



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

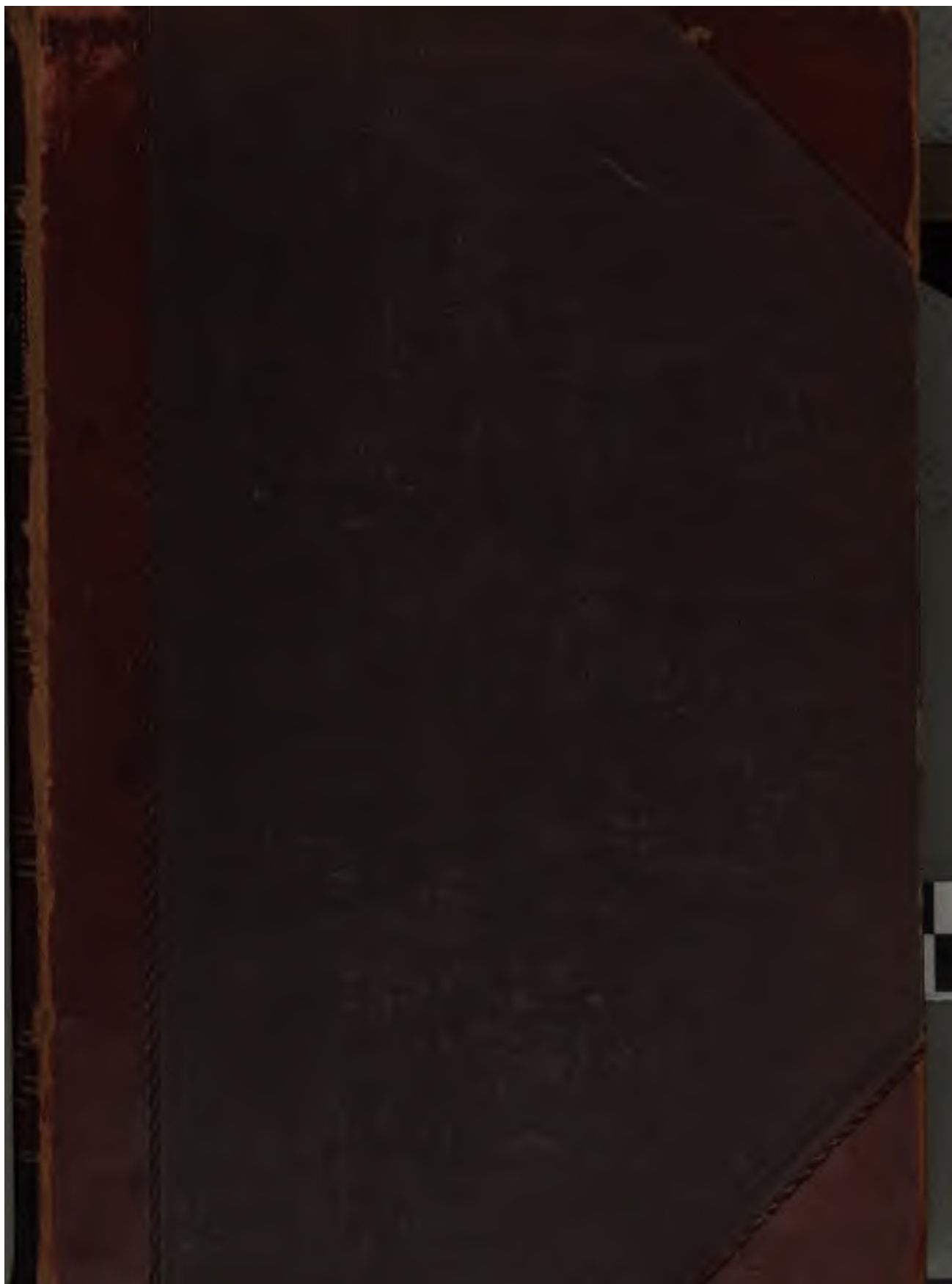
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





6000702090







6000702090







6000702090













Die Philosophie  
**Herakleitos des Dunklen**  
von **Ephesos.**

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der  
Zeugnisse der Alten dargestellt

von

**Ferdinand Cassalle.**

Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee  
in ihrer speculativen Form anzutreffen. — Hier  
sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den  
ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdient Herakleitos, wenn, wie  
den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt  
wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Erster Band.

---

Berlin.

**Verlag von Franz Duncker.**

(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

*265. a. 130.*



بیتاؤیہ کتب خانہ

## V o r w o r t.

---

An dem Werke — einem Resultate vieljähriger Arbeit — welches nachstehend der Verfasser dem Publikum übergibt, hat sich das horazische *nonum prematur in annum*, wenn auch nicht durch die Absicht und den Willen des Verfassers, überreichlich erfüllt. — Es war dasselbe bereits Anfang 1846 bis auf einen geringen Theil fertig ausgearbeitet, und eben wollte ich die Hand an die Beendigung desselben legen, als mich damals plötzlich ein Interesse anderer Art — denn in jeder Hinsicht bleibt das Wort des Sophokles wahr:

*πολλὰ τὰ δεινά, κοῦδὲν ἀν-  
θρώπου δεινότερον πέλει —*

in ein Meer praktischer Kämpfe stürzte und fast zehn Jahre hindurch hinderte, mich der Vollendung dieses Werkes zu unterziehen. Kaum sah ich mich jedoch der Möglichkeit theoretischer Muße wiederzugeben, als ich nach kurzer Erholung im Winter 1855 an die Revision und Beendigung desselben ging.

Soviel über die Entstehungsgeschichte des Buchs. Es sei uns jetzt gestattet, von dem Rechte Gebrauch machend, welches sich Autoren ja in der Regel in dem Vorworte beizulegen pflegen und dessen wir vielleicht bei der Natur unseres Gegenstandes mehr als Andere bedürftig sind, Etwas über Zweck und Standpunkt unserer Arbeit zu sagen, sowie zuvörderst auf einige mit derselben verbundene Uebelstände aufmerksam zu machen, die, falls es nicht gelungen sein sollte, sie befriedigend zu umgehen,

vermöge ihrer in der Sache selbst wurzelnden nothwendigen Natur ein gewisses Anrecht auf milde Beurtheilung haben dürften.

Wie sehr eine neue, gründliche und eingehende Untersuchung der Philosophie des Herakleitos Noth that, darüber kann kein Streit sein; dies ist vielmehr in letzter Zeit von verschiedenen Seiten her übereinstimmend anerkannt worden. Die Geschichte der griechischen Philosophie kennt keinen Denker, um dessen Haupt speculativer Tiefsinn und alter Ruf mit Recht einen größeren „Strahlenschein“ gewoben hätten, und der dennoch eigentlich weniger untersucht worden wäre, als Herakleitos. Während die Philosophie der Pythagoräer eine voluminöse Literatur aufzuweisen hat, hat die, wie wir zu zeigen gedenken, eine ganz andere Gedanken-Ausbeute gewährende Philosophie des Ephesiers nur sehr wenige Bearbeiter gefunden. Es verhält sich mit Herakleitos in der That so, daß er viel gelobt und wenig erforscht worden ist. — Bei der letzten und trotz ihrer großen Verdienste doch im Vergleich zu den Resultaten, die sie zu gewinnen übrig ließ, nicht nur dürftigen, sondern besonders auch in so vielen und gerade den wichtigsten Punkten wesentlich irrigen Darstellung der heraklitischen Philosophie durch Schleiermacher schien man es bewenden lassen zu wollen. Mit Recht sagt Vernays im Rhein. Museum Jahrg. VII. 1850: „Aber auch diese Hochachtung für den alten Weisen, welche sich fast bei jeder neuen Behandlung altgriechischer Philosophie steigerte, vermochte nicht zu frischer, weiter fördernder Arbeit anzuregen“. (Und gerade der Punkt, den Vernays als den einzigen hervorhebt, in Bezug auf den man seit Schleiermacher über diesen hinausgegangen — die reale *ἐπιφάνεια* — dürfte sich als ein gründlicher Irrthum ergeben.) — Der Grund hiervon mochte einestheils darin liegen, daß für Heraklit, gerade wegen der abgeschlossenen Consequenz und Einheit seines Systems, schlechterdings nur auf dem Wege mühevoll-monographischer Untersuchung und Darstellung seines gesammten Systems Resultate von einiger Erheblichkeit zu gewinnen waren, — und zu einer solchen mehr Muße erforderlich, als anderen mit anderen Arbeiten Beschäftigten gegönnt war; anderentheils darin, daß die so großen Schwierigkeiten der Sache vielleicht hin und wieder selbst



abschreckend wirken mochten. Denn freilich liegen diese bei keinem der vorplatonischen Philosophen auch nur entfernt in demselben Grade vor, wie bei Herakleitos. Schon das Alterthum selbst vindicirte ihm den Beinamen des „Dunklen“, und bekannt ist die von Sokrates erzählte Anekdote, trefflich sei, was er aus dem Werke des Ephesiers verstanden, und so glaube er auch, daß gleich trefflich sein werde, was er nicht verstanden; aber es bedürfe eines delischen Schwimmers, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten. Ja selbst platonische Stellen sind vorhanden, in welchen dieser Meister der griechischen und genaue Kenner der heraklitischen Philosophie auf die Räthselhaftigkeit derselben hinweist. War diese so groß in einer Zeit, wo die Schrift des Ephesiers noch in Aller Händen war, war sie sogar für einen Plato, der, wie erzählt wird, in seiner Jugend selbst Heraklitiker war, bemerklich genug, um von ihm als eine charakteristische Eigenschaft derselben hervorgehoben zu werden — wie sollte man sich heut, wo diese Schrift untergegangen und nur kurze Bruchstücke derselben auf uns gekommen sind — so leicht der Hoffnung hingeben, diese Dunkelheit in Helle zu verwandeln?

Trat man an diese Bruchstücke selbst heran, so fühlte man sich sofort mächtig ergriffen durch den seltsamen und tief gedankenvollen Ton, der fast aus jedem derselben dem Forscher entgegenwehte, aber ebenföhr durch die Schwierigkeit dieser, wie es scheinen mußte, vieldeutigen speculativen Sentenzen zu den Angaben der Berichtstatter, als zu einem Leitfaden des Verständnisses, zurückgeworfen. Hier aber mußte man fast fürchten, in einem Meer des Irrthums sich zu verlieren. Denn von welchen offenbaren Widersprüchen und Unrichtigkeiten wimmelten nicht diese Angaben selbst bei den besseren Quellen unter den Alten! Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Mißverständniß heraklitischer Philosophie nicht viel jünger war, als sie selbst. Und stand dies so — welche Gewähr, von den scheinbar mehr zusagenden Berichten nicht vielleicht umsomehr irre geführt zu werden! Welche Gewähr, nicht den wesentlichsten Täuschungen zu unterliegen, zumal die Einen von jenen Schriftstellern, welche am meisten ein tieferes Studium des Ephesiers verriethen — die Neuplatoniker — mit jeder Art von Unglauben zu belasten

Mode geworden war, während bei den Andern, denen man eher geneigt gewesen wäre, Glauben zu schenken — den Stoikern und den aus ihnen schöpfenden Berichterstattern —, offenbar mit den heraklitischen Begriffen und Lehren eine Alteration vorgegangen war, von welcher, wenn man auch vielleicht weit entfernt war, sie in ihrer wahren Natur und Beschaffenheit zu erfassen, doch die allgemeine Thatsache ihres Eintretenseins nicht übersehen werden konnte. Und schon die abstracte Terminologie, in welcher in Allem, was stoischen Quellen entfloßen ist, die heraklitischen Philosopheme auftreten, mußte daran ver zweifeln lassen, in ihnen einen sichern Compaß zu gewinnen zur Erkenntniß einer Philosophie, bei welcher in Folge ihrer inneren Eigenthümlichkeit mehr als bei jeder andern auf den Ausdruck selbst und seine sprachliche Wurzel zum Verständniß ihrer Begriffe ankömmt; einer Philosophie, welche vielleicht in höherem Grade als die meisten an der Erfüllung jenes allgemeinen Gesetzes der Sprach-Entwicklung mitgearbeitet hat, die ursprünglich sinnliche Bedeutung der Wortwurzeln in begriffliche Bestimmungen überzuführen; einer Philosophie, welche aber eben deshalb bei ihren Begriffsbestimmungen die eigenthümliche Mittelstellung einnimmt, daß ihr die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Wortes noch ebenso wesentlich ist, als die von ihr selbst mit ihm vorgenommene und nur mit Hilfe jener Primärbedeutung wahrhaft erkennbare Verarbeitung desselben zum geistigen Begriff. — Schienen endlich doch selbst jene Gewährsmänner, welche mit Recht für alle ältere griechische Philosophie als Musterzeugen und gleichsam als kanonische Quellen gelten müssen, schienen doch selbst bis jetzt Plato und Aristoteles in Widerstreit mit einander in Bezug auf einen so hauptsächlich und das gesammte System der heraklitischen Naturlehre bedingenden Punkt, wie die *ἐκπύρωσις* zu sein. War dies aber der Fall, — und Aristoteles mußte noch andere Vorwürfe hinnehmen — wo sollte da noch Rath gehofft und erholt werden!

Es liegt auf der Hand, daß so große Schwierigkeiten, wenn überhaupt, so nur dadurch überwunden werden konnten, daß mit der emsigsten monographischen Sorgfalt alles über Heraklit vorhandene Material — und die Schleiermacher'sche Darstellung hatte noch eine

sehr reichliche Ausbeute desselben zu gewinnen übrig gelassen — hervorgefucht und jedem einzelnen Fragment und Bericht die reciproque Aufgabe gestellt wurde, sich an der Totalität des vorhandenen Stoffes zu bewähren oder zu erläutern.

So kam es denn, daß obwohl von den Größten unserer Philologen und Philosophen, von Männern wie Wyttenbach, Boeckh und Creuzer, Hegel und Schelling mit sichtlich Vorliebe ausgezeichnet und hin und wieder auch mit einzelnen fruchtbaren Andeutungen besprochen, Herakleitos dennoch im Ganzen bis auf den heutigen Tag, und zwar in einer Weise, für welche die Geschichte weder der vor noch der nachplatonischen Philosophie irgend eine Parallele liefert — ein Buch mit sieben Siegeln für uns geblieben ist! So kam es, daß man nicht nur die wesentlichsten Theile seiner Philosophie ganz übersehen, die wahre Tiefe seines Logosbegriffes, die Bedeutung seiner unsichtbaren Harmonie, sein Verhältniß zum religiösen Geiste, die wirkliche Natur seines Elementarprocesses und seiner principiellen Bewegung, sowie sein genetisches Verhältniß zu Plato verkannt und die Stellung, welche er in den platonischen Dialogen einnimmt (— welches Beides wir nach den im ontologischen und physischen Theile gegebenen Grundlagen zuletzt in der Lehre vom Erkennen zur Schlußentwicklung gebracht haben —) nebst so vielem Anderen nicht richtig gewürdigt und daher in nothwendiger Folge von allem diesem auch die wahre Bedeutung Heraklits und seine wirkliche Stellung und Einwirkung in der Geschichte des Gedankens nicht erfaßt hat, — sondern daß man selbst in Bezug auf den eigentlich physischen Theil seiner Philosophie, mit welchem man sich bisher fast ausschließlich zu schaffen machte, gerade den wesentlichsten Inhalt derselben, die Function seiner Sonne und seine wahre, mit so grandioser Consequenz von ihm durchgeführte systematische Kosmologie, nicht einmal geahnt hat.

Im Allgemeinen machte man auch, so schwer derartige Geständnisse zu fallen pflegen, gerade Seitens der größten Gelehrten kein Hehl daraus, daß die Philosophie des Ephesiers immer noch fast eine terra incognita geblieben war, und mit der größten Unsicherheit bewegte

man sich gerade von competentester Seite, wenn es darauf ankam, über heraklitische Sätze ein Urtheil zu fällen. „Kein Wunder — ruft Boeckh bei dem Anlaß der Interpretation einer heraklitischen Stelle aus — daß uns dieser Satz beinahe unverständlich ist; wer wollte es anders erwarten von dem, welchem schon das Alterthum den Beinamen des Dunklen gegeben hat und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden sollte?“ — Und ebensowenig wurde hierin durch das Erscheinen des Schleiermacher'schen Werkes eine Aenderung hervorgerufen. Lange nach demselben gesteht nicht nur Gottfried Herrmann bei Gelegenheit einer von ihm über ein anderes Bruchstück aufgestellten Conjectur: „Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare etc.“, sondern selbst ein so großartiger und geistvoller Gelehrter, wie Creuzer, welcher dem Ephesier gerade ein so specielles Studium gewidmet hatte, ihn so häufig gelegentlich bespricht und sogar einst eine Herausgabe seiner Fragmente versprochen hatte, ruft aus, als er in seiner Anzeige der „Schriften christlicher Philosophen über die Seele“ (Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1838, Nr. 16. u. 17.) auf Herakleitos zu sprechen kommt: „Bei diesem tiefen Denker ist man jedesmal in Verlegenheit, seine wahre Meinung auszumitteln!“ —

Wir haben uns gestattet, die großen Schwierigkeiten unserer Aufgabe deshalb hervorzuhoben, weil sich aus denselben ein erster und fast nothwendiger Uebelstand für die Form unserer Darstellung ergibt, für welchen wir die Indulgenz des Lesers in Anspruch zu nehmen wünschen.

Es wird nämlich nach dem Gesagten von selbst erhellen, daß ein Werk, welches nun dennoch darauf ausging, dem Ephesier den lange genug behaupteten Titel des „Dunklen“ zu entreißen, sich nur zu häufig in der Gefahr befinden mußte, zwischen einem Zuwenig und Zuviel im Erklären wie im Beweisen die rechte Mitte zu verfehlen. Wir gestehen, daß wir uns, wo uns solche Gefahr zum Bewußtsein kam und eine Wahl geboten schien, mindestens wenn es sich um Fundamentalphunkte handelte, meist eher für das Zuviel als die

levior culpa entschieden haben; hauptsächlich deswegen, weil hierdurch nur ein Tadel für den Darsteller veranlaßt werden kann, das entgegengesetzte Verfahren aber Unklarheit und Ungewißheit und somit Nachtheil für die Sache nach sich ziehen konnte.

Aus dem Grundsatz, für das Verständniß und die Beurtheilung jedes Einzelnen die Totalität des heraklitischen Stoffes als Prüfungs-Maßstab aufzustellen, mußte sich, wenn die Rudera dieses Verfahrens auch der Hauptsache nach im Laboratorium zurückzubleiben hatten, doch selbst für das fertige Product noch eine Menge von Hin- und besonders Rückverweisungen auf früher Erörtertes ergeben, welche die Darstellung hin und wieder vielleicht breit und ungefällig machen können, welche aber der Verfasser für so nothwendig erachtet, daß er trotz der großen Mühe, mit welcher diese Rückbeziehungen verbunden waren, sie noch bedeutend hätte vermehren müssen, wenn er sich nicht entschlossen hätte, sie durch einen nicht ohne Sorgfalt gearbeiteten Index zu ergänzen.

Ein anderer für unseren Philosophen eigenthümlicher Umstand trat noch hinzu, die Schwierigkeit der Darstellungsform zu vergrößern. Es wird im Verlaufe des Werkes selbst seinen Nachweis finden, wie die Philosophie des Ephesiers zum erstenmal wahrhaft System ist, insofern nämlich ihr principieller Gedanke ebensosehr Grundlage der Ontologie und Theologie, der Ethik und des Erkennens, als der Physik ist und von Herakleitos auch mehr oder weniger nach allen diesen Gebieten hin ausgeführt worden ist. Es wird aber daselbst zugleich seine Auseinandersetzung empfangen, wie und vermöge welcher inneren Nothwendigkeit diese verschiedenen Aderu des Geistes bei Heraklit zwar bereits alle vorhanden sind, ihm aber noch ungesondert in das Eine und göttliche Leben seines Begriffs durcheinanderfließen. Für uns entstand hieraus die Pflicht, seine Philosophie — immer festhaltend, daß in ihr selbst nicht einmal die begrifflichen Unterschiede dieser Gebiete zur systematischen Anerkennung gekommen waren — in die vier Abschnitte der Ontologie, der Physik, der Lehre vom Erkennen und der Ethik zu zerlegen.

Hieraus ergibt sich aber von selbst, daß die Sonderung der Fragmente und Berichte nach diesen Abtheilungen von einer nicht geringen Mißlichkeit sein mußte, und nicht immer zu vermeiden war, daß Bruchstücke oder Zeugnisse, welche ebensosehr für die ontologischen wie physischen, oder für die physischen wie ethischen Anschauungen Heraklits von Wichtigkeit sind, eben deshalb wiederholt aufgeführt werden mußten, um jedesmal nach der gerade in Rede stehenden Seite betrachtet und ausgebeutet zu werden.

Combinirt man den letzterwähnten Umstand mit dem früher Hervorgehobenen und erwägt, wie häufig der Fall eintreten konnte, daß einerseits Bruchstücke und Berichte, welche zum Behufe eines bestimmten Beweises an einem gegebenen Ort zu allegiren waren, das tiefere und ganze Verständniß ihres Inhalts erst successive nach der Entwicklung weiterer heraklitischer Ideenreihen und durch die Zusammenhaltung mit andern Bruchstücken und Ergebnissen finden konnten, wie mißlich aber und strengerer Forschung unangemessen es andrerseits ist, Resultate, statt sie von selbst entstehen zu lassen, assertorisch vorzunehmen, — so wird sich hieraus die Nothwendigkeit einer andern Erscheinung erklären. Es wird sich nämlich erklären, warum Fragmente und Zeugnisse angeführt, scheinbar vollständig interpretirt und fallen gelassen, später aber, nachdem die erforderliche Grundlage gewonnen war, von Neuem wieder aufgenommen und nach ihrem concreteren Inhalte entwickelt werden mußten, und so nur mählich die ganze Tiefe ihrer Bedeutung aufrollen konnten. Die Betrachtung einiger Fragmente, z. B. derjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, von der unsichtbaren Harmonie, die Entwicklung des Logosbegriffs u. ziehen sich eigentlich durch die gesammte Darstellung hindurch und erlangen erst in den §§ 34—38. ihren Abschluß. —

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß wenn wir fast immer Bruchstücken wie Berichten unsere Uebersetzung hinzusetzten, dies nicht sowohl deshalb geschah, um hierdurch das Werk auch Solchen zugänglich zu machen, welche der Ursprache nicht hinreichend mächtig

sind, sondern vielmehr hauptsächlich deshalb, weil uns die dadurch bedingte Schärfe und Klarheit der wissenschaftlichen, gedankenmäßigen Auffassung von einem nicht geringen Vortheil für die Sache selbst schien. Mindestens glauben wir im Stande zu sein, gar manche Irrthümer zu bezeichnen, welche schwerlich hätten entstehen und Geltung gewinnen können, wenn man sich immer dieses Verfahren zum Grundsatz gemacht hätte. —

Ein polemischeres Aussehen vielleicht, als wir selbst wünschten, hat die Darstellung hin und wieder dadurch erhalten, daß wir uns oft genöthigt sahen, entgegenstehende Ansichten und Auffassungen der bisherigen Bearbeiter des Ephesiers anzuführen und mehr oder weniger umständlich zu widerlegen. Denn gerade Männern von anerkannter Autorität, wie Schleiermacher, Brandis, Ritter u. c. gegenüber, haben wir dies bei den wichtigeren Punkten für eine Pflicht der Bescheidenheit gehalten. Wo dagegen Mißverständnisse und irrige Ansichten weder durch plausible Gründe, noch das Gewicht eines solchen Namens unterstützt waren, schien es uns gestattet, sie schweigend zu übergehen. —

Dies war es, was wir uns für verpflichtet gehalten, als Rechenschaftsablage über die Form unserer Darstellung zu sagen. —

Jetzt einige Worte über Zweck und Standpunkt des Werkes.

Schleiermacher äußert im Eingange seiner Darstellung (p. 321): „Wer auf diese Weise aus beiden, Zeugnissen und Bruchstücken, einen Kranz geschickt und bedeutsam zu flechten wüßte, ohne eine hineingehörige Blume liegen zu lassen, von dem würden wir glauben müssen, daß er uns Wahres lehre, und alles Wahre, was wir noch wissen können von der Weisheit des Ephesiers“. Wenn Schleiermacher in diesen Worten an den Tag zu legen scheint, daß er selbst sich dieses Ziel kaum gesteckt habe, so müssen wir nicht nur gestehen, daß wir demselben allerdings nachgestrebt haben, sondern daß selbst dies Ziel uns doch nur als ein nebensächliches, als überall nur Mittel zum Zweck gegolten hat. Unsere eigentliche Aufgabe — wir müssen es

bekennen, auf die Gefahr hin, dadurch einen strengen Maafstab der Beurtheilung hervorzurufen — lag höher hinaus.

Die Geschichte der Philosophie hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product; die Geschichte der Philosophie — die Darstellung seiner in stetiger und nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwicklung.

Einen Beitrag zu dieser Entwicklungsgeschichte des welthistorischen Gedankens zu liefern, — die eingreifende weltgeschichtliche Stellung, welche Herakleitos in diesem gesetzmäßigen Proceffe einnimmt, seine Entstehung wie seine Fortwirkung in demselben, wenn auch selbst nur in Umrissen, klar zu legen — das war der Hauptzweck, dem wir nachstrebten, die Meta, die wir uns wie ein immer nur von mäßiger Ferne aus zu erreichendes Ziel steckten, und der wir zuerst in allgemeinen, dann in immer genauer eingehenden, wenn auch oft kurzen Andeutungen uns zu nähern suchten; ein Zweck, der selbst wieder die weiteren Theile der Aufgabe bestimmte, die wir uns setzen mußten. „Offenbar — sagt ein geistvoller moderner Gelehrter — geht die deutsche Wissenschaft seit Winkelmann, Herder und Kant bewußt und unbewußt auf eine weltgeschichtliche Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge hin, und sucht diese durch die Vereinigung der Philologie, Historie und Philosophie zu bewerkstelligen, deren Trennung in den letzten zweihundert Jahren die Quelle endloser Mißverständnisse und Verwirrungen gewesen ist.“ Unsern bescheidenen Antheil zu dieser Vereinigung, zu diesem *εργος γάμος* der modernen Wissenschaft beizutragen, mußte also ein Zweck sein, den wir uns zu stellen hatten. —

In der That wird die Geschichte des philosophischen Gedankens nicht weniger wie jeder andere Abschnitt des historischen Geistes an dieser Vereinigung zu participiren haben. Und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte der Philosophie ebensowenig wie diejenige der Religion, der Kunst, des Staats oder der Lebensformen der bürgerlichen



Gesellschaft als eine isolirte Disciplin für sich geschrieben, sondern alle in ihrer concreten Wechselwirkung in dem Pantheon des historischen Geistes — und so erst in ihrer lebendigen Entstehung und Einheit — werden aufgefaßt und dargestellt werden. Wenn aber die Geschichte der Philosophie wie alle geschichtliche Entwicklung von innern und nothwendigen Gesetzen beherrscht wird, so wird, wenn irgendwo, so gewiß in ihr, dieser Geschichte des Erkennens, das Gesetz der Entwicklung des Erkennens mit dem Gesetze der Erkenntniß selbst zusammenfallen müssen.

In dem vorher Gesagten ist aber bereits noch ein Anderes enthalten. Dies nämlich, daß die Geschichte der Philosophie als des wissenschaftlichen, sich begreifenden Gedankens nicht nur eine Continuität für sich ist in dem aparten Himmel des ideologischen Bewußtseins, sondern diese Continuität selbst sich erst vermittelt durch die gedoppelte Stellung, welche die Philosophie zu dem populären, vorstellenden Bewußtsein und den von ihm ausgefüllten Kreisen der Wirklichkeit einnimmt. Diese Stellung ist die gedoppelte, daß die Philosophie in diesem vorstellenden Bewußtsein die Basis hat, aus welcher sie sich ablöst und entwickelt, und daß sie ebenso ihrerseits selbst wieder zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins und der ihm angehörigen Wirklichkeit niederschlägt, — ein Zusammenhang, den wir nach beiden Seiten hin mindestens anzudeuten hatten. Die erstere Seite dieses Zusammenhanges ist es, welche vorzüglich schon lange die Nothwendigkeit fühlbar machte, die Philosophie wenigstens nicht von der Religionsgeschichte in gänzlicher Trennung zu behandeln, eine Nothwendigkeit, welche sich in letzter Zeit immer mehr und mehr Geltung verschafft hat. Diese Seite nöthigte auch uns, auf die Untersuchung des Verhältnisses Heraklits zu den orientalischen Religionen einzugehen. Mindestens was unsern Philosophen betrifft, ganz abgesehen der Art dieses Zusammenhanges, welche man wieder neuerdings von verschiedenen Seiten her hat annehmen wollen, hatte sich uns vielmehr von jeher eine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß Heraklits zu den verschiedenen Religionskreisen ergeben, eine Ansicht,

welche wir in dem Werke näher entwickelt haben. Zwar läugnen wir nicht, wie begründet an sich der warnende Ausruf ist, den Vernahs im Rhein. Mus. VII. 93. in dieser Hinsicht ergehen läßt: „Mag immerhin wer Lust und Kraft dazu fühlt, schon jetzt es unternehmen, die Frage, „ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephefiens gehabt“ — mit diesen Worten giebt sie Schleiermacher (S. 532) der Erledigung späterer Bearbeiter anheim — bejahend zu entscheiden durch deutliches Aufzeigen der innern Verwandtschaft beider Lehren“. Und wenn diese Warnung auf unsere mangelhafte Kenntniß des Parsismus aufmerksam machen soll, so kann sie gewiß mindestens ebenso sehr in Bezug auf ägyptische Religion gelten. Nichtsdestoweniger haben wir geglaubt, daß dasjenige Verhältniß Heraklits zu den religiösen Kreisen, welches wir im Eingange der Darstellung vorläufig auseinandergesetzt und in Bezug auf Persisches in dem § 16. (vgl. § 35.), in Bezug auf Orphisches und Aegyptisches aber fortlaufend in dem ganzen Werke zu belegen gesucht haben, schon bei unserer gegenwärtigen Kenntniß jener Religionslehren zur Gewißheit zu bringen sei. Wir hätten selbst diese Parallelen bedeutend vermehren können, — wir geben andrerseits ebensogern einzelne dieser Parallelen Preis. Worauf es uns fast allein dabei ankam und was wir in der That nachgewiesen zu haben hoffen, ist jenes allgemeine Verhältniß selbst, welches wir seines Orts entwickelt haben.

