

Ernst Cassirer
Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 24

Aufsätze
und kleine Schriften

1941–1496



Meiner

ERNST CASSIRER
AUFsätze UND KLEINE SCHRIFTEN
(1941–1946)

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 24

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

AUFSÄTZE UND KLEINE SCHRIFTEN

(1941–1946)

Text und Anmerkungen

bearbeitet von

Claus Rosenkranz

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg und der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt. Sie wird gefördert von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius und der Aby-Warburg-Stiftung. Komplementär erscheint die Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1424-9

Zitervorschlag: ECW 24

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100-% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

INHALT

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie (1941)	7
Thorild und Herder (1941)	37
Galileo: a New Science and a New Spirit (1942)	53
Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas (1942)	67
The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought (1942).....	115
Newton and Leibniz (1943)	135
Hermann Cohen, 1842–1918 (1943).....	161
Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance (1943).....	175
The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance (1943)	185
Judaism and the Modern Political Myths (1944).....	197
The Concept of Group and the Theory of Perception (1944)	209
The Myth of the State (1944).....	251
Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über »Lotte in Weimar« (1945)	267
Structuralism in Modern Linguistics (1945).....	299
Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics.....	321
Galileo's Platonism (1946)	335

ZUR LOGIK DER KULTURWISSENSCHAFTEN.
FÜNF STUDIEN (1942)

Der Gegenstand der Kulturwissenschaft	357
Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung	391
Naturbegriffe und Kulturbegriffe.....	414
Formproblem und Kausalproblem.....	446
Die »Tragödie der Kultur«	462

ROUSSEAU, KANT, GOETHE.
TWO ESSAYS (1945)

Kant and Rousseau.....	491
Goethe and the Kantian Philosophy	542

REZENSIONEN UND KLEINE SCHRIFTEN

Henry Bergsons etik och religionsfilosofi (1941)	579
William Stern. Zur Wiederkehr seines Todestages (1941).....	585
Dear Edward Lasker (1942)	598
Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's »Reflections on History« (1944).....	601
Ficino's Place in Intellectual History (1945).....	613

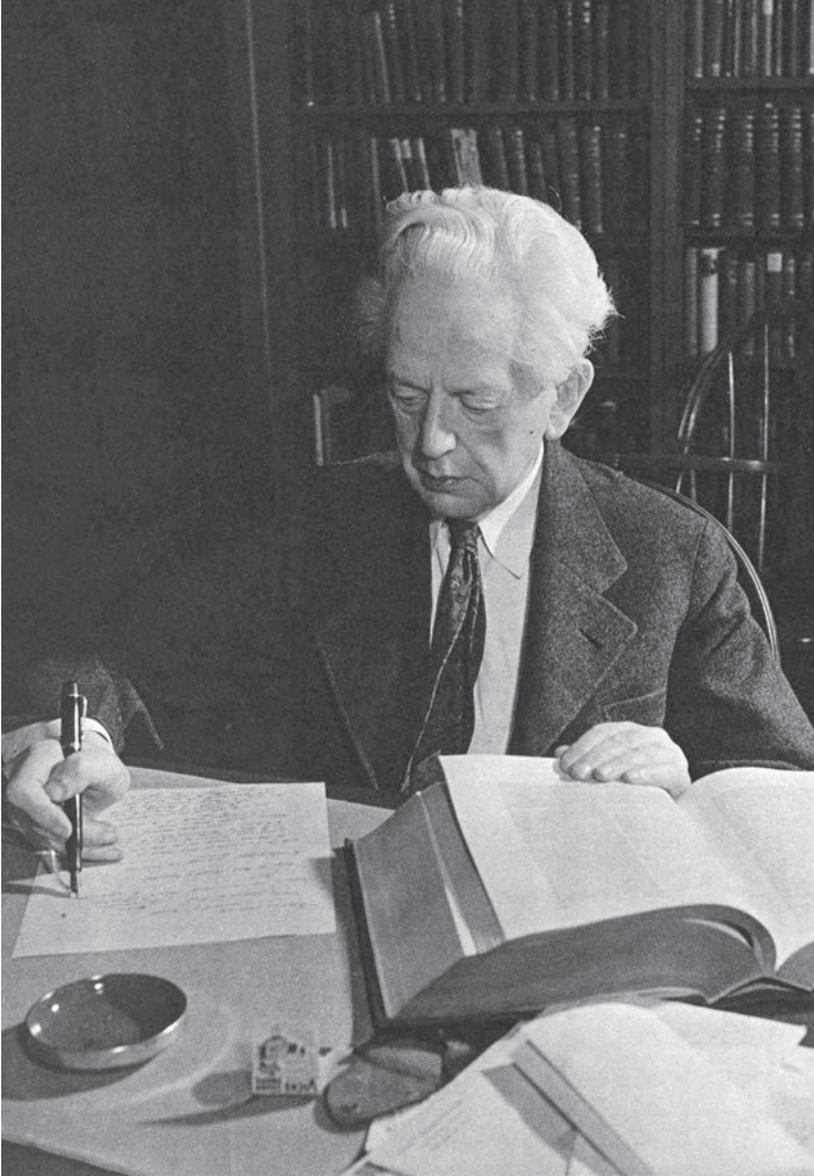
NACHTRÄGE

A. Silberstein, Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik (1904)	639
[Grußadresse der Hamburgischen Universität zur Kant-Feier der Universität Königsberg April 1924] (1924)	643
Hermann Cohen und die Renaissance der Kantischen Philosophie (1924)	645

[Grußwort auf dem Vierten Kongreß für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft] (1931)	650
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ANHANG

Editorischer Bericht	655
Abkürzungen	659
Schriftenregister	663
Personenregister	705
Die Hamburger Ausgabe	717



*Ernst Cassirer, 1944.
Abbildung aus: Fortune 29, Nr. 6 (1944).*

AUFSÄTZE
UND ABHANDLUNGEN

Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der
griechischen Philosophie¹
(1941)

I

Je weiter eine Wissenschaft fortschreitet, um so stärker muß sich in ihr das Bestreben geltend machen, ihren Stoff nicht nur ständig zu vermehren, sondern ihn auch nach bestimmten gedanklichen Gesichtspunkten zu ordnen. Statt ins Unbestimmte weiterzugehen, will sie das Gesamtgebiet ihrer Probleme überblicken und es in seiner inneren Gliederung erfassen. Früher als in jeder anderen Wissenschaft mußte dieser Trieb in der Philosophie erwachen. Denn für sie ist eine solche Gliederung keine bloß äußerliche Aufgabe. Sie will damit nicht nur dem formalen Bedürfnis der »Klassifikation« dienen, und sie wird nicht lediglich durch die Forderungen der »Denkökonomie« bestimmt. Für Platon macht die Kunst der »Einteilung«, der *διαίρεσις* das eigentliche Kennzeichen des Dialektikers aus. Die Gabe des *τέμνειν κατ' εἶδη*, des *διαίρεισθαι κατὰ γένη* zeichnet den Dialektiker aus; wer sie nicht besitzt oder nicht in der rechten Weise ausübt, der bleibt nach Platon ein Rhetor oder ein Sophist.² Eine der ersten Aufgaben für den Philosophen wird darin bestehen müssen, diese Gabe der sach- und sinngemäßen Einteilung in seinem eigenen Gebiet und an seinem eigenen Gegenstand zu erproben. Es muß gezeigt werden, wie dieser Gegenstand, ohne seine innere Einheit zu verlieren, sich selbst gliedert und differenziert. In einfachster und klarster Weise schien dieses Problem durch die klassische Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik gelöst zu sein. Sie geht auf die Platonische Akademie zurück³ und ist seither dauernd in Kraft geblieben; auch Kant hat sie noch unverändert beibehalten.⁴ Aber so hoch man den sachlichen und systematischen Wert dieses Einteilungsprinzips auch anschlagen mag, so wird doch sein Wert als historisches Erkenntnis- und Beschrei-

¹ [Zuerst veröffentlicht: Göteborg 1941 (Göteborgs Högskolas Årsskrift 47 [1941:6]).]

² Vgl. Platon, Phaidros 273 D u. 277 B; Sophistes 264 C u. 267 D; Politeia 454 A; Politikos 285 A u. ö.

³ Als Urheber dieser Einteilung wird Xenokrates genannt; s. Sextus Empiricus, Adversus mathematicos II, S. 6 1 M [verifiziert nach: Sextus Empiricus, hrsg. v. Immanuel Bekker, Berlin 1842, S. 597–761: S. 675].

