhaltung, Schutz des ‘Kosmos’ (zum Gedanken vgl. S. 220 und 251). — Nebenbei: man weise in den Tuskulanen, im Somnium Scipionis, in der Theorie des Philo doch nur einen einzigen solchen Satz nach!

Zu S. 400. Die Natur oder das künstlerisch gestaltende Weltfeuer ist, nach Cicero-Poseidonios, die Lehrmeisterin aller menschlichen Künste: *ignis artificiosus magister artium reliquarum* (de nat. d. II 22, 57; vgl. S. 232). Ebenso heißt es in der Beschreibung Arabiens (s. S. 133): Die Sonne erzeugt nicht nur alle natürlichen Farben, sondern mittelbar auch die künstlichen, denn in Nachahmung ihrer Wirksamkeit betreibt sterbliches Handwerk die Buntfärberei; es geht bei der Natur in die Lehre.

BERICHTIGUNGEN

- S. 29 Zeile 16 oben lies statt Thing: Gelage.
 - S. 38 Anm. statt Südwesten: Südosten.
 - S. 62 Zeile 2 statt feuerhaltiger: weizenartiger; die Übersetzung muß wie auf S. 171 lauten.
 - S. 82 Zeile 22 statt schnellere: langsamere.
 - S. 150 Zeile 7 statt Komplexionen: Komplikationen.
 - S. 156 Zeile 25 statt II 14: V 14.
 - S. 256 Zeile 7 statt Zoologie: Teleologie.
 - S. 349 Anm. 2 füge hinzu: Schol. T zu M 386.
 - S. 358 Zeile 26 statt Abteilung: Ableitung.
-

Von demselben Verfasser erschien

PARMENIDES
UND DIE GESCHICHTE DER
GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

Bonn 1916

Der Untergang des Abendlandes Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Von **OSWALD SPENGLER**. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit. 23. bis 32., unveränderte Auflage. 1920. XV, 615 Seiten gr.8°. Geb. M 58.— (Vergriffen, neue Auflage — endgültige Fassung — erscheint im Herbst 1921. — Zweiter Band: Weltgeschichtliche Perspektiven erscheint im Herbst 1921.) Sonderprospekte stehen zur Verfügung.

Inhalt des I. Bandes: Einleitung. — I. Kapitel: Vom Sinn der Zahlen. — II. Kapitel: Das Problem der Weltgeschichte. 1. Physiognomik und Systematik. 2. Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip. III. Kapitel: Makrokosmos. 1. Die Symbolik des Weltbildes und das Raumproblem. 2. Apollinische, faustische, magische Seele. — IV. Kapitel: Musik und Plastik. 1. Die bildenden Künste. 2. Akt und Porträt. — V. Kapitel: Seelenbild und Lebensgefühl. 1. Die Form der Seele. 2. Buddhismus, Stoizismus, Sozialismus. — VI. Kapitel: Faustische und apollinische Naturerkenntnis.

Griechische Staatskunde Von Prof. Dr. **G. BUSOLT** (Göttingen). I. Abt. 1. Hälfte. 3., umgestaltete Auflage. Erster Hauptteil: Allgemeine Darstellung des griechischen Staates. 1920. X, 642 S. Lex.8°. Geh. M 40.—, geb. M 60.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IV. Band, 1. Abteilung)

Die griechischen Kultusaltertümer Von Prof. Dr. **PAUL STENGEL** (Berlin). 3. Auflage. Mit 5 Tafeln. 1920. X, 268 S. Lex.8°. Geh. M 25.—, geb. M 40.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V. Band, 3. Abteilung)

Religion und Kultus der Römer Von Dr. **GEORG WISSOWA** (Halle). 2. Auflage. 1912. XII, 612 Seiten gr.8°. Geh. M 27.50, geb. M 45.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V. Band, 4. Abteilung)

Geschichte der antiken Philosophie Von **WILH. WINDEL-BAND**. 3. Aufl. bearb. von Dr. **ADOLF BONHÖFFER**. 1912. X, 344 S. gr.8°. Geh. M 15.—, geb. M 30.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V. Band, 1. Abteilung, 1. Teil)

Die römischen Privataltertümer Von Professor Dr. **HUGO BLÜMNER** (Zürich). Mit 86 Abbildungen und Register. 1911. XII, 677 S. Lex.8°. Geh. M 30.—, geb. M 48.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IV. Band, 2. Abteilung, 2. Teil)

Die Griechischen Privataltertümer Von Prof. Dr. **IWAN v. MÜLLER** (München).

Die Griechischen Kriegsaltertümer Von Prof. Dr. **A. BAUER** (Graz). Mit 16 Tafeln. Mit Register. 2. Auflage. 1893. XI, 502 S. Lex.8°. Geh. M 21.50, geb. M 38.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IV. Band, 1. Abteilung, 2. Hälfte)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Geschichte der griechischen Litteratur

Von WILHELM
von CHRIST.

Unter Mitwirkung von Professor Dr. OTTO STÄHLIN (Erlangen) neubearbeitet
von Professor Dr. WILHELM SCHMID (Tübingen).