Ebenso mußte andrerseits der Zusammenhang und das Fortwirken Heraklits in der Geschichte der Philosophie, besonders in Bezug auf Plato und die Stoiker auf Erörterungen führen, welche ohne eine neue und eingehende, wenn auch nur theilweise Untersuchung dieser selbst nicht möglich waren.

In Bezug auf die Stoa mußte aber auch häufig umsomehr auf die Betrachtung von Einzelheiten eingegangen werden, als der oben berührte Niederschlag des philosophischen Gedankens zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins sich häufig schon innerhalb der Philosophie selbst durch das Medium einer unspeculativen und reflectirenden — und hierdurch dem populären Bewußtsein nahestehenden

Richtung — zu vermitteln anfängt, und es nicht wird geläugnet werden können, wie häufig sich die Stoiker in einem solchen Verhältniß zu den heraklitischen Begriffen befinden.

Die Wahrnehmung aller dieser bargelegten Gesichtspunkte hat veranlaßt, daß wir trotz der uns aufgelegten möglichsten Beschränkung, der Darstellung Heraklits einen Raum widmen mußten, wie er bisher bei Behandlung der älteren Philosophen ohne Vorgang ist. — Wer aber verdiente ihn mehr als Herakleitos, der, selbst abgesehen von seiner philosophischen Bedeutung im engeren Sinne, durch die unvergleichliche Genialität seines Geistes anticipando Erkenntnisse aussprach, welche es der Physiologie im modernen Sinne des Wortes um so viel später erst zu bestätigen gegeben war! —

Endlich ist hier der Ort, meinen anerkanntesten Dank dem Curatorium der Kgl. Universitätsbibliothek zu Bonn und insbesondere noch dem Oberbibliothekar derselben, Herrn Prof. Dr. Rietschl, auszusprechen für die so liberale und hülfreiche Art, in welcher mir dieselben die Benutzung der dortigen Bibliothek nach Düsseldorf, meinem Wohnorte hin, gestattet haben.

Und so schließen wir denn, zu der Darstellung selbst übergehend, diese Vorbemerkungen mit dem Ausrufe Voeck's: „Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung die mannigfaltige stets sich wandelnde Welt der Erscheinungen mit tieferem, großherzigerem Geiste aufgefaßt, wer in sinnvolleren Sprüchen ausgelegt — als Herakleitos!“

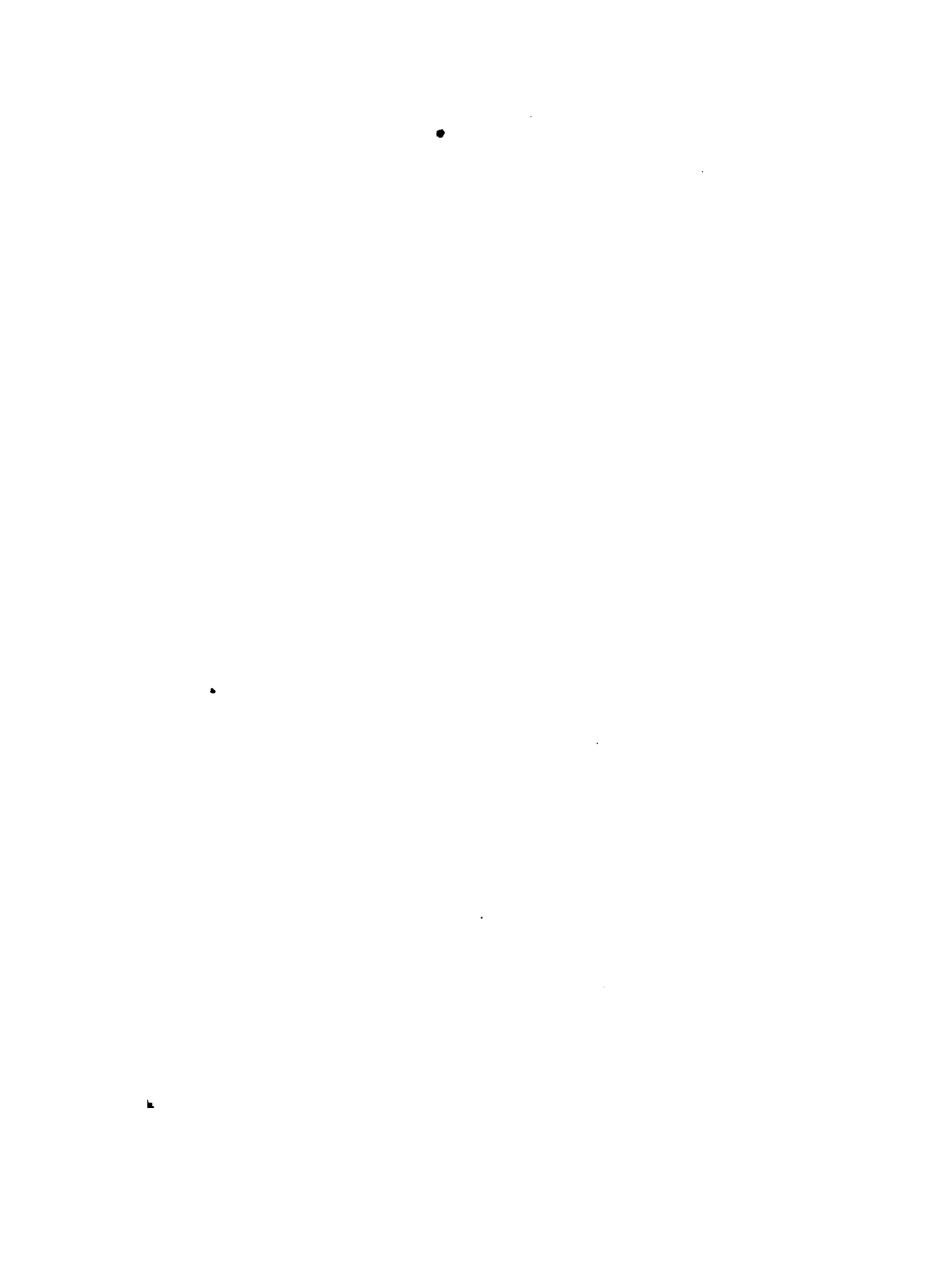
Ob es wirklich gelungen,

— „Mißverstandenes Wort, deutend nach ältestem Sinn“

wiederzugeben, — das werden Andere zu beurtheilen haben. Daß wir jedenfalls keine reelle Arbeit und Mühe zu diesem Zwecke gescheut haben, — so viel wird sich, glauben wir, jedem Sachkenner von selbst aufdrängen.

Berlin, im August 1857.

Der Verfasser.



# Inhalt des ersten Bandes.

## Allgemeiner Theil.

### Einleitung.

	Seite
Erstes Capitel. Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermachers Werk und Standpunkt. . . . .	1
Zweites Capitel. Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern. . . . .	12
Drittes Capitel. Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems. . . . .	45

## Historischer Theil.

### Fragmente und Zeugnisse.

#### I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes. . . . .	71
§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie. . . . .	90
§ 3. Bogen und Keyer. . . . .	105
§ 4. Der Streit. Die Dife. . . . .	115
§ 5. Ὀδὸς ἀνω κάτω. . . . .	128
§ 6. Die Seele als ἀναθυμίασις; der allgemeine Proceß. . . . .	143

	Seite
§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß. . . . .	155
§ 8. Der Seelen Auf- und Niedertweg. . . . .	180
§ 9. Feuchte und trockne Seele. . . . .	190
§ 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise. . . . .	204
§ 11. Theologie. Fortsetzung. . . . .	243
§ 12. Der Fluß. . . . .	286
§ 13. Das <i>πεπέχον</i> . Das Allgemeine. . . . .	305
§ 14. Der Logos. . . . .	322
§ 15. Die <i>γνώμη</i> . Das Eine Weiße. Das von allem Getrennte. . . . .	335
§ 16. Die <i>λέξη</i> . Das persische Darstellungssubstrat. Der Logos als Wort (Verbum). . . . .	350
§ 17. Unterschied der <i>λέξη</i> und <i>Εἰμαρμένη</i> . . . . .	374

---

## Druckfehler des ersten Bandes\*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
8	6. v. u.	Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.	schlechtfinnigen	schlechtbinnigen
10	18. "	p. 308	p. 358
14	16. "	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.	mit dem	in dem
23	9. "	fortfährt;	fortfährt:
26	3. v. o.	ein Gegensatz	im Gegensatz
29	16. v. u.	eine bisher übersehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.	hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14. "	Nichtsein des Wegs	Nichtsein, des Wegs
60	11. "	in Allem übereinstimmen	in Allem ist, übereinstimmen
62	6. "	eine Philosophie	seine Philosophie
64	15. v. u.	im Sein	im Sinn
65	16. "	uns nur	uns nun
90	3. "	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17. "	heraklitischer	heraklitischen
106	15. "	während sie	während es
106	11. "	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10. "	meint	meinte
157	9. "	722	712
166	4. "	hier	hin
183	5. "	Meteorologie	Meteorologie
254	3. "	<i>τὰς πολλοῦς συνοουσιῶν</i>	<i>τοὺς πολλοῦς συνοουσιῶν</i>
260	7. "	herauszuheben	hinauszuheben
300	3. "	quo . . . quo	qui . . . qui
304	13. v. o.	Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5. "	(sc. <i>ἤλιον</i> ),	ohne Komma
331	17. v. u.	Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.	entwickelte	entwickelt
339	18. "	als Weisen	als des Weisen
341	5. v. u.	Eigenschaft	Eigenschaft,

\*) Dieselben wolle man vor dem Lesen berichtigen. — Verbesserungen, die sich dem Leser von selbst ergeben, wie ausgelassene oder versetzte Accente *zc.*, sind hier übergangen.





# Inhalt des ersten Bandes.

## Allgemeiner Theil.

### Einleitung.

	Seite
Erstes Capitel. Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermachers Werk und Standpunkt. . . . .	1
Zweites Capitel. Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern. . . . .	12
Drittes Capitel. Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems. . . . .	45

## Historischer Theil.

### Fragmente und Zeugnisse.

#### I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes. . . . .	71
§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie. . . . .	90
§ 3. Bogen und Leyer. . . . .	105
§ 4. Der Streit. Die Dife. . . . .	115
§ 5. <i>Ἄλλος ἄνω χάρω.</i> . . . .	128
§ 6. Die Seele als <i>ἀναθυμίασις</i> ; der allgemeine Proceß. . . . .	143

	Seite
§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß. . . . .	155
§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg. . . . .	180
§ 9. Feuchte und trockne Seele. . . . .	190
§ 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise. . . . .	204
§ 11. Theologie. Fortsetzung. . . . .	243
§ 12. Der Fluß. . . . .	286
§ 13. Das <i>πεμύχον</i> . Das Allgemeine. . . . .	305
§ 14. Der Logos. . . . .	322
§ 15. Die <i>γνώμη</i> . Das Eine Weise. Das von allem Getrennte. . . . .	335
§ 16. Die <i>λόγῃ</i> . Das persische Darstellungssubstrat. Der Logos als Wort (Verbum). . . . .	350
§ 17. Unterschied der <i>λόγῃ</i> und <i>Εἰμαρμένῃ</i> . . . . .	374

---

## Druckfehler des ersten Bandes\*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
8	6. v. u.	Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.	schlechtfinnigen	schlechtthinnigen
10	18. "	p. 308	p. 358
14	16. "	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.	mit dem	in dem
23	9. "	fortfährt;	fortfährt:
26	3. v. o.	ein Gegensatz	im Gegensatz
29	16. v. u.	eine bisher übersehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.	hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14. "	Nichtsein des Wegs	Nichtsein, des Wegs
60	11. "	in Allem übereinstimmen	in Allem ist, übereinstimmen
62	6. "	eine Philosophie	seine Philosophie
64	15. v. u.	im Sein	im Sinn
65	16. "	uns nur	uns nun
90	3. "	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17. "	heraklitischer	heraklitischen
106	15. "	während sie	während es
106	11. "	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10. "	meint	meinte
157	9. "	722	712
166	4. "	hier	hin
183	5. "	Meteorologie	Meteorologie
254	3. "	<i>τὰς πολλοῦς συνοισιῶν</i>	<i>τοὺς πολλοῦς συνοισιῶν</i>
260	7. "	herauszuheben	hinauszuheben
300	3. "	quo . . . quo	qui . . . qui
304	13. v. o.	Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5. "	(sc. <i>ἤλιον</i> ),	ohne Komma
331	17. v. u.	Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.	entwickelte	entwickelt
339	18. "	als Weisen	als des Weisen
341	5. v. u.	Eigenschaft	Eigenschaft,

\*) Dieselben wolle man vor dem Lesen berichtigen. — Verbesserungen, die sich dem Leser von selbst ergeben, wie ausgelassene oder versetzte Accente ꝛc., sind hier übergangen.



# Allgemeiner Theil.

## Einleitung.

---



## Erstes Capitel.

Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermacher's Werk und Standpunkt.

Unter den Wendepunkten der alten Philosophie und des griechischen Geistes überhaupt ist es vom größten Interesse, den Uebergang von der ionischen Naturphilosophie in die Vernunft ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) des Anaxagoras zu beobachten. Die ionische Philosophie, d. h. diejenige Stufe der Philosophie, auf welcher der Gedanke, das Allgemeine, noch in der Form des Sinnlichen vorhanden ist, gelangt dazu, diese ihrem eigenen Innern und Bedeutung entgegengesetzte Form zu tilgen, und sich als das, was sie vorerst nur an sich war, als reinen von der Sinnlichkeit befreiten Gedanken zu erfassen.

Diesen Uebergang nun, mit welchem die ionische Philosophie es vollbringt, das sinnliche Sein von sich abzarbeiten und den Gedanken aus seiner Gebundenheit im Naturdasein loszulösen, bezeichnet uns in seiner höchsten Form, aber noch innerhalb ihres eigenen Princip's und Kreises, Heraklit.

Das Hauptsächliche bei Heraklit ist zunächst das, daß hier zum erstenmale der formale Begriff der speculativen Idee überhaupt — die Einheit des sich Entgegengesetzten als Prozeß — erfaßt wird.

Dies, was wir den abstracten Begriff des Speculativen überhaupt nennen können, ist das Centrum heraklitischer Lehre.

Gehe wir aber zu der Entwicklung dieses seines Begriffs und zu einem kurzen Nachweis des Verhältnisses seiner Philosophie zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern übergehen, wollen wir eine gedrängte Uebersicht der über unsern Philosophen erschienenen Literatur geben und uns dann zur vorläufigen Erörterung einiger allgemeinen Fragen wenden,

die uns, weil sie eng mit der ganzen Darstellungsweise und Methode Heraklits zusammenhängen, am zweckmäßigsten schien, schon in diesem einleitenden Theile zu berühren.

Heraklit hat ein Werk geschrieben: *περι φύσεως* (siehe Schleiermacher p. 317. 349). Die Zurückweisung der ihm fälschlich beigelegten Titel und der verschiedenen Berichte über dessen Inhalt lese man bei Schleiermacher p. 348 — 355 nach <sup>1)</sup>.

Zu der Zurückführung des Titels: „*Μούσαι*“ (Diog. Laert. IX, 12.) auf die Stelle bei Plato Soph. p. 242. e., wo Heraklit mit „*Ionische Musen, Μούσαι Ἰάδες*“, bezeichnet wird, kann angemerkt werden, daß wir auch sonst noch sehen, wie diese letztere Bezeichnung sich aus der Platonischen Stelle weiter fortgepflanzt hat. So Clem. Alex. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. und Themist. orat. XXVI. p. 319. Hard., wo die Reihe der ionischen Philosophen „der Chor der ionischen Musen“, *ὁ χορός τῶν Ἰάδων (Μουσῶν)* genannt wird.

Der große Ruf, den Heraklit durchgängig im Alterthum genoss und die Wichtigkeit seiner Philosophie selbst für weit spätere Systeme bewirkten es, daß sein Buch schon unter den Alten zahlreiche Uegeten fand. Beson-

1) Bestreblich versichern Schleiermacher p. 317. 348 und Brandis Geschichte d. Phil. p. 151 Note p., daß außer dem Buch *περι φύσεως* nur noch eines, „*Zoroaster*“ betitelt, erwähnt werde, da man doch, wenn man einmal in der Stelle bei Plutarch adv. Colot. p. 1115. p. 556. Wyt. weber mit Reiske *Ηρακλείδου* lesen, noch Fabricius Vorschlag (Bibl. Gr. T. I. p. 801. u. T. II. p. 302) annehmen will, jedenfalls sagen muß, daß ihm von Plutarch a. a. D. drei Schriften beigelegt werden, nämlich außer dem Zoroaster noch: *τὸ περὶ τῶν ἐν ἄδου* und *τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων*<sup>\*)</sup>.

Gut hat Schleiermacher p. 349 sq. wahrscheinlich gemacht, daß Heraklit nur dies eine Werk: „*περι φύσεως*“ geschrieben. Außer den von ihm beigebrachten Urkunden kann man besonders noch anführen: Arist. Rhetor. III, 5. p. 1407: *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*. Später hat man sich freilich mit mehreren Werken Heraklits getragen, cf. David. Proleg. Isag. Porphy. etc. in den Schol. zu Arist. ed. Bekk. T. IV. p. 19: *περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου* κτλ. und Hesych. Miles. p. 26. ed. Or., der, obgleich er doch den Diog. Laert. wörtlich ausschreibt und dieser (IX, 7.) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι* sagt, dennoch dafür: *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τοῖς συγγράμμασι* setzt, cf. Suidas p. 884. ed. Bernh. und den Scholiast. zu Plato Theaet. (ap. Bekk. Comment. crit. T. II. p. 364: *τὰ τοῦ Ἡρακλείτου συγγράμματα ἡγρωμένοι καὶ μεγαλόφρονες*).

<sup>\*)</sup> Hierauf hat jetzt auch Bernays Rhein. Mus. 1850. VII. p. 92 sq. bereits aufmerksam gemacht, zugleich aber auf äußerst treffende Weise die Uebart *Ἡρακλείδου* scharfgestellt.



ders die stoische Schule, die ihre ganze Physik, und wie wir sehen werden, nicht nur diese, ihm entlehnte, mußte ein großes Interesse daran nehmen, das Andenken an seine Philosophie aufzufrischen und durch Auslegungen und Deutungen, zu denen seine Schrift ihrer Dunkelheit wegen den weitesten Spielraum bot, den möglichst engen Zusammenhang zwischen seiner und ihrer Lehre herzustellen, ein Bestreben, wobei, wie sich später deutlich zeigen wird, sehr oft der eigenthümliche heraklitische Sinn verflacht wurde, ja gänzlich verloren ging, so daß wir ihm viele der ungenauen und irrigen Berichte verdanken mögen, die über Heraklit cursiren.

Solche Verwischung seines eigenthümlichen Sinnes mußte schon deshalb stattfinden, weil nun seine Sätze in stoischer Terminologie vorgetragen wurden, nirgends aber mehr, als bei Heraklit auf Sprache und Form ankommt, weshalb denn stets da Vorsicht zu üben ist, wo uns heraklitische Philosopheme in dieser Form begegnen.

Als Erzeugten des Heraklit nennt uns nun Diog. Laert. IX, 15. zuerst: Antisthenes, den Schleiermacher (Einleitung zum Kratylos p. 16) mit dem Stifter der cynischen Schule für identisch halten will. Er übersteht jedoch hierbei, daß Diog. an einer andern Stelle (VI, 19.) einen Antisthenes den „Heraklitiker“ (*Ἡρακλετικος*) nennt, den er von jenem Chorführer der Cyniker abscheidet; womit man vergl. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 13 p. 816: *Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικος*, (leg. *Ἡρακλετικος*) *τις ἀπὸ τὸ φρόνημα*<sup>1</sup>). Ob er ihm aber eine besondere Schrift, deren Titel Schleiermacher vermuthet, gewidmet hat, ist nicht ausgemacht. Vielleicht hat er ihn bloß in den Diabochen (cf. Diog. L. IX, 6.) behandelt. —

Ferner wird uns von Diog. genannt:

Herakleides der Pontiker, der (cf. V. 88.) Erzeugen des Heraklit schrieb. — Dann

Kleantes, nicht der Pontiker, wie uns Diog. am angef. Ort fälschlich berichtet, sondern der Assier, wie ihn Bask ad Posidon. p. 27 nach Diog. VII, 168. verbessert, der stoische Verfasser des Hymnus auf den Zeus. Dieser schrieb (cf. VII, 174.) ebenfalls Erzeugen.

1) Wenn Schleiermacher noch nachträglich sagt (Museum der Alterthumswiss. p. 319), er sei nichts desto weniger geneigt, den Antisthenes hier für identisch mit dem Cyniker zu fassen, so läßt sich dies um so weniger halten, als unser Antisthenes hier offenbar auch der Verfasser der Diabochen ist, die Diog. L. unter seinem Namen erwähnt (cf. IX, 6.) und aus denen er auch wirklich Notizen über Heraklit beibringt, in den Schriften Antisthenes des Cynikers aber, die doch Diog. L. so ausführlich aufzählt, keine solche Schrift angeführt wird.

Sphairios, der Stoiker, schrieb (cf. VII, 178.) fünf Diatriben über Heraklit.

Außerdem werden uns von Diog. L. noch aufgeführt:

Pausanias „ὁ κλεθεὶς Ἡρακλειστοῦ“, Nikomedes, Dionisius und Diodot (cf. Suidas p. 1238 ed. Bernhardy).

Scythinos der Jambograph soll, wie Diog. L. IX, 16. aus Hieronymus erzählt, den Heraklit versificirt haben, wobei man mit H. Ritter Geschichte der ionischen Phil. p. 79 vermuthen kann, daß daher die Hera-meter rühren, in denen heraklitische Sätze zuweilen angeführt werden und sich daher auch die Angabe bei Suidas s. v. p. 884 ed. Bernh. schreibe, (vergl. Schleiermacher p. 349) Heraklit habe vieles poetisch „ποιητικῶς“ geschrieben, ein Irrthum, der sich selbst noch bei Vode de Orpheo p. 69 n. 40 und p. 99 n. 86 (Göttingen 1824) findet.

Von allen diesen Werken und Erzeugen ist nichts bis auf uns gekommen. Uns dienen als Quellen für die heraklitische Philosophie außer Plato und Aristoteles hauptsächlich Plutarch, Sertus Empiricus und Clemens von Alexandria u. A. Ueber die Beschaffenheit dieser Quellen, von denen in Bezug auf Heraklit auch die beste nicht unbefangen hingegenommen werden darf, wird später an seinem Ort gesprochen werden. Von allen Quellen die beste und lehrreichste ist Plato, der uns auch da, wo er nicht gerade Bruchstücke Heraklits mittheilt, häufig ganz unschätzbare Winke und Nachrichten über die Philosophie Heraklits giebt, auf die noch lange nicht genügend Rücksicht genommen worden sein dürfte. Wir hoffen die meisten unserer Resultate gerade durch Platonische Stellen bestätigen zu können. Nur ist es Plato's Art, den Ephesier nicht immer da zu nennen, wo er ihn bespricht. Vorzüglich reich an solchen lehrreichen Zügen sind einzelne Partien des Theaetet und besonders der Kratylus! Inwiefern das in diesem Gesagte bloß von den Schülern Heraklits gilt, die, wie wir wissen, oft die Lehre des Meisters übertrieben und sie zu Consequenzen entwickelten, die so folgerichtig sie auch sein mochten, dennoch eben so sehr schon den unmittelbarsten Gegensatz zu Heraklits eigener Lehre bildeten, wird sich in der Folge näher herausstellen. Denn wir wissen genug von Heraklit, um in den allermeisten Fällen sowohl aus dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie heraus, als mit Hilfe anderer Zeugnisse und Beweise, mit Sicherheit entscheiden zu können, was sich auf den Meister selbst erstreckt und was nicht. Ueberhaupt, so begreiflich und berechtigt auch die Klage sein mag, daß so wenig von Heraklit auf uns gekommen sei, so ist doch noch immer genug auf uns gekommen, um, bei sorgfältiger Zusammenfassung des Vorhandenen, Fragmente wie Zeugnisse, nicht nur in der

Hauptsache den vollkommenen Begriff sowohl von Heraklits Gedankeninhalt und geistigem Standpunkt, als auch von seiner Manier und Darstellungsform zu gewinnen, sondern selbst den gesammten Umriss seines durchaus fest in sich geschlossenen Systems mit Sicherheit feststellen zu können. Auffallend ist übrigens, wie höchst wenig grade die sämmtlichen Commentatoren des Aristoteles, Simplicius kaum ausgenommen, direct aus der Philosophie des Ephesiers beibringen; doch sind sie durch Urtheile, die sie über ihn abgeben, oft wichtig. Reichlicheres, freilich nur mit Vorsicht zu Benützendes findet man bei den Neu-Platonikern. — Interessant ist es zu sehen, daß viele Kirchenväter, von denen man dies bisher nicht angenommen hätte, dem Heraklit ein besonders eifriges Studium gewidmet zu haben scheinen und wenn sie ihn in der Regel auch nicht nennen, wo sie seine Philosophie besprechen, dennoch (z. B. die beiden Gregore, Athenagoras u. A.) mannigfache Ausbeute für ihn gewähren, in Bezug auf das Verständniß desselben sich aber gar sehr auszeichnen und häufig nicht nur die Commentatoren des Aristoteles, sondern auch spätere Forscher weit übertreffen.

Eine besonders reichhaltige, wenn auch mit ganz besonderer Schwierigkeit verknüpfte Ausbeute für Heraklit schien uns aus den Schriften der Stoiker, resp. den noch vorhandenen Resten derselben möglich zu sein. Es wird erst im Verlauf des ganzen Werkes näher hervortreten können, welches das Verhältniß des stoischen Systems zu dem heraklitischen ist, das sich uns bei der Untersuchung ergeben hat. Hier können wir selbst auf die Gefahr hin, nicht ganz richtig aufgefaßt zu werden, nur soviel sagen, daß die stoische Philosophie einerseits sich noch viel enger und treuer, als man bisher angenommen hat, überall an das System des Ephesiers anschließt, und andererseits doch grade den speculativen Kernpunkt desselben überall erkennt, weshalb sie nothwendig den Ephesier im Anschließen selbst wesentlich wieder alterirt. Daß es unter diesen Umständen eine eben so mögliche als schwierige Scheidungsoperation war, Ausbeute aus den Stoikern für Heraklit zu gewinnen, liegt auf der Hand. Ob uns dieselbe geglückt ist, werden Andere zu beurtheilen haben.

Von den Neuern hat zuerst Stephanus in der *poesis philosophica* einen dürftigen Anfang gemacht, indem er einige Fragmente und hierauf die untergeschobenen Briefe folgen ließ<sup>1)</sup>.

---

1) Hierzu ist seitdem ein neuer Uebersetzer gekommen, den Boissonade Adnotatt. ad Eunap. T. I. p. 424 im Jahre 1822 aus einer Handschrift mittheilte und aus dem schon früher Politian. *Miscell.* c. 51. ein Stück übersezt hatte, cf. Hemsterh.

Dann handelte über ihn Rab. Gudworth, im *Syst. intellect.*; Pfannerus im *System. theolog. gentil. purior.* Bas. 1697 p. 421 sqq.; Gottfr. Mearius in zwei Abhandlungen *de principio rerum naturali ex mente Heracl. exercitatio* Lips. 1697 und *de rer. nat. gen. ex mente Her. dissertatio* 1692 (abgedruckt in *Stanleianae hist. Philos. IV. c. 6*, p. 452 — 487).

Diese Gelehrte beschäftigt sehr die Frage, ob Heraklit ein Atheist zu nennen sei oder nicht, cf. J. Fr. Buddeus in *Thesibus de atheismo c. I*, § 30 p. 80 sqq., id. in *Analectis hist. phil.*, Halae 1706 p. 211, und endlich im *Compend. hist. phil. c. I* § 12, p. 19. Ferner Bruder *hist. phil. de ideis* p. 129, *hist. crit. phil. I*, p. 1208 sqq. Lips. 1742 und *Supplement II. ad histor. in Schellhornii Amoenitat. Litter. Tom. VIII*, p. 312 sqq. Meiners in *der histor. doctrinae de deo* p. 347 sqq.; id. *hist. doctrin. ap. Graecos T. I* p. 619 sqq. und in *der Vorrede zu T. II* p. XXI. Tiebemann, *Geist der specul. Philos. T. I* p. 198. Marb. 1791 und im *Syst. der stoischen Philos. T. II* p. 99 sq. und Tennemann *Gesch. der Philos. Epz.* 1798. —

Besondere Theile seiner Philosophie behandelten Wesseling *Miscell. Observ. Vol. V. Tom. III* p. 42 sqq. Heyne *Opusc. Vol. III* p. 103 sqq. (Göttingen 1788) und Gessner, *Disp. de animabus Heracl. et Hippocr. in Commentt. Soc. Gott. I* p. 67 sqq.; cf. die *Diatrise* in den *Actis erudit. German. LVII. und LVIII. Tom. V* p. 652 sq. p. 710 sq. und Wyttenbach *Disput. de Opinionib. veter. Philos. de Animor. Immort. in den Actis Sodalit. Teyler. Harlem. 1783.* —

Bei weitem Verdienstlicheres leisteten Kreuzer in *Kreuzer und Danbs Studien T. II* p. 224 sqq. (1805), der ihn auch mit oft fruchtbaren Andeutungen in seiner *Symbolik und Mythologie* bespricht, und Böckh in denselben *Studien T. III* p. 6 sqq. (1807).