⁴ Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorrede), in: Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, 11 Bde.,

bungsmittel um so fragwürdiger, je mehr wir uns den eigentlichen | Anfängen der Philosophie nähern. Denn diese sind eben dadurch gekennzeichnet, daß für sie der Begriff der Philosophie selbst, wie die näheren Bestimmungen desselben, noch nicht feststehen, sondern daß dies alles erst gewonnen werden soll. Hier handelt es sich nicht um schon fixierte Unterschiede, sondern um werdende Unterschiede. Und die wichtigste Aufgabe der geschichtlichen Interpretation besteht eben darin, in dieses innere Werden einzudringen. Statt die Begriffe in ihrer fertigen und ausgereiften Gestalt zu sehen, wollen wir sie gewissermaßen in statu nascendi erfassen. Denn nur auf diese Weise können wir uns der stetigen und schwierigen Arbeit bewußt werden, die der Gedanke zu leisten hatte, um diese Begriffe ans Licht zu heben. Die Versenkung in diese Arbeit bietet für den Philosophiehistoriker einen besonderen, immer erneuten Reiz. Hier werden nicht nur die fundamentalen Resultate des griechischen Denkens sichtbar, sondern hier scheint uns ein Einblick verstattet in die Grundkräfte, aus denen dasselbe seinen Ursprung gezogen hat und die für seine spätere Entwicklung bestimmend geblieben sind. Statt die griechische Logik, die griechische Ethik, die griechische Naturphilosophie in ihrer fertigen, klassisch vollendeten Gestalt zu betrachten, wollen wir daher hier einen anderen Weg einschlagen. Wir streben nicht nach einer expliziten Beschreibung des Lehrgehalts dieser drei Disziplinen, sondern wir versuchen, jede von ihnen auf einen bestimmten ideellen Mittelpunkt zu beziehen und gewissermaßen in ihn zusammenzudrängen. Die Betrachtung soll von der Peripherie zum Zentrum, nicht vom Zentrum zur Peripherie gehen. Wenn es gelingt, für jedes der drei Gebiete eine solche Konzentration ihres Gehalts in einem Grund- und Hauptmotiv durchzuführen: dann rückt auch die Frage nach der wechselseitigen Beziehung, in der sie zueinander stehen, in ein neues Licht. Denn nun erhebt sich die Frage, ob alle diese Motive einfach nebeneinander stehen oder ob sie durch ein gemeinsames sachliches Band miteinander verknüpft sind. Je weiter wir in der Entwicklung des griechischen Denkens fortschreiten, um so schwerer fällt es uns, diese Verbindung zu erkennen und anzuerkennen. Denn diese Entwicklung ist auf eine immer klarere Herausarbeitung der Gegensätze gerichtet. Die Größe und die Kraft des griechischen Denkens beruht eben darauf, daß es diese Gegensätze in ihrer vollen Schärfe sichtbar macht. Das »Sein« und das »Werden«, die »Natur« und die »Idee« scheinen in der Form, in der sie uns bei Parmenides und He | rakklit, bei Demokrit und Platon

entgegentreten, keinerlei Vermittlung zuzulassen. Zwischen beiden Gegenpolen hat das Denken zu wählen. In dieser Wahl besteht die große Entscheidung, vor die sich jeder gestellt sieht. Hier geht es um Sein oder Nichtsein. Die Unsicheren, die, einmal vor diese Grundfrage gestellt, noch schwanken können, sie sind, nach Parmenides, keine Denker, sondern sie sind »Doppelköpfe« (*δίκρανοι*): »[...] urteilslose Gesellen, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt.«⁵ Darf der Geschichtsschreiber – so läßt sich mit Recht fragen – die Schranken überspringen, die hier von dem ersten großen Systematiker der griechischen Philosophie in unerbittlicher Strenge aufgerichtet worden sind? Jagen wir nicht einem Phantom nach, wenn wir dort nach historischen Zusammenhängen fragen, wo wir nichts als logische Antithesen sehen sollten? Die Berechtigung dieses Einwands verkenne ich durchaus nicht. Nichts liegt mir ferner, als die scharfen Grenzen, die hier bestehen, in irgendeiner Weise verwischen oder die dialektischen Gegensätze, durch die das griechische Denken beherrscht und vorwärtsgetrieben wird, abstupfen zu wollen. Und doch gilt es, an diesem Punkte nicht nur Parmenides, sondern auch Heraklit zu hören. Nach Heraklit gibt es neben der »offenbaren« Harmonie auch eine »verborgene« Harmonie: Und diese ist besser und tiefer als jene.⁶ Diese »unsichtbare Harmonie«, die alle griechischen Denker auch dort verbindet, wo sie sich in ihren Grundsätzen und in ihren einzelnen Lehrsätzen fremd, ja feindlich gegenüberstehen, besteht darin, daß ihnen allen ein bestimmtes gemeinsames Ziel vor Augen steht, dem sie auf verschiedenen Wegen zustreben. Sie arbeiten sämtlich an demselben großen geistigen Befreiungsprozeß; sie wollen die Macht des Mythos brechen und an die Stelle des Mythos eine neue Kraft: die Kraft der »Vernunft«, der »Ideenschau«, der reinen »Theorie«, setzen. Nicht der besondere Inhalt der griechischen Philosopheme, sondern diese universelle Funktion, diese durchgreifende Form des griechischen Denkens ist es, die wir immer wieder und die wir gerade dort am stärksten spüren, wo die einzelnen Systeme in schärfstem Kampf und Widerstreit einander entgegentreten.

Im Rahmen dieser kurzen Betrachtung kann es sich nicht darum handeln, diesen geistigen Prozeß in seinem ganzen Umfang und in |

⁵ Parmenides, *περὶ φύσεως*, Fragm. 6, V.7 ff., zit. nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch, Bd. I, Berlin 21906, S. 117 [»ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.«]

⁶ »ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.« Heraklit, Fragm. 54, a. a. O., S. 69.

seiner ganzen Bedeutung sichtbar machen zu wollen. Wir greifen vielmehr nur einzelne Grund- und Hauptmotive heraus, in denen die Gesamtbewegung, die sich hier vollzieht, einen besonders charakteristischen und prägnanten Ausdruck gefunden hat. In ihnen handelt es sich nicht um bloße Gedankeninhalte, sondern um große Gedankensymbole, die das griechische Denken geschaffen und die es fortschreitend mit immer reichem Gehalt erfüllt hat. Es hätte diese Symbole nicht ausbilden und es hätte sie nicht zu dieser Kraft und Bestimmtheit entwickeln können, wenn es sich hierbei nicht der Leitung der griechischen Sprache anvertraut hätte. Sprache und Denken wirken hier so innig zusammen, daß es uns auch heute noch schwer, ja fast unmöglich erscheint, das Band zu lösen, das beide miteinander verknüpft. So reich und vielfältig die einzelnen Erkenntnisse sind, die die griechische Logik, die griechische Ethik und die griechische Physik sich erarbeitet haben, so lassen sie sich doch, in jedem dieser Gebiete, gewissermaßen auf je einen »gemeinsamen Nenner« bringen. Logos, Dike, Kosmos: in diese drei Ausdrücke drängt sich der gesamte Inhalt dieser Arbeit zusammen. Aber keiner derselben ist für uns unmittelbar übersetzbar. Immer wieder, wenn wir eine solche Übersetzung versuchen, fühlen wir dabei, daß uns Wichtiges entgeht und daß uns gerade das Wesentliche zu entgleiten droht. Hier bleibt uns kein anderer Weg übrig, als die drei Begriffe, inhaltlich und sprachlich, in ihrer Genese zu verfolgen. Die Sprachgeschichte darf und muß hierbei die Führung übernehmen. Aber zu dem, was sie uns bieten kann, muß ein anderer Gesichtspunkt hinzutreten. Die philologische Analyse und die systematische Analyse müssen ständig Hand in Hand gehen: Denn nur beide vereint können uns die ursprüngliche Bedeutung wie den stetigen Bedeutungswandel kennen lehren, dem diese drei Grund- und Hauptbegriffe unterworfen waren. Wie eine derartige Aufgabe mit den Mitteln der klassischen Philologie in Angriff zu nehmen ist, das hat uns Werner Jaegers »Paideia« gezeigt.⁷ Folgt man dem Gange von Jaegers Untersuchung, so kann man sich mit besonderer Eindringlichkeit das Moment vergegenwärtigen, das auch für die folgende Betrachtung maßgebend ist. Denn im Laufe dieser Untersuchung tritt deutlich hervor, daß das Verständnis dessen, was der griechische Begriff der Paideia in sich schließt, sich nicht einfach dem Inhalt | dessen entnehmen läßt, was hier an Bildungswerten und Bildungsgütern gewonnen wird. All das ist sicherlich auch um seiner selbst willen bedeutsam. Die Schätze, die hier durch den philoso-