- I. Teil: **Die klassische Periode der griechischen Litteratur.** 6. Auflage. 1912. XIV, 771 S. gr. 8°. Geheftet M 33.75, gebunden M 53.—
- II. Teil, 1. Hälfte: **Die nachklassische Litteratur** von 320 v. Chr. bis 100 n. Chr. 6. Auflage. 1920. VII, 662 S. gr. 8°. Geheftet M 55.—, gebunden M 75.—
- II. Teil, 2. Hälfte: **Die nachklassische Periode der griechischen Litteratur** von 100 bis 530 n. Chr. 5. Auflage. 1913. Mit alphabetischem Sachregister und einem Anhang von 45 Porträt-darstellungen, ausgewählt und erläutert von J. Sieveking. X, 796 S. Lex. 8°. Geheftet M 36.25, gebunden M 56.50

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft VII. Band)

Die hellenistisch-jüdische Litteratur

Von Dr. OTTO
STÄHLIN (Er-

langen). Sonderabdruck aus W. v. Christs Griechischer Litteraturgeschichte
II. Teil, 1. Hälfte. 6. Auflage. 1921. IV, 124 S. gr. 8°. Geheftet M 16.—

Geschichte der römischen Litteratur

bis zum Gesetz-
gebungswerk des

Kaisers Justinian. Von MARTIN von SCHANZ.

- I. Teil, 1. Hälfte: **Von den Anfängen der Litteratur bis zum Ausgang des Bundesgenossenkrieges.** Mit Register. 3. Aufl. 1907. XII, 362 S. gr. 8°. Geh. M 17.50, geb. M 32.—
- I. Teil, 2. Hälfte: **Bis zum Ende der Republik.** Mit Register. 3. Aufl. 1909. XII, 531 S. gr. 8°. Geh. M 25.—, geb. M 42.—
- II. Teil, 1. Hälfte: **Die augustische Zeit.** Mit Register. 3. Aufl. 1911. XII, 604 S. gr. 8°. Geh. M 25.—, geb. M 42.—
- II. Teil, 2. Hälfte: **Vom Tode des Augustus bis zur Regierung Hadrians.** Mit Register. 3. Aufl. 1913. XIII, 691 S. gr. 8°. Geh. M 25.—, geb. M 42.—
- III. Teil: **Die römische Litteratur von Hadrian bis auf Constantin (324 n. Chr.).** Mit Register. Dritte Auflage unter der Presse.
- IV. Teil, 1. Hälfte: **Die Litteratur des 4. Jahrhunderts.** Mit Register. 2., vermehrte Auflage. 1914. XV, 572 S. gr. 8°. Geh. M 25.—, geb. M 42.—
- IV. Teil, 2. Hälfte: **Die Litteratur des 5. und 6. Jahrhunderts.** Von Martin Schanz, Carl Hosius und Gustav Krüger. Mit Register und Generalregister des Gesamtwerkes. Nebst einem Bildnis von Martin Schanz. 1920. XVII, 681 S. gr. 8°. Geh. M 54.—, geb. M 72.—. (Soeben erschienen.)

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft VIII. Band)

Geschichte der byzantinischen Litteratur

von Justinian
bis zum Ende

des oströmischen Reiches (527—1453). Von Professor Dr. KARL KRUMBACHER. 2. Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von Prof. Dr. A. EHRHARD und Prof. Dr. H. GELZER. 1897. XX, 1193 S. Lex. 8°. Geh. M 60.—, geb. M 85.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX. Band, 1. Abteilung)

Geschichte der lateinischen Litteratur im Mittelalter

Von Professor M. MANITIUS (Radebeul). I. Teil: Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts. Mit Register. 1911. XIII, 776 S. gr. 8°. Geheftet M 37.50, gebunden M 56.— / II. Teil in Vorbereitung.

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX. Band, 2. Abteilung)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Platon Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Von **CONSTANTIN RITTER**. Erster Band: Platons Leben und Persönlichkeit, Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode. 1910. XV, 588 Seiten 8°. Geheftet M 20.—, gebunden M 22.50

Platon und die Aristotelische Ethik Von Dr. **HANS MEYER**, Professor der Philosophie in München. 1919. VI, 300 Seiten gr.8°. Geheftet M 24.—

Neue Untersuchungen über Platon Von **CONSTANTIN RITTER**. 1910. VIII, 424 Seiten gr.8°. Geheftet M 30.—

Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven Von **SIEGFRIED MARCK**. 1912. VIII, 180 Seiten 8°. Geheftet M 10.—

Kordax Archäologische Studien zur Geschichte eines antiken Tanzes und zum Ursprung der griechischen Komödie. Von Dr. **HEINZ SCHNABEL**. Mit zwei Tafeln. 1910. IV, 66 Seiten gr.8°. Geheftet M 7.50

Adolf Furtwängler / Kleine Schriften Herausgegeben von Professor Dr. **CURTIUS** und Dr. **JOHANNES SIEVEKING**. Erster Band. 1912. VIII, 516 S. gr.8°. Mit 46 Textillustr. und 20 Tafeln. Geh. M 50.—. / Zweiter Band. 1913. IV, 532 S. gr.8°. Mit 158 Textillustr. und 30 Tafeln. Geh. M 60.—

Grundriß der christlichen Archäologie Von **VICTOR SCHULTZE**. 1918. VII, 159 Seiten 8°. Kartoniert M 10.—

Inhalt: Einleitung — I. Der Grabbau — II. Der Kirchenbau — III. Die Malerei — IV. Die Plastik — V. Kleinkunst — VI. Ikonographisches.