Nach diesen Vorarbeiten erschien Berlin 1808 im *Museum der Alterthumswissenschaft I. 3* die Schleiermacher'sche Darstellung Heraklits<sup>1)</sup> aus Fragmenten und Zeugnissen.

ad *Lucian Tim.* § 22. T. I. p. 384. ed. Bipont. Dieser letztere Brief ist aber noch viel weniger Licht als seine Vorüber.

1) Nach Schleiermacher hat man sich begnügt in den *Geschichten der ionischen oder griechischen Philosophie* die Resultate seiner Darstellung, ohne irgend über dieselbe hinauszufragen, kurz zusammenzufassen; so besonders S. Ritter, *Gesch. der ion. Phil.* p. 68—163 und Brandis *Gesch. d. griech.-röm. Phil. T. I* p. 178—188.

Mit gewohnter Meisterschaft hat dagegen Hegel in seiner klüchtigen *Stimme Heraklits (Gesch. d. Phil. I* p. 301—330) einen Hauptpunkt, auf den es zunächst



Ihr Verdienst ist ein großes und steht in keinem Verhältniß zu dem der älteren Literatur. Dennoch hat dieses Werk und zwar in philosophischer Hinsicht sowohl wie in philologischer sehr Wesentliches zu leisten übrig gelassen.

In philosophischer Hinsicht hat Schleiermacher für Heraklit ganz soviel gethan, wieviel für einen so speculativen Philosophen vom Standpunkt der Reflexion aus überhaupt zu leisten möglich war; aber er hat die wahre Bedeutung, die eigentliche speculative Idee Heraklit's, nirgends erfaßt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, uns hier ausführlich kritisch über das Schleiermacher'sche Werk zu verbreiten. Daher nur soviel zur einseitigen Andeutung eines Hauptpunktes, mit welchem dann alle weiteren Mißverständnisse im Einzelnen wie im Ganzen in innigster Verbindung stehen: Schleiermacher hat so wenig wie einer seiner Vorgänger übersehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philosophirt, der des Werdens, der Bewegung, ist. Aber er faßte, wie schon die Stoiker, das Werden der Vorstellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie.

Heraklit dagegen hat das Werden seinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und deren Uebergang in einander. Er hat die Bewegung nicht, wie sie die Vorstellung nimmt, als gleichgültige Veränderung, sondern als das, was sie ihrem Begriffe nach ist, als reine Negativität gefaßt. Ihm ist — um den Unterschied in Ein Wort zusammenzubringen — die Bewegung nicht sowohl *ἀλλοίωσις* (im Sinne von bloßer Veränderung), sondern wie ja überall durch soviel Zeugnisse feststeht, schlechter-

---

bei Heraklit ankommt — und zwar gerade jenen Punkt, über dessen Verkennen durch Schleiermacher wir uns bereits in diesem Capitel aussprechen — hervorgehoben und kurz hingeworfen. Allein in einer derartigen flüchtigen Skizze war es freilich Hegel nicht möglich, was nur bei einer monographischen Behandlung geleistet werden konnte, diesen Punkt in seine weiteren Consequenzen zu verfolgen und so einerseits die geschlossene Abrundung des heraklitischen Systems, andererseits den tiefsten ideellen Höhepunkt desselben zu erkennen. Es ist nur eine Folge hiervon, wenn Hegel p. 311 meint, daß die näheren Bestimmungen bei Heraklit zum Theil mangelhaft, zum Theil widersprechend seien. — Kein Zweifel, daß Hegel bei einer monographischen Bearbeitung das heraklitische System erkannt haben würde als das was es ist, als das in sich geschlossenste System vielleicht, das uns das Alterthum hinterlassen hat. — Jener Umstand aber dürfte vielleicht mit daran Schuld sein, daß Hegels Auseinandersetzung fast ohne allen Einfluß auf die späteren Behandlungen Heraklits in den Specialgeschichten der griech. Philosophie geblieben ist.

dings *ἐναντιορροή*<sup>1)</sup> d. h. geradezu: (denn wie könnte man dies Wort besser und auch richtiger übersetzen) processirender Gegensatz!

Der Mittelpunkt der heraklitischen Philosophie, der ewig wiederkehrende Grundgedanke aller seiner Philosopheme, ist also nichts anderes, als der wahre Begriff des Werdens, die Einheit des Seins und Nichtseins, dieses absoluten Gegensatzes. Und zwar, was auch nicht übersehen werden darf, diese Einheit nicht als ruhige, sondern als Proceß gefaßt. Als thätige processirende Bewegung ist ihm diese Einheit Fluß, und als Einheit des schlechthinigen Gegensatzes ist sie ihm Kampf oder Gegenfluß, *ἡ ἐναντία ῥοή* wie sie Plato in einer weiter unten näher zu betrachtenden Stelle nennt<sup>2)</sup>.

Daher kommt es denn, daß bei Schleiermacher, der vom Reflexionsstandpunkt aus das heraklitische Werden immer nur als Veränderung auffaßt, bei weitem die meisten grade nur von diesem Centralpunkt heraklitischer Philosophie aus ihr Licht empfangenden Parteen und Fragmente des Ephesters nicht nur in einem gewissen Halbdunkel verbleiben, sondern auch geradezu, theils mehr theils weniger unrichtig' aufgefaßt und dargestellt werden.

Wenn aber Jemandem dies, was wir hier zunächst als das Mangelhafte bei Schleiermacher angegeben haben, vorläufig noch als ein bloßer Unterschied der Form oder vielmehr gar nur des Wortes erscheinen sollte, so wird sich doch auch einem Solchen später der ganze inhaltliche Unterschied dieser Form deutlich genug darthun; es wird sich zeigen, wie die Vorstellung den speculativen Inhalt überall und gerade da am meisten wo er in seiner innersten Tiefe auftritt, schonungslos verflacht und verdirbt.

Auch in Bezug auf philologische Vollständigkeit, sowohl Hinsichts der Fragmente als in noch höherem Maaße Hinsichts sehr wichtiger Zeugnisse, ließ Schleiermachers Arbeit noch zu wünschen übrig, ein Bedürfnis, welchem zu entsprechen wir möglichst bemüht gewesen sind. Und manche der neu ermittelten Bruchstücke und Berichte sind grade besonders im Staube, ein vorzüglich helles Licht über unseren Philosophen und viele seiner sonst unverständlichen oder unrichtig aufgefaßten Aussprüche zu verbreiten.

1) Womit wir nicht behaupten wollen, daß dieses Wort ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck war, sondern nur daß seine Commentaren es ganz richtig bildeten und nur explicite darin das wiedergaben, was Heraklit selbst mit „*τροπή, ἀμοιβή, καλάρροπος*“ u. bereits verband und eben so gut bezeichnete; vergl. oben die *ἐναντία ῥοή* bei Plato.

2) Plat. Cratyl. p. 413. E., p. 129. Stallb.: — — *μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἰ περ βεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.*

Das Hauptverdienst, das sich Schleiermacher erworben, besteht darin, daß er kritisch verfahren und eine Menge falscher Berichte, die wir den Alten über heraklitische Philosophie verdanken und die früher unbefangen zu ihr gerechnet wurden, zurückgewiesen und wenn oft auch nicht vernichtet, doch erschüttert hat. Eine That, die um so mehr Anerkennung verdient, als Schleiermacher dabei oft scheinbar mit der Uebereinstimmung einer Masse der angesehensten Zeugen zu kämpfen hatte. So hat er die dem Heraklit zugeschriebene reale Weltverbremung, die *ἐκπόρωσις*, die in der That ein in diesem System unmöglicher und, wie man sehen wird, dem Heraklit nie in den Sinn gekommener Gedanke ist, sich zu widerlegen bemüht, wie denn dieser Mann einen unbeschreiblichen kritischen Takt hatte, der ihn selbst da, wo er nicht ganz klar sah, oft das Richtige fühlen ließ.

Aber theils konnte er eben deswegen den Gegenbeweis nicht in seiner Schärfe und Vollendung führen, theils ist diese seine Einsicht hinsichtlich der *ἐκπόρωσις* bei ihm nur ein loser und vereinzelter Punkt, ja eigentlich eine Inconsequenz und ein Verstoß gegen seine gesammte Darstellung des Ephesters, so daß nach ihm Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil. T. I. p. 179) und H. Ritter (Gesch. der ion. Phil. p. 128) doch wieder zu jener *ἐκπόρωσις* zurückkehren\*), theils läßt ihn auch dieser kritische Takt, und gerade bei den entscheidendsten Punkten in Folge jenes Verkennens des heraklitischen Grundgedankens nothwendig im Stich; denn gerade da, wo uns Aristoteles den speculativen Kernpunkt heraklitischer Lehre vorführt und bespricht, daß nämlich dem Heraklit „Sein und Nichtsein ein und dasselbe sei“<sup>1)</sup>, da meint Schleiermacher (p. 438. 441 u. a. and. Ort.), daß Aristoteles Ungegründetes dem Heraklit zuschiebe, ihm „überall ein Sein und Zugleich leibe, von dem Jener nichts wisse“ und ihn „mit Unrecht so behandle, als laufe seine Meinung dem Satze des Widerspruchs zuwider“. So will denn Schleiermacher hier, ohne durch irgend welche Beweismittel seine Meinung stützen zu können, gerade den Begriff aus dem Verzeichniß heraklitischer Lehre austoßen, der die eigentliche Tiefe seiner ganzen Philosophie bildet, der die innere Seele und Quintessenz aller seiner Aussprüche ist, jedem derselben zu Grunde liegt und aus jedem ab-

\*) Und jetzt auch Bernays und Zeller.

1) Arist. Metaphys. III. c. 3. und c. 4. p. 1005. Bekk. p. 67. Br. [*τῶν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*] cf. ib. c. 7. p. 1012. Bekk. p. 85. Br.; Physic. Auscult. I. 2. p. 185. Bekk. Top. VIII. c. 3. p. 155. Bekk. etc., Stellen, die auch ihre Bestätigung finden durch Vergleichung mit Plato Theaet. p. 182., 183. p. 195. Stallb.; Cratyl. p. 439. D. p. 221. Stallb.; Phaedo p. 90., p. 552. ed. Ast.

geleitet werden kann! Gerade dies ist der Punkt gewesen, durch dessen Verleugnung sich Schleiermacher selbst den Weg auch zu allen weiteren sich aus ihm ergebenden Konsequenzen und zum Verständniß des ganzen Systems des Ephesters im Allgemeinen wie im Einzelnen, sowie seiner tiefsten Gedankenbestimmungen überall abschneidet.

Und wie wir häufig sehen, daß die Verstandesreflexion dem Begriff und der Erfahrung gleichsehr widerspricht, so muß auch Schleiermacher hier in seiner Opposition gegen den Begriff den Aristoteles, diesen sonst sichersten aller Gewährsmänner, beschuldigen, in einem Punkte, den er so oft und so deutlich behandelt, auf den er so häufig zurückkommt und auf den er offenbar wie auf einen Mittelpunkt heraklitischer Lehre überall das meiste Gewicht legt, den Heraklit verfälscht zu haben!

Wir müssen späterhin ohnehin noch weilläufiger auf diesen Punkt zurückkommen. Darum hier nur noch eine Bemerkung.

Gleicherweise wie Aristoteles giebt uns auch Plutarch (*Leap. Delph. II.* p. 392. B. p. 605. Wyt.) diesen grundsätzlichen Punkt heraklitischer Philosophie, dieses Zugleich der Gegensätze an, und gleicherweise meint auch hier Schleiermacher (p. 308) ohne alle Umstände, Plutarch habe hier den Heraklit nur auf die Spitze gestellt!

Seltam! Schleiermacher stellt am Eingang seines Buches den sehr richtigen Grundsatz auf, daß von den Worten der Späteren nur solches Glauben verdient, was schon durch Stellen bei Plato und Aristoteles gehalten wird. Und nun weist der Kritiker gerade den Punkt zurück, der (abgesehen davon, daß er aus jedem Wort Heraklits hervorgeht) uns durch so viele sichere Stellen des Aristoteles<sup>1)</sup>, des Plutarch und endlich des ältesten und besten Zeugen, des Plato, verbürgt wird. Denn auch dieser giebt, um vorläufig nur an eine Stelle zu erinnern, im *Soph.* p. 242. o. den Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles gerade dahin an, daß die Gegensätze bei Heraklit zugleich seien, bei Empedokles aber abwechselten.

Nein! Nicht deshalb ist Aristoteles zu tadeln, als habe er dem Heraklit ein „Sein und Zugleich“ (sc. Nichtsein) geliehen, welches sich vielmehr als das eigenste Eigenthum des Ephesters erweisen wird, sondern man kann nur sagen, daß der Stagirite Unrecht gehabt habe, nach seinem Gesetze des Widerspruchs urtheilend, die speculative Lehre Heraklits herab-

---

1) Dem Aristoteles wird überhaupt von Schleiermacher in seiner Darstellung des Heraklit so manches Unrecht gethan, wie z. B. Schleiermacher die Schuld davon trägt, daß man dem Aristoteles die irrige Annahme einer realen *ἀκρίβεια* imputiren will, wovon dieser, wie sich später zeigen wird, nichts weiß u.



zufügen. — Der eigentliche Punkt, um den es sich in dieser Discussion zwischen Aristoteles und Heraklit handelt, zeigt sich Phys. I, 2. p. 185. B., wo Aristoteles von Heraklit sagt: „καὶ οὐ περὶ τοῦ ἐν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν“ d. h. nicht daß alles Seiende Eins sei, folge aus Heraklits Philosophie, sondern daß überhaupt gar nichts sei, was durchaus nicht, wie Schleiermacher p. 443 meint „eine wunderliche Folgerung“, sondern eine, zwar nicht von Heraklit selbst gezogene, mit ihm sogar im Gegensatz stehende, aber doch aus seinem System dialektisch entwickelte Consequenz ist, auf die Aristoteles und Plato den Heraklit hindrängen, und die sich sogar schon innerhalb seiner eigenen Schule, bei den heraklitischen Sophisten, positiv herausgestellt hatte.

Doch wird und kann dies erst im Verlauf ganz klar werden\*).

---

\*) Zu der hier gegebenen Uebersicht über die Literatur ist jetzt ein Nachtrag zu machen. Als wir (siehe die Vorrede) im Winter 1855 nach zehnjähriger Unterbrechung zu der Beendigung dieses Werkes zurückkehrten, wies uns hinsichtlich der in der Zwischenzeit über unsern Philosophen erschienenen Literatur, das Supplement von 1853 zu Engelmanns Biblioth. Script. Class. nur eine Dissertation von Vernays Heraklitos, Bonn 1853 (36 p.) nach. Von dieser fleißig geschriebenen Dissertation, welche sich hauptsächlich damit beschäftigt, nach Gessner den heraklitischen Inhalt der pseudohippokratischen Schrift de diaota I. zu untersuchen, haben wir, da sie uns im Buchhandel nicht zugänglich war, erst gegen Ende unserer Arbeit eine flüchtige Durchsicht erlangen können. Aber erst bei der letzten Revision des Werkes kam uns die geistvolle Geschichte der griech. Philosophie von Zeller (1. Theil, Tübingen 1856) zu Händen. Erst aus der in dieser gegebenen Skizze Heraklits wurden wir auf die beiden Aufsätze von Vernays im Rheinischen Museum, VII. Jahrgang 1850 p. 90—116. u. IX. Jahrgang 1854 p. 241—69 hinverwiesen. Da Vernays in dieser sowie in jener Dissertation bereits einige der von uns neu gesammelten Fragmente und Zeugnisse anzieht, so haben wir, wo dies der Fall war, und wenn wir, was jedoch im Ganzen nur sehr selten geschah, diese Stellen in unserem Text ausdrücklich als bis heran übersehene bezeichnet hatten, Vernays in nachträglichen mit einem Sternchen bezeichneten Anmerkungen pflichtschuldigst sein Recht widerfahren lassen. Dagegen wurden wir erst in Folge der im letzteren Aufsatz von Vernays gegebenen Anzeige — wofür wir dem Verfasser hiermit unsern Dank aussprechen — auf die von E. Müller in Oxford 1851 besorgte Ausgabe der Philosophumena des Pseudo-Origenes und die in derselben enthaltenen Bruchstücke des Ephesters aufmerksam gemacht. Wir haben dieselben daher, da es nicht mehr ohne große Umarbeitung thunlich war, sie in den Text zu verweben, in gleichen mit Sternchen bezeichneten Anmerkungen unter den Text gesetzt, was um so eher anging, als uns diese Bruchstücke dem Inhalte nach nichts Neues brachten und somit bequem an den betreffenden Orten in Roten niedergelegt werden konnten. Wohl aber haben sie uns

## Zweites Capitel.

Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern.

Wir wenden uns jetzt zu einer vorläufigen, ihre definitive Ausführung erst im Verlauf der gesammten Darstellung findenden Frage, welche schon häufig angeregt und im entgegengesetztesten Sinn beantwortet, nie aber eigentlich wirklich näher untersucht worden ist; zu der Frage nämlich, ob eine Verwandtschaft und Beziehung stattgefunden habe zwischen Heraklit und orientalischen und orphischen Religionsdogmen. Oft ist über diesen Punkt herüber und hinüber gestritten worden und noch ist eine Vereinigung nicht zu Stande gekommen. So scheint es denn billig, daß wir zuerst die Meinungen der Streitenden vernehmen.

Als jener Verwandtschaft widersprechend werden Stellen aufgeführt, die unsern Philosophen als Autodidakten bezeichnen und als einen solchen, der, ohne die Lehre irgend eines Andern zu genießen, rein aus sich selbst Alles geschöpft habe<sup>1)</sup>.

die Freude bereitet, manches was wir auf anderem Wege darzuthun bemüht gewesen waren, schlagend zu bestätigen.

In gleichen Anmerkungen, jedoch um die Zahl derselben nicht zu sehr zu vergrößern nur dann, wo dies besonders geboten schien, haben wir auch Vernays und Zellers von uns abweichende Ansichten besprochen. Denn trotz der unverkennbar hellen Blicke, welche Vernays in jenen beiden verdienstvollen Aufsätzen häufig wirft und trotz der so lebens- wie geistvollen Behandlung, die jetzt Heraklit in der Zeller'schen Gesch. der Ph. empfangen hat, ist uns doch freilich, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Ganzen nur selten die Freude zu Theil geworden, mit ihnen übereinzustimmen. Auf demselben Wege aber mit uns scheint sich besonders Vernays, wie wir aus einigen seiner Aeußerungen schließen möchten, gewiß zu bestanden. Wenn trotzdem keine größere Uebereinstimmung sich herausgestellt hat, wenn wir vielmehr wieder für die wichtigsten allgemeinen Fragen, wie für das Verständniß der einzelnen Fragmente mit jenen soweit auseinandergehen, so scheint uns der Grund hiervon zumest eben nur darin zu liegen, daß eben erst bei einer totalen, nur in einer Monographie möglichen Revision des gesammten Standpunktes der heraklitischen Philosophie auch das richtige Verständniß alles Einzelnen sich ergeben konnte.

1) Schleiermacher bezieht sich hiesfür (p. 340) auf Arist. Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147. B. Magn. Mor. II. 6. p. 1201. B. — Man füge hinzu: Diog. L. IX, 5. Dio Chrysost. or. LV. p. 558. tom. II. p. 282 Reiske: Plotin. Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. 873. Cr. [an welchen Stellen aber eins der heraklitischen Fragmente jämmerlich mißverstanden wird, worüber unten]. Ferner Plutarch. fragm. de anima p. 738. e. Wytt.; Hesych. Miles p. 26. ed. Or.; Tatian

Von der andern Seite behauptet Clem. Alex. (Strom. VI. c. 2. p. 746. Pott.), daß er seine Lehre von der Verwandlung der Elemente aus dort angeführten orphischen Versen entnommen, ja ib. p. 752 sagt er gar noch allgemeiner: „ich geschweige des Herakleitos des Ephesiers, welcher von Orpheus das meiste entlehnte (*πλεῖστα εἴληφεν*)“. Allerdings kann man dem hier mit Recht die Frage entgegen stellen, wen Clemens denn nicht auf Orpheus und Moses zurückführe, so daß die Autorität des Kirchenvaters hierin als nichtig erscheinen muß.

Aber auch bei Plutarch (de Defectu Orac. p. 415. 702., Wyttenb.: *ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Ἑρῶϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τοῦ Ἡρακλεῖτου καὶ Ὀρφεως ἐπινεμομένην ἔπη*) finden wir Heraklit und Orpheus in Bezug auf ein und dieselbe Lehre auffällig zusammengestellt und unsere ganze Aufmerksamkeit verdient eine Stelle des Plato Cratyl. p. 402. p. 99. Stallb., wo Heraklit's Dogma vom ewigen Flusse der Dinge für identisch gezeigt wird mit den Theogonien des Homer und Hesiod und Orpheus, die Kronos und Rhea und Okeanos und Thetis an die Spitze der Götter gestellt hätten. Und vor Allem ist dabei Acht zu haben auf die Weise, wie Plato dies thut und welche deutlich zeigt, daß er, abgesehen ganz von seiner eigenen Meinung über diesen Punkt, bereits vorhandene und verbreitete Meinungen ironisirt: Sokrates: „O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit. — Herm.: Was doch für einen? — Sokr.: Lächerlich ist es freilich zu sagen, — aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit. — Herm.: In welcher Art denn? — Sokr.: Ich glaube zu sehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her und was auch Homeros schon gesagt hat“ u. (Schleiermacher Plato T. II. Bd. 1. p. 55.). — Diese Stelle hat ganz den Anschein, als hätten schon damals die Schüler des Ephesier's diese Alterthümlichkeit ihrer Lehrsätze sehr hervorgehoben und sich viel auf sie zu gute gethan, weshalb denn Sokrates die Entdeckung dieser Verwandtschaft mit so komischem Pathos vorträgt<sup>1)</sup>. Man

---

c. Graec. p. 11. ed. Ox. — Ja selbst Plato nimmt diesen Zug ausdrücklich als charakteristisch für die Heraklitiker in sehr witziger und treffender Weise in seine ironische Darstellung derselben auf: Theaet. p. 180. C. p. 185. Stallb.: „ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχη ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάζας“, wohl gerade auch jenes „Sichsuchen“ hier verspottend.

1) Daß sich übrigens auch Heraklit selbst in seinem Buche mit den Dichtern, die er vorfand, ausdrücklich zu schaffen machte, sie schalt, wo sie seinem speculativen Gedanken Widersprechendes enthielten, und sie dagegen wohl ebenso angeführt haben wird, wo ihr theogonischer und mythischer Inhalt seinem System, freilich ver-

vgl. noch Plato Theaet. p. 160. d. p. 110. Stallb.: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον*<sup>1)</sup> κτλ. und ib. p. 152. E. p. 77. Stallb.; ib. p. 153. p. 83. Stallb.; ebenso ib. p. 179. E. 183. Stallb.: *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειταίων ἢ ὡσαύτ' οὐ λόγους Ὀμηρεῶν καὶ ἐτι παλαιότερων*<sup>2)</sup>, wo also mit diesen „noch älteren“ als Homer doch blos Orpheus oder Orphiker gemeint sein können und wiederum p. 181. B. 188. Stallb., wo er die Heraklitiker — *παμπάλαιους ἀνδρας* „uralte Männer“ nennt, so daß also doch viel zu oft von Plato auf diesen angeblichen Zusammenhang Heraklit's mit den alten und „vorhomerischen Dichtern“ insistirt wird, als daß er nicht seine ernstliche Meinung hätte bilden sollen<sup>3)</sup>.

Von den Neueren nun haben sich sehr große Gelehrte für und wider vernehmen lassen.

Die hohe Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit, welche uns aus Allem entgegenpringt, was uns nur von Heraklit hinterbracht ist, vermochten die neuesten Bearbeitungen desselben, S. Ritter (Gesch. d. Phil. I. S. 267 ff.)

---

möge speculativer Deutung, entsprach, zeigt ja unter anderem auch das noch erhaltene Fragment, in welchem er den Homer tabelt, weil dieser den Streit fortwähnscht aus den Reichen der Götter und Menschen.

1) Wenn Bode de Orpheo p. 97 meint, die Worte Plato's bewiesen deshalb nichts, weil sie zuviel bewiesen, da man dann ja auch eine Verwandtschaft mit Homer und Hesiod annehmen müsse, so brauchen wir vor dieser Consequenz nicht zurückzutreten, da es für uns sich nicht sowohl um eine ausschließliche Beziehung auf Orpheus, sondern auf die religiösen Dogmen überhaupt, und zwar orientalische wie griechische handelt.

2) Zu welchen Worten auch Lobed bereits Aglaoph. p. 948 sagt: *Nec dubito quin in Theaet. p. 179. E. ubi eadem Heracliti sententia exponitur, hoc nomine (παλαιότερων) Orpheum significaverit.*

3) Daß Plato auch allen Ernstes jenes heraklitische Dogma vom Fließen für den Kern jener Theogonien gehalten, ergiebt sich sowohl aus den im Text angegebenen Stellen als auch noch deutlicher aus Cratyl. p. 439. C. p. 219. Stallb., wo er am Ende des Dialogs ohne alle Ironie und mit besonderm Nachdruck versichert, er halte dafür, daß die Wortbildner in der That jener irrigen Ansicht vom Fließen aller Dinge gewesen sind: *τῶ ὄντι μὲν οἱ θεῖμοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ὄντων ἀπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων, — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ ὅστων διανοηθῆναι — τὸ δ' αἰ ἔτυχεν, οὐχ ὁσῶς ἔχει κτλ.* — Ja daß von Heraklit selbst diese Etymologie jener Gottheiten und Theogonien zuerst versucht worden sein mag, ist nicht unwahrscheinlich, wenn man sehen wird, welche große Rolle das Etymologisiren bei ihm spielte, wie er zuerst eine Art Sprachphilosophie aufstellte und die Namen als den wahren Weg zur Erkenntniß der Dinge erklärte.

und den gelehrten Brandis (Gesch. der griech. u. röm. Phil. I. S. 184) den Einfluß orientalischer Religionslehren in Abrede zu stellen.

Von der andern Seite aber konnte eben so wenig der dunkle, symbolische Ton, die halb orientalische Färbung, die uns aus den Bruchstücken Heraklits entgegenleuchtet, unbeachtet bleiben, und so hat man denn theils orientalische, theils orphische Religionsysteme als die Quelle bezeichnet, aus der Heraklit geschöpft habe.

Dahin neigt sich, um Anderer zu geschweigen, Seyne Opusc. T. III. p. 107<sup>1)</sup>. Weller, die aeschyleische Trilogie, p. 303, statuirte ebenfalls einen solchen Zusammenhang mit hieratischen Dogmen, will aber, seinen sonstigen Bestrebungen gemäß, ihn auf alt-attischen nationalen Feuerdienst zurückgeführt wissen. Besonders nachdrücklich aber hat sich der so gelehrte und geistreiche Creuzer dafür ausgesprochen, daß persische Lichtreligion und aegyptische und orphische Priesterlehre als der Quell seiner Philosophie anzusehen sei. (Studien II. p. 229, p. 266 sqq. und in der Symbolik und Mythologie der alten Völker hin und wieder I. p. 199, II. 599 sqq., III. 762 sqq. 3ter Ausg.) Ja, einmal wirft Creuzer einen höchst genialen und die Sache nahebei in ihrem innersten Kern berührenden Blick (Symb. und Mythol. II. p. 133, 3te Ausg.). Dann aber, statt diesen festzuhalten und so das wahre Sachverhältniß zu eruiren, verleitet ihn wieder sein Uebersehen der höheren und freieren hellenischen Selbstentwicklung, die zwar von dem gegebenen Material des Orients ausgeht, aber nur wie von einem verschwindenden Anfangspunkt und ihre Selbstbethätigung nur in der negativen Vergeistigung jenes Materials hat, auch bei Heraklit die innere Gedankenselbstständigkeit zu übersehen und ihn den Fonds seiner Philosophie aus Priesterlehre schöpfen zu lassen\*). (Symb. u. Myth. II. p. 595 u. a. and. D.)

Schleiermacher nimmt eine schwankende Stellung zwischen beiden Parteien ein, indem er p. 338 Creuzer entgegentritt und die Philosophie Heraklits aus der unmittelbaren und für sich bestehenden Anschauung der Natur hervorgegangen glaubt, p. 532 aber wieder zugiebt, daß „unter

---

1) „Nec disputandi nunc copia datur e quibus antiquioribus sua repetierit Heraclitus“.

\*) Diese Ansicht Creuzer's hat jetzt auch, wie wir aus Zeller a. a. D. p. 198 sq. ersehen, in Olabisch (Zeitschrift für d. Alterth. 1846 u. 1848) neuerdings einen Vertreter gefunden, der aber auch schon durch Bernays kräftige Bemerkungen (a. a. D. VII. p. 498 sq.) und ausführlicher noch durch Zeller a. a. D. widerlegt wird.

Anderem noch eine bedeutende und anziehende Untersuchung übrig bleibe, ob nämlich persische Weisheit Einfluß auf die Lehre des Ephefiens gehabt“.

Um nun gleich hier unsere eigene Meinung, die freilich erst im Verlaufe des ganzen Buchs ihre wirkliche Entwicklung und zugleich ihre Bestätigung und ihren genauen Nachweis erhalten kann, zunächst assertorisch und so weit es hier bereits möglich ist anzudeuten, so glauben wir, daß beide streitende Parteien gleich Recht und Unrecht haben.

Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbständigkeit des heraklitischen Systems! Er ist im höchsten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dagewesener Gedanke aufgegangen ist: die begriffene Idee des Werdens, die processirende Einheit des sich Entgegengesetzten. Er ist darum so sehr Erfinder, daß mit ihm der philosophirende, ja in jedem Sinne des Wortes der weltgeschichtliche Geist überhaupt auf eine wesentlich neue Stufe rückt.