⁷ Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. I, Berlin/Leipzig 1934.

phischen Gedanken, durch die wissenschaftliche Forschung, durch Naturbetrachtung und Geschichtsschreibung, durch die Dichtung und die bildende Kunst, durch die ethische und politische Reflexion gehoben werden, haben nichts von ihrem Wert verloren. Und doch sind sie für uns nicht alles. Wir fühlen, daß hinter dieser Leistung eine Umkehr der Gesinnung, ein eigentliches *μετανοεῖν* liegt. Ich verfolge diese Wendung nur in den drei Richtungen, die durch die Begriffe Logos, Dike, Kosmos bezeichnet werden. Ich versuche zu zeigen, daß alle diese Begriffe nicht nur nebeneinander stehen und daß sie nicht nur Korrelate in dem Sinne sind, daß sie sich wechselseitig ergänzen. Sie gehören noch in einem anderen und tieferen Sinne zusammen; sie sind der Ausdruck ein und derselben geistigen Wandlung, durch welche die neue Form der griechischen Logik, der griechischen Ethik und der griechischen Physik bedingt ist und durch die sie erst möglich wurde.

II

Für die Entstehung des Logosbegriffs ist und bleibt Heraklit unsere wichtigste Quelle. Aber freilich dürfen wir hierbei nicht von jenem Bilde der Heraklitenischen Lehre ausgehen, das sich uns, auf Grund der Platonischen Darstellung, fest und fast unauslöschlich eingepreßt hat. Wir wissen, daß Platon seine erste Kenntnis der Philosophie Heraklits nichts diesem selbst, sondern dem Herakliteer Kratylos verdankt.⁸ Und was Kratylos ihm geben konnte, das war, wenn wir nach dem gleichnamigen Dialog Platons urteilen dürfen, nicht so sehr eine Interpretation der Heraklitenischen Grundgedanken als vielmehr eine Karikatur derselben. Eine feste Schultradition, die diese Gedanken hätte vermitteln können, lag hier nicht vor. Die Herakliteer – so sagt Platon im »Theaetet« – bilden keine Schule; jeder verkündet seine Lehre auf seine eigene Weise, wie es ihm die Begeisterung des Augenblicks gerade eingibt.⁹ Platon durfte nichtsdestoweniger aus solchen Quellen schöpfen: Denn ihm kam es nicht auf historische Darstellung, sondern auf systematische | Kritik an. Diese Kritik galt der Gegenwart, nicht der Vergangenheit; sie richtete sich gegen die, die in seiner eigenen Epoche als Wortführer der Heraklitenischen Lehre auftraten. Heraklit selbst erscheint hier nur als Glied in einer großen Kette, die, über ihn selbst

⁸ Über Kratylos als ersten philosophischen Lehrer Platons vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, Bd. I: Leben und Werk, Berlin 1919, S. 89 ff. u. 286 ff.

⁹ Platon, Theaitetos 180 C.

hinaus, bis zu Homer und der ältesten griechischen Weisheit zurückreicht. Er ist der Anführer (*ἀρχηγός*) aller jener, die davon überzeugt sind, daß nichts wahrhaften Bestand habe, sondern alles in ewigem Wechsel kreist. Damit werde nicht nur jede Festigkeit der Dinge, sondern auch die der Begriffe aufgehoben: »[...] sehr genau beobachten sie das, daß ja nichts fest bleibe weder in der Rede, noch auch in ihrer eigenen Seele (*μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς*), indem sie wohl meinen, das möchte dann jenes Beständige (*στάσιμον*) sein, gegen das sie so gewaltig streiten, und das sie, soviel sie nur können, aus jedem Schlupfwinkel zu vertreiben suchen.«¹⁰

Daß dies nicht der wahre, der authentische Sinn der Lehre Heraklits ist – daran hätte niemals ein Zweifel entstehen sollen. Denn schon dasjenige unter den Fragmenten Heraklits, das, wie wir der Aristotelischen »Rhetorik« entnehmen können,¹¹ den Eingang zu seiner Schrift bildete und das gleichsam das Losungswort für sie enthält, legt das stärkste Gewicht auf ebenjenen Begriff, der ihm nach Platons Darstellung gemangelt haben und den er abgestritten haben soll. »*τοῦ [...] λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*«¹² Heraklit verkündet also einen »Logos« – und dieser Logos wird nicht, sondern er ist; er ist ein *ἀεὶ ἐόν*. Aber er lehrt zugleich, daß dieses Immerseiende in der Welt der Dinge, die uns umgeben und von der die Sinne uns Kunde geben, nicht anzutreffen ist. In dieser Welt gibt es keine Eigenschaft, die auch nur einen Moment lang sich selbst gleich bleibt. Hier findet ein steter »Umschlag«, ein Übergang von einer Bestimmung in die ihr entgegengesetzte statt. Alles ist nur in dem Sinne, daß es sich wechselweise ineinander wandelt. Gott ist Tag – Nacht, Winter – Sommer, Krieg – Friede, Überfluß – Hunger.¹³ All diese Bestimmungen sind nur als einander bedingende und aneinander gebundene Gegensätze verständlich. Jede von ihnen ist nur kraft der ande-

¹⁰ A. a. O., 180 Af. [»[...] *εἰς πάντα φυλάττονσι τὸ μηδὲν βέβαιον εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς, ἡγούμενοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, αὐτὸ στάσιμον εἶναι τούτῳ δὲ πανν πολεμοῦσι, καὶ καθ' ὅσον δύνανται πα νταχόθεν ἐκβάλλουσι.*« *Cassirer zitiert Platon unter Angabe der Stephanus-Paginierung. Die Verifizierung des originalsprachlichen Textes erfolgt nach:* Opera omnia uno volumine comprehensa, hrsg. v. Gottfried Stallbaum, Leipzig/London 1899.]

¹¹ Vgl. Aristoteles, Rhetorik 5, 1407 b [*Cassirer zitiert Aristoteles unter Angabe der Bekker-Paginierung. Die Verifizierung erfolgt nach:* Aristoteles, De arte rhetorica, in: Opera, durchges. v. Immanuel Bekker, hrsg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, Berlin 1831, S. 1354–1420.]

¹² Heraklit, Fragm. 1, zit. nach: Diels, Fragmente, Bd. I, S. 61.

¹³ Ders., Fragm. 67, a. a. O., S. 71.

ren, und sie ist nur dadurch, daß sie die andere verneint. Aber | über dieser Welt der Negation, der einander ablösenden und sich gegenseitig vernichtenden Einzelbeschaffenheiten herrscht eines, das die feste Norm für diesen Wandel selbst enthält und das ebendarum das wahrhaft Reale, das eigentlich Positive ist.

Diese ursprüngliche »Position« ist es, die Heraklit mit dem Namen »Logos« bezeichnet. Der Logos und die *ἀναλογία* sind im mathematischen Denken der Griechen die Ausdrücke, die zur Bezeichnung des Verhältnisses, der Proportion dienen. In diesem Sinne treten sie uns bei den Pythagoreern und später bei Euklid entgegen. Ein Ähnliches schwebt auch hier vor, wenngleich Heraklits Denken sich nicht in mathematischen Kategorien vollzieht. Der Logos ist ein »Seiendes«; aber ein Seiendes, das nicht als ein einzelnes Ding besteht, sondern das vielmehr ein durchgehendes Verhalten der Dinge bezeichnet. Denn alles Werden hat seine innere Regel, aus der es nicht heraustreten und von der es nicht abweichen kann. Die Elemente gehen ineinander über: »Feuer lebt der Erde Tod, Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft, Erde des Wassers Tod.«¹⁴ Aber dieser Übergang selbst ist nicht beliebig und von ungefähr. Er vollzieht sich in einer bestimmten Folge und nach einem stets wiederkehrenden Rhythmus. So ist das All ein eines, das sich ständig in sich selbst trennt, und diese sich spaltende und doch wieder in sich zurückkehrende Einheit, dieses *ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ* ist das eigentliche Weltgesetz. Wer dieses Gesetz erfaßt hat, der steht nach Heraklit am Ziel aller Weisheit: »[...] *ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκβέρνησε πάντα διὰ πάντων.*«¹⁵

Heraklit ist ein abgesagter Feind jeglicher festen philosophischen Terminologie. Ihm liegt nichts am einzelnen Wort, denn er ist überzeugt davon, daß jedes Wort unendlich hinter dem zurückbleiben muß, was es bezeichnen will. Es kann den Sinn, auf den es sich richtet, nicht erschöpfen, es gibt niemals die volle Bedeutung, sondern es bleibt notwendig im Stadium der Andeutung. Alle Sprache, auch die religiöse und die philosophische, ist an diese Schranke gebunden. Der Gott, der das Orakel in Delphi besitzt – so sagt Heraklit –, spricht nicht aus und verbirgt nicht; er deutet an (*»οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει«*).¹⁶ Jedes Wort ist mächtig und ohnmächtig zugleich, tief bedeutsam und doch dem Wesen, das es treffen will, inadäquat. So dürfen wir auch für das höchste Weltgesetz nach den verschiedensten

¹⁴ Ders., Fragm. 76, a. a. O., S. 73 [*»ζῆμι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆμι τὸν πῦρ τὸν θάνατον, ὕδωρ ζῆμι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.«*].