Frühchristliche Kunst Leitfaden ihrer Entwicklung von **LUDWIG v. SYBEL**. Mit einem Titelbild. 1920. IV, 56 Seiten 8°. Geheftet M 6.—

Inhalt: Vorwort — Einleitung — 1. Epoche. Bis Hadrian — 2. Epoche. Von den Antoninen bis Valerian — 3. Epoche. Von Gallienus bis Konstantin — 4. Epoche. Von Konstantin bis Theodosius — Register

Weltenmantel und Himmelszelt Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte des antiken Weltbildes. Von Dr. **ROBERT EISLER**. Zwei Bände. 1910. XXXII, 811 Seiten gr.8°. Mit 80 Abbildungen und einer Tabelle. Geheftet M 100.—, gebunden M 120.—

Orpheus Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. Von Dr. **E. MAASS**. Mit zwei Tafeln. 1895. VI, 334 Seiten gr.8°. Geheftet M 20.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Grundriß der griechischen Geschichte

Von Dr. ROBERT
von PÖHLMANN,

weiland Professor der alten Geschichte an der Universität München. 5., umgearb. Auflage. 1914. VII, 377 S. gr. 8°. Geheftet M 15.—, in Halbfranz geb. M 30.—

(Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft III. Band, 4. Abteilung)

Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt

Von Dr. ROBERT von PÖHLMANN, weiland
Professor der alten Geschichte an der Uni-

versität München. 3., unveränderte Auflage mit einem Anhang, enthaltend Ergänzungen und Berichtigungen und alphabetisches Sachregister. Erscheint im Spätherbst 1921.

Aus Altertum und Gegenwart

Von Dr. ROBERT von PÖHL-
MANN, weiland Professor der

alten Geschichte an der Universität München. / Erste Reihe: 2., umgestaltete und verbesserte Auflage. 1911. V, 438 Seiten 8°. Geh. M 17.50, geb. M 20.—

Inhalt: Das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers — Zur Methodik der Geschichte des Altertums — Zur geschichtlichen Beurteilung Homers — Aus dem hellenischen Mittelalter — Die Wohnungsnot der antiken Großstädte — Zur Beurteilung Georg Grotes und seiner Griechischen Geschichte — Zur Kritik von Mommsens Darstellung der römischen Kaiserzeit — Rankes Weltgeschichte — Eine Weltgeschichte auf geographischer Grundlage — Theodor Mommsen — Extreme bürgerlicher und sozialistischer Geschichtsschreibung — Das „technische“ Jahrhundert.

Zweite Reihe: 1911. V, 322 Seiten 8°. Geheftet M 15.—, gebunden M 17.50

Inhalt: I. Das Sokratesproblem — II. Tiberius Gracchus als Sozialreformer — III. „An Cäsar!“ „Über den Staat“. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Publizistik — IV. Die Geschichte der Griechen und das neunzehnte Jahrhundert.

Vorträge und Aufsätze

Von IVO BRUNS, weiland Professor der
klassischen Philologie in Kiel. 1905. XXI,

480 S. gr. 8°. Geheftet M 21.25, gebunden M 25.—

Inhalt: Vorwort — Kult historischer Personen — Zur Homerfrage und griechischen Ur-
geschichte — Die griechischen Tragödien als religionsgeschichtliche Quelle — Helena in der
griechischen Sage und Dichtung — Maske und Dichtung — Attische Liebestheorien — Frauen-
emanzipation in Athen. Ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des 5. und 4. Jahrhunderts —
Die atticistischen Bestrebungen in der griechischen Literatur — Zur antiken Satire — Philo-
sophische Satiren Lucians. Lucian und Oenomaus — Lucians Bilder — Marc Aurel — Der
Liebeszauber bei den augusteischen Dichtern — Montaigne und die Alten — Michael Marullus —
Erasmus als Satiriker — Gedächtnisrede auf Peter Wilhelm Forchhammer — Der Kampf um
die neue Kunst — Eine musikalische Plauderei.

Die baugeschichtliche Entwicklung des antiken

Theaters Eine Studie. Von Professor ERNST R. FIECHTER. Mit 132 Ab-
bildungen. 1914. XI, 130 S. Lex. 8°. Gebunden M 75.—

Der Philhellenismus einst und jetzt

Von AUGUST HEISEN-
BERG. 1913. IV, 40 S. 8°

Kartonierte M 2.—

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
607
P24R4

Reinhardt, Karl
Poseidonios