Um aber diesen seinen speculativen Begriff darzustellen, gebraucht er als Material die Dogmen persischer, ägyptischer und orphischer Religionslehre. Sie sind bei ihm nur die sinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen speculativen Inhalt hüllt. Er thut somit, um unsere Meinung durch eine Parallele klar zu machen, dasselbe mit jenen Religionslehren, was vor einiger Zeit die alt-hegelsche Schule mit den Dogmen und Mysterien der christlichen Religion that, in die sie ihre Philosophie hüllte. Nur daß er dabei freilich kein theologisch-apologetisches Interesse hat, und daß es ihm auch nicht sowohl auf die Deutung jener Religionslehren, als vielmehr auf die Darstellung seines Gedankens ankommt. Sie sind ihm die äußere sinnliche Form, und so sehr ihm diese Form überhaupt und im Allgemeinen, wie wir bald sehen werden, wesentlich ist, so sehr sind ihm doch wieder die bestimmten Religionslehren und Dogmen, die er wählt, um seinen Begriff darin darzustellen, nur schlechthin gleichgültige Form.

Dies zeigt sich schon darin, daß er unterschiedslos in die Gebiete der verschiedensten Religionskreise hineingreift, herausholend, was ihm zum Aussprechen seines Begriffes paßt und dann wiederum nicht festhält an der bestimmten Form, in der er seinen Gedanken einmal dargestellt, sondern immer und immer wieder nach neuen solchen Formen und Bildern sucht, seinen inneren in ihm gährenden Begriff in ihnen herauszurufen und auszusprechen.

So sind Feuer, Zeit, Kampf, Nothwendigkeit, Weg nach Oben und Unten, Fluß, Gerechtigkeit, Friede u. u. (*πῦρ, χρόνος, πόλεμος, εἰμαρμένη, ὁδὸς ἄνω κάτω, Δίκη, Εὐρήνη* etc.), mit welchen Benennungen

wir — mit noch vielen andern — in seinen Fragmenten sein Princip bezeichnet finden, nur gehäufte Namen, nur die verschiedene sinnliche Aussprache eines und desselben Begriffs, ein und dasselbe bedeutend und in ein und derselben Hinsicht gewählt oder vielmehr nur, was sich später klarer herausstellen wird, verschiedene Wendungen und Abstufungen oder Potenzirungen desselben Begriffs. — Ephesus aber, dieser Marktplatz der verschiedensten Religionen, wo vorderasiatische, phrygische und aegyptische Religionslehren mit den hellenischen zusammentrafen und sich in dem Cultus der großen Artemis in Attributen und Symbolen vereinigten, war der eigentliche Ort für solches Thun.

Diese bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muß\*). Das Charakteristische desselben werden wir im Laufe dieses Kapitels und des folgenden bald noch näher erörtern. Die Identität selbst aber aller dieser Namen und Formen, in denen sein Princip auftritt, kann nur durch die gesammte Darstellung seiner Fragmente mit Evidenz erwiesen werden. Hier werfe man nur einen vorläufigen flüchtigen Blick auf eine Stelle des Plato, worin er offenbar diese gleichsam nicht vom Flecke kommende identische Vielheit von Namen in der heraklitischen Philosophie ironisirt: im Theaet. p. 150. A. p. 184. Stallb. wo er von den Heraklitikern sagt: „*καὶν τούτου ζήτης λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἐτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ*“. „Und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, wird er Dich mit einem neu Umbenannten (einem neuen Namen) schlagen!“ Eine Stelle, in der doch also Plato offenbar andeutet und darüber spottet, daß trotz der Vielheit von Namen für ihr Princip, in welcher sich die Heraklitiker ge-

---

\*) Wohl aber ist jetzt von Zeller (p. 468) hierauf ein heller Blick geworfen in den Worten: „Das göttliche Gesetz . . . Die Dialektik . . . Das Verhängniß . . . Weltregierende Weisheit . . . Zeus — alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und Dasselbe“. Daß aber diese Identität dennoch nicht, wie hier unterstellt wird, eine totale ist, sondern wie wir eben sagten, verschiedene Potenzirungen und Abstufungen desselben Grundbegriffes in ihnen vorliegen, welche Unterschiede z. B. zwischen Zeus und dem *πῦρ ἀείζωον* und der *εἰμαρμένη*, zwischen dieser und dem Feuer *κ. κ.* stattfinden, das wird sich uns erst mit dem die Fragmente behandelnden Theil, zumal auch im physischen Abschnitt, ergeben können. Hier müssen auch wir einstweilen blos auf ihrer Identität beharren.

sien, der Gedanke doch immer nur schlechthin derselbe bliebe und diese Vielheit von Ausdrücken innerlich identisch wäre<sup>1)</sup>, denn sonst wäre ja der neue Ausdruck kein bloßes „μετωνομασμενον“, kein bloßes „Umbenanntes“.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Heraklit nur solche Formen wählen konnte, die an sich selbst sich eigneten, seinen speculativen Begriff auszudrücken, die also demselben an sich mehr oder weniger adäquat waren. Darum sind fast alle diese sinnlichen Formen auch an und für sich und ohne Beziehung auf jene Religionskreise, aus denen sie gegriffen, verständlich, seinem Begriff entsprechend, und können so als ohne jede andere Beziehung seinem System immanent erscheinen.

So ist das Feuer die dem heraklitischen Princip, der processirenden Einheit von Sein und Nichtsein, dem Werden, entsprechende Existenz. Denn das Feuer ist eben die Existenz, deren Bestehen reines Sich-aufheben, deren Sein reines Sichselbstverzehren ist. Es ist die daseiende Negativität, der reine Proceß.

Dieselbe processirende Einheit von Sein und Nicht ist aber auch die Zeit. Sie ist eben so das als positiv, als daseiend gesetzte Sichselbstaufheben; das Jetzt, das indem es ist, unmittelbar nicht ist.

Und was so Feuer und Zeit, das ist im Raume der Fluß. Das Fließen ist die daseiende Idealität des Raumes; das hier, das unmittelbar aufgehoben und entschwunden, das nicht hier ist.

Der Krieg ist nichts Anderes als dies Ineinander der Gegensätze und ihr sich aufhebendes, damit aber alle Wirklichkeit gebährendes Thun. Und dieser stete, das Dasein erzeugende und in sich zurücknehmende Uebergang und Weg vom Sein zum Nichtsein, — das ist der Weg nach Oben und Unten, die *ὄδος ἀνω κάτω* u. c.

Diese symbolischen Darstellungen, diese Bilder des Gedankens, die Heraklit wählt, haben also jedes den Gedanken an sich selbst und sind somit auch unabhängig von jedem religiösen Hintergrunde zu erklären. — Dies kann nicht überraschen und gegen jene Beziehung auf orientalische und orphische Religionslehren zu zeugen scheinen.

1) Wir können uns nicht enthalten, noch eine andere Stelle Platos schon vorläufig hierher zu setzen, deshalb, weil sie in dem Raum einer Zeile die Identität dieser Formen an dreien derselben nachweist, Cratyl. p. 413. E. p. 413. Stallb., eine Stelle, in deren ganzen Verlauf und Zusammenhang Plato heraklitisches durchnimmt und fortführt: „— μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπω παρ' ὅδ' ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν“. „Kampf aber sei in dem Seienden, wenn es fließt, kein anderer als der Gegenfluß“. Also dies Fließen selbst ist Kampf (*πόλεμος*) und dieser Kampf besteht eben in dem Gegenfluß, *ἐναντία ῥοή*, d. h. *ὄδος ἀνω κάτω*, oder was später *ἐναντιοτροπή*, *ἐναντιοδρομία* genannt wurde.



Denn gerade nach der hier vorgetragenen Ansicht war das Requirit, seiner speculativen Idee gemäß zu sein, das erste Erforderniß für jedes Bild, das Heraklit aus dem Kreise der Religionen greifen konnte. Es kam ihm ja nicht auf den Inhalt jener Religionen als solcher an, er war kein Anhänger irgend einer Priesterlehre, sondern es sind ihm diese religiösen Principe, Gestalten und Namen nur Bilder und Symbole seiner eignen Idee.

Jenen religiösen Hintergrund aber, aus dem sie hervorgegangen und daß sie wirklich aus diesen religiösen Kreisen herausgegriffen, das lassen diese Bilder und Namen, abgesehen von späteren strengeren Beweisen, deutlich genug schon in Ton und Farbe seiner Bruchstücke hindurchleuchten.

So erinnert es, wenn er, nach einer bisher meist unbeachtet gebliebenen Mittheilung, die Zeit als Erstes setzt (siehe Sextus Emp. adv. Math. X. 216 u. bes. ib. 230.), sofort an die Zervane Akherene der Zend-Avesta, das Feuer und der Krieg an die Lichtverehrung und den Kampf der beiden Principien in derselben Religion; die *ὁδὸς ἀνω κάτω* weist noch bestimmter auf aegyptische Seelenlehre hin u. c.

Wenn man aber jene an und für sich bestehende, der heraklitischen Idee adäquate Natur der Symbole und Bilder, in denen er seinen Begriff ausdrückt, als ein Argument gebrauchen wollte, um jede bewußt stattfindende Beziehung Heraklits auf den religiösen Hintergrund überhaupt in Abrede zu stellen, — wenn man es somit als eine zufällige Uebereinstimmung bezeichnen wollte, so oft wir sehen werden, daß Heraklit seine Idee in Symbolen, Namen und Principien ausgesprochen, die wir auch in jenen Religionen wiederfinden, so würde dies doch erstens heißen, dem Zufall eine gar seltsame Consequenz einräumen; denn diese Parallelen lassen sich fast ausnahmslos bei allen Hauptstellen heraklitischer Lehre und mit immerer Wahrscheinlichkeit und selbst bis ins Einzelne ziehen. Zweitens läßt sich aber, wie wir sehen werden, diese Ausflucht bei einigen seiner Formen deshalb nicht anwenden, weil ohne eine solche Beziehung ihr bestimmter Name gar nicht zu begreifen oder doch nicht genügend zu erklären wäre. — Endlich aber begegnen wir, um von vielem Anderen hier zu schweigen, zum Glück (wir verweisen hier einstweilen nur auf § 16.) bisher noch unerklärt und unerklärlich gebliebenen Bruchstücken, Stellen, die jeden Streit geradezu ausschließen, jede Meinungsverschiedenheit schlechterdings unmöglich machen und uns durch das helle Licht, welches sie durch die bloße Vergleichung mit religiösen — und zwar gerade orientalischen — Symbolen, Namen und Cultusacten

empfangen, un widersprechlich zwingen, eine direkt bewusste Beziehung Heraklits auf dieselben anzunehmen!

Die Darstellung Heraklits ist, wie aus dem Bisherigen folgt, nicht eine mythische zu nennen, wie es die des Pherecydes noch war. Denn zum Begriff des Mythos gehört auch das Geschehen, die Handlung; — was Heraklit dagegen aus dem Reich des religiösen Glaubens entlehnt, sind meist nur Namen, und man könnte sie darum eher als symbolische Darstellung bezeichnen.

Und dies ist denn der wahre Sinn der Versicherungen des Clemens, die doch, zumal sie mit den später anzuführenden Versicherungen noch besserer Zeugen völlig übereinstimmen, irgend einen Sinn gehabt haben müssen, daß Heraklit nämlich räthselhaft und allegorisch und mit „verborgener Bedeutung“ [*ἐπακρυμμένην τὴν βούλησιν*] geschrieben; siehe Clem. Alex. Strom. V. 8, p. 676. Pott., cf. ib. II. 1, p. 429. Pott., V. 4, p. 657. Pott. — An dieser letztern Stelle macht Clemens einen guten Vergleich. Er sagt, daß Hellenen und Barbaren die wahren Principien der Dinge in Räthseln, Symbolen, Allegorien und Metaphern ausgedrückt hätten, gleichwie bei den Hellenen die Orakel und der pythische Apoll, mit welchem Gotte auch der Käufer beim Lucian (vit. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bipont.) den Heraklit vergleicht.

An diesen Vergleich reihen wir ein heraklitisches Fragment, welches, wie wir glauben, durch unsere eben entwickelte Ansicht erst verständlich und wahrhaft klar geworden, uns Alles hierüber bisher Erörterte mit Heraklits eigenen Worten besagt: Plut. de Pyth. Orac. p. 404. e. p. 667. Wyt.: οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον, ὡς ὄναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει“ (und fast ganz ebenso nochmals bei Plut. Fragm. ex Stob. Serm. p. 69. p. 876, Wyt., bloß mit der Abänderung „ὁ ὄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς“). „Der Herrscher, dessen Orakel in Delphi ist, nicht spricht er heraus, noch verbirgt er (seinen Sinn), sondern sinnbildlich stellt er dar (deutet er an)“.

Jetzt erst ist aus dem Obigen der Mittelbegriff „σημαίνει“ zwischen κρύπτει und dem λέγει (heraus sagen) klar, der Schleiermachern p. 334 unzugänglich bleiben mußte.

Denn was hier Heraklit von dem Orakel Apollons sagt, das paßt ganz genau auf sein eigenes Sprechen, auf die für ihn so charakteristische Darstellung seiner Idee in Bildern und auf sein angegebenes Verhältniß zu den religiösen Lehren!

Und gar nicht abzuweisen ist die sich aufdrängende Meinung, welche

durch die halb folgenden Fragmente noch bestätigt wird, daß Heraklit an dieser Stelle diesen dunkeln bedeutsamen Orakelton Apollon als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt habe<sup>1)</sup>.

Eine dem Sinne nach ganz ähnliche und die eben angegebene Bedeutung des vorigen Bruchstücks jedenfalls unzweifelhaft feststellende, bisher aber übersehene interessante Stelle findet sich bei Jamblich *Myst. Aeg. Sect. III. c. XV. p. 79. ed. Gale.* Er spricht von der Wahrsagerkunst. Diese gehe von den göttlichen Zeichen (*σημεῖα*) selbst aus; die Götter machten diese Zeichen durch die dienende Natur oder durch die der Zeugung vorstehenden Dämonen, welche den Elementen des Alls und den Einzelweibern zugeordnet sind und der Götter Befehl vollstrecken, worauf Jamblich unmittelbar fortfährt: „*συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ μέλλοντος προδήλωσιν, καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες*“.

„Symbolisch aber offenbaren sie den Rathschluß des beschließenden Gottes, nach Herakleitos, nicht herausfagend, noch verbergend, sondern durch Zeichen andeutend“.

Man könnte leicht der Meinung sein wollen, daß nicht nur die Worte: *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες, ἀλλὰ σημαίνοντες*, sondern selbst die ganze Stelle von: *συμβολικῶς δὲ* bis *προδήλωσιν* für mindestens dem Sinne nach heraklitische Anführung zu halten sei.

Daß man auf diese Weise zwei einander sehr ähnliche und dennoch nicht ganz identische Stellen des Heraklit gewönne, von denen die eine mit *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες* schließt, wie die andere mit *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* über den delphischen Gott, würde dieser Ansicht noch nicht entgegenstehen können, denn diesem Zuge, daß zwei sehr ähnliche Stellen aus Heraklit angeführt werden, von denen doch nicht die eine aus der andern hergestossen sein kann und beide in seinem Werke sich vorgefunden haben müssen, werden wir noch häufig genug begegnen und ihn urkundlich nachweisen können, wie ihn auch Schleiermacher bei Gelegenheit anderer Bruchstücke annimmt.

Wohl aber können allerdings sehr gewichtige Gründe für jene Ansicht zu sprechen scheinen. Zuwörderst kann man sagen, daß die Stellung der Worte *καθ' Ἡράκλειτον* zeigt, daß sich, nach Jamblich, die Anführung

---

1) Bgl. die Bemerkung Ritter's a. a. O. p. 83: „Daß er (H.) den bildlichen Ausdruck liebt, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er vom Delphischen Gotte spricht“.

auf den ganzen Satz, in dessen Mitte sie gesetzt ist, erstrecken soll. *Εως* hätte das *καθ' Ἠράκλειτον* erst hinter *ὄυτε λέγοντες* seine Stelle finden können.

Ferner scheinen, wenn irgend etwas, so doch jedenfalls die Worte *ὄυτε λέγοντες κτλ.* sich für eine sehr bestimmte und wörtliche Ausführung aus Heraklit anzugehen und könnten dann also wegen der Participialbildung und wegen der Pluralform nicht aus der über den Apollo handelnden Stelle im Buch des Ephesters herausgeflossen sein. Dann läßt sich auch nicht leugnen, daß Niemandem, der die Stelle bei Jamblich im Zusammenhang mit dem ihr Vorangehenden nachliest, wird entgehen können, wie Jamblich schon bei den Worten *συμβολικῶς δὲ κτλ.* seine eigene entwickelte abstract-philosophische Sprache aufgibt und plötzlich stufweise in die concrete, markige Sprachweise des Ephesters übergeht. Endlich aber scheint gar sehr der Gebrauch des Wortes „*γνώμη*“ in dieser Ansicht bestärken zu müssen; denn die *γνώμη* in diesem objectiven Sinne, nicht als subjective Einsicht und Erkenntniß, sondern als göttliches und natürliches das All durchwaltende Gesetz ist ein ächt und eigenthümlich heraklitischer Ausdruck<sup>1)</sup>, dem wir in dieser Weise in den Bruchstücken des Ephesters begegnen<sup>2)</sup>.

Wir meinen also, daß beide Stellen über den symbolisch sprechenden Apollo und über die die *γνώμη* des beschließenden Gottes in den Existenzen der Natur verhüllt darstellenden Dämonen in dem Werke Heraklits und zwar wohl in fast unmittelbarer Aufeinanderfolge gestanden haben werden, indem er ausgeführt und sich wie auf ein Muster und wie auf eine innere Nothwendigkeit für die in seiner eigenen Philosophie geschehnde Darstellung des göttlichen Gesetzes (*γνώμη, λόγος*) darauf berufen haben wird, daß Alles Göttliche und Große sowohl in der Sprache des Orakels als im Reich der Natur zwar nicht wirklich versteht, aber eben so wenig auch

1) Siehe weiter unten § 15.

2) Endlich spricht noch (wenn nämlich der Verf. der *Myst. Aeg.* in der That Jamblichus ist) zu Gunsten dieser Ansicht: daß hier ein zweites Fragment vorliegt, der Umstand, daß Jamblich auch jenes über Apollo handelnde Fragment in der plutarchischen Form kennt und andernwärts anführt, nämlich in dem Orate an Dexippos ap. Stob. Serm. T. 81. (79.) p. 472. T. III. p. 127. ed. Gaisf. (*Libra*) *ὡς δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν δεινύουσιν, αὐτὸς δ' ἐν Δελφοῖς θεός, ὄυτε λέγων καθ' Ἠράκλειτον. ὄυτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς πανταίᾳς, ἔργα κτλ. πρὸς διαλεκτικὴν διαρῆνθην τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν. ἀφ' ἧς ἀμφιβολία τε καὶ ὁμωνομία ἐκρίθησαν· καὶ διττὸν πᾶν ἀφανεσθῆν φῶς ἀκωστήματι ἀνέφωτον.* (Jedenfalls erscheint also auch in diesem Zusammenhange die Sprache des Gottes als Muster und Vorbild der philosophischen Sprachweise aufgestellt.)

wieder in gewöhnlicher Menschenweise heransgefagt, sondern vielmehr verhüllt offenbart, in Verkörperungen und somit in symbolischer Versinnbildlichung, die eben deshalb auch eine Verhüllung in sich einschließt, dargestellt sei.

Nimmt man aber auch an, daß die ganze Stelle der *Myst. Aeg.* sammt den Participialformen *λέγοντες* etc. nur aus einer freien Benennung des heraklitischen Ausspruchs, wie ihn Plutarch anführt, durch Jamblich entstanden sei, so ist doch der substantielle Sinn der Stelle unabweislich richtig und im heraklitischen Geiste gedentet, wie ja auch die Anführung der Sentenz im Briefe des Jamblichus evident bestätigt, daß jene sinnlich-darstellende und eben durch die Versinnlichung auch zugleich einschließende symbolische Sprache des Gottes als Vorbild philosophischen Sprechens bei Heraklit aufgestellt wird.

Dieselbe sinnbildliche Sprache also, die am Spruche des Gottes, nahm Heraklit auch an den Erscheinungen der Natur selbst wahr, die, wie Feuer und Fluß zc., seinen ihn beseelenden speculativen Begriff in das Material der Sinnlichkeit eingetaucht ihm entgegenhielten.

So spricht uns Jamblich (*ib. Sect. I. c. XI. p. 20. ed. Gale*) von einer symbolischen Sprache der Natur und an einer dritten Stelle (*ib. Sect. VII. c. 1. p. 150. Gale*) sagt er uns ganz in diesem Sinne, daß die symbolische Darstellung als eine Nachahmung der symbolisch wirkenden Natur selbst zu betrachten sei.

Und in einer noch mehr hier einschlagenden, ganz und gar heraklitifizierenden Stelle führt uns Porphyrius aus (*de antro Nymph. c. XXIX. p. 27 van Goens.*), daß die überall in den Existenzen der Natur vorhandene Zweifelt, Tag und Nacht, Aufgang und Niedergang zc. nur das Symbol sei, in welchem die vom Gegensatz ausgehende Natur <sup>1)</sup> sich darstelle [*ἀρχαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἐτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίδυρον αὐτῆς πεποιήται σύμβολον κτλ.*]<sup>2)</sup>, worauf er, unmittelbar hieran ein heraklitisches Bruchstück reihend, ohne Heraklit zu nennen, fortfährt; deshalb heiße es auch (nämlich eben bei Heraklit): sich in sich selbst widerstrebend sei die Harmonie, welche die Gegensätze durchbringt.

In diesem Zusammenhange nur ist ein anderes gleichfalls bisher übersehenes Bruchstück Heraklits zu verstehen, welches Schleiermachers

1) Man vergleiche hiermit die ganz entsprechende Stelle des armenischen Philo über Heraklit im § 23.

2) *Καὶ διὰ τοῦτο ... „παλόντος ἡ ἀρμονία ἡ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων“*. Wir kommen auf dies unübersetzbare Fragment, sowie auf das halb folgende bei Plutarch später ausführlicher zurück (§ 2. u. 3.).

p. 334. 336 in Verlegenheit hätte setzen müssen und das uns Themistius mittheilt, orat. V. ad Jovian. p. 69. ed. Hard.: „φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός“.

Ganz gleichlautend führt Themistius dieses Fragment noch einmal an or. XII. ad Valent. p. 159. Hard., so daß offenbar auch die Worte καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός als Heraclit selbst angehörig zu nehmen sind. „Die Natur aber liebt, nach Heraclit, verborgen (d. h. verhüllt dargestellt) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“.

Auf dasselbe Fragment spielt der armenische Philo an (Quaest. in Genes. p. 238. Aucher. T. VII. p. 57. ed. Lips.): Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Was es mit diesem „Verborgen werden“, welches die Natur liebt, auf sich hat, wird jetzt wohl bereits schon hier aus allen vorigen Parallelen auf der Hand liegen.

Der Begriff des Werdens, die Identität des großen Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist das göttliche Gesetz, die große γνώμη des beschließenden Gottes, die sich durchzieht durch alle Erscheinungen der Natur und deren sinnliche Verkörperung nur die alle Existenzen der Natur durchbringende Zweifelt und Gegensätzlichkeit bildet. Die Natur selbst ist nichts als eben die körperliche Verkündigung dieses ihre innere Seele bildenden Gesetzes von der Identität des Gegensatzes.

Der Tag ist nur diese Bewegung: sich zur Nacht zu machen. Die Nacht nur dies: zum Tag zu werden. Der Sonnenaufgang ist nur ein ununterbrochener Niedergang u. u. Das All ist nur die sichtbare Verwirklichung dieser Harmonie des sich Entgegengesetzten, die durch Alles Seiende hindurchgreift und es regiert. Allein wenn auch in allen Existenzen der Natur nur diese Harmonie des Sich selbst Entgegengesetzten (die darum eine παλίντονος ἁρμονία ist) ausgesprochen ist, so ist doch diese Einheit von Sein und Nichtsein, diese Identität eines Jeden mit seinem eigenen absoluten Gegensatz in den sinnlichen Erscheinungen, — eben weil sie hier selbst in der Form des sinnlichen Seins erscheint, — eben so verhüllt als verkündet<sup>1)</sup>, denn ein jedes Seiende, selbst das Feuer,

1) Dies tritt auch in dem „sich bedecken, umhüllen“ (se obduco) deutlich heraus, welches Philo sehr gut dem abscondere zur Erklärung hinzufügt; vergleiche hierzu außer dem §. über die sinnliche Harmonie besonders § 28 bei der Lehre vom Erkennen.

bietet immerhin ein scheinbares Bestehen dar, welches nur in seiner Identität mit sich selber zu ruhen und seinen Gegensatz auszuschließen scheint. Darum ist dem Heraklit das weltbildnerische Gesetz, nach welchem alle Dinge geordnet sind, in denselben weder wirklich verborgen noch herausgesprochen, sondern verhüllt dargestellt. Und weil die wahrhafte Natur der Dinge, obwohl sie nichts ist als die Darstellung von dieser Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, doch diese Identität immer wieder nur in sinnlichen Existenzen und somit in dem unangemessenen, ein festes Beharren vorpiegelnden, den Gegensatz nur verborgen an sich tragenden Element des Seins darstellen kann, weil sie mit einem Wort das Werden doch nur als Seiendes und somit dem Werden scheinbar Entnommenes verwirklichen kann, — darum konnte Heraklit sagen, die Natur wie das weltbildnerische Gesetz derselben liebe verborgen zu werden<sup>1)</sup>.

In demselben Gedankenzusammenhange mußte Heraklit auch sagen — und hat es wahrscheinlich wohl auch in einem örtlichen Zusammenhange in seinem Werke gesagt — was uns Plutarch aus ihm anführt (de anim. procreat. p. 1026, p. 177. Wyt.) „*ἁρμονίη γὰρ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ἧ τὰς διαφορὰς καὶ ἐτερότητας ὁ μὴ γινώων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*“.

„Denn die unsichtbare Harmonie ist, nach Heraklitos, besser als die sichtbare, in welche der mischende (d. i. das Entgegengesetzte mit einander einende) Gott die Unterschiede und Gegensätze eintauchte und verbarg“. Sind hier auch die Worte: ἐν ἧ — κατέδυσε nicht Heraklit selbst zugehörig, so enthalten sie doch jedenfalls, wie selbst Schleiermacher p. 420, obwohl er das Bruchstück völlig mißverstehet, anerkennt, nur eine sehr ächte nähere Beschreibung und Explication des heraklitischen Sinnes<sup>2)</sup>! — Dieser Sinn aber ergiebt sich aus dem Vorangehenden von selber. Die reine processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht als reiner Begriff gefaßt, Das, was wir etwa die logische Kategorie des Werdens

1) Das *κρύπτεσθαι* absoluter aufzufassen und somit mißverstehen zu wollen, wie, selbst wenn nur diese Stelle isolirt existirte, kaum möglich scheinen sollte, dagegen schätzen die obigen Stellen bei Philo und Plutarch und ebenso auch bei Jamblich, besonders die letztere, deren *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτ., ἀλλὰ σημαίν.* von der Verwirklichung der göttlichen *γνώμη* in der Natur durch die Daimonen in tagem Sinnzusammenhange mit dem gegenwärtigen Fragmente steht.

2) Dies Bruchstück, welches ebenso wie das des Porphyrius hier nur wegen des Ideenzusammenhanges vorläufig angeführt wird, muß später noch sorgfältiger besprochen werden, wobei sich auch der hierbei von Schleiermacher, den Sinn der Stelle gerade in ihr Gegentheil vertehrende Mißgriff ergeben wird.

nennen würden, war ihm die unsichtbare Harmonie oder die weltordnende *γνώμη* des Gottes. Die Weltbildung selbst ist ihm nur die sinnliche Darstellung dieser unsichtbaren Harmonie, ist ihm somit ein Gegensatz zu dieser — sichtbare Harmonie. —

Wenn aber demnach die Welt der sinnlichen Existenzen auch gar keinen andern Inhalt und Bedeutung hat als dieses die Gegensätze als Eins setzende, die unsichtbare Harmonie verwirklichende Thun des Gottes zu sein, so ist doch eben deshalb jene reine processirende Einheit dadurch in der unadäquaten vorwiegenden Form des Seins, nicht mehr als un- aufgehaltne Werden, gesetzt und in dieser ihrer eigenen Verwirklichung somit eben so sehr verwirklicht als auch getrübt und verborgen. Darum ist die unsichtbare Harmonie, das reine in kein sinnliches Sein getauchte ideale Gesetz der Einheit des Gegensatzes, eine reine und bessere Harmonie als ihre gesammte Verwirklichung im sichtbaren Weltall.

Und von hier aus empfängt dann, soweit es hier bereits möglich, sein helles aber noch nicht sein lestes Licht das so dunkle Bruchstück bei Clemens Alex., das, nach uns, gerade als ein Hauptschlüssel zu Heraklit und als die bedeutungsvollste Charakteristik seiner ganzen Darstellungsweise gelten muß. Es steht Strom. V. 14 p. 718. Pott: *οἷδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι: „Ἐν τῷ σοφῶν μῦθον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα“*. „Das Eine Weise allein will und will nicht ausgesprochen werden, der Name des Zeus“<sup>1)</sup>, wie Schleiermacher p. 334 diese Stelle mit Bent. Hervet. zu Clemens richtig interpungirt und übersetzt, obgleich sie ihm nichtsdestoweniger, wie er selbst zugiebt, unverständlich blieb und bleiben mußte.

Was aber das Eine Weise ist, das bietet jetzt nach allem Obigen keine Schwierigkeit mehr dar — es wäre klar auch ohne die Parallelstelle bei Diog. l. IX. 1: *εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφῶν, ἐπιστάσθαι γνώμην ἧς οἷα κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*<sup>2)</sup>. „Eins sei das Weise, die

1) Wer muß nicht übrigens schon bei diesem Namen des Zeus, der nicht ausgesprochen werden will, an die ägyptischen Gottheiten denken, deren Namen anzusprechen verboten war, z. B. Cic. Nat. Deor. III, 22. 56. Quartus (Mercurius) Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare und Jamblich. de Myst. Aeg. Sect. VIII. c. III. p. 159. G., wo von dem Cisten gesagt wird *ὁ δὲ καὶ οὐκ ὀνόματι ἀπαγορεύεται* etc.