¹⁵ Ders., Fragm. 41, a. a. O., S. 68.

¹⁶ Ders., Fragm. 93, a. a. O., S. 75.

Bezeichnungen greifen. Der Name »Zeus« mag für dasselbe bestehen bleiben, sofern wir uns nur bewußt sind, daß es | sich in ihm eben um nichts mehr als um einen Namen handelt. »Eines, das allein weise, will Zeus genannt werden und will es doch auch wieder nicht.«¹⁷ Unter all diesen wechselnden Benennungen aber gibt es eine, die dem Gedanken Heraklits am meisten gerecht wird und die ihn in höchster Prägnanz ausspricht. Es ist das Wort »Dike«. »Dike« besagt die Ordnung des Rechts; aber für Heraklit besagt es ebenso die Ordnung der Natur. Denn beide, Recht und Natur, stehen unter der gleichen allumfassenden Regel. »Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; täte sie es, so würden die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, sie ausfindig machen.«¹⁸ Was ist das Band, das in Heraklits Geist diese beiden Gegenpole, die Seinsordnung und die Rechtsordnung, miteinander verknüpft? So dunkel seine Sprache auch erscheint und so sehr sie es liebt, sich zu verhüllen, so herrscht doch an diesem Punkte bei ihm die höchste Klarheit. Das Gemeinsame ist deutlich herausgehoben: Es besteht darin, daß in beiden, im Logos wie in der Dike, das Dasein eines Universellen behauptet wird, das über allen »Eigensinn«, über jede Besonderheit des individuellen Vorstellens und Wähnens, erhaben ist. Die *ἰδίη πρόνοησις*, die Absonderung des einzelnen vom Weltganzen und vom Weltgesetz ist für Heraklit der Quell alles Irrtums und die Wurzel alles Übels. Er selbst will nicht in eigenem Namen sprechen, und er verlangt nicht, daß man auf ihn, als einzelnen, hört; nur im Namen des Logos fordert er Gehör.¹⁹ Die Menschen aber verschließen sich in ihre eigene Vorstellungswelt und verlieren damit das Göttliche, allen Gemeinsame, das *κοινὸν καὶ θεῖον*. Sie gleichen damit den Schlafenden, nicht den Wachenden; denn »im Wachen haben wir eine gemeinsame Welt, während im Schlaf jeder seine eigene hat.«²⁰

Blicken wir von hier aus zur Lehre des Parmenides hinüber, so glauben wir mit einem Schlage in eine andere Welt versetzt zu sein. Alle Maßstäbe haben sich nicht nur verändert, sondern sie scheinen sich in ihr Gegenteil verkehrt zu haben. Wo Heraklit die höchste Wahrheit sieht, da sieht Parmenides nur Trug und Schein. Heraklit suchte den Logos; aber er war überzeugt, daß er nirgends anders als

¹⁷ Ders., Fragm. 32, a. a. O., S. 67 [»ἐν τὸ σοφὸν μῦθον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα.«].

¹⁸ Ders., Fragm. 94, a. a. O., S. 75 [»ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.«].

¹⁹ Ders., Fragm. 50, a. a. O., S. 69.

²⁰ Ders., Fragm. 89, a. a. O., S. 75 [»φησὶ τοῖς ἐγρηγορόσω ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι.«].

in der Welt des Werdens, in der Welt der *φύσις* zu finden ist. Aber vor dem kritischen Blick des Parmenides versinkt die Physis. Sie ist ihm nicht nur nichts Göttliches und Ewiges, sie ist ihm nicht einmal ein Seiendes; sie ist ihm nur ein seltsames Geflecht menschlicher »Wahngedanken«.²¹ | Hier besteht ein unversöhnlicher Gegensatz: Der Inhalt der Parmenideischen Lehre schließt den der Herakliteischen aus. Und doch sind zwischen beiden nicht alle Brücken abgebrochen. Denn wenn man nicht auf den dogmatischen Lehrgehalt als solchen hinblickt, sondern statt dessen die Frage ins Auge faßt, die Parmenides und Heraklit sich stellen, so ergibt sich zwischen beiden ein neuer, auf den ersten Blick höchst überraschender Zusammenhang. Wiederum können uns hier für die Erkenntnis dieses Zusammenhangs die Begriffe Logos und Dike als Führer dienen. Beide stehen sowohl bei Parmenides als bei Heraklit an zentraler Stelle. Auch Parmenides ruft in der großen Entscheidung, vor die er uns stellt, den Logos als den eigentlichen und einzigen Richter an. »Lasse dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, nur deinen Blick, den ziellosen, dein Gehör, das brausende, deine Zunge walten zu lassen: Nein, mit dem Logos bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung.«²² Als oberstes Gebot des Logos aber stellen die Eleaten ein neues Gesetz auf. Sie sind die ersten Entdecker des »Satzes vom Widerspruch«.²³ Die Vermeidung des Widerspruchs: das ist die oberste Norm, unter welche sich jetzt das Denken stellt. Dieses eine Gesetz ist es, das von den Eleaten gewissermaßen als der kategorische Imperativ des Denkens verkündet wird. Wer diesem Imperativ folgt, der findet auf seinem Wege das Sein und die Wahrheit; wer ihm zuwiderhandelt, der findet nichts anderes als Trug und Täuschung. Das höchste Gebot, das jetzt an das Denken gerichtet wird, ist dies, daß es nicht nur einen neuen Weg, der von dem der Sinne und der Erfahrung weit abliegt, beschreitet – denn dies hatte die griechische Philosophie schon vor Parmenides getan –, sondern daß es ihn festhält, daß es ihn entschlossen bis zu Ende geht. Nichts, was außerhalb seines eigenen Kreises liegt, darf hierbei das Denken beirren oder ablenken. Was die Wahrnehmung oder Vorstellung, was *αἴσθησις* und *δόξα* uns

²¹ Parmenides, Fragm. 1, V. 30, a. a. O., S. 115 [*»βροτῶν δόξας«*]; ders., Fragm. 8, V. 50 ff., a. a. O., S. 121.

²² Ders., Fragm. 1, V. 34 ff., a. a. O., S. 115 [*»[...]μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νομῶν ἀσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήμεσαν ἀκονήν καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγοι πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.«*].