2) Denn so stellt Schleiermacher die Stelle richtig Her. Hermann's Conjectur: *οἷτε ἐν κυβερνήσει* bei Häbner z. d. a. St. kann sich gegen die Schleiermacher'sche *ἧς οἷα* nicht halten. Das *οἷα* wird auch durch das *μῦθον* bei Clemens gestützt (siehe § 15.).



γνώμη zu verstehen, welche allein Alles durch Alles leiten wird. Das Eine Weisheit, der Name des Zeus, das ist eben nichts Anderes, als die unsichtbare Harmonie, als das göttliche Gesetz (die γνώμη τοῦ θεοῦ μέλλουρος) in der obigen Stelle des Jamblich, welches die Dämonen in der Weltbildung weder herausfagen noch verschweigen, sondern durch Verkörperung sinnbildlich darstellen und welches daher allein die Seele alles Seienden bildet, Alles leitet und durchbringt. Das Eine Weisheit, der Name des obersten Gottes, das ist eben der speculative Begriff, die processirende Einheit des Sich Entgegengesetzten, die allein durch Alles sich durchzieht, Alles regiert, in Allem vorhanden ist und neben dem Alles Andere nur Scheinexistenzen sind. Und wie dieser speculative Begriff allein es ist, der da lebt in allen Existenzen der Natur, die ihn aber in sinnliches Material getaucht und somit nur verhüllt und sinnbildlich aussprechen, wie er es allein ist, der immer verwirklicht und ausgesprochen werden will, in dem gesammten Reiche der Natur, die nichts ist als seine sichtbare Darstellung und Verwirklichung, so ist er es auch allein, der in dieser Verwirklichung doch wieder nie in seiner reinen Allgemeinheit und Negativität erschöpft ist, darin eben so sehr entäußert als verwirklicht, eben so sehr verborgen als dargestellt, eben so sehr ausgesprochen als wieder nicht ausgesprochen ist. Denn wenn er, dieser speculative Begriff, auch wesentlich der Trieb ist, den Gegensatz von Sein und Nicht als aufgehobenen und identischen zu setzen, so kann er diese Einheit doch immer nur in einer sinnlichen Form, in einer einzelnen Bestimmtheit, d. h. selber wieder als seiende setzen und also nie in seiner reinen innern Allgemeinheit als diese adäquate Einheit selbst heraustreten. Das allein Wahre und Wirkliche, das allein in Allem existirt, dessen Darstellung und Verwirklichung nur aller Reichthum der Natur ist, der Name des Zeus ist also wesentlich dies: beständig ausgedrückt und ausgesprochen werden zu wollen und in jedem solchen Ausgedrücktwerden, weil darin in eine einzelne Bestimmtheit und wenn selbst nur in die Bestimmtheit des einzelnen Namens und des sinnlichen Lautes gehüllt zugleich auch nicht seiner wahren Natur nach, als reine Negativität, ausgedrückt und wirklich herausgerungen zu sein\*).

\*) Es verhält sich somit durchaus nicht so, wie Bernays a. a. O. IX, p. 257 meint, daß nach der Schleiermacher'schen Uebersetzung dieses Bruchstücks, bei der auch wir verblieben sind, eine „schwarze Frucht der Unklarheit, der μελόγαρπος Ἰσοπέρα des Empedokles“ sein würde. Bernays will das ὄνομα Ζηνός als Accusativ, das μόνον aber als eine bloße (ziemlich tautologische) Verstärkung des εἶ

Diese Stelle Heraklits kann zugleich als tiefste Charakteristik der eignen Sprache und Philosophie Heraklits gelten, die auch noch nicht ihren inneren Begriff als solchen auszusprechen weiß. Man kann von ihr sagen, daß sie ihren Begriff immer und immer wieder in den verschiedensten Formen herausbringt und doch nie dazu kommt, ihn in seiner wahrhaft gedankenmäßigen Allgemeinheit, als reine logische Kategorie wie er das Eine Weisse und Name des Zeus ist, als Negativität auszusprechen. Und diese Unmöglichkeit ist bei Heraklit, wie wir sehen werden, eine innere und genau mit seinem Gedankenstandpunkt zusammenhängende. Diese sinnliche, symbolische Darstellung, die, nach Zamblich, eine Nachahmung der symbolisch schaffenden Natur ist, welche letztere ja auch, nach Heraklits eigenem Fragment, ihren Gedanken der ausgesprochen werden will und auch nicht, verhüllt darzustellen liebt, diese Darstellungsweise ist es, die als für Heraklit eigentümlich festgehalten werden muß. — Und so charakterisiert ihn ja auch, außer der schon oben über seine symbolische und verborgene Bedeutung angeführten Stelle des Clemens der Verfasser der Alleg. Hom. p. 442. ed. Gale p. 84. ed. Schow.: *ὁ γοῦν σκοτεινός Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμει θεολογεῖ τὰ φύσιμα* (als Beispiel bald darauf den Satz vom Flusse anführend) — *ὄλον δὲ τὸ παρὶ φύσεως αἰνεματώδες ἀλλήγορει*.

In diesem Sinne auch ist die Bezeichnung „Räthsler“ (*αἰνιτικός*) zu verstehen, die ihm der Sillograph Timon beim Diog. L. IX. 6. giebt<sup>1)</sup>.

lassen und überlegt hiernach „Eines, das allein Weisse will und will auch nicht mit des Zē Namen genannt werden“. Abgesehen von allen Mißverständnissen, die dies haben würde, werden wir, da unsere gesammte Auffassung und Darstellung Heraklits mit der dieses Bruchstückes steht und fällt, ohnehin noch so oft genöthigt sein, von ganz andern Partien und Fragmenten aus auf dasselbe zurückzuführen und den Sinn desselben immer bestimmter zu entwickeln und nachzuweisen, daß wir uns einweilen jeder weiteren Vertbeidigung desselben enthalten können. Dies soviel sei bemerkt, daß wenn Vernunft als Grund gegen die Schleiermachersche Uebersetzung geltend macht, der bloße „Name“ des Zeus könne doch nicht wohl das allein Weisse sein sollen, sich dies später vielmehr allerdings gerade als der tiefste Sinn des Bruchstückes und der heraklitischen Philosophie überhaupt ergeben wird.

<sup>1)</sup> Einer Menge ähnlicher Zeugnisse werden wir noch hin und wieder begegnen. Auf diese symbolische Darstellung giebt sich auch Asterius hiebstliche Weise des zu beziehen, was Metaph. III. c. 3. p. 106. B. gesagt ist, Heraklit habe selbst nicht angenommen, was er angedeutet: *φρασεῖ οὖν ὁ Ἡρακλειτικός ἢ ὅτι οὐκ ἔλαγε τούτου ὁ Ἡρακλειτικός. ἢ εἴτη ἔλαγε. συμβολικῶς ἔλαγε ὡς εἴρηται ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων . . . ἴσταν οὖν ὅτι οὐκ ἔλαγε τούτου καὶ διαλαβεῖται οὐκ ἀνεπαρκῶς οὖν ὅπως δεικνύται Ἡρακλειτικός. εἴρηται γὰρ ἐν τῇ ἀναφορᾷ ὅτι συμβολικῶς τούτου ἔλαγε κτλ.* Ar. Ed. Berol. Vol. IV. p. 682.

Ein wesentlicher Zug solcher Darstellung ist die Kürze. Sehr richtig sagt uns ein griechischer Denker über die Sprache, Demetrius, de elocut. § 243, daß die Kürze eine wesentliche Eigenschaft des Symbolischen sei und ihm seine Gewalt und Macht verleihe<sup>1)</sup>.

Diese gewaltsame Kürze finden wir noch in Allem, was irgend ächt heraklitisch ist, und schon Diog. IX. 7. sagt uns: „die Kürze und Gewalt (Wucht, βάρος) seines Ausdrucks ist unvergleichlich“.

Darum tönen denn so orakelartig, vulkanischen Eruptionen gleich, jene dunkeln und tiefen Sätze aus seinem Innern heraus, gleichwie der Gott sie spricht in seinem Heiligthum und die Natur sie verkörpert in ihren Existenzen, den Symbolen der Idee. Und der so redende Mund heißt ihm vom Gotte erfüllt und rasend vom Gott. Plut. de Pyth. orac. p. 397. et p. 627. Wyt. „Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη, χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.“ „Die Sibylle aber mit rasendem Munde Unbelächtes und Unge schmücktes und Unge salbtes verkündend, reicht durch die Jahrtausende mit ihrer Stimme durch den Gott“.

Und noch schärfer vielleicht findet sich der Gegensatz bei Clemens Alex. Strom. I. c. 15. p. 358, Pott: Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην πέφανθαι. „Nicht menschlich, sondern mit dem Gotte habe die Sibylle geredet“. Hiermit vergleiche man wieder eine bisher übersehene Stelle des Jamblich. Myst. Aeg. Sect. III. c. VIII. p. 68. Gale, wo offenbar auf unser Fragment Bezug genommen wird: — „καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν [scil. τῶν θεῶν] παντελῆς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, — — καὶ λόγους προῖεμένη οὐ μετὰ διανοίας δε τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὄλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ“.

Was dies „μετὰ διανοίας“ (gleichviel ob man λεγόντων oder λεγομένων lesen will) hier bedeuten kann, zeigt uns das ἀνθρωπίνως bei Clemens an. Nicht menschlich spricht die Sibylle. Das menschliche Sprechen aber im Gegensatze zu der von dem Gotte rasenden und ihn verkündenden Stimme ist die vermittelnde und erklärende und mit Beweisführung verbundene Rede. —

---

1) — διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητος, διτι ἐμφέρει, ταῖς βραχυλογίαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βράχειως ρήθεντος ὑπονοῆσαι τὰ πλείιστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.

Und in der That ist es denn charakteristisch für Heraclit, aber aus allem Bisherigen mit Nothwendigkeit folgend, daß wir immer bei ihm nur unvermittelt hingestellten Sentenzen begegnen, die in sich und ihrer innern Wahrheit trotzig wie Felsblöcke beruhen, fast nirgends aber auch nur einen Ansatz zu einer Beweisführung durch Gründe finden.

Man würde Unrecht haben zu glauben, daß diese Sentenzen deshalb bei Heraclit abgerissene, zusammenhangslose gewesen sein müssen. Im Gegentheil. Er stellt, wie Spuren genug vorliegen, in seinem Werke in sehr zusammenhängender Weise die seinem Gedanken entsprechende Natur des Weltalls dar. Aber er stellt eben dar, d. h. er zeigt unmittelbar und in positiver Form seinen Gedanken als in den Erscheinungen der Natur verwirklicht auf, aber er beweist nicht durch Gründe.

Diesen Mangel an vermittelnder Beweisführung mußte natürlich Aristoteles, dem solche Beweisführung Erforderniß ist, tabelnd vermissen (man vergl. nur de Coelo II, 5, p. 187. b. Bekk.: *ἀλλ' ὁρᾶν δεῖ τῆν αἰτίαν τοῦ λέγειν, τὸς λόγους κτλ.* und was er dabei von der *ἀποβύσταρα ἀνάγκη* des Beweisens sagt; cf. Eth. Nic. VII, 4, p. 1146.) und hierauf nicht aber auf seine Antodidaxie wie Schleiermacher p. 340 meint, gehen denn Stellen wie Eth. Magn. II. c. 6. p. 1201. Eth. Nicod. VII. c. 5. p. 1147, wo er sagt, Heraclit baue so fest auf seine Meinungen und das, was ihm scheine, wie Andere auf das, was sie wissen.

Jetzt sind wir auch im Stande zu begreifen, was es mit jener viel berühmten heraclitischen Dunkelheit, die ihm den Beinamen: *ὁ σκοτεινός*<sup>1)</sup> verschaffte, eigentlich für eine Bewandniß gehabt habe.

Sehr richtig sagt Schleiermacher p. 322, es müsse uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen, von welcher Art sie eigentlich gewesen, und es sei für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug sei und wir ziemlich sicher entscheiden könnten, was für eine Bewandniß es mit ihr wirklich gehabt habe.

Wenn aber Schleiermacher so die Frage gut gestellt hat, so hat er sie doch schlecht beantwortet. — Er meint nämlich, daß diese Dunkelheit: „nur eine grammatische gewesen sei“. Er stützt diese Ansicht auf zwei

1) Stellen hierüber anzuführen wäre überflüssig. Die Anekdote mit dem delischen Schwimmer ist bekannt genug. Diese Dunkelheit wurde nachher sprichwörtlich, z. B. Hieronym. in Rufin. I. ed. Par. T. IV. p. 385. *Denique et ego scripta tua relegens quamquam interdum non intelligam, quid loquaris et Heraclitum me legere putem. id. adv. Jovin. lib. I. T. IV. p. 145. Heraclitum quoque cognomento σκοτεινόν sudantes philosophi vix intelligunt.*

Stellen des Aristoteles und des Demetrius. Aristoteles nämlich sagt, Rhetor. III. 5, p. 1407. Bekk.: „Des Herakleitos Schrift ist schwer zu interpungiren, weil es unklar ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Folgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange seines Buches. Er sagt nämlich: „Indem nun dieses Sachverhältniß besteht<sup>1)</sup>, werden immer unvernünftig die Menschen“. Denn undeutlich ist hier, worauf das „Dummer“ zu beziehen sei, ob auf das Frühere oder Folgende [— *ἦρα δὲ γὰρ: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται“ ἀδελφον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁποτέρῳ διασπίζαι]*“.

Allein dies Beispiel, das Aristoteles anführt, hat gar keinen Zusammenhang mit der wirklichen heraklitischen Dunkelheit. Denn wie man auch die von ihm citirte Stelle interpungiren mag, ob man übersetzt: „Indem dieses Sachverhältniß immer besteht u.“, oder „indem es besteht, werden immer unvernünftig die Menschen“, — in beiden Fällen giebt die Stelle immer denselben Sinn und Dunkelheit ist mindestens wegen jenes *ἀεὶ* nicht in ihr vorhanden.

In allgemeinerer Weise sagt Demetr. de elocut. § 192: Heraklit werde größtentheils dunkel durch den Mangel an Verbindung, so daß man nicht wisse, wo ein Satz beginne und endige<sup>2)</sup>.

Und in der That treffen wir hin und wieder auf Stellen, in welchen die Interpunktion fraglich sein kann. Zugegeben also, daß diese grammatische Schwierigkeit bei Heraklit Statt gefunden, so darf man uns doch nicht sie als einziges oder auch nur als irgend wie hauptsächliches Erklärungsmoment jener berühmten Dunkelheit hinstellen wollen. Bei weitem die meisten Stellen, aus welchen diese Dunkelheit uns anweht, bieten keine Interpunktationschwierigkeit dar; und wo diese gar Statt findet, hat sie doch mit der eigenthümlichen heraklitischen Dunkelheit nichts zu schaffen, und diese bleibt noch bestehen, wenn auch die Interpunktationsfrage gelöst ist, wie z. B. in dem letzten aus Clemens angeführten Bruchstück von dem Einen Weisen Schleiermacher zwar die falsche Interpunktion und Uebersetzung von Potter richtig verbessert, nichts desto weniger aber selber

1) *ἐόντος* statt *δέοντος*, worüber später in dem die Fragmente behandelnden Theile.

2) Aehnliche Gründe syntaktischer Natur werden für die heraklitische Dunkelheit angegeben in den Progymnasmata des Theon. Rhetor. gr. ed. Walz. T. I. p. 187. cf. ib. T. II. p. 226; ein etwas feinerer und bei dem häufigen Gebrauch des Participiums bei Heraklit gewiß auch hin und wieder zutreffender Grund derselben Art in den Scholien des Joannes Sicul. *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἐρμολογέου*. Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 197.

zugiebt, daß ihm die Stelle unverständlich bleibe. — Ebenso läßt auch die Art, in welcher die Alten von der Dunkelheit und Räthselhaftigkeit Heraklits sprechen, die Meinung nicht aufkommen, daß es sich dabei bloß um eine grammatische Undeutlichkeit handle. Man sehe nur die weiter unten noch anzuführende Stelle des Plato von den „räthselhaften Wörtern“ (*σηματολογία*), welche die Heraklitiker, Pfeilen gleich, aus ihrem Köcher ziehen und abschließen, so wie die schon oben angezogenen Stellen des Clemens, des s. g. Herakleides, des Diogenes, des Asclepius u. von der „verborgenen Bedeutung“ und der symbolischen Sprechweise des Epheslers. Ist man doch so weit gegangen, sein Buch mit einer Mysterienlehre zu vergleichen, zu der es eines Eingeweihten bedürfte, sie zu verstehen, die dann aber auch heller strahle, als die leuchtende Sonne<sup>1)</sup>.

Dies Alles hätte doch unmöglich gesagt werden können, wenn es sich bei der heraklitischen Dunkelheit nur um Interpunktionsfragen gehandelt hätte, eine Schwierigkeit, die gewiß Niemand mit den Mysterien hätte haben vergleichen wollen. —

Die wirkliche Bewandniß, die es mit der heraklitischen Dunkelheit gehabt hat, muß sich vielmehr schon aus allem Bisherigen positiv ergeben haben.

Wenn das Speculative an und für sich und stets, durch seine Natur die Gegensätze als Eins zu begreifen, dem gewöhnlichen Verstande das Schwierigste und Unzugänglichste gewesen ist und noch heute ist, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn hier, wo zum Erstenmale dieses formale Grundgesetz des Speculativen sich erfährt, das so große Geschrei über Dunkelheit und Unverständlichkeit losbricht.

Die Dunkelheit Heraklits ist also, nach uns, erstens die Dunkelheit des speculativen Begriffs und seiner dem Verstande unsfaßbaren Natur.

Diese Tiefe und Schwierigkeit des Gedankens giebt uns auch in der That als den wahren Grund der heraklitischen Dunkelheit an jener geschätzte armenische Philosoph und Commentator des Aristoteles, David, in seinen früher unedirten aber von Bekker in die Berliner Ausgabe des Aristoteles aufgenommenen Prolegom. zur Einleitung des Porphyrios in die aristotelischen Categorien (s. das. Vol. IV. p. 19.): „Da wir der Undeutlichkeit Erwähnung thaten, so wollen wir zeigen, woher sie entspringt; sie entspringt aber entweder aus dem Styl (*λέξις*), oder aus den Theorien; und aus den Theorien z. B. bei Heraklit; denn tief und gewaltig sind

---

1) In einem uns bei Diog. L. IX, 16. mitgetheilten Distichon:

*Ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπροτον· ἦν δὲ σε μύστης  
Εἰσαγάγη, φανεροῦ λάμπροτερὸν ἡελίου.*

diese (seine Theoreme) und von den Schriften des Heraklits wird gesagt, sie erforderten einen tiefen Schwimmer“<sup>1)</sup>).

Diese Stelle ist um so bedeutender, als hier ausdrücklich die Dunkelheit in zwei Arten unterschieden wird, in die aus der λέξις und in die aus der Tiefe des Gedankens entspringende, dem Heraklit aber kein Theil an ersterer beigemessen, sondern die bei ihm obwaltende Dunkelheit lediglich der Schwierigkeit der Theoreme zugetheilt wird.

Noch mehr wird unsere Ansicht bestätigt, wenn die Alten Beispiele der heraklitischen Dunkelheit anführen, wo es sich dann immer zeigt, daß der Sinn durch sich selbst ein dunkler und schwerer ist, ohne jede Interpunktationschwierigkeit. So z. B. Seneca Epist. 12. T. III. p. 33. ed. Bip.: — — ideo Heraclitus, cui cognomen Scotinou fecit orationis obscuritas: „Unus, inquit, dies par omni est“. Hoc alius aliter cepit. „Ein Tag, sagte er, ist dem andern gleich. Dies sagte nun Jeder anders auf“.

Ebenso sagt Diog. L. IX, 7., nachdem er eben ein sehr dunkles, aber ebenso wenig eine Interpunktationschwierigkeit darbietendes Bruchstück des Ephefiens mitgetheilt: „So tiefe Rede führt er“ (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει<sup>2)</sup>).

Und daß unter den Theoremen wieder es gerade die speculative Einheit des Gegensatzes gewesen ist, die ihm diesen Ruf der Dunkelheit und Räthselhaftigkeit zuzog, erhellt, wenn man dafür als Belege noch einzelne Beispiele brauchte, mit vollständiger Evidenz aus Heraclides Alleg. Hom. p. 442. Gal. p. 84. Schow., wo der Verfasser, um Beispiele von dem Räthselhaften und Symbolischen Heraklit's zu geben, gerade solche Stellen aufführt, welche durch ein einfaches: „und“ den Gegensatz von Sein und Nichtsein, von Ja und Nein zusammenschließen und als Eins ansprechen.

Zu dieser Schwierigkeit des Gedankens selbst kommt dann ferner noch die Dunkelheit jener bereits charakterisirten symbolischen Darstellung, jener sinnlichen Formen, jener den verschiedensten orientalischen Religionskreisen entlehnten Namen, in denen Heraklit seinen Begriff darstellt. — Nur wenn die Schwierigkeit so nach allen Seiten eine Schwierigkeit des Inhalts und des innern Verständnisses war, konnte Sextus Emp. adv. Math. I, 301. ausrufen: „denn wie könnte einer der pedantischen

1) — — ἡ ἀπὸ τῆς λέξεως ἢ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· καὶ ἀπὸ μὲν θεωρημάτων ὡς ἔχει τὰ Ἡρακλείτου· ταῦτα γὰρ βαθέα καὶ δευὰ ὑπάρχει· περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου εἴρηται δεῖσθαι βαθέος κολυμβήτου.

2) Denn ganz fälschlich, glaube ich, rechnet man die citirten Worte zu der von Diog. L. angeführten Stelle des Heraklit selbst; siehe hierüber später.

Grammatiker den Heraklit verstehen“? (*που γάρ τις δύναται τῶν ἀφροσύνων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι;*), nicht so, wenn sie sich nur auf die Ungewißheit der Kommata und Punkte basirte.

Aus dem Obigen beantwortet sich nun auch die Frage von selbst, wie entstehen konnten und was Wahres ist an den schlechten Berichten Diog. L., Cicero's und Anderer, Heraklit habe nur nicht gewollt verstanden sein und sei absichtlich dunkel gewesen, damit man ihn nicht gering achte u. c., — Berichte, denen wir ihr gerechtes Schicksal angedeihen lassen wollen, nämlich das, weiter gar nicht erwähnt zu werden.

Denn nach allem Bisherigen muß bereits klar sein jener Hauptpunkt, auf den es bei der heraklitischen Dunkelheit und Philosophie überhaupt ankommt, daß sie nämlich eine sich selbst dunkle gewesen sei — Der Begriff der Negativität und daß diese selber das Positive sei, hat sich zum ersten Mal erfaßt; aber er kann sich noch nicht als dieser reine Begriff in seiner wahrhaften Form, als die Kategorie der Negativität, aussprechen. Indem durch Heraklit die Identität des Seins und Nichtseins erkannt wird, ist die Ueberwindung des Sinnlichen, auf die von Thales an die ganze Entwicklung griechischer Philosophie hindrängt, vollkommen geworden.

Das heraklitische Princip ist an sich, indem das Nichtsein Sein, das Sein Nichtsein ist, bereits der Gedanke; ist an sich bereits der *νοῦς* des Anaxagoras <sup>1)</sup>.

Aber so, als das, was es an sich ist, als Gedanke, kann es noch nicht ausgesprochen werden und dies ist bedingt durch die ganze Stellung und Bedeutung der heraklitischen Philosophie. Thales hatte das Princip aller Dinge als Wasser ausgesprochen. Das Hohe und Philosophische hierin ist das, daß die Dinge nicht in ihrer sinnlichen Besonderheit und Mannigfaltigkeit belassen werden, daß viel-

1) Das weiß schon Plato und sagt es uns in einer sehr schönen und in ihrem ganzen Zusammenhange sehr lehrreichen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, Cratyl. p. 413. E., p. 138. Stallb., wo er von dem Grundprincip Heraklits, dem sich durch alles hindurchziehenden Gerechten (dem *Δίκαιον*, das deshalb auch als *δίκαιόν* etymologisiert wird; es ist aber, wie sich später zeigen wird, ganz dasselbe wie Feuer, Nothwendigkeit, Gegensatz u.), einen Heraklitiker selbst sagen läßt: dieses Gerechte sei aber nichts Anderes als das was Anaxagoras den *νοῦς* nenne, denn auch dieser sei alleinherrschend und mit Nichts Sinnlichem vermischt und erzeuge alle Dinge und durchbringe sie alle u. („— εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο ἀδοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον· πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμοῦν τὰ πράγματα, διὰ πάντων ἰόντα“ κτλ.)



mehr die ganze sinnliche Vielheit und Unterschiedenheit der Natur auf ein innerlich Eines in Allem Seiendes d. h. also auch ein Allgemeines zurückgeführt wird, welches als Princip gesetzt wird. Aber dies Allgemeine ist selbst noch eine einzelne sinnliche Bestimmtheit (Wasser).

Dies ist das Ungenügende und zum Fortgang Treibende. — Die andern Ionier wechseln nun mit den Elementen ab, andere Bestimmtheiten an die Stelle des Wassers setzend, über die Bestimmtheit selbst nicht hinauskommand. — Diese als Princip gesetzten Elemente sind somit sinnliche Bestimmtheiten, die aber an sich die Bestimmung haben, durchaus nicht diese sinnliche Bestimmtheit, sondern das rein Allgemeine zu sein.

Und so verschmäht Anaximander alle solche sinnliche Bestimmtheit und setzt als sein Urwesen das, was schon das Wasser des Thales an sich ist, nämlich: das unbestimmte qualitätslose Sein selbst.

Dieses von jeder einzelnen Bestimmtheit gereinigte qualitätslose Sein selber ist aber in der That nichts anderes, als — die Zahl! Die Zahl ist diese erste Einheit von Sinnlichem und Unsinnlichem, von Sein und Dualitätslosigkeit. Sie hat die Bedeutung des sinnlichen Seins selbst, — denn sie ist Quantität, Größe. Und dennoch ist sie frei von jeder sinnlichen Bestimmtheit und Dualität. Sie ist somit das wirkliche qualitätslose Sein selber.

Und so sprechen denn die Pythagoräer das Absolute als Zahl aus.

Die Zahl ist also nur das Sein, das frei und rein von jeder sinnlichen Bestimmtheit, von keiner einzelnen Dualität behaftet ist, d. h. das reine allgemeine Sein, der Gedanke des Seins selbst.

Als das was so die Zahl der Pythagoräer an sich ist, sprechen nun die Eleaten das Absolute aus, als das Eine reine von jeder Dualität befreite allgemeine Sein, als die Kategorie des Seins selbst. „Nur das reine Sein ist; Alles andere ist gar nicht“.

Dieses reine allgemeine Sein, dies *ἓν καὶ πάντα*, ist somit an sich — denn alles wirkliche Sein ist nur bestimmtes, qualificirtes Sein — die Aufhebung und Negation jedes wirklichen sinnlichen Seins, ist an sich reines Nichtsein. — Als das, was so das eleatische Princip an sich ist, als dies Sein, das doch nur Nichtsein ist, als das daseiende Nichtsein spricht Heraklit das Absolute aus. — Dieser versöhnte Widerspruch, das daseiende Nichtsein, ist der Kern und, soweit sie hier schon dargelegt werden kann, die ganze Tiefe seiner Philosophie. Man kann vorläufig sagen, daß diese in dem einzigen Satze besteht: nur das Nichtsein ist.

Es ist jedoch bei ihm nicht von einer indifferenten Gleichsetzung von Sein und Nichtsein, von einer ruhigen Einheit derselben die Rede. Das Nichtsein ist ihm wesentlich Negativität, d. h. Proceß, thätige Einheit seiner und des Seins. Es ist ihm nur diese Thätigkeit, sich zum Sein zu machen, wie ihm das Sein andrerseits auch nichts ist, als dieselbe Bewegung, sich aufzuheben, den Weg des Nichtseins einzuschlagen. Beides Sein wie Nichtsein sind ihm nicht bloß ruhige Identität, sondern sie sind ihm nur der Proceß, zu offenbaren, was jedes an sich schon ist, in sein Gegentheil überzugehen.

Er faßt aber das Nichtsein und seine Einheit mit dem Sein, wenn auch als thätige, so doch immer nur als objectiv seiende, als objectiv sich setzende und vollbringende auf; noch nicht als zurückreflectirt in sich, noch nicht als für sich seiend, als subjectiver Gedanke.

Und weil sein Princip nur noch das objectiv daseiende Nichtsein ist, kann er es auch immer nur als solches, d. h. in der Form objectiv daseiender Existenzen aussprechen. Das objectiv daseiende Nichtsein aber ist Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Zeit, Nothwendigkeit, Alles durchwaltende Gerechtigkeit und Grenzen setzende Dike u. c. Darum hängt auch Heraklit noch mit der ionischen Naturphilosophie zusammen, deren höchste Spitze er ist und wie er an sich, objectiv, schon über sie hinausgeht, so ist er doch noch zu ihr zu zählen.

Wird das seiende Nicht in dieser seiner wahren Allgemeinheit wirklich herausgerungen, gereinigt von allen es nicht erschöpfenden Formen seines objectiven Daseins, so ist es das — Leere. Das Leere ist jedoch nur noch ruhiges Nichts, nicht Thätigkeit, Proceß.

Indem aber dies schon bei Heraklit so wesentliche Moment der Thätigkeit dem Nichtsein nicht verloren gehen kann, so kann das Leere, das von keinem andern Inhalt weiß, als thätiges gesetzt, nur schlecht hin bei sich bleibende Thätigkeit, somit reines Sich auf Sich selbst Beziehen sein, d. h. Fürsichsein, Atom<sup>1)</sup>.

Das Atom aber ist den Atomistikern selbst das Grundprincip des *πλῆρες* (des Vollen, positiven Seins). Das Leere ist es somit, welches selber dies ist, sich zum Vollen zu machen und die Gedanken des *κένον*

---

1) Daß das Atom nichts Anderes als das für sich seiende Leere, das Negative gesetzt als Fürsichsein, ist, erhellt schon aus seiner Immaterialität.

und *ἄτομον*, des Leeren und des Atom sind innerlich verknüpft und sich nothwendig erzeugend und an sich identisch.

Das Höhere bei den Atomistkern gegen Heraklit ist, daß die Negation nicht mehr bloß als seiende, sondern als für sich seiend, Atom, ausgesprochen wird.

Und die zum Bewußtsein gekommene Einheit des *κένον* und *ἄτομον*, des Leeren und des Atom, der sich selber klar gewordene und schon der atomistischen Philosophie an sich zu Grunde liegende Gedanke, daß das Negative (Leere) es sei, welches als für sich seiend (als Atom) das Sein (das Volle) hervorbringt, bricht in den Satz aus, daß der *νοῦς*, der für sich seiende Gedanke die Welt geschaffen<sup>1)</sup>.

So spricht, wie wir sehen, in dieser ganzen Reihenfolge von Philosophen Jeder immer nur das aus, was an sich schon der Gedanke seines Vorgängers ist; dies Aussprechen aber ist unmittelbar selbst ein neuer Gedanke. So sprechen den heraklitischen Gedanken die Atomistiker und dann Anaxagoras aus in seinem *νοῦς*. Damit ist aber sofort das subjective Denken und ein neuer Abschnitt des Geistes, die sophistische und sokratische Philosophie gegeben.

In dieser Entwicklung ist zugleich die innere Nothwendigkeit dargethan, warum der Gedanke Heraklits nur dazu kommt, sich symbolisch in sinnlichen Formen, in den Existenzen der Natur, wie in den religiösen Namen, auszusprechen. — Heraklit hat nicht mit seiner Lehre Berstedens spielen wollen und darum solches Dunkel und sinnliche Unangemessenheit gewählt!

Die Philosophie, deren Princip sich, im Gegensatz zu der eleatischen, in den Satz zusammenfassen ließe: „Alles Daseiende ist Negativität“ oder: „nur das Nichtsein ist“, kann es ihrem ganzen Gedankenstandpunkt nach zu keinem adäquaten Ausdruck ihres Absoluten bringen. Sie kann es nicht als einfaches Nichtsein bezeichnen wollen. Denn dem Nichtsein ist ebenso wesentlich die Seite, sich stets zum Sein zu machen, die Einheit seiner und seines Gegensatzes.

---

1) Gegen diese Entwicklung kann es nicht zu sprechen scheinen, wenn Demokrit zwar jedenfalls noch ein Zeitgenosse des Anaxagoras, aber doch jünger war als dieser (er giebt sich selbst für vierzig Jahre jünger aus). In der Geschichte der Philosophie kann es sich häufig innerhalb gewisser Epochen treffen, was schon Aristoteles vom Empedokles sagt, daß er zwar den Jahren nach jünger, den Werken nach aber früher als Anaxagoras gewesen sei. Uebrigens ging dem Demokrit auch noch Leucippus in der Entwicklung der Grundzüge der Atomistik voraus, welche jener nur zum geschlossenen System vollendete.

Sie muß ihr Princip daher als diese Einheit, als seiendes Nichtsein darstellen wollen. Ueber jedes Sein aber geht das Nichtsein wiederum hinaus; in keinem Sein ist das Nichtsein erschöpft und in seiner Allgemeinheit enthalten; vielmehr ist es in ihm nur beschränkt und verendlicht vorhanden und darum ist es auch die aufhebende Bewegung alles Seins. — Es kann also auch nicht als seiendes Nichtsein, und in keiner der Formen desselben, dies Princip in einer sich wahrhaft adäquaten Weise ausgesprochen werden. — Wahrhaft ausgesprochen wäre es: in seiner Bewegung und Thätigkeit absolut bei sich selbst bleibendes, also sich nur auf sich beziehendes, also für sich seiendes Nichtsein, d. h. das Atom der Atomistiker und der *νοῦς*, der für sich seiende subjective Gedanke des Anaxagoras, somit also schon ein neuer und höherer Gedanke.

Die heraklitische Philosophie ist also, weit entfernt dunkel sein zu wollen, vielmehr gerade dieses ungeheure Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken. Dies kann sie aber nicht erreichen. Sie kann — und das ist, wie gezeigt, eine immanente Seite ihres Begriffes selbst — das Nichtsein immer nur als unmittelbar Daseiendes, somit immer nur als unmittelbare Existenz oder doch in sinnlicher Form überhaupt aussprechen, wie Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Nothwendigkeit und die andern Namen, welche alle nur die unmittelbar daseiende Negativität, die Negativität als Seiende ausdrücken.

Das ist aber eben dann für diese Philosophie das Unangemessene, die reine Negativität, oder was dasselbe ist, die absolute nur als Proceß vorhandene Einheit von Sein und Nichtsein als unmittelbares Dasein und in sinnlicher Form überhaupt ausgesprochen zu haben. Und diese Unangemessenheit ist nicht nur für uns vorhanden; sie mußte ebenso sehr schon für diese Philosophie selbst, welche ja innerlich wesentlich absolute Negativität und Aufhebung alles sinnlichen Seins ist, vorhanden sein. Das fühlt Heraklit und darum sagt er in jenen Fragmenten, daß sein wirkliches Absolute, der Name des Zeus, das Eine Weise das Alles durchdringt und leitet, d. h. die absolute Negativität, in allen Formen, in denen er es auch darstellt, niemals erschöpft sei, daß es in allem Ausgesprochenwerden eben so verschwiegen bleibe, daß es ebenso sehr ausgesprochen werden wolle, als auch nicht.

Und darum verbleibt Heraklit nie bei Einem solchen sinnlichen Klange, in den sein stummer allem Sein transcendenten Gedanke ausbricht, weder bei der Bezeichnung seines Principis als Feuer, noch Fluß, noch Streit, noch Harmonie, noch Nothwendigkeit u. Darum gewinnt er keine Eine

und bleibende, ihm genligende Form seines Principis. Er ringt neue und abermals neue Namen heraus, die aber wiederum, weil sie den Makel des Sinnlichen, des objectiven Daseins, an sich tragen, fortgeworfen und mit andern vertauscht werden.

Und weil Heraklit keinen Namen, keine Ausdrucksform gewinnen kann, in welcher er seinen Gedanken erschöpfend und adäquat darstellt, — darum die Abwechslung mit diesen sinnlichen ungenügenden Formen und Namen, daher deren identische Vielheit.

Nicht also blos, um diese Bemerkung hier beiläufig einzuschalten, durch einzelne dieser Namen, die er aus den Kreisen orphischer und orientalischer Religionslehre herausgreift, — sondern selbst nach dieser ganzen allgemeinen Seite seiner Form hin erinnert Heraklit lebhaft an den Orient.

Das ist ja eben der Charakter des Orients und seines Symbols, dies Ungenügsame und Unangemessene der Form; dieselbe gewaltsame Anstrengung, die Ueberfülle des ungeheuern Inhalts in sinnliche Form herauszurufen und die Häufung darum von Symbolen und Attributen. Noch näher und schlagender ist die Parallele mit den orphischen Gedichten, mit der Vielnamigkeit dieser Hymnen, die den Ausdruck nicht finden können für die Gottheit und sich deshalb in diese ungebändigte Vielheit, in diese unendliche Häufung und Wechsel von Namen verlieren.

So konnte denn Heraklit, weil ihm der Begriff der verschiedenen Ausdrucksformen und Namen, in welchen er sein Absolutes darstellt, innerlich nur streng ein und derselbe war, dasselbe, was er vom Feuer sagte, dann auch wieder vom Krieg, Fluß u. ausagen. Auf diese innerliche Identität aller dieser nur scheinbar verschiedenen sinnlichen Namen bezieht sich denn auch das „*ἐτέρῳ πεπλήξει μετωνομασμένῳ*“ „er wird Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen“ in jener Stelle des Plato von den Heraklitikern, die wir schon oben theilweise angezogen haben, hier aber ausführlicher hersetzen müssen, weil wir sie erst jetzt recht verstehen können und die uns im Verein mit einer zweiten bald anzuführenden platonischen Stelle gar herrlich viele der von uns mühsam constatirten Züge in einem lebendigen Bilde anschaulich macht. Die erste Stelle ist die im Theaet. p. 180. A. p. 184. Stallb., wo Plato die Manier der Heraklitiker zu philosophiren spottend also schildert:

„Aber wenn Du Einen etwas fragst, dann ziehen sie wie aus einem Kõcher räthselhafte Wörter (*δηματολογία*) hervor und schnellen sie ab; und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, so wird er Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen“.

Solche, wie schon Plato weiß, blos neu Umbenannte, innerlich aber

identische Formen sind zu einander Feuer, Aether, Krieg, Harmonie Entgegenstrebender, das Gerechte, die Dike selbst, Vorherbestimmung u.

Daß aber in der That das hier Entwickelte der Sinn der platonischen Schilderung ist, zeigt, wenn es noch irgend eines Beweises bedürfte, die gleich sehr beachtenswerthe Stelle des Plato im Cratyl. p. 413. B. p. 137. Stallb. sqq. Sokrates erzählt hier, daß auf seine an die Anhänger Heraklits gerichtete Frage, was denn ihr Grundprincip, das Alles durchdringende Gerechte (das *δικαιον*) eigentlich sei, diese ihn ganz verwirrt machen, indem der Eine sagt, es sei die Sonne, der Andere das Feuer selbst, ein Dritter das Warme im Feuer, der Vierte es sei das, was Anaxagoras *νοῦς* nennt, und Jeder von diesen den Andern immer auslacht!

Es ist unmöglich kürzer, komischer und doch treffender so viele für Heraklit charakteristische Züge darzustellen, als in diesen beiden platonischen Stellen geschieht, an denen man, merkwürdig genug, bisher fast achtlos vorüber ging.

Die symbolische Räthselhaftigkeit Heraklits, die gedrunghenen concreten sinnlichen Namen, in denen er das Absolute aussprechen will, die bei jedem solchen Ausdruck stattfindende Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form, die hieraus entspringende unendliche Vielheit dieser Namen und die räthselnde, taumelnde Abwechslung mit denselben und doch wieder die innere Gedankenidentität aller dieser nur dasselbe besagenden Namen, — die eben deshalb nur Umnennungen zu einander bilden —, endlich der Mangel an vermittelnder Beweisführung, weshalb die Heraklitiker diese Namen des Absoluten nur eben ganz stoßweise, wie Pfeile, abschuelen, mit diesen dunkeln unerklärten Namen den Hörer gleichsam nur vor den Kopf schlagen, alle diese Züge sind es, die Plato zu einem plastischen lebensvollen Bilde in seiner Darstellung vereint, wobei freilich diese gährende heraklitische Form die ganze Ironie des zur vollsten Angemessenheit von Form und Inhalt und zu künstlerischer Abrundung gelangten Plato erregen mußte.

Diese Vielheit der Formen, in welchen Heraklit sein Absolutes herausringt, scheint nun schon, nach der Stelle des Cratylus zu urtheilen, bei den unmittelbaren Schülern Heraklits Anlaß zu einer obwohl damals nur noch scheinbaren Verwirrung gewesen zu sein, indem die Einen derselben mehr an diesem, die Andern mehr an jenem der verschiedenen Namen festhielten, unter welchen Heraklit in seinem Werke sein Princip dargestellt hatte. Daß diese Verwirrung damals noch keine ernsthafte, sondern nur eine scheinbare war, daß jenen ersten Heraklitikern das Geheimniß

der Identität dieser verschieden tönenden sinnlichen Namen noch sehr wohl bekannt war, zeigt ja die Stelle des Theaetet, nach welcher auch jeder Einzelne dieser Schüler, auf den Grund seiner Rede gedrängt, mit dieser Vielheit von Namen abwechselt, den Einen an die Stelle des Andern setzend.

Zu einer ganz andern, ernsthaften Verwirrung aber führte diese Vielnamigkeit in späteren Zeiten und bei späteren Berichterstattern. Jetzt ging das Geheimniß dieser Identität verloren. Jetzt mußten somit diese verschiedenen Namen des Absoluten bei Heraclit und daß er, wie nach allem Bisherigen nicht anders sein konnte, und wie wir noch häufig genug finden werden, von diesen nur verschieden tönenden, in der That aber identischen Principien dasselbe aussagte, als ein Widerspruch erscheinen. Vielleicht rührt auch daher die Klage des Theophrast beim Diog. L. IX, 6: „— τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι“, Heraclit habe an verschiedenen Orten seines Buches manches verschieden vorgetragen.

Jedenfalls aber war das eine der Quellen der vielen Verwirrung bei den Stoikern wie seinen stoischen Commentatoren und den späteren Berichterstattern und daher rührt auch, wie sich später genauer herausstellen wird, der so befremdliche und bisher noch unerklärt gebliebene Streit unter den Späteren, was eigentlich das heraklitische Princip gewesen sei, ob Feuer, Zeit, Luft, Sonne u. u., ein Streit, dessen wirkliche Bedeutung und innere Möglichkeit sich jetzt im Allgemeinen einstweilen ergeben hat und von welchem die obige Stelle des Cratylus von den Jüngern des Heraclit, die jeder einen andern Namen für das Absolute angeben und sich einander auslachen, zeigt, wie leicht er entstehen konnte.

Von der hier gewonnenen Anschauung aus überblicke man nun noch einmal, was oben über die symbolische Darstellung Heraclits erörtert wurde und die dabei angeführten Fragmente, die jetzt bereits ein volleres Licht erhalten. Man sieht zugleich, daß grade diese eigenthümlich dunkeln Stellen, in welchen diese symbolischen und religiösen Namen eine Rolle spielen, das Tiefste von dem eigentlichen metaphysischen Begriff heraklitischer Weisheit enthalten und es sich demnach durchaus nicht so verhält, wie Schleiermacher — dem freilich diese ganze für seine Philosophie so charakteristische, ja von ihr untrennbare Seite Heraclits vollständig entgangen ist, — p. 335 darüber meint, daß der Ephesier sich nämlich: „solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen, wie mit goldenen Nägeln

seine Philosophie am Himmel zu befestigen“ — was zwar schön gesagt, aber doch an einem gewissen Mangel an bestimmtem Sinn leidet und auch sonst noch falsch ist.

Wir waren bisher bemüht, die Form Heraklits, die bei ihm so eng mit dem Inhalt zusammenhängt, seine symbolische Darstellungsweise, zu begreifen und zu charakterisiren. In dieser Beziehung kann hier noch bemerkt werden, daß wir ihn eben so sehen, eine symbolische Handlung begehen. Als er nämlich seinen Mitbürgern eine Rede halten soll, steigt er auf die Rednerbühne, nimmt Wasser und Mehl, rührt sie mit einem Hohlstengel untereinander, trinkt den Mischtrank stumm aus und geht fort; ein von Plutarch (de garrul. p. 511. C. p. 58. Wyt.) erzählter symbolischer Act, auf den schon Creuzer aufmerksam macht (Symbol. u. Myth. I. IV. Heft II. § 50.). — Interessant ist es auch, zu sehen, wie schon das Alterthum den dem Heraklit so wesentlichen allgemeinen Zug zu symbolisiren, als charakteristisch für ihn auffaßte und sich daraus weit verbreitete Fabeln über ihn bildeten<sup>1)</sup>.

1) Denn nur so glaube ich, kann die Entstehung jener auf den ersten Blick ganz bestreblichen und fast stupiden Fabeln erklärt werden, die über seinen Tod im Umlauf sind. Er habe nämlich die Wasserucht bekommen und die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten [*ἐξ ἐκπομπίας ἀρχὸν ποιεῖσαι*]. Als sie dies verneinten, habe er sich mit Ochsenmist beschmiert und sich so in die Sonne zum Trocknen gelegt, hoffend, daß er so das Wasser verhinften werde (*ἐξαρμυθῆσθαι*), sei aber dabei elend umgekommen. So erzählen mit einzelnen Abweichungen Diog. L. IX, 3—5. Marc. Anton. III, 3. p. 16. ed. Gat. Suidas. s. v. *Ἡρακλ.* p. 884. ed. Bernhardt; Hesych. de. vit. p. 26. ed. Orelli; Tatian., or. c. Graec. p. 11. ed. Ox.; Tertullian. ad Martyr. p. 157. d. Rigalt. (der ihn gar zu einem freiwilligen Märtyrer macht). — Daß diese Berichte allerdings nur Fabeln sind, das versteht sich von selbst. Allein es handelt sich darum, den innern Entstehungsgrund und damit zugleich die geistige Bedeutung solcher nie ganz sinnlosen Fabeln aufzufinden.

In dieser Hinsicht verhält es sich nun wohl mit unsern Berichten nicht anders, als mit den vielen andern schönen Mythen, in welchen das Alterthum den geistigen Charakter seiner großen Männer in der Todesart, die es ihnen andichtet, sinnreich und sinnbildlich wiedergiebt.

Wie Anakreon an einer Weinbeere erstickt, Sophokles vor Lachen stirbt, wie den Aeschylus das Geschick eines Adlers ereilt, der dem unter hohem Felsen Sitzenden durch eine herabgeworfene Schildkrötenchale den kalten Schüssel zerquetschert, wie Euripides von wüthenden Hunden zerrissen wird, so wird denn hier auch dem Heraklit eine für ihn eben so charakteristische Todesart zugetheilt. Man läßt nicht ohne seine Hinweisung auf die symbolische Sprach- und Handlungsweise des Erbesier's, ihn seine kosmische Theorie von der Verwandlung der Elemente an sich selbst darstellen, seine Lehre von dem göttlichen Leben



Wir lassen nunmehr eine flüchtige Entwicklung des Grundrisses der heraklitischen Philosophie folgen. Es erschien dies aus einem naheliegenden Grunde fast nothwendig. Bei jedem philosophischen Werke ergibt sich das Verständniß des Einzelnen erst aus der fortlaufenden Lectüre des Ganzen. Bei einem Philosophen nun, von welchem man nur abgerissene Stellen übrig hat, ist es deshalb, wenn nicht in unzählige Mißverständnisse oder

und Proceß und den Uebergang der Gegensätze in einander sinnbildlich an sich selbst nachahmen wollen! Vgl. hierüber besonders im § 7. Auch im Einzelnen lehnten sich diese Erzählungen an Philosophie des Heraklit an und wurden durch manche derselben nahe genug gelegt. So scheint es unbestreitbar zu sein, daß Heraklit gelehrt hat, dieselben Umwandlungsproceße wie im Weltall gingen auch im menschlichen Körper vor. Von seinen Schülern wenigstens beweist dies unwiderleglich die Stelle des Aristoteles, *Problem. XIII, 6. p. 908: κότερον ὅσπερ τινὲς τῶν ἡρακλιτικόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιάται ὅσπερ ἐν τῷ ὄλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι κτλ.* Und in der That war dieser Satz seiner Philosophie auch ganz angemessen, ja fast nothwendig in ihr.

Auch die Ausdrücke *ἐπομβρία* und *ἀρχμός*, Ueberschwemmung und Dürre, scheinen ächt heraklitische und von ihm so als stereotype sich in einander umwandelnde Gegensätze in seiner Lehre von der Verwandlung der Elemente gebraucht worden zu sein. So sagt uns Sext. *Emp. adv. Mathemat. V, c. 2. §. p. 338. Fabr.*, daß sie Umwandlungen des „*περιέχον*“ seien [„— *ἀρχμούς τε καὶ ἐπομβρίας, λοιμούς τε καὶ σισμούς, καὶ ἄλλας τοιούτων τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν*“, vgl. auch *Joh. Philop. Comm. in de Anima c. 6.*] Von diesem „*περιέχον*“ aber ist einzuweisen zu bemerken, daß es von Sextus u. A. als Form des heraklitischen Absoluten gebraucht wird. An die Stelle des Sextus klingt aber ganz merkwürdig eine durchaus heraklitische Stelle des *Maxim. Tyrinus* an (*Diss. XIX, p. 366. ed. Reiske*), welcher, wie ich keinen Anstand nehme zu glauben, wahrscheinlich ein heraklitisches Fragment zu Grunde liegen dürfte. Die Stelle lautet: „*ἀρχμούς μὲν καὶ ἐπομβρίας καὶ σισμούς γῆς καὶ πυρὸς ἐκβολὰς καὶ πνευμάτων ἐμβολὰς καὶ ἀέρων μεταβολὰς οὐ θεὸς οἶδε μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ὅσοι δαιμόνιοι*“.

Ueber *ἐπομβρία* und *ἀρχμός* als Krankheiten sehe man *Hippocr. Aphorism. III, 15. u. XVI; cf. Hippocr. ap. Galen. V, 349. ed. Bas. T. XVII. A. p. 32. Kuehne u. XVII, 15. p. 599. Kuehne; Aretaeus de Caus. et sign. acut. morb. II, c. 4. p. 20. Ox. p. 42. Kuehne: ὁ δὲ ἀρχμός ἐς ἐπομβρίην τρέπεται*, wo schon *Petitus* auf jene Forderung Heraklits zurückverweist. Daß die Ausdrücke *ἐπομβρία* und *ἀρχμός* sich fast stets (auch schon bei Aristoteles), wie z. B. in allen angezogenen Stellen in dieser wie gleichsam in einer sprichwörtlich gewordenen Verbindung vorfinden, etwa wie die Ausdrücke *ἄνω* und *κάτω*, deutet ebenfalls auf einen sehr alten Ursprung derselben hin.

Mit der angeführten Stelle des *Maxim. Tyr.*, von der wir schon sagten, daß ein ächtes heraklitisches Fragment in ihr unterzulaufen scheint, stimmen aber wieder in ganz auffälliger Weise die beiden von *Stephanus* mitgetheilten Briefe des Heraklits überein, Briefe, die nicht nur, wie auch *Schleiermacher* theilt, *Manches*

unendlich gehäufte Erörterungen verfallen werden soll, nothwendig, zu dem Verständnisse jedes Fragments bereits den Begriff des Ganzen mitzubringen. Wenn dann alle in dem historischen Theil zu betrachtenden Fragmente, wie ebenso viele Nadien, in dies Centrum zurücklaufen, so ist dies zugleich von selbst der Beweis, daß sie auch aus ihm hervorgeflossen sind. Und so groß ist die Consequenz der heraklitischen Philosophie, daß wir in der nachfolgenden scheinbar apriorischen, überall aber auf den Fragmenten des Ephesters beruhenden Selbstaufrollung seines Gedankens noch weit concreter in die Entwicklung seiner Philosophie und deren Tiefe hätten hinuntersteigen können, wenn dies nicht eben unsern Zweck überschritten und — in seiner Trennung von Fragmenten und Zeugnissen — mindestens den Schein der Willkühr hätte auf sich ziehen können.

dem Ephester nicht ungeschickt Nachgebildetes enthalten, sondern von denen man auch berücksichtigen muß, daß sie offenbar zu einer Zeit entstanden, wo das Buch Heraklit noch vorhanden war und somit viel wörtlich heraklitische Stellen benutzt haben können und auch wirklich benutzt zu haben scheinen.

Wir wollen zur Vergleichung mit den Worten des Maxim. Tyrinus einige Stellen dieser Briefe um so mehr hierher setzen, als dieselben zugleich das, was im Anfange dieser Anmerkung als Entstehungsgrund der Märchen von seiner Todesart angegeben worden ist, hell durchschimmern lassen. So sagt Heraklit in dem zweiten Briefe: *ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγίαν· ἰάσομαι ἑμαυτόν· μὴ ἴσομαι τὸν θεόν, ὃς κόσμον ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιπέττων· οὐχ ἀλώσκει νόσῳ Ἡράκλειτος, νόσος Ἡρακλείτου ἀλώσκει γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντί ὑγρὰ ἀδαίνεται, θέρμα φύχεται· οἶδαν ἐμὴ σοφία ὁδοῦ φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παύλαν ἔτι.*

Hält man dies mit den obigen Stellen des Sextus Emp. und Maxim. Tyr. zusammen, so kann man sich schon hier der Ueberzeugung kaum erwehren, daß in letzterer ein wirkliches heraklitisches Fragment bezogen sein muß, sowie daß in diesem Briefe (cf. § 26.) viel ächt und wörtlich heraklitisches benutzt sein möchte; vgl. auch die folgende Stelle in dem andern Brief an Aphidamas (Steph. p. 147): *οἱ (sc. λατροὶ) οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐκπορβρίας πῶς ἂν ἀχμὸς γένοιντο· οὐχ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα λατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἀμετρον — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τῆται, καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἀνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἰδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία· τοῦτον ἐγὼ μὴ ἴσομαι ἐν ἑμαυτῷ (cf. auch den sogenannten Hippocr. de Diaeta I, p. 190. Lind. VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K. sq.).*

Zedenfalls sind, wie Jeder zugeben wird, diese Stellen voll von ächt heraklitischen Ausdrücken nicht nur, sondern selbst von eigenthümlichen Redewendungen des Ephesters.

(Ganz anders verhält es sich mit dem von Boissonade ad Eunap. später herausgegebenen Brief, der im wahren Bergpredigtton geschrieben eins der plumpsten christlichen Nachwerke ist, das existirt).

Dem ausdrücklich müssen wir uns gegen das Mißverständniß verwahren, als sollte der nachfolgende flüchtige Umriss wirklich die „heraklitische Philosophie“ und ihre Tiefe erschöpfen. Nur einen dürftigen Leitfaden sollte er an die Hand geben, um mit diesem ausgerüstet an das positive Material der Fragmente und Zeugnisse zu gehen und hier erst den ganzen Reichtum und die ganze speculative Tiefe dieser Philosophie und ihrer Bestimmungen entstehen zu sehen.

### Drittes Capitel.

Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems.

Schon Anaximander hatte gesagt:

„Woher das Seiende sein Entstehen hat, in dasselbe hat es auch sein Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn es giebt einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (*adikia*) nach der Ordnung der Zeit\*“.

(Simplic. in Phys. f. 6.)

Es liegen in dieser Lehre Anaximanders bereits gleichmäßig die Entwicklungskeime sowohl eleatischer als heraklitischer Philosophie.\*

\*) Mit wahrer Genugthuung sehen wir, wie jetzt auch Zeller a. a. O. p. 492. sich offenbar von der einen Seite der obigen Ableitung nicht weit entfernend sagt: „Heraklit hat auch für seine ganze Weltanschauung an Anaximander einen Vorgänger, dessen Einfluß nicht zu verkennen ist, denn wie Heraklit alles Einzelne als flüchtige Erscheinung im Strome des Naturlebens austauschen und wieder verschwinden läßt, so betrachtet auch Anaximander die Einzeleristenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büßen müssen“. Aber nicht blos diese Analogie einer vorüberrauschenden „Flüchtigkeit“ mit dem Anaximander'schen Gedanken ist vorhanden! Und wäre Zeller z. B. nicht eine spätere zu erörternde Stelle des Plutarch Terr. an aquat. p. 964. E. entgangen, so würde er dann, durch diese aufmerksam gemacht, auch in den Fragmenten des Ephesier's hinreichend gefunden haben, wie auch bei Heraklit jede Einzeleristenz eine Unbill, *adikia*, ist, ganz so wie bei Anaximander, nur in einem noch viel tieferen Sinne; in einem Sinne, der gerade um eben soviel und in derselben Hinsicht tiefer ist als die *adikia* der Existenz bei Anaximander, wie das ideale Eine Heraklits tiefer ist als das Anaximander'sche Urwesen. Erst das Erfassen dieser später (zuerst beim Fragment von der unsichtbaren Harmonie, § 2.) nachzuweisenden heraklitischen *adikia* des Wirklichen bildet den Weg zum Verständniß des wahren und ganzen speculativen Gedankens seiner Philosophie.

Anaximander war hinausgegangen über die qualitative Bestimmtheit des Urprinzips bei Thales. Er hatte anerkannt, daß <sup>1)</sup> das Urprincip nach Raum und Zeit hin unbegrenzt sein müsse; denn sein Anfang wäre ja seine Grenze (τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἴη γὰρ ἀν' αὐτοῦ πέρας); auch ein in der Zeit Gewordenes dürfe es nicht sein; denn Alles in der Zeit Gewordene müsse auch in der Zeit wieder untergehen (τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν); es gebe also von dem Unendlichen keinen Anfang; es selber sei vielmehr der Anfang des Andern, Endlichen und umfasse Alles und lenke Alles (ἀλλ' αὐτῆ τῶν ἄλλων εἶναι δόκει [sc. ἀρχή] καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν).

Also nur das unendliche Sein, in welchem keine Schranke, keine Negation ist, die reine Positivität ist das Vollkommene; alles Gewordene aber, als Endliches und Bestimmtes, hat somit in seiner Bestimmtheit zugleich die Negation, seine Grenze, nach Raum wie Zeit, an sich. Diese ist die Trübung jenes unendlichen Seins, die ἀδικία, und diese Ungerechtigkeit seines Daseins büßt es durch den Zeitwechsel, dem es unterworfen ist. —

Das Unendliche ist hierin bestimmt als Das, woraus das Endliche hervorgeht und in das es wieder zurückgeht.

Es schickt — denn es selber ist ja aller Inhalt und die ἀρχή, das erzeugende Princip des Endlichen, — die endlichen Bestimmtheiten aus sich heraus und nimmt sie eben so wieder in sich zurück. — Das Unendliche als solches aber tritt nie in die Erscheinung, in das Reich der wirklichen, bestimmten Existenzen; sonst wäre es ja selbst ein Bestimmtes und Endliches.

Das unendliche Urwesen bleibt somit stets entnommen der Welt der Existenzen, als das unendliche An-sich-sein derselben. Es stellt die Fülle seines Inhalts in das Licht der Wirklichkeit; damit drückt es ihm aber zugleich den Mangel der Bestimmtheit und Endlichkeit auf und darum nimmt es jede seiner Geburten eben so wieder in sich zurück, um so in einem nie erschöpften Nacheinander in der Zeit die ganze Fülle seines unendlichen Inhalts heraus zu produciren und sie damit zugleich immer wieder zu verentlichen.

Das Unendliche ist somit zugleich Grund und Abgrund der Existenz.