²³ Näheres hierüber s. bei Ernst Hoffmann, Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch. Heinrich Rickert zum 25. Mai 1923 gewidmet, in: Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen, Neue Folge 11 (1923), S. 1–13.

bieten, das sind, vom Standpunkt des Gedankens, nichts als Irrlichter. Durch solche Irrlichter verleitet, sprechen wir vom Werden, vom Entstehen und Vergehen. Aber es bleibt nur die Kunde von einem Wege möglich: vom Wege des »Es ist«. Auf ihm stehen gar viele Wahrzeichen. Denn wer den Begriff | des Seins einmal erfaßt und ihn in allem, was aus ihm folgt, durchdacht hat, der weiß auch, daß dieses Sein unvergänglich, ganz, in sich geschlossen, einheitlich, unwandelbar ohne Ende sein muß: ein einziges in sich zusammenhängendes Ganze (*»οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἡδ' ἀτέλειστον«*).²⁴ Die Denker, die dies nicht erfaßt haben, taumeln auf ihrem Wege wie Stumme und Blinde dahin.²⁵ Rückhaltloser und rücksichtsloser, als es hier geschieht, konnte die Forderung des Logos nicht verkündet werden. Dieser Logos beherrscht und durchdringt nicht mehr, wie bei Heraklit, die Sinnenwelt; sondern vor ihm versinkt die Sinnenwelt. Die strenge Logik endet im Akosmismus. Und wieder wird dieser Anspruch nicht vom Logos allein erhoben, sondern dieser spricht im Namen eines allgemeinen höheren Gesetzes, des Gesetzes der Dike. Ihre Gewalt wacht darüber, daß das Sein nicht aus der ihm vorgeschriebenen Ordnung weicht. Dike hält das Sein in strengen Banden; sie duldet nicht, daß es sich in irgendeiner Weise mit dem Nichtsein mischt und damit dem Widerspruch verfällt. Deshalb hat sie Werden und Vergehen nicht aus ihren Fesseln entlassen, sondern hält beides fest: *»[...] οὔτε γενέσθαι οὔτ' ἄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει.«*²⁶

Dies alles bedeutet zweifellos einen Umsturz aller Werte, die in der griechischen Naturphilosophie gegolten hatten, und eine gewaltige Revolution der Denkart. Dennoch zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß auch das eleatische Denken in der griechischen Geistesgeschichte nicht als bloßer Fremdling oder als seltsamer Eindringling dasteht. All das Fremdartige und Eigenartige, was es enthält, ist vorbereitet. Die Kräfte, die hier am Werke sind, brechen nicht unvermittelt und plötzlich hervor. Sie haben ihre Stärke gewonnen in der stillen und beharrlichen Arbeit von Jahrhunderten, und sie haben sich, bevor sie in der Philosophie wirksam wurden, in anderen Gebieten der griechischen Kultur erprobt und geübt. Es ist im Rahmen dieser kurzen Skizze nicht entfernt möglich, den inneren Bildungsprozeß darzulegen, aus dem der Begriff des Logos wie der der Dike entstanden ist und dessen letzte reife Frucht sie bilden; ich muß mich mit der Andeutung einiger

²⁴ Parmenides, Fragm. 8, V. 4, zit. nach: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 119.

²⁵ Ders., Fragm. 6, V. 6 ff., a. a. O., S. 117.

²⁶ Ders., Fragm. 8, V. 13–15, a. a. O., S. 119.

Hauptphasen begnügen. Deutlich können wir verfolgen, daß es die griechische Sprachphilosophie war, die hier die *μαιεντική τέχνη* geübt hat – die gewissermaßen zur Geburtshelferin der griechischen Logik geworden ist. In der älteren Gestalt der griechischen Logik | durchdringt sich das Problem des Denkens so sehr mit dem der Sprache, daß es für uns kaum möglich ist, beide voneinander zu sondern. Hier besteht jene Form der »archaischen Logik«, deren Eigentümlichkeit eben darin besteht, daß sie zwischen Sprache und Denken nirgends einen scharfen Schnitt macht, daß sie den »Sinn« an das »Wort« bindet.²⁷ Erst Platon führt diesen Schnitt; und aus ihm geht jener neue Begriff der Dialektik hervor, den er der Rhetorik gegenüberstellt. Die große Auseinandersetzung, die der zweite Teil des Platonischen »Phaidros« bringt, bezeichnet hier den entscheidenden Wendepunkt.²⁸ Was die Entwicklung des Begriffs der Dike in der griechischen Geistesgeschichte betrifft, so besitzen wir hierfür die außerordentlich reichhaltige und wertvolle Materialsammlung, die Rudolf Hirzel in seinem Buche »Themis, Dike und Verwandtes«²⁹ gegeben hat. Sie ist später durch die Schrift von Victor Ehrenberg »Die Rechtsidee im frühen Griechentum«³⁰ ergänzt worden. Aber die wirkliche Formung dieses Materials hat uns erst Werner Jaegers Buch gegeben. In Jaegers Schilderung der griechischen Paideia nimmt die Rechtsidee eine zentrale Stellung ein; sie wird zum geistigen Mittelpunkt und Brennpunkt. Jaeger zeigt, wie durch sie zunächst das Epos eine neue Gestalt gewinnt. Die Rechtsidee haucht dem Epos neues Leben ein, sie gibt ihm jenen persönlichen Charakter, den es bei Homer noch entbehrt hat. »Das große Neue [bei Hesiod] ist, daß der Dichter [hier] in eigener Person redet. Er gibt die herkömmliche Objektivität des Epos preis und wird selbst zum Verkünder der Lehre vom Fluch der Ungerechtigkeit und vom Segen des Rechtes.«³¹ Aber ihre eigentliche Probe hat die Rechtsidee freilich auf einem anderen Gebiet: im Aufbau der politischen und sozialen Wirklichkeit, zu bestehen. Wie ihr dies innerhalb des Griechentums gelingt und wie sie aus dieser Probe in geklärt und vertiefter Fassung hervorgeht, dies hat Jaeger in seiner Interpretation

²⁷ Zum Begriff der »archaischen Logik« verweise ich auf die Ausführungen bei Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 3).

²⁸ Vgl. Platon, *Phaidros* 259 E ff.

²⁹ Rudolf Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig 1907.

³⁰ Victor Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig 1921.

³¹ Jaeger, *Paideia*, S. 96.

von Solons politischer Reform und von Solons Dichtung gezeigt. Solon ist nach ihm »[...] nicht der Wiederentdecker der hesiodischen Gedanken – dessen bedurfte es nicht – sondern ihr Fortbildner. Auch für ihn steht fest, daß das Recht seine unerschütterliche Stelle im göttlichen Gefüge der Welt hat. [...] Die | Strafe kommt früher oder später und stellt den notwendigen Ausgleich her, wo menschliche Hybris die gerechten Grenzen überschritten hat. [Aber d]ie göttliche Strafe ist für [Solon nicht] mehr Mißernte und Pestilenz wie für Hesiod, sondern sie vollzieht sich immanent durch die Störung des sozialen Organismus, die eine jede Verletzung des Rechts bewirkt.«³²

Mit dieser Wendung zur Immanenz ist das Problem in ein neues Stadium eingetreten, und jetzt erst kann sich der eigentliche, entscheidende Umschwung vollziehen. Nun war die Bahn frei für eine Auffassung des menschlichen Handelns, die in der mythischen Weltansicht kein Analogon hat. Noch war freilich dem Mythos die Herrschaft nicht entrissen; aber sie war ihm zum mindesten strittig gemacht. Damit der neu errungene Boden urbar und fruchtbar gemacht werden konnte, dazu war indes der Einsatz anderer Kräfte notwendig. Wie diese Kräfte entstehen und wie sie mehr und mehr erstarken, können wir ebensowohl an der Entwicklung der griechischen Philosophie wie an der der attischen Tragödie verfolgen. Beide schlagen zunächst getrennte Wege ein. Die Verbindung von Philosophie und Tragödie stellt sich erst in späterer Zeit bei Euripides her. Aischylos erscheint von rein theoretischen Motiven und Interessen noch kaum berührt. Er schreitet aus seinem eigenen Kreis, aus dem Kreis der dichterischen und religiösen Intuition, nirgends heraus. Er versucht nicht, seine Menschen- und Weltauffassung in rein begrifflicher, in abstrakter oder »diskursiver« Form auszudrücken. Dennoch spürt man bei Aischylos, wie bei jedem wahrhaft großen Tragiker, daß er nicht nur einzelne tragische Stoffe gestaltet, sondern daß das Ganze seines Werkes von einem ihm eigentümlichen, tragischen Lebensgefühl durchdrungen und der adäquate Ausdruck desselben ist. Dieses Gefühl versenkt sich in die mythische Welt, um sie innerlich umzuschaffen. Denn an den Inhalt der mythischen Überlieferung fühlt sich Aischylos nicht gebunden. Er schaltet mit ihm völlig frei; er gibt ihm das Gepräge seiner dichterischen Phantasie und seines religiösen Glaubens. Das Epos sieht alles, was es berührt, im Lichte der Vergangenheit. Es vertieft sich in das Geheimnis des Ursprungs und des Werdens der Götter. Durch Hesiod hatte diese Theogonie ihre dichterische Gestaltung erhalten. Aber im Drama waltet ein anderes Interesse. Hier muß

³² A. a. O., S. 193.