Das Werden des Endlichen aber ist deshalb eine Ungerechtigkeit (ἀδικία), weil das Endliche zugleich Negation, das Nichtsein eines andern Inhalts ist; und darum macht sich die Negation, die es bereits an sich selber hat, geltend und läßt es verschwinden.

<sup>1)</sup> Arist. Phys. ausc. III. 4. p. 202. B. vergl. *Stattis Gesch. der griech. Phil.* I. p. 126.

Das also steht in dieser Anschauung des Anaximander bereits fest, daß das Endliche nur Erübung, daß es das Unberechtigte, seine Negation an sich selbst habende sei. — Und dies erhält sich gleichmäßig in der Philosophie der Eleaten wie Heraclits.

Das Urwesen Anaximanders aber mußte nach den beiden Momenten, die es enthält, auf die gedoppelte und sich entgegengesetzte Weise fortentwickelt werden.

I. Das Unendliche, die Kategorie der Positivität, ist das Anschseinde, das auch den endlichen Dingen allein ihre wahrhafte und wirkliche Existenz verleiht. Das Endliche dagegen ist das Nichtanschseinde und Unberechtigte, die *ἀδικία*. —

Was somit auf die Seite des Unendlichen gestellt ist, ist: aller Inhalt, aus welchem die Negation, Schranke, ganz ausgeschlossen ist. — Im Gegensatz hierzu ist das Endliche als solches gar nicht Sein, sondern nur Grenze, Schranke, Negation. Nur weil die endliche Bestimmtheit andern Inhalt nicht in sich hat und ihn ausschließt, weil das Endliche somit das negative Moment, die Seite des Nichtseins ist, — darum ist es unberechtigt, *ἀδικία*, und geht unter, wird selber zum Nichtsein. Was somit zum Nichtsein wird, ist gar nicht der Inhalt, das positive Sein, — dieses ist vielmehr das sich in allem diesen Untergang der endlichen Existenzen erhaltende und herstellende unterganglose Unendliche — nur die Schranke, d. h. die Seite des Nichtseins wird immer selber zum Nichtsein, geht unter. Also das Sein ist, nur das Nichtsein (Endliche) ist das Bestand- und Haltlose. Das „Sein ist, nur das Nichtsein ist nicht!“ — Und dies ist der Ausruf, in welchen die Eleaten ausbrechen. —

II. Aber das Unendliche selbst in dieser seiner Ungetrübttheit und Unendlichkeit ist nie wirklich. Was wirklich da ist, ist nur das Endliche, das Anfang und Grenze hat. Das Unendliche existirt nur in seinem Setzen und wieder Aufheben des Endlichen (*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κτλ.* Simpl. I. c.). Weil aber das wirklich Existirende, das bestimmte Sein, nie das Unendliche erschöpft, sondern immer nur Schranke und *ἀδικία* ist und deshalb immer wieder aufgehoben wird, so ist an sich damit eben so gegeben, daß nicht das wirkliche endliche Sein, sondern nur das perennirende ununterbrochene Aufheben desselben wahrhaft ist. Das Sein ist nur Schein und Lüge und nur das Nichtsein ist. Aber dieses Nichtsein kann hier durchaus nicht mehr ein abstractes, einseitiges sein. Als das Nichtsein des Endlichen, Bestimmten wegen seiner einseitigen Bestimmtheit, ist es sofort

Sein eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Dasein. Es ist somit eben so sehr perennirendes ununterbrochenes Dasein, und hat nur in diesem seine Realität und Existenz.

Das Unendliche ist somit hier nur als das gesetzt, was es bei Anaximander schon an sich ist, als Proceß. Es ist die schaffende aber auch negative Macht über das Seiende. Das Seiende, weil als Bestimmtheit andern Inhalt ausschließend, ist unberechtigt. Darum, weil es Schranke ist, wird es von der negativen Macht des Unendlichen ergriffen und in sich zurückgenommen (der heraklitische Weg nach Oben). Aber das Aufheben der Schranke ist unmittelbar Setzen eines neuen bestimmten Inhalts und somit einer neuen Schranke (Weg nach Unten). — Jenes unendliche Urwesen ist also die Macht, die das Endliche entstehen und vergehen läßt. Es ist somit selbst das Entstehen und Vergehen des Endlichen, das Werden oder der Wechsel des Wegs nach Oben und Unten, — und das ist der Weg, den Heraklit eingeschlagen.

Dieser ganze Proceß des Unendlichen ist reell nur am Endlichen da und geht an ihm vor. Das Endliche als Dasein dieses Processes ist selbst Werden oder genauer daseiendes reales Werden. Sein Wesftwerden durch das Unendliche ist der Weg nach Unten; das Werden zur einseitigen Bestimmtheit, somit zur *doxia*, ist darum nur ein verkümmertes unangemessenes Dasein für das in ihm enthaltene wahrhaft Unendliche, und eine so große Entäußerung desselben, daß es sich in dem Endlichen zu seiner eigenen wahren Reinheit nur verhält etwa wie ein „Affe zu einem Gott“. Gleichwohl ist es auch als Seiendes immer nur seiendes Werden, hat somit das Unendliche an sich, ist selbst das Dasein desselben. Alles Dasein ist daher nur der Kampf und die Einheit dieser absoluten Gegensätze des Sein und Nichtsein, des Unendlichen und der Schranke: die ganze Welt der wirklichen Existenzen, die reale Weltbildung existirt nur durch und besteht nur in diesem Kampf und processirenden Widerstreit, den jedes Dasein in sich selber trägt. Als dieser ununterbrochene Kampf eines Jeden in sich selber kann das ganze endliche Dasein *Nüßial* (*ναῦσιον*) genannt werden. Das Zurückströmen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, ist die Rückkehr in seine wahrhafte *adäquate Form* und Heimath, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muß daher im Gegensatz zu der Verkümmertheit und dem kümmernden *Nüßial* des nur in diesem Widerstreit bestehenden wirklichen Daseins als Ueberwindung mit sich selbst (*ἐπιλογία*), als *ἄριστερον ποιοῦν* und als *ἄντιστασιον* von der Qual des stehenden Daseins bezeichnet werden. —

Sind aber so der Weg nach Oben und nach Unten, das Setzen und das Aufheben der Bestimmtheit, Sein und Nichtsein absolute Gegensätze, so sind sie nichtsdestoweniger ebenso absolut identisch mit einander; jeder von beiden hat sein Gegentheil an sich selbst und ist selbst nur dies in seinem Gegensatz überzugehen.

Dem der Weg nach Oben ist Aufheben der Schranke, somit Werden eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Weg nach Unten *ic.* Oder mit andern Worten: Die Bestimmtheit, wenn sie sich aufhebt, in das Unendliche rückgeht, d. h. also den Weg nach Oben einschlägt, wird dadurch zum Werden (denn das Unendliche ist selbst das Werden), das Werden aber wird eben, ist also sofort Werden der Bestimmtheit, oder Weg nach Unten und so fort. Der Weg nach Unten seinerseits oder das Werden der Bestimmtheit ist eben nur das seiende Negativität und hat also diese, d. h. den Weg nach Oben oder das Werden, zu seinem Inhalt, ist also selbst nichts Anderes als das reelle Dasein der unendlichen Negativität desselben, d. h. des Wegs nach Oben. Der Weg nach Unten ist somit seinerseits nur die Existenzform dessen, was in ihm allein und wahrhaftig vorhanden ist: des absoluten Werdens, und dieses offenbart und verwirklicht nur im Wege nach Unten, dem Reich der Bestimmtheit, seinen unendlichen Inhalt und dessen absolute Negativität.

Der Weg nach Oben ist also schlechthin nur dies: in den Weg nach Unten überzugehen und umgekehrt, und zwar ist dieses Uebergehen in sein Gegentheil auch nicht etwa als der schlechte Proceß der bloßen Abwechslung zu fassen. Sondern der Weg nach Oben ist nur deshalb dieser Uebergang in sein Gegentheil und umgekehrt, weil wie bereits gezeigt jedes dieser beiden Momente schon an sich selbst identisch mit seinem Gegensatz, der Weg nach Oben an sich selbst schon Weg nach Unten ist und umgekehrt.

Diese tiefe Einsicht muß daher in den Satz ausbrechen: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten“ (*ὁδὸς ἀνω καὶ κάτω μίη; eadem via sursum et deorsum*).

Dies ist ein Centralpunkt heraklitischer Lehre, ohne den sie schlechterdings nicht zu verstehen ist.<sup>1)</sup> Es ist von der höchsten Wesentlichkeit Bei-

---

1) Dieser speculative Satz: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten“ ist der tiefste Ausspruch Heraklits, der Cardinalpunkt seines ganzen Systems, den wir noch in hundert andern Formen wiederfinden werden. Weber Schleiermacher noch seine Nachfolger haben ihn erfasst. Er macht ihnen Verlegenheit und sie

des, sowohl die absolute Gegensätzlichkeit dieser Momente, des Wegs nach Oben und Unten, als auch ihre innerliche Identität bei Heraclit zu begreifen und festzuhalten. Beide sind abstract entgegengesetzte Momente, deren lebendige Einheit das Werden ist. Beide werden als schlechthinige Gegensätze als Eins gewußt in jeder Existenz, die nur durch diese concrete Einheit beider Momente existirt. Diese Einheit der beiden abstracten Gegensätze in der Existenz ist aber nur deshalb keine äußerliche und willkürliche, sondern eine nothwendige, weil jedes der beiden entgegengesetzten Momente an sich selber schon identisch mit seinem Gegentheil und nur der Proceß ist, diese innere Identität offenbarend in sein Gegentheil überzugehen, der Weg nach Oben an sich selbst schon ein und dasselbe mit dem Weg nach Unten und umgekehrt ist, jedes der beiden Momente also nicht bloß Moment, sondern auch an sich schon Einheit seiner und seines Gegensatzes und somit Totalität der ganzen Bewegung ist.

Diese Erkenntniß, daß der Weg nach Oben als Aufheben der Bestimmtheit sofort Setzen einer neuen Bestimmtheit und Schranke oder Weg nach Unten ist, kann auch so ausgesprochen werden, daß das Aufheben, der Tod, der einen Bestimmtheit die Geburt der andern, das Leben dieser der Tod jener sei. —

Weil somit der Weg nach Oben und nach Unten schlechthin zusammengebunden und in allem Seienden ebenso wesentlich der Weg nach Oben, das Nicht der Bestimmtheit enthalten ist, kann von dieser Philosophie gesagt werden, daß es in ihr eigentlich nie zu einem Sein komme, da nie zu überwinden sei das Werden, die Seite des Nichtsein, der *ὄδδος ἄνω*<sup>1)</sup>.

Und mit wirklich classischer Schärfe macht uns hierauf die aristotelische Metaphysik (ed. Br. p. 80) aufmerksam in einer Stelle, die man bisher stets wohl deshalb unbeachtet ließ, weil sie allem zu widersprechen schien,

---

wollen ihn sämmtlich von einer „formalen Gleichheit der Verwandlungsstufen der Elemente“ verstehen, was doch sogar auch den Bruchstücken über diese vor den Kopf stößt und nicht möglich ist.

1) Wörtlich so sagt uns gar herrlich Plutarch von Heraclit, nachdem er Bruchstücke desselben angeführt: *ὄθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι παύεται τὸ γινόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἠττάσθαι τὴν γένεσιν* (Et ap. Delph. II, p. 392. B. p. 606. Wytt.). Das heißt nur ganz ebenso viel als *ὄδδος ἄνω κατὰ μέτρον*, oder daß Alles zugleich sei und nicht sei, worüber Schleiermacher den Aristoteles schilt. Auf denselben Punkt zielt auch das Urtheil des Aristoteles, daß nach der Philosophie des Heraclit nicht sowohl Alles sei, als gar nichts sei (*τοῦ μηδέποτε εἶναι*), worüber später.



was nur irgend sicher über die Lehre Heraklits bekannt und verbürgt war, und die dennoch einen der tiefsten Blicke in die dialectische Natur des heraklitischen Gedanken wirft. Es heißt daselbst: „— καὶ τοὶ συμβαίνει γὰρ τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἡρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅτι μεταβάλλει, ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πάσιν“. „Denen, welche da sagen, daß das Sein und Nichtsein zugleich sei, passiert es, daß sie hierin vielmehr sagen, Alles sei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es ist gar nicht vorhanden, wohinein sich etwas umwandle, da Alles (— beide Momente, Sein wie Nichtsein —) schon Jedem zukömmt. Wie! wird man vielleicht andrufen wollen, von Heraklit, von welchem so unzählige verbürgte Fragmente wie Zeugnisse feststellen, er habe alle Ruhe und Stillstand aus der Welt verbannt, die ihm nur absolute Bewegung gewesen, — von Heraklit sollte es heißen können, es sei nach ihm alles in Ruhe befindlich und nicht in Bewegung?! — Die aristotelische Stelle enthält hierauf selbst schon die erschöpfende Antwort. Sie offenbart nur, was wir soeben entwickelten, daß bei Heraklit jedes der beiden Momente des Gegensatzes, Sein wie Nichtsein, sein Gegentheil schon an sich selber habe, jedes somit selbst schon Totalität von Sein und Nichtsein seiner und seines Gegensatzes sei. Eben deshalb nun, — folgert Aristoteles — könne eine wirkliche Bewegung gar nicht Statt finden und diese scheinbare ewige Bewegung sei nur eine beständige Ruhe. Denn wenn jedes, Sein wie Nichtsein, zugleich auch selbst schon sein Gegentheil ist, so sei ja nichts vorhanden, in das es umgewandelt werden könnte. Das Sein werde bei seiner Umwandlung in Nichtsein, das Nichtsein bei seiner Umwandlung ins Sein nie zu einem wirklich sich Anderem, sondern stets nur zu etwas mit sich Identischem, was es auch früher schon war und an sich selber hatte, sei also in der That nur bei sich geblieben und ruhige Identität mit sich.

Weil also jedes der beiden Momente, Sein wie Nichtsein, schon Totalität beider und sein Gegentheil schon an sich selber hat, kann ebensowenig wie der Weg nach Unten den nach Oben, d. h. ebensowenig, wie das Sein das Werden überwinden kann, ebensowenig auch der Weg nach Oben den nach Unten, das Werden niemals das Sein überwinden, erzeugt es vielmehr nur stets, indem es dasselbe aufheben will, und dies ist so sehr der Fall, daß das bloße Aussprechen des Werdens dasselbe schon in einer Bestimmtheit setzt, die eine Entäußerung, ein Heraustrreten desselben in das ihm unangemessene Element des Seins darstellt. Und darum heißt es,

daß das Eine Weise, welches allein in Allem vorhanden ist und Alles leitet, der „Name des Zeus“ (das reine Werden) allein immer ausgesprochen werden will und auch nicht. Das reine Werden ist es, das allein dasein und deshalb auch von dem Erkennen als das einzig Wahrhafte allein ausgesprochen werden will, aber selbst in seiner bloßen Benennung eine bestimmte Form annimmt, welche es wieder als verendlicht und in das Sein getaucht, somit als unausgesprochen erscheinen läßt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, kann also in seiner wahrhaften ihm angemessenen Reinheit nicht einmal ausgesprochen werden, geschweige denn wirkliches erschöpfendes Dasein gewinnen. Und darum heißt es wieder, daß „das Eine Weise, der Name des Zeus, obgleich es allein alles Existirende durchwalte und in Allem vorhanden, doch von Allem das Getrennteste ist.

Diese Einheit der absoluten Gegensätze ist es, welche das All constituirte. Nähme man den einen dieser Gegensätze fort, so würde Alles verschwinden. Nähme man den Weg nach Unten (das Sein) fort, so wäre alle Bestimmtheit und somit das ganze Reich der realen Wirklichkeit, ja das Werden selber nicht weniger aufgehoben, da dieses selbst nur perennirendes Sein, zum Sein werden ist. Nähme man aber den Weg nach Oben fort, so wäre verlegt der Quell des unendlichen Inhalts und es bliebe lediglich die Seite der Schranke, das Nichts übrig; es existirte dann auch kein Sein mehr, weil dieses nur des Werdens Dasein ist.

Vielmehr ist aber statt solcher unmöglicher Trennung jedes von beiden Momenten schon Totalität. Darum ist Alles nur durch das Zugleich und Ineinander dieser Gegensätze, oder den Krieg. Der Krieg ist daher „der Vater aller Dinge“ und nicht zu entfernen aus den Reihen weder der Götter noch Menschen; sondern als diese lebendige schöpferische Einheit der Gegensätze und deshalb, weil diese Einheit nicht eine bloß willkürliche, gewaltsam zusammengeknüpfte, sondern die Gegensätze auch an sich schon innerlich eins mit einander sind, ist der Krieg zugleich auch die schönste Harmonie, die Alles zusammenhält. —

Das Werden ist also die Einheit dieser entgegengesetzten und dennoch identischen und darum stets in einander umschlagenden Momente. Als Einheit entgegengesetzter Momente ist sie die Tendenz auseinander zu treten oder sich von sich zu unterscheiden. In diesem Auseinandertreten aber oder Unterscheiden ihrer in sich umschlagenden Momente einigt<sup>1)</sup> sie

1) Vom philosophischen Gedanken aus ergibt sich daher schon hier mit unbedingter Nothwendigkeit, daß Heraclit keine reale *ἀκρίτως*, keine Weltvertilgung

sich mit sich; denn der Weg nach Oben ist selbst Weg nach Unten. Nie wird Eins dieser Momente frei, und darum muß es heißen: „Das Auseinandertretende einigt sich immer mit sich“.

Dieselbe Einheit von Sein und Nichtsein kann wie als Krieg und Harmonie, so auch als Fluß verfinnbildlich werden. Der Fluß ist die Einheit von Sein und Nichtsein im Raume; er ist das Hier das unmittelbar nicht Hier ist; er ist also gleichfalls daseiende Negativität. Was daher vom Wege nach Oben und Unten gesagt wird, kann auch vom Fluß prädicirt werden. Wie es früher hieß, daß Alles nur durch den Wechsel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* existire, so kann es jetzt heißen, daß Alles nur ewiger Fluß sei und in dem Fließen allein sein Sein habe.

Nur ist, wenn so das heraklitische Princip als Fluß ausgesprochen wird, nicht zu übersehen, daß der Fluß selbst nichts Anderes als die streitende Einheit von Sein und Nichtsein des Wegs nach Oben und nach Unten, daß er Gegenfluß (*ἐναντία ῥοή*) ist, wie uns Plato gut sagt.

Dasselbe daseiende Sichaufheben, wie der Fluß, ist aber auch das Feuer. Es ist diejenige Existenz, die unmittelbares Sichverzehren, reine processirende Negativität ist, und daher vielleicht das beste Bild des Werdens. Das Feuer ist daher ebenso wie die andern identischen Bilder des Werdens, Krieg, Fluß, Harmonie, *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der positive Mutter Schoß aller Dinge, und wie sich Alles aus dem Werden herstellt und das Werden wiederum nur die Bewegung ist, sich zur Fülle des wirklichen

---

durch sinnliches Feuer angenommen haben könne. Das Feuer war ihm, wie doch über und über klar sein sollte und sich durch seine sämtlichen Fragmente erweisen wird, gar nicht als diese sinnliche Existenz *ἀρχή*, es war ihm nur dieselbe sinnbildliche reine Einheit der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, des Sein und Nichtsein, kurz des Werdens, die er auch als *πόλεμος*, *ἁρμονία*, *εἰμαρμένη* und noch in so vielen anderen Formen ausdrückt; *ἐκπύρωσθαι* heißt somit weiter nichts, als den Weg nach Oben einschlagen. Die *ἐκπύρωσις* ist somit eine immerwährende und da der Weg nach Oben selbst wieder eins mit dem Weg nach Unten und nur dies ist, in diesen sich umzuwandeln, so ist eben so sehr die *ἐκπύρωσις* auch sofort wieder reale Weltbildung, *διακόσμησις*. Ein wirklicher Weltuntergang wäre nach Heraklit nur möglich, wenn der Krieg aufhörte, d. h. eins der beiden Momente isolirt ohne das andere bliebe. Das ist ihm aber unmöglich, weil jedes an sich schon das Andere ist und nothwendig in es übergeht und gerade das Feuer ist ihm auch nur, wie *πόλεμος*, das Gesetzsein ihrer Einheit, die Einheit von Sein und Nichtsein.

Wie man, nachdem Eschleiermachers sein Takt davor bewahrt hatte, doch wieder allgemein in dies große Mißverständniß verfallen konnte, die *ἐκπύρωσις* als einen realen Weltbrand zu fassen, ist schwer abzusehen. Zur Zurückweisung dieses Mißverständnisses dient fast jedes der heraklitischen Fragmente und somit unsere ganze Darstellung seiner Philosophie auf fast jeder Seite.

Daseins umzuwandeln, so ist „Alles Austausch gegen Feuer und das Feuer, als Werden, nur Austausch gegen alles Andere“, wie sich etwa „die Dinge gegen Gold und Gold wieder gegen die Dinge“ tauscht.

So ist die ganze Welt der realen Existenz nur „ewiglebendes Feuer (*πῦρ ἀειζῶον*)“, das war, ist, und sein wird, sich entzündend und verlöschend (d. h. den Weg nach Oben und nach Unten einschlagend), und nicht einer der Götter noch Menschen“, sondern nur dieses Gesetz des Werdens ist ihr Weltmeister.

Das Sichentzündend des Feuers oder die *ἐκπύρωσις* ist selbst nichts Anderes, als der Weg nach Oben; das Verlöschen desselben, durch welches die *διαδόμωσις*, die reale Weltbildung, das Auseinandertreten des Werdens in seine Unterschiede bewirkt wird, nichts Andres, als der Weg nach Unten und wie der Weg nach Oben und nach Unten stets eins und immer zugleich ist, so ist auch die *ἐκπύρωσις* nicht blos in periodischer Zeitabwechslung, sondern in steter und immer zugleich seiender Einheit mit dem Verlöschen des Feuers vorhanden, und diese Einheit allein constituirte das Bestehen der Welt, welche als diese ewige Einheit und Wechsel von *ἐκπύρωσις* und Weg nach Unten selbst ewig ist.

Da aber das Feuer nicht dieses sinnliche Element selbst bedeutet, sondern nur als das reinste Bild und Realität des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, so können auch wieder andere ebenso angemessene und zum Theil noch reinere Darstellungen der absoluten Bewegung an seine Stelle treten. Oder man muß im Feuer selbst einstweilen<sup>1)</sup> zweierlei unterscheiden: Das sinnliche Feuer, welches zwar die erste und reinste Stufe ist, in welcher sich das reine Werden auf seiner Wandlung nach Unten verkörpert, aber immer doch schon eben eine — wenn auch noch so flüchtige — Verkörperung ist. Und dann der intelligible Begriff des reinen Werdens selbst, dessen Bild und erste sinnliche Verkörperung nur jenes sichtbare Feuer ist und welcher dann im Gegensatz zu dem wie immer auch personificirten Begriffe des realen Feuers als höchster Gott und Zeus bezeichnet werden muß.

Weil in diesem Systeme das Werden, der wahrhafte Gott, alle und jede Existenz, auch die scheinbar unbewegteste durchdringt, so muß es heißen: „Alles sei voll von Göttern“. Andererseits aber bieten die sinnlichen Existenzen graduelle oder *Μααξ*-Unterschiede dar, je nachdem in ihnen das Moment des festen Seins über die Urruhe des Wer-

---

<sup>1)</sup> Einstweilen, denn es werden sich später bei genauerer Analyse drei Feuerfassungen herausstellen (§ 18<sup>n</sup>).

dens vorwiegt oder nicht, und diese Graduation wird also zugleich den Zeitfaden zur Classification der verschiedenen Existenzformen bilden.

Es kann aber auf diesem ganzen Standpunkte die Classification der Existenzen auch keine äußerliche bleiben.

Die verschiedenen Existenzen der elementarischen, der anorganischen wie organischen Welt können auf dem Standpunkt dieses Gedankens nicht mehr als einander fremde und von einander schlechthin verschiedene ruhende sinnliche Bestimmtheiten erscheinen. Ist doch vielmehr allen Existenzen, da sie alle nur die Bedeutung haben, Verkörperungen des Werdens zu sein, von vornherein diese Selbstständigkeit gegen einander geraubt und hierin ihre innerliche Identität mit einander trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheit von vornherein erkannt.

Alle Existenzformen der elementarischen und anorganischen Welt sind daher nur die Stadien und Stufen, welche das reine Werden auf seinem Weg nach Unten durchläuft und die es wieder sich aufhebend auf seinem Weg nach Oben zurücklegt. Wie das materielle Feuer nur die erste sichtbare Darstellung oder Wandlung des reinen Feuers ist, so sind die andern elementarischen und unorganischen Bestimmtheiten, Wasser, Erde u. nur die Wandlungen (*μεταβολαι, τροπαι*) des Feuers selbst auf seinem Wege nach Unten, und ebenso stellt ihr Rückgang in dasselbe die Stadien dar, welche das Werden auf seinem Wege nach Oben durchheilt.

Hier ist also zum erstenmale die Identität aller sinnlichen Bestimmtheiten nicht wie bei den Eleaten durch bloße Abstraction von der Verschiedenheit, sondern positiv als ein diese sinnlichen Verschiedenheiten erzeugender steter Proceß erkannt. Hier sind zum erstenmale die sinnlichen Bestimmtheiten zu bloß verschiedenen und absolut in einander übergehenden Formen eines identischen ihnen zu Grunde liegenden Substrats herabgesetzt. Hier ist zum erstenmal, und vom Standpunkt der philosophischen Speculation aus, der physiologische Gedanke des Stoffwechsels und seines ewigen Kreisens erfasst und mit der ihm eigenthümlichen Begeisterung verkündet.

Und nicht nur die unorganische Natur, auch der organische Körper ist in diesem selben beständigen Umwandlungsproceß begriffen. Ja, wie „den Flüssen beständig andre und andre Wasser zuströmen“, so ist auch der lebendige Körper überhaupt nur ein lebendiger durch das stete Zu- und Abströmen, durch das ununterbrochene Sichvermitteln mit diesem das All durchbringenden Wandlungsproceß. Dieser Vermittlung mit der Außenwelt entzogen wäre er ein Leichnam und Leichname sind, weil der absoluten Bewegung am meisten entnommen, „verächtlicher denn Mist“.

Weil wir daher nur in dieser Vermittlung mit der Außenwelt, die selbst nur beständiger Proceß ist, unser Leben haben, so muß es auch von uns selbst heißen, daß wir in einemfort und immer zugleich „stirb und nicht sind“, täglich zugleich leben und sterben, gesund und krank sind, diese Bestimmungen nicht als ruhige, sondern processstrende und beständig in einander übergehende, somit auch an sich identische gefaßt<sup>1)</sup>.

Weil also das Werden, oder bestimmter die Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, ausnahmslos das ganze All durchbringt und das Eine in aller Verschiedenheit der Existenzen ihnen Gemeinschaftliche ist, so kann es auch als das Allgemeine, τὸ ἐνόν, als das göttliche Vernunftgesetz (θεῖος λόγος, γνώμη, τὸ φρονοῦν κτλ.) ausgesprochen werden, welches allein Alles leitet und beherrscht.

Das „Allgemeine“ ist eine für die heraklitische Philosophie zur Bezeichnung ihres Absoluten durchaus geeignete Form. Denn es ist dieselbe Einheit des Gegensatzes, dieselbe daseiende Negativität, welche auch das Feuer, der Krieg zc. darstellt. Das Allgemeine ist die Substanz für das Einzelne, welches in ihm seine Erzeugung und sein positives Bestehen hat. Und doch ist es unmittelbar ebenso wieder die Aufhebung des Sinnlichen, Einzelnen, welches auf sich beharren will und die beständige Rücknahme desselben in seinen ununterbrochenen Wandel.

Diese allgemeine alle Außenwelt durchbringende und constituirende Substanz könnte daher auch von den Berichtstattern ganz richtig als das Umgebende, τὸ περιέχον, bezeichnet werden, wenn man nur nicht vergißt, daß dies Umfassende ebensowenig eine äußere getrennte besondere Region als eine Vielheit oder Allheit ruhiger sinnlicher Existenzen, sondern nur ihr absoluter Wandel, der ungehemmte Proceß der allgemeinen Bewegung ist.

Das Allgemeine als daseiende Negativität, als die negative Macht, die über die Willkür des auf sich beharren wollenden Einzelnen, das schon dem Anaximander „ἀδικία“ ist, hereinbricht, ist also sofort wieder identisch mit dem Begriffe des Schicksals und der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der „εἰμαρμένη“. Die Nothwendigkeit ist selbst nichts Anderes, als die unmittelbare Verknüpfung von Sein und Negativität. Es kann daher ebenso sehr wie der Alles durchwaltende Logos so auch

---

1) Von hier aus ergibt sich auch der große Einfluß, welchen die heraklitische Philosophie auf die wirkliche Naturforschung, zumal Hippokrates, gewinnen konnte, worüber später (vgl. § 7).

wieder die Nothwendigkeit als das absolute weltbildnerische, alles Sein leitende, durchdringende und beherrschende, es setzende und aufhebende Princip ausgesprochen werden!

Diese negative Macht der Nothwendigkeit, die über das Einzelne kommt, ist aber selbst nur die Gerechtigkeit, die es ergreift, weil es auf sich beharrendes Seiendes sein will, und es hineinreißt in den Proceß des göttlichen Lebens. Die Nothwendigkeit ist daher ebenso wesentlich Dike und in ihrem Gefolge hat sie die negativen, der Willkür des Einzelnen Grenzen setzenden Gottheiten, die Erinyen.

Das Aufheben der Existenz ist die Gerechtigkeit Gottes; denn es ist mit der Bestimmtheit überhaupt nicht Ernst; denn unmittelbar verknüpft mit ihr und ihr eigener Inhalt ist ja die sie aufhebende Negativität. Und weil somit der Hervorgang der Bestimmtheit unmittelbar auch wieder ihr Rückgang in die allgemeine Negativität, das Bestehen der Existenz haltlos und vielmehr nur dies ist: zu werden und sich somit aufzuheben, — deshalb kann gesagt werden, daß das Setzen der Bestimmtheit, die reale Weltbildung überhaupt: nur ein Spielen Gottes sei!