alles zur lebendigen Gegenwart werden. Aus der Form der Erzählung geht der Mythos in die der Handlung über. Damit gewinnt auch die Frage | nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott ein anderes Ansehen. Es ist der unmittelbare Konflikt zwischen beiden Welten, den das Drama gestalten will. Und dieser ist kein bloß äußerer Widerstreit, sondern hier handelt es sich um eine Begegnung und Auseinandersetzung von anderer, geistiger Art. Auch in der »Ilias« steigen die Götter in das menschliche Schlachtgetümmel hinab, und Aphrodite, die Göttin, kann vom Arm des sterblichen Kriegers getroffen und verwundet werden. Aber das Drama muß den Kampf in anderer Weise schildern. Wir sehen nicht nur, was dem Menschen durch Gott oder diesem durch jenen geschieht, sondern wir betrachten beide in ihrem inneren Sein, in ihrem Tun und Leiden. Dieses Tun und Leiden in seiner ganzen Tiefe auszumessen, wird zur eigentlichen und höchsten Aufgabe des tragischen Dichters. Der »Prometheus« des Aischylos ist das erste große und in gewissem Sinne unübertroffene Beispiel dafür, wie diese Aufgabe zu bewältigen, wie der Streit zwischen Gott und Mensch sichtbar zu machen ist, ohne daß er in dieser Sichtbarkeit irgend etwas von seiner reinen Innerlichkeit, von seiner »Idealität« verliert. Aischylos hat auch hier den Stoff ganz frei behandelt. Es ist nicht mehr ein einzelnes Vergehen, eine bestimmte objektive Tat, die an Prometheus bestraft wird. Nicht die Tatsache des Feuerraubs, sondern die Gesinnung, in der dieser Raub begangen wurde, wird zum eigentlichen dramatischen Thema. Prometheus, der selbst daran mitgeholfen hat, Zeus zur Herrschaft zu bringen, lehnt sich gegen ihn auf, als dieser beschließt, das Menschengeschlecht zu vernichten. Er wird zum Retter des Menschengeschlechts: nicht durch die Gabe des Feuers, sondern dadurch, daß er für dasselbe zum eigentlichen Heilbringer, zum Bringer der Kultur wird.³³ Aber er kann den Menschen die Kultur nicht bringen, ohne daß er ihnen zuvor einen neuen Geist einpflanzt: den Geist, der in ihm selbst mächtig ist. Daß er sich dem Menschen in dieser Weise zuwendet und daß er ihn Anteil gewinnen lassen will an dem Besten, was er besitzt: darin besteht die »Menschenliebe«, deren er sich rühmt. Der Chor hält ihm vor, daß er die Himmlischen zu wenig, die Sterblichen zu hoch geehrt habe.³⁴ Er

³³ Über die Umwandlung des mythischen Stoffes in Aischylos' »Prometheus« s. die Darstellung von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Aischylos. Interpretationen, Berlin 1914, S. 130 ff.

³⁴ Aischylos, Prometheus, in: Tragoediae, hrsg. v. Gottfried Hermann, Bd. I, Leipzig 1852, S. 43–83: S. 49, V. 123: »διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν«; S. 64, V. 541–543: »Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων ἰδία γνώμα σέβει θνατοῦς ἄγαν [...]«.

hat sie geehrt, indem er sie der Freiheit würdig erachtete, | die er in sich selbst wirksam und die er als sein eigentliches, unverlierbares Eigentum fühlt. Sie kann durch keine Strafe, die Zeus aussinnen mag, unterdrückt oder bezwungen werden. Am Felsen angeschmiedet und der Qual verfallen, ruft er noch einmal dem Zeus sein trotziges Freiheitsgefühl entgegen: »ἐκὼν, ἐκὼν ἡμάρτον, οὐκ ἀρνήσομαι.«³⁵ Sein Vergehen, wenn es ein Vergehen ist, war ein solches, das aus dem Wissen, nicht aus Torheit oder Verblendung stammt.³⁶ Er kann der Strafe nicht entgehen; aber sie wird ihn nicht zerbrechen, weil sie die Macht dieses Wissens in ihm nicht auslöschen kann.

Noch merkwürdiger und noch bedeutsamer für unser Problem ist ein anderer Zug im Drama des Aischylos. Auch hier gibt es eine »Theogonie«, ein Werden der Götter; aber sie ist von völlig anderer Art als bei Hesiod. Denn es ist das Wesen des Göttlichen selbst, das sich, wenn wir der Entwicklung des Aischyleischen Dramas folgen, allmählich vor unseren Augen wandelt. Im »Prometheus« erscheint Zeus noch als der harte Tyrann, der sich durch Gewalt und List die Herrschaft angeeignet hat. Er ist nichts als ein eigensinniger und eigenmächtiger Despot. Aber wenn wir das Drama des Aischylos auf seiner Höhe und seiner Vollendung betrachten, hat sich das Bild völlig verändert. Zeus selbst ist ein anderer geworden: Er ist der Hüter und Schutzherr des Rechts. Nicht mehr Kratos und Bia, Kraft und Gewalt, sondern Dike und Aidōs, Gerechtigkeit und fromme Scheu, sind diejenigen, die seine Gebote vollstrecken. Als ein starker und strenger, aber zugleich als gerechter und gütiger Herrscher wird Zeus in dem großen Chorlied des Agamemnon gepriesen.³⁷ Damit erst ist die Entwicklung, die wir hier verfolgen, zu ihrem wirklichen inneren Abschluß gelangt. Der erste Akt in dem großen Drama zwischen Gott und Mensch war ein Akt der Empörung; der zweite ist ein Akt der Versöhnung. Die Eumeniden sind, am Schluß der »Orestie«, besänftigt. Sie folgen dem Rat Athenes, sie gehorchen der Stimme der Weisheit und der Mäßigung. Denn indem der Mensch sich gegen die mythischen Mächte auflehnte, hat er damit nicht nur sich selbst gewonnen, sondern er hat auch das Bild des Göttlichen in seiner Seele | gerettet. »Wie einer ist, so ist sein Gott [...]«³⁸ In dem Augenblick, wo der Mensch ein anderer

³⁵ A. a. O., S. 54, V. 268.

³⁶ »ἐγὼ δὲ ταῦθ' ἅπαντ' ἠπιστάμην.« Ebd., V. 267.

³⁷ Vgl. hierzu Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in der Einleitung zur deutschen Übersetzung des »Agamemnon«, Vorwort zu: Aischylos, Agamemnon, in: Griechische Tragödien, übers. v. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Bd. II: Orestie, Berlin 21901, S. 1–47: S. 45.

³⁸ [Johann Wolfgang von Goethe, Zahme Xenien IV, in: Werke, hrsg. im

geworden ist, muß auch die Vorstellung des Göttlichen sich wandeln und zu einer reineren Gestalt geläutert werden.

Die Philosophie vollzieht nur die ihr eigentümliche und gemäßige Aufgabe – die Aufgabe der Zusammenschau, des *συννορᾶν εἰς ἕν*, wie Platon es nennt – wenn sie alle diese verschiedenen Elemente und Momente der griechischen Bildung in sich aufnimmt, um sie mit einem Blicke zu umfassen und in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen. Sie dringt zu dem allgemeinen Gedanken einer universellen Gesetzesordnung vor, die sich uns in dreifacher Weise offenbart: als Denkgesetz, als sittliches Gesetz und als Naturgesetz. Dies ist es, was bei Heraklit und Parmenides noch in halb mythischen Bildern, bei Demokrit in der Sprache des mathematischen Denkens, bei Platon und Aristoteles in der Sprache metaphysischer Begriffe ausgesprochen wird. Bei Parmenides und Heraklit kann das »Verhängnis«, die *εἰμαρμένη*, noch zum Synonymon für Logos und Dike werden. »[K]ατά τινα εἰμαρμένην ἀνάγκη« vollzieht sich nach einem Worte Heraklits aller Naturlauf.³⁹ Im selben Sinne spricht Parmenides von der Allgewalt der Notwendigkeit, die das Sein in seiner Natur verharren läßt und es von allen Seiten fest umschließt: »κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει.«⁴⁰ Auch Platon kann sich, wo er von der Notwendigkeit spricht, der mythischen Bildkraft, die in dem griechischen Wort liegt, nicht entziehen. Im zehnten Buche des »Staats« spricht er von der »Spindel der Notwendigkeit«, durch die die Sphären in Umschwung gesetzt werden. Gedreht wird sie auf den Knien der Ananke; die Moiren, ihre Töchter, sitzen daneben und besingen das Geschehen; Lachesis das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige, Atropos das Künftige.⁴¹ Was diese Notwendigkeit von der des Mythos scheidet, ist ein einziger fundamentaler Zug. Sie stammt für Heraklit wie für Platon von innen, nicht von außen. Das ist es, was Heraklit in dem lapidaren Satze »ἦθος ἀνθρώπων δαίμων« ausspricht,⁴² und das ist die Grundanschauung, die Platon im Bilde der »Seelenwahl« ausdrückt. »Nicht euch wird der Dämon erlosen«, so sagt Lachesis zu |

Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4 Abt., insges. 133 Bde. in 143 Bdn., Weimar 1887–1919, 1. Abt., Bd. III, S. 286–312: S. 288.]

³⁹ Vgl. Cilicius Simplicius, In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria (Buch 2, 23), hrsg. mit Unterstützung der Preußischen Akademie der Wissenschaften v. Hermann Diels (Commentaria in Aristotelem Graeca, Bd. IX), Berlin 1882, zit. nach: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 58.

⁴⁰ Parmenides, Fragm. 8, V. 30 f., a. a. O., S. 120.

⁴¹ Platon, Republik 616 C ff. [Zitat 616 C: »Ἀνάγκης ἄτρακτον«].

⁴² Heraklit, Fragm. 119, zit. nach: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 78.

den Seelen, denen sie die verschiedenen Lebenslose vorhält, »sondern ihr werdet den Dämon erlosen.«⁴³ Wir können noch ganz nachfühlen, welches gewaltige Oxymoron in einem solchen Wort für einen Griechen des fünften Jahrhunderts liegen mußte. Vom Standpunkt des Mythos gesehen schließt dieses Wort einen Widersinn ein. Denn für den Mythos ist das »Dämonische« eben das, was jenseit alles Könnens und Wollens des Menschen liegt. Es steht ihm als ein Fremdes und unendlich Überlegenes gegenüber. Aber ebendieses schlechthin Undurchsichtige, dieses »Irrationale« wird jetzt der Wahl, und damit der *ratio*, der Entscheidung der sittlichen Vernunft anheimgegeben. Der Mensch, die sittliche Persönlichkeit nimmt die Schuld auf sich, die im Kreise des mythischen Bewußtseins dem Dämon zugeschoben wurde. Auch diesen Zug hat die griechische klassische Ethik mit der griechischen Tragödie gemein. Als Klytaimnestra im »Agamemnon« des Aischylos den Mord an Agamemnon von sich abzuwälzen sucht und erklärt, nicht sie, sondern der alte Fluchgeist des Hauses habe die Tat begangen, tritt ihr der Chor entgegen: Sie allein ist es, die die Tat getan und die sie zu verantworten hat.⁴⁴ Die gleiche Grundüberzeugung spricht Platon in seiner Sprache aus: »αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος.«⁴⁵ Um die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes sind in der antiken Ethik hartnäckige Kämpfe geführt worden, die sich über Jahrhunderte erstrecken. Aber wenn wir heute diese Kämpfe überblicken, so tritt für uns die Einheit weit stärker als der Gegensatz hervor. Die Antwort mochte hier noch so verschieden ausfallen – der Unterschied wird doch immer wieder überbrückt durch die innere ideelle Gemeinschaft, die schon in der Fragestellung liegt. Eine solche Gemeinschaft spüren wir noch im heftigsten Streit der einzelnen philosophischen Schulen. Sie verbindet Platon und Demokrit, Stoiker und Epikureer. Denn überall herrscht hier die Überzeugung, daß die »Eudämonie« nichts ist, was dem Menschen von außen »zufällt«, daß sie kein bloßes »Akzidens« der Seele ist, sondern daß sie auf einer inneren Haltung der Seele beruht, die diese sich selbst geben muß. Gelingt ihr dieser Akt der Selbstbefreiung, so hat sie sich damit zwar nicht der Gewalt des Schicksals entzogen, wohl aber hat sie die Furcht vor dem Schicksal überwunden. Die Furcht vor dem bösen Dämon ist verschwunden: Die »Deisidämonie« ist zur »Eudämonie« geworden. »Wer einen festen und wohl-

⁴³ [Platon, Republik 617E: »οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρότος δ' ὁ λαὸν πρότος αἰρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης.«]

⁴⁴ Aischylos, Agamemnon (V.1498 ff.), in: Griechische Tragödien, Bd. II, S. 49–118: S. 107.

⁴⁵ Platon, Republik 617 E.

gefügten Sinn besitzt, dem fügt sich auch | das Leben zu einem Ganzen«, so sagt auch Demokrit.⁴⁶ Denn das Glück wohnt nicht in Herden oder Gold, sondern die Seele ist der Wohnsitz des Dämons (*»ψυχῆ οἰκητήριον δαίμονος«*).⁴⁷ In dieser ethischen Grundfrage erblicken wir Aristoteles unmittelbar an der Seite von Demokrit, den er in seiner Physik und Naturphilosophie unablässig bekämpft. Auch die »Nikomachische Ethik« betont, daß die wahre Eudämonie nicht im Besitze äußerer Güter, sondern allein in einer bestimmten Beschaffenheit der Seele gesucht werden müsse: denn »[d]as Größte und Höchste des Menschenlebens dem Zufall Preis zu geben, das wäre doch allzu verkehrt [und geradezu schmähdlich]«. ⁴⁸

Dies alles ist Theorie und will Theorie sein – aber es ist keineswegs bloß abstrakte Doktrin, sondern es ist ein Spiegel des Lebens selbst. Nirgends vielleicht spürt man die »Lebensnähe« der griechischen Philosophie so deutlich wie dort, wo die griechischen Denker von der Gerechtigkeit sprechen. Wenn Aristoteles, im fünften Buch der »Nikomachischen Ethik«, seine Theorie der Gerechtigkeit entwickelt, so nimmt auch seine sonst so gemessene und sachliche Sprache für uns einen neuen Klang an. Hier verwehrt er dieser Sprache nicht das Anklingen und innere Mitklingen des Gefühls. Nicht der Morgenstern und nicht der Abendstern – so sagt er – strahlt in so hellem Glanze wie die Gerechtigkeit. Die Lehre aber, daß die Gerechtigkeit die Quintessenz aller Tugenden ist und daß in ihr alle Einzeltugenden vereint und beschlossen sind, hat nicht erst der Ethiker Aristoteles geschaffen. Das Wort, auf das er sich in diesem Zusammenhang beruft: *»ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβην πᾶσ' ἀρετῆ ἔνι«*,⁴⁹ begegnet uns schon im sechsten Jahrhundert, in der Spruchdichtung des Phokylides und in den Elegien des Theognis. Die Philosophie hat hier also, rein zeitlich betrachtet, kaum die Führung; aber sie schließt die Entwicklung ab und drückt ihr gewissermaßen das Siegel auf. Denn durch sie allein ergab sich die Synthese von »theoretischer« und »praktischer« Vernunft: die Ableitung von Wahrheit und Gerechtigkeit aus einer gemeinsamen Wurzel. Die Verbindung beider war schon zuvor gefühlt und gefordert, aber erst die Philosophie vermochte diese Forderung

⁴⁶ *»οἷσιν ὁ τρόπος ἐστὶν εὐτακτος, τούτοισι καὶ ὁ βίος ἐν τέτακται.«* Demokrit, Fragm. 61, zit. nach: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 401.

⁴⁷ Ders., Fragm. 171, a. a. O., S. 416, vgl. Fragm. 170, ebd.: *»εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη«*.

⁴⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik I 10, 1099 b 24 f. [*»τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη.«* Verifiziert nach: Opera, Bd. II, S. 1094–1181: S. 1099].

⁴⁹ [A. a. O., V 3, 1129 b 29 f., S. 1129.]

zu erfüllen und zu rechtfertigen. Hirzel hat in seinem Buch »Themis, Dike und Verwandtes« eine Fülle von Belegstellen | gesammelt, in denen die Begriffe der Wahrheit und des Rechts Seite an Seite erscheinen. »Wo [...] das Wesen der beiden Begriffe am reinsten strahlt«, so sagt er, »in der Personification, durch die sie sich zu den Göttern erheben, erscheint auch ihre Vereinigung als die engste, schwesterliche, da *Δίκη* und *Ἀλήθεια* beide als Töchter des Zeus gelten. Beide treffen sich auf ihren Wegen, die *Δίκη* weiss und erkennt Alles und leitet zur Wahrheit, während andererseits wo die *Ἀλήθεια* waltet oder ihr Ebenbild, die *Ἀτρέκεια*, Alles [mit] Recht geschieht.«⁵⁰

Erst aus dieser Verknüpfung mit dem Begriffe der Wahrheit konnte die Rechtsidee jene universelle Geltung gewinnen, die ihr im griechischen Denken zugesprochen wird. Mehr und mehr mußte sich jetzt die Überzeugung befestigen, daß das Recht sich zwar in bestimmten »Satzungen« ausspricht, daß aber sein letzter Ursprung in etwas anderem als in der bloßen Willkür solcher Einzelsatzungen zu suchen sei. Es läßt sich kaum sagen, ob sich dieser Gegensatz zwischen dem, was »der Sache nach« und dem, was »der Satzung nach« gilt, der Gegensatz zwischen dem *φύσει ὄν* und dem *θέσει ὄν*, am Problem der Naturerkenntnis oder an dem der sittlichen Erkenntnis entwickelt hat. Beide gehen hier Hand in Hand. Die Natur gilt dem Griechen niemals als ein bloß Gewordenes oder Gemachtes, denn der Begriff der »Schöpfung aus Nichts« ist dem griechischen Denken fremd. Die Aristotelische Physik sieht in Gott den »Anfang der Bewegung«, aber sie fragt nicht nach dem Anfang der Materie. Die Materie gilt als ungeworden und ewig. Ebensovienig läßt sich nach dem Ursprung der Form der Natur fragen. Platon greift im »Timaios« zu dem mythischen Bild des Welterschöpfers, des »Demiurgen«. Aber der Demiurg ist nur der Ordner, nicht der Schöpfer der Natur. Denn er könnte nicht schaffen, wenn er nicht in seiner Tätigkeit auf ein Beständiges, Ungewordenes, sich selbst Gleiches: auf die Welt der Ideen, hinblickte. Durch die Verbindung mit dem Begriff der »Natur« wird daher das Recht der Frage nach seiner zeitlichen Herkunft enthoben. Von ihm läßt sich jetzt das gleiche sagen, was Heraklit vom Kosmos sagt. »Diese Weltordnung, die für alle Wesen dieselbe ist, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar, und sie ist und wird sein.«⁵¹ So entsteht aus dem Gedanken der ungewordenen Wahrheit und der ungewordenen

⁵⁰ Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, S. 115 f.

⁵¹ Heraklit, Fragm. 30, zit. nach: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 66 [»κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται [...]«].

Natur der kühne Gedanke | der Unwandelbarkeit des Rechts: ein Postulat, das aller Erfahrung zu widerstreiten scheint, das aber die »Vernunft« immer wieder aufrichtet und aufrechterhält. Logos und Dike trennen sich auch hier nicht; beide müssen als ein »Gemeinsames und Göttliches«, als ein *κοινὸν καὶ θεῖον* anerkannt werden. Wer sich von den Schranken des individuellen Wähnens und Wollens, von der *ἰδίῃ φρόνησις* befreit, der erblickt dieses Allgemeine. Das wahrhafte Denken und die echte sittliche Gesinnung kann nur aus der Überzeugung von dieser einen, allen gemeinsamen Ordnung fließen. Hierauf beruht der logische Begriff des *φρονεῖν* wie der ethische Begriff der *φρόνησις* und der *σωφροσύνη*. Ethische und theoretische Selbstbesinnung führen zu dem gleichen Ziele hin. Den Gedanken des gemeinsamen, übergreifenden Weltgesetzes verkündet die Philosophie; aber die Hingabe an dieses Gesetz galt den griechischen Denkern niemals als eine bloß theoretische oder kontemplative Aufgabe. Die Gemeinschaft, die Polis muß mit dieser Hingabe erfüllt und durchdrungen sein. Diesem Ziel strebt der Platonische Staatsentwurf nach; und Heraklit, der Aristokrat, ruft das Volk zu diesem Kampfe auf: »Das Volk soll kämpfen für das Gesetz wie um seine Mauer.«⁵² Die Philosophie nimmt die Leitung in diesem Kampfe für sich in Anspruch, weil sie sich zu jener Form des »reinen Denkens« erhoben hat, aus der allein die Kraft für ihn fließen kann. Damit ist die Kraft des Denkens als die Wurzel aller anderen Tätigkeit und Tüchtigkeit erklärt: »τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίῃ ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.«⁵³ Auch in der griechischen Tragödie finden wir ständig die Gleichsetzung der Rechtsordnung mit der kosmischen Ordnung. Durch sie erst wird das Recht, das wahre Recht, von allem Partikularen, Zufälligen und Willkürlichen befreit. Gegen die Willkür der positiven Satzungen darf der Mensch sich jetzt auf die Macht und die Geltung des »ungeschriebenen Gesetzes« berufen.⁵⁴ So spricht Sophokles von der Rechtsordnung in denselben Worten, in denen Heraklit von der Naturordnung sprach:

»οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα, κοῦδεὶς οἶδεν ἔξ ὅτου ἐφάνη.«⁵⁵ |

⁵² Ders., Fragm. 44, a. a. O., S. 68 [»μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὁκωσπερ τείχεος«].

⁵³ Ders., Fragm. 112, a. a. O., S. 77.

⁵⁴ Über die Entwicklung des Begriffs des *ἄγραφος νόμος* vgl. besonders Rudolf Hirzel, *ἄγραφος νόμος*, Leipzig 1900 (Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 20, Nr. 1).

⁵⁵ Sophokles, *Antigone* (V. 456 f.), hrsg. v. August Nauck, Berlin 1867, S. 176.

Über der Polis, in ihrem faktischen und historischen Bestand, ist damit ein anderes und Höheres anerkannt, das diesen Bestand erst wahrhaft verbürgen kann. Sicherlich können wir das griechische geistige Leben vom Leben der Polis nicht loslösen. Für den Griechen der klassischen Zeit bleibt die Verbundenheit mit der Polis ein Höchstes, das er nicht missen kann oder will. Aber eben aus ihr ergibt sich die Tatsache, daß auch jeder Schritt zur geistigen Selbstbefreiung, den die Wissenschaft, die Kunst, die Philosophie tut, sofort auf das Idealbild der Polis zurückwirkt und ihm einen neuen Gehalt gibt. Die neue Freiheit löst die Bindung nicht auf; sie gibt ihr vielmehr eine andere Form und eine andere Begründung. Die Griechen sind die ersten, die den Zusammenhang von Freiheit und Gesetz in dieser Weise empfunden haben. Wenn sie ihren Unterschied von den Barbaren aussprechen und kennzeichnen wollen, so tritt für sie immer wieder dieser Zug in den Mittelpunkt. Was den Griechen vor dem Barbaren auszeichnet, ist dies, daß er keinen despotischen Zwang erträgt, daß er sich selbst befehlen kann und will. In dem Traumgesicht der Königin Atossa, in den »Persern« des Aischylos, sieht die Königin, wie Xerxes, ihr Sohn, zwei Frauen vor seinen Wagen gespannt hat, die eine in dorischer, die andere in persischer Tracht. Während diese sich dem Zwange fügt, bäumt jene sich unwillig auf; sie zertrümmert das Joch, so daß der König vom Wagen herabstürzt.⁵⁶ Und auf die Frage der Atossa an den Chor, wer dem griechischen Heer als Herrscher gebiete, antwortet dieser, daß eine solche Form der Herrschaft für den Griechen nicht besteht. Er folgt nicht, als Höriger oder Sklave, dem Gebot eines einzelnen Mannes.⁵⁷ Aber dies ist nur die eine Seite des griechischen Freiheitsbegriffs. Denn nicht minder bestimmt spricht die griechische Philosophie und die griechische Tragödie es aus, daß das Gesetz allein der echte Ausdruck der Freiheit ist. Das ist die Staatsgesinnung Platons und die Summe seiner politischen Weisheit. Auch Euripides sieht hierin den wahren Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren. Wenn Iason, in der »Medea« des Euripides, Medea vorhält, was sie ihm zu danken habe, so nennt er unter allen Segnungen der griechischen Kultur das Recht an erster Stelle: Hier gebiete nicht | die rohe Gewalt, sondern Recht und Gesetz.⁵⁸ Den Sinn und Gehalt

⁵⁶ Aischylos, Die Perser (V. 181 ff.), in: Tragoediae, S. 85–124: S. 93.

⁵⁷ A. a. O. (V. 242), S. 95: »οὔτινος δούλοι κέκληνται φωτός οὐδ' ὑπήκοοι«.

⁵⁸ Euripides, Medea (V. 533–535), in: Tragoediae, hrsg. v. Adolf Kirckhoff, Bd. I, Berlin 1855, S. 141–182: S. 158: »πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντὶ βαρβάρου χθόνος γαίαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι νόμοις δὲ χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν.«