Man erfieht hier übrigens wieder, wie die Dike, die *εμαρμένη*, das Allgemeine, der die Welt durchdringende Logos, — und andere Namen, in denen Heraclit sein Absolutes ausspricht, nicht nur unter sich ihrem Grundgedanken nach identische Gestalten und Formen, sondern ebenso identisch mit dem sind, was früher Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Weg nach Oben und Unten genannt wurde. In allen diesen Namen lebt nur der Eine Begriff, Einheit des Seins und der Negativität, an sich seiende und sich als ununterbrochener Proceß vollbringende Identität des Seins und Nichtseins zu sein.

Die Substanz der Seele kann selbstredend auf diesem Standpunkt wiederum nichts Andres sein, als das reine Werden, das sich verleiblicht, den Weg nach Unten eingeschlagen hat. Die Substanz der Seele ist identisch mit der Substanz der Natur, jenem Allgemeinen, das nur der absolute Proceß ist. — Darum müssen wir die Seele in gleicher Würde, wie das Feuer, nämlich als *ἀρχή* bezeichnet finden<sup>1)</sup>. Ebenso kann es andrerseits auch heißen, daß die Seele nur das Allgemeine (*περιέχον*) selbst ist, das außer sich gekommen ist, indem es Körperlichkeit annahm, den Weg nach Unten einschlug. Der Körper ist daher zugleich das Grab der Seele und wie es einerseits heißt, daß die Menschen den Tod der

---

1) Arist. de anima I, 2. p. 405: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ φύσιν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν κτλ.

Götter leben und umgekehrt, d. h. daß in der Geburt des Menschen der Tod Gottes, in der Menschen Tod die Wiedergeburt Gottes vor sich geht, ganz so und hiermit nur denselben Sinn darbietend kann man die Seele an die Stelle der Götter setzend sagen, der Menschen Leben sei das Sterben und in uns Begrabensein der Seele (des reinen Werdens) und das Sterben des Menschen der Seele Wiederaufleben. Und da ja sonach die Seele nur ganz dieselbe Bedeutung hat wie das Feuer, nämlich nur Bild und erste reinste Verkörperung des reinen Werdens zu sein, so kann es ebenso wenig Wunder nehmen, bei der Lehre von den Verwandlungsstadien des Weges nach Unten die Seele an der Stelle des Feuers anzutreffen und Fragmente zu finden, in denen es heißt, es sei der Seele Lob, Wasser zu werden, wie dies in andern Stellen vom Feuer ausgesagt wird.

Die Lehre vom Erkennen ergibt sich nach allem Bisherigen von selbst und mußte, dem Standpunkte dieses Gedankens entsprechend, selbstredend eine streng objective sein.

Wenn alles Objective nur das Dasein des Einen Begriffs von der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, wenn dieser Begriff allein das Eine Weise und Allem Gemeinsame, das vernünftige Gesetz, das Alles leitet, ist, — so besteht auch das wirkliche Wissen in nichts Anderem, als in der Aufnahme in sich dieses das ganze Sein beherrschenden Logos, in der Erkenntnis, daß Alles zugleich Sein und Nichtsein und nur der Proceß ist, diese an sich seiende Identität immer zu verwirklichen, so wie in der Nachweisung dieses Gesetzes in allen Gebieten der Existenz. Diese Erkenntnis ist uns möglich, weil wir selbst schon an uns vernünftig, nämlich auch selber schon das Dasein jenes die Welt durchwaltenden Gesetzes sind. Unsere Seele ist an sich selbst nichts Anderes, als ein Theil jenes vernünftigen Allgemeinen selbst, des reinen Werdens, das aber eben durch seine Verleiblichung außer sich gekommen ist.

Es handelt sich daher nur — der Uebergang vom Sein zum Wissen ist in dieser Hinsicht ganz analog dem in einer modernen Philosophie, nur daß Heraclit noch nicht den Begriff des Fürsichseins hat — den an sich seienden Zusammenhang mit dem Allgemeinen auch zu verwirklichen <sup>1)</sup>.

Im Zustande des Schlafes sind wir daher jeder Erkenntnis unfähig, weil wir im Schlaf am meisten abgesehen sind von dem Zusammenhange

1) Diese Verwirklichung geht aber selbst wieder nur in objectiver, seiender Weise vor sich, wie man sehen wird, und es wäre daher ungenau zu sagen: es handle sich darum, den an sich seienden Zusammenhang zum Fürsichsein zu bringen, ein Begriff, der Heraclit noch wesentlich abgeht.



mit dem Proceß des Allgemeinen, welcher hier nur noch durch die eine Function des Ein- und Ausathmens, im Wachen aber durch unsern gesammten Körper ununterbrochen vermittelt wird. Darum werden wir schlafend „unvernünftig und erlangen die Vernunft wieder, erwachend“; Kohlen vergleichbar, die auch, vom Feuer entfernt, verglimmen und demselben genähert wieder feurig aufglühn.

Aber auch im Wachen sind wir dem absoluten Irrthum unterworfen, wenn wir uns absondern von dem Allgemeinen, von jener absoluten Bewegung, welche alles Dasein ansmacht.

Diese Absonderung von dem Allgemeinen geht zumal auch in der bloßen sinnlichen Wahrnehmung vor sich. Die Sinne, wie sie in uns selbst die Seite unserer Einzelheit, unseres bestimmten körperlich-festen Seins ansmachen und uns von Andern abscheiden, spiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer festen bleibenden Bestimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt.

„Lügenschiede und Lügenzeugen sind daher die Sinne, welche die Dile auch ergreifen wird“, jene negative, alles sich noch so sehr fixirende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.

Wenn das Gesetz von der Identität des Gegensatzes die objective allgemeine Vernunft ist, der alles Dasein hulldigt, so konnte und mußte er sehr treffend die vulgäre Ansicht, welche die Gegensätze als schlechthin sich ausschließend faßt und ihre Einheit nicht zu begreifen vermag (also gerade ganz das, was etwa von der hegel'schen Philosophie als Verstand bezeichnet wird) im Gegensatz zu jener speculativen in der gesammten Weltordnung vorhandenen Vernunft, eine „aparte“ Vernunft der Menschen (*idea propria*) nennen. Ja er erfand in seiner tiefen Verachtung dieser Verstandesansicht einen bezeichnenden Kunstausdruck für dieselbe: *η οἴησις* oder das Wähnen (subjective Meinen).

Dieses „Wähnen“ konnte er sehr charakteristisch mit einer Krankheit vergleichen und als eine Epilepsie des Geistes darstellen.

In der That, in diesem ganzen Systeme ist es nur ein- und dasselbe Moment, das Sichfesthaltenwollen des Einzelnen, die Absperrung desselben gegen das, wie man nie vergessen darf nur im absoluten Umwandlungsproceß bestehende, Allgemeine, — dies Eine Moment ist es, was im Gebiete des Sittlichen als Uebermuth und Willkür (*ὕβρις*), im Gebiete des Organischen als Krankheit, im Gebiete des Erkennens aber als „Wähnen“, als subjective, aparte Vernunft und somit Lüge erscheinen mußte.

Es war somit kein Widerspruch, sondern vielmehr dem Gedanken der

heraklitischen Philosophie wesentlich nothwendig, einerseits zu sagen, daß es: allen Menschen gemeinsam ist, vernünftig zu sein und andererseits wieder, daß: indem jener Logos walte, unvernünftig würden die Menschen und daß sie des nach diesem Logos Gewordenen unerfahren erschienen, obgleich ihn erfahrend an „Worten und Werken“ und ihnen ebenso verborgen bliebe, was sie selber wachend, als was sie im Schlafe thun; lebend, als wenn sie eine eigene Vernunft hätten zc.

Die wirkliche Erkenntniß und Vernunft aber war und konnte ihm nichts Anderes sein, als „die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchbringt“<sup>1)</sup>, und insofern wir mit dieser, die selbst das Gemeinsame in Allem übereinstimmen, sprechen wir daher wahr, insofern wir eigener Ansicht sind, lügen wir. Und darum „müssen wir festhalten an diesem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester“. Der Inhalt dieses Allgemeinen und Gemeinsamen aber, mit welchem wir uns in Zusammenhang und Uebereinstimmung bringen müssen, um zu erkennen; ist selbst nur das Werden, die unaufhaltbare Bewegung. Eben deshalb aber hat Heraklit noch eine weitere Konsequenz ziehen müssen und wenn unsere neueste Physiologie lehrt, der Gedanke sei nur Bewegung des Stoffs, so hat schon, freilich ohne nähere physiologische Vermittlung, die heraklitische Philosophie gelehrt: das Bewegte werde selbst nur wieder durch ein in Bewegung Befindliches erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον τῷ κινουμένῳ γινώσκεισθαι*)<sup>2)</sup>. Denken war ihm Bewegung, wie ihm Sein Bewegung war, beides ein und dieselbe Substanz.

Wie ihm das Weltall selbst nur in dem absoluten Wechsel bestand, so war ihm auch der Quell des Denkens nur in der Vermittlung mit diesem allgemeinen Wandel aller Gegenständlichkeit vorhanden. Und in diesem Sinne hat er es als „etwas Großes und Heiliges“ (*μὲγα τε καὶ σέμνον*) gelehrt, daß er sich selbst gesucht habe, wie eine seiende Dingheit und erst als er auch sich als nicht seiend, als dieselbe absolute Bewegung erkannt, sei ihm alle Erkenntniß aufgegangen und er weiser geworden als Alle.

Die strenge alles durchdringende Identität des Vernünftigen und des Allgemeinen, die, wie man gesehen, dem heraklitischen Gedanken immanent ist und seiner Philosophie ihren so durch und durch objectiven

1) ἢ δ' (sc. φρόνησις) ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως, Sext. Emp. adv. Math. VII, 126.

2) Wie uns, wenn auch nicht wörtlich citirend, Aristoteles ganz ausdrücklich von Heraklit berichtet (de anima I, 2. p. 405).

Charakter verlieh, mußte natürlich auch ihre Consequenzen für das Gebiet der sittlichen Anschauungen nach sich ziehen und so zuerst eine Art von philosophisch-systematischer Ethik erzeugen.

Wenn jenes speculative Allgemeine das ganze Reich der Natur und den einzelnen Menschen selbst durchdrang und allein in ihm das Vernünftige war, so mußte es ebenso auch für das Verhalten der Menschen zu einander bestimmend sein.

Das Sichvertiefen und Verruhen des Einzelnen in sich, welches ihm auf dem natürlichen Gebiete als Absperrung von dem nur als absoluter Proceß vorhandenen göttlichen Leben, als unberechtigt und bloßer Schein, als Lüge und Krankheit erschien, mußte ihm, wie oben bereits beiläufig erwähnt, auf dem Felde des Sittlichen, als willkürliche Ueberhebung, als Uebermuth (*Hubris*) erscheinen „der mehr zu löschen sei, denn eine Feuerbrunst“. Ganz dasselbe mußte ihm im Gebiete des noch mehr individuellen Lebens als Princip der sinnlichen Lust erscheinen, die er, wie alles Sinnliche und weil sie die Seele aus ihrem reinen Werden und Zusammenhang mit dem Allgemeinen herausreißt und ihr die Freude an ihrer Körperlichkeit, die doch nur ihr Tod ist, einflößt, mit großer Festigkeit in vielen seiner Fragmente verhorrescirt hat. Das, wodurch wir uns vom Thier unterscheiden, die Seele, ist ihm ja grade nur reines Werden, ununterbrochene Aufhebung und Ueberwindung des sinnlichen Seins, der Bestimmtheit und Einzelheit.

Dieses Unterschiedes also begeben sich grade die Meisten und „mästen sich wie Vieh“, wenn sie „nach dem Bauch und den Schaamtheilen und dem Berächtlichsten in uns messen das Glück“.

Seine Polemik trifft somit auch hier überall nur dasselbe Moment, die Seite der Einzelheit und sinnlichen Bestimmtheit.

Alle Producte und Existenzen des Allgemeinen aber mußte diese Philosophie als das wahrhaft Vernünftige anerkennen und verehren. Daher auch die hohe Achtung, in welcher wir das Gesetz bei Heraklit antreffen. Nothwendigerweise aber war ihm das Gesetz nicht etwa das Ergebniß des Willens vieler oder aller individuellen Menschen, der Gedanke der empirischen Allheit, sondern es war ihm selber nur ein Ausfluß jenes objectiv Allgemeinen, welches die Welt durchdringt. Wie die hegel'sche Philosophie etwa das Gesetz einen Ausdruck des allgemeinen substantiellen Geistes nennt, gleichfalls ohne hierbei die empirische Majorität der einzelnen Willen zu meinen, so sagt Heraklit in seiner markig-sinnlichen Sprache: „Alle menschlichen Gesetze werden von dem Einen Göttlichen genährt, das Alles beherrscht und Allem genügt“.

Es ergibt sich aber aus der Identität des Allgemeinen mit dem Bedingtesten (und aus der allen Producten des Allgemeinen daher zukommenden Verehrung) noch eine andere Consequenz, die Heraklit auch wirklich gezogen hat, und aus welcher eine Seite seiner Philosophie resultirte, die man bisher noch gänzlich übersehen hat: — wir meinen das, was man eine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Die Sprache ist durchaus Product des allgemeinen substantiellen Geistes. Sie enthält ferner dieselbe speculative Einheit des begrifflichen Gegensatzes, welche für Heraklit das Absolute war. Alle in der Sprache enthaltenen Bezeichnungen der Dinge, auch der einzelnsten und flüchtigsten, bringen es nur zu einer allgemeinen, nie zu einer wirklich einzelnen Existenz, die vielmehr in der Sprache beständig aufgehoben und negirt wird. Die Namen der Gegenstände bezeichnen dieselben einerseits zwar als diese einzelnen Gegenstände, und dennoch sind sie in diesem sprachlichen Aufsatze bereits aufgehoben und als allgemeine gesetzt.

Selbst das Wort „Ich“ (wie Hegel bereits irgendwo bemerkt hat), durch welches das Einzelne als solches, diese ganz individuelle Person des Sprechenden, bezeichnet werden soll, ist schon unmittelbar aufgehobenes Ich, allgemeines Ich, ein Ich, das ebenso auf alle Ich paßt. Es ist der Sprache gar nicht möglich, in die Sphäre des wirklich Einzelnen und Seienden herabzusteigen und ein Ding in dieser Einzelheit festzuhalten. Unmittelbar im Ausgesprochenwerden selbst werden die Dinge vielmehr wie durch eine negative Macht aus ihrer Einzelheit herausgerissen und als Kategorien und Arten gesetzt, somit zu nicht unmittelbar seienden, aufgehobenen, allgemeinen gemacht. In den Benennungen haben die Dinge somit ebenso ihr Sein wie ihr Nichtsein, ihre Position wie ihre Negation.

Diese Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewußtsein kam und ihn das Axiom aufstellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntniß der Dinge. Heraklit ist somit der Erste, welcher zu der wahrhaft philosophischen Einsicht gelangte, daß die Worte der Sprache nicht zufällige, daß sie auch nicht bloß conventionell und willkürlich gewählte Zeichen seien, sondern nothwendige und das innere Wesen der Dinge selbst offenbarende Namen.

Von dieser principiellen Anschauung ausgehend setzte Heraklit in einem ihm eigenthümlichen und bisher unbeachtet gebliebenen, aber aus einigen seiner Fragmente noch hinlänglich nachweisbaren Sprachgebrauch den „Namen“ einer Sache für identisch mit dem Wesen und Begriff einer Sache.

Von derselben principiellen Anschauung ausgehend suchte Heraklit auch wirklich durch Etymologien, von denen noch immer eine so er-

heißliche Anzahl in Fragmenten und Zeugnissen der Alten sich nachweisen läßt, daß es wirklich befremden muß, wie diese Richtung der heraklitischen Philosophie der Aufmerksamkeit bisher so sehr entgehen konnte, das Wesen der Dinge darzutun und nachzuweisen.

Ja, noch enger seine Idee von der Identität des Gegensatzes mit sich selber auch auf diesem Gebiete durchführend, suchte er durch solche Etymologien nachzuweisen, wie bereits in den Namen selbst die Dinge als identisch mit ihrem absoluten Gegensatz gesetzt seien und wenn er hierbei nicht umhin konnte, manchmal auf Etymologien wie *lucis a non lucendo* zu verfallen, so hat er doch auch wirklich speculative und geistvolle Etymologien, wie wir sehen werden, zu Tage gefördert. Alle diese Etymologien waren bei ihm aber nicht ein zufälliges leeres Spiel, sondern wie man gesehen hat und besonders festhalten muß, seiner principiellen Anschauung der Natur der Sprache entfloßen.

Das ist, soweit er hier bereits dargelegt werden kann, ein flüchtiger Umriß der Philosophie Heraklits, oder der Philosophie des Werdens.

Der Charakter dieser Philosophie ist streng objectiv. Sie ist zum erstenmal wahrhaft System, weil sie einen wahrhaft speculativen Gedanken ergriffen, der ebenso im geistigen wie im physischen Gebiete seine Nahrung hat. Daher denn auch jene Nachrichten, daß Einige nicht haben wollen gelten lassen, das Buch handle über die Natur, sondern ihm einen ethischen Charakter vindicirten (Diog. L. IX, 12. 15. Sext. Emp. adv. Math. V, 7. Schleierm. p. 352 sq.). Heraklit ist nicht abstracter Physiker. Sein Begriff, die speculative Einheit des Gegensatzes, ist so gut Grundlage der Natur wie des Staates.

Aber durchgeführt hat er diesen Begriff mehr im Physischen. Eben so gut auch ist ihm die reine processirende Einheit von Sein und Nichtsein, das reine Werden, das, was der sinnliche Name Gott nennt; es kommen verschiedene Götternamen bei ihm vor, welche von ihm den begrifflichen Unterschieden und Momenten seines Gedankens entsprechend gebraucht werden. Seine Naturphilosophie ist ebensogut eine Beschreibung des göttlichen Lebens; denn der speculative Begriff ist ihm der Gott. Darum wollen nun Einige, daß das Werk in drei Disciplinen, physische, ethische und theologische eingetheilt gewesen sei.

Das ist nun wieder ein Gedanke der eine unverständige Wendung genommen hat.

Es ist ungereimt, solche logische Ordnung und Trennung bei Heraklit anzunehmen. Diese Gebiete mußten ihm um so mehr in einander fließen, als er überhaupt einen Unterschied derselben gar nicht kannte, son-

bern nur seinen Einen göttlichen Begriff, von dem ihm Alles, Gesetze wie Physisches gleich erfüllt, oder wie er selbst noch drastischer sagt „genährt“ wurde.

Doch ist er durchaus unter die Reihe der physischen Philosophen zu zählen und nicht nur deswegen, weil er sich in seinem Buche am meisten damit beschäftigte, sein Princip im Natürlichen durchzuführen, sondern weil er den Begriff nur als objectivseienden faßt. Zum Begriff des für sich seienden subjectiven Geistes ist er nicht gelangt. Hauptmangel bei Heraklit ist, daß ihm auch der subjective Geist nichts Anderes ist, als die Existenzen der Natur, verkörperlichtes seiendes Werden. Auch den Geist faßte er nur als objectives Sein, das freilich eben nur im Wandel von Sein und Nichtsein sein Sein hat.

Was ihm hier abgeht, ergänzt dann die sophistische Dialectik des subjectiven Ich, gegen welches das Objective keine Wahrheit habe. Bei Heraklit ist hiervon noch das gerade Gegentheil vorhanden und doch ist er auch schon der unmittelbare Uebergang hierzu.

Es hat nämlich durch Heraklit das Sein und die Bestimmtheit alle Festigkeit und Wahrheit, jeden bleibenden Charakter verloren; es verhält sich in der That so, wie Plato (Theaet. p. 181. B. p. 188. Stallb.) von den Heraklitikern sagt: „sie haben das Unbewegte bewegt“, denn das Objective ist ja der heraklitischen Philosophie nur dieser constituirte Gegensatz und Widerspruch in sich selbst. Man datirt die Dialectik gewöhnlich von den Eleaten ab. Das ist richtig, insofern man nur die subjective, dem Gegenstand äußerlich bleibende Bestandesthätigkeit im Sein hat. Objective Dialectik ist nur mit Heraklit vorhanden, denn bei ihm ist der Gegenstand selbst dieser Proceß des Gegensatzes in sich.

Der Widerspruch der Dialectik ist hier objectiv seiender und das Wesen des Alls constituirend geworden und braucht bloß aus dem Gegenstand herausgegriffen zu werden.

Wir hatten oben gesagt, daß der Fluß des Werdens, diese reine Dialectik, nie überwunden wird und das Werden nie zum Sein gelangt. Daraus ergiebt sich eine Hauptconsequenz des heraklitischen Gedankens. In diesem perennirenden Werden ist alle Bestimmtheit aufgehoben.

Dahin geht das Urtheil des Aristoteles, es sei nach diesem Logos nicht sowohl Alles Eins, als Alles Nichts.

Dieses Urtheil trifft ebensosehr Heraklit als nicht. Denn es ist eine wahrhafte Consequenz des heraklitischen Gedankens an sich, die er selbst aber nicht gezogen hatte.

Seine Schüler zogen sie und machen eben damit den Uebergang zur Sophistik. So gehen sie daher von dem wahrhaften Gedanken Heraklits aus, kommen aber zu Resultaten, die den seinigen schlechthin entgegengesetzt sind. Der Grund ist eben der, daß der heraklitische Gedanke dieser Gegensatz in sich selbst ist. Weil so alles Sein vielmehr ein ununterbrochenes Nichtsein, perennirendes Aufheben der Bestimmtheit ist, sagt der Heraklitiker Kratylos: es könne nichts gesagt werden, sondern man müsse nur den Finger bewegen, ob man es vielleicht gerade träge!

So hebt sich das objective heraklitische Wissen auf und verkehrt sich zum unmittelbaren sinnlichen Dieses, während Heraklit selbst so bitter gegen alle sinnliche Wahrnehmung polemisiert hatte. Aus Heraklit weht uns der ganze Stolz des objectiven Wissens an, den *λόγος διὰ πάντα ἀπαντα*, den sich durch Alles durchziehenden Gedanken erkannt zu haben.

Diese Objectivität ist aber eine hauptsächlich formale. Die Schüler Heraklits sagen uns nur, was der Inhalt dieses Logos sei. Der Inhalt dieses objectiven Logos selbst ist aber zunächst die Vernichtung alles Festen, Objectiv-Bestimmten, absolute Negativität. Und dahin treffen dann die Urtheile des Aristoteles und seiner Commentatoren, daß es nach diesem Logos gar kein Wissen (*ἐπιστήμη*) gebe und gar keine wissenschaftliche Untersuchung möglich sei, weil eben nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit, existire, und weil, wenn nichts sei, auch nichts ausgesagt werden könne.

Daher finden wir auch Heraklit bei Plato wie Aristoteles mit Protagoras u. A. zusammengestellt. Solche Zusammenstellungen sind aber bei diesen Philosophen durchaus nicht äußerlich; es liegt ihnen stets eine tiefe Gedankenconsequenz zu Grunde und unbedingt ist auch Heraklit trotz des streng dogmatischen und objectiven Charakters, den seine Lehre in seiner eigenen Auffassung hat, dennoch der Vater der Sophistik gewesen. Weil sein Nichtsein, wie wir im Anfang dieser Entwicklung gesehen, ebensosehr an sich wieder reines Sein ist, könnte man ihn auch wieder mit seinem unmittelbaren Gegensatze Parmenides, dem Führer der Eleaten, dem Hauptverkünder des reinen Sein zusammenstellen. Und so hat denn auch Aristoteles, während er einerseits den Heraklit auf die Consequenz drängt, daß nach ihm, weil immer nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit vorhanden sei, auch nichts existire, andererseits auch die entgegengesetzte Seite des heraklitischen Begriffs ebensowenig übersehen und in der schönen schon oben (p. 50) bezogenen Stelle der Metaphysik (p. 80. Br.) die andere Consequenz entwickelt, daß, weil ihm Sein und Nichtsein identisch sind, bei

ihm, wenn auch gegen seine eigene Ansicht, eigentlich gar keine Bewegung, sondern nur reine Ruhe Statt fände, weil, wenn das Sein schon das Nichtsein an sich selbst habe, und umgekehrt, gar keine wirkliche Umwandlung des Seins vor sich gehen kann, da es auch bei seiner Umwandlung zum Nichtsein bei nichts Anderem, sondern nur bei dem aufhört, womit es vorher schon identisch war, also nur mit sich identisch geblieben ist.

Diese dialectische Consequenz ist, obgleich freilich von Heraklit selbst nicht gezogen, so treffend, daß der ganze Fortschritt, welchen in der Geschichte der Philosophie die Philosophie der Atomistiker über die heraklitische Philosophie bezeichnet, eben nur darin besteht, diese Consequenz gezogen und positiv gesetzt zu haben.

Die heraklitische absolute processirende Negativität als nicht mehr sich in Andres umwandelnd, sondern als beischleibende Identität mit sich selber gesetzt, ist das Leere; als Thätigkeit in diesem nicht mehr außer sich kommenden Beischleiben ist sie — Sich auf Sich Beziehen, Fürsichsein, d. h. der Gedanke des Atom. Der objective Fortschritt der Atomistiker besteht also gerade in der Vollbringung dieser Gedankenconsequenz.

Dies ist der geistige Zusammenhang der heraklitischen Lehre mit den Eleaten und resp. den Atomistikern, wie der mit der heraklitischen Sophistik später noch deutlicher erhellen wird.

Endlich mußten wegen jener Auflösung und Vernichtung alles Bestimmten, welche, wie wir gesehen, eine Consequenz seines Gedankens ist, auch die Sceptiker diese Lehre sich geeignet finden. Ihr Thun ist eben dies, jede Bestimmtheit durch die entgegengesetzte Instanz aufzulösen. Nach Heraklit ist aber dieser Gegensatz und Widerspruch in Allem wirklich vorhanden.

Will man den Unterschied und doch auch die Einheit des heraklitischen Gedankens und der daraus hervorgehenden Sophistik kurz zusammenfassen, so muß man sagen, daß, wenn bei den Eleaten das Nichtsein gar nicht und nur das Eine oder das Sein ist, bei Heraklit, dessen Princip die Identität und Totalität von Sein und Nicht ist, die sich auch stets als ununterbrochener Proceß vollbringt, Beides und Alles ist, das Sein wie das Nicht, bei der heraklitischen Sophistik aber dann nach der nothwendigen Consequenz des Gedankens, wenn alles Dasein nur Dasein des Nicht ist, das Nicht das Sein verschlungen hat und allein übrig geblieben ist. — Und so sagt uns in der That Sext. Emp. sehr scharf Pyrrh. Hyp. II, 59.) *ἑτέρα μὲν ἔστιν ἡ Γοργίου διάνοια καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι*, eine andere ist die Erkenntniß des Gorgias, nach welcher er sagt, daß nichts sei und eine



andere, die des Heraklits, nach welcher er sagt, daß Alles sei, welche Stelle ihre Erläuterung in der andern findet, ib. II, 63., wo es heißt, den Einen scheine der Honig süß, den Andern bitter, Demokrit habe ihn daher weder für süß noch bitter, Heraklit aber für Beides gehalten. Denn so ist es in der That bei Heraklit, daß bei ihm immer beide Seiten des Gegensatzes Dasein haben; von den Sophisten wird dieses Dasein dann aufgezeigt als das, was es hiermit schon an sich ist, als in sich aufgelöst und verschwunden.

Schleiermacher hat somit sehr Unrecht gehabt, gegen diese Stellen des Sextus zu polemisiren (p. 442), wie er denn merkwürdiger Weise allemal da Einspruch thut, wo gerade etwas hauptsächlich Wichtiges über Heraklit ausgesagt wird.

Doch sind wir mit der Anführung dieser Stellen des Sextus an die Grenze dieses Theils unserer Arbeit gekommen und müssen über sie auf den folgenden Theil, der die Fragmente und Zeugnisse der Alten und ihre Erörterung enthält, verweisen.

Wir haben diese vorläufige Entwicklung des heraklitischen Grundbegriffs fast durchgängig mit den eigenen Worten der heraklitischen Fragmente und den Zeugenausagen der Alten gegeben. Alles, was wir von ihm haben, läßt sich consequent aus seinem speculativen Feuer, aus der processirenden Identität des Sein und Nichtsein ableiten. Wir hätten noch weit mehr ins Detail dabei eingehen können, wenn dies nicht überflüssig erschienen. Heraklits Gedanke hat die Kraft des Systems, d. h. die Fähigkeit, sich aus sich zum concreten Systeme zu entwickeln, weil er wirklicher Begriff ist. Heraklit konnte darum bei seinem Eingehen in das Detail so consequent sein. Bis zu einer gewissen Grenze nun entwickelt er seinen Gedanken und folgert aus ihm, d. h. erklärt aus ihm die sich abstufoende Reihe der Naturerscheinungen.

Ein charakteristischer Zug seiner Darstellung aber bleibt immer, was im vorigen Capitel bereits ausführlich entwickelt worden ist, daß er seinen Begriff in nebeneinander seienden, coordinirten sinnlichen Formen und Namen ausspricht, die somit identisch und nicht alle eine sich gliedernde Abstufung und Fortgang seines Principis sind, sondern nur dessen ungeheures Ringen die sinnliche Form zu zersprengen und sich in dem adäquaten Aether seiner begrifflichen Reinheit darzustellen; aber dieser innere stumme Begriff tönt durch seine eigene Natur immer wieder in einen sinnlichen Laut aus, der darum eben so sehr sich aufhebt und die sich abwechselnde Vielheit von Klängen erzeugt. Die unsichtbare Harmonie,

dargestellt, wird somit immer zur sichtbaren, die nicht den Gott erreicht, der sie beseelt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, ausgesprochen, ist immer hiermit auch verendlicht und unausgesprochen geblieben. Er ist gerade deshalb das Eine, das immer ausgesprochen werden will und auch nicht.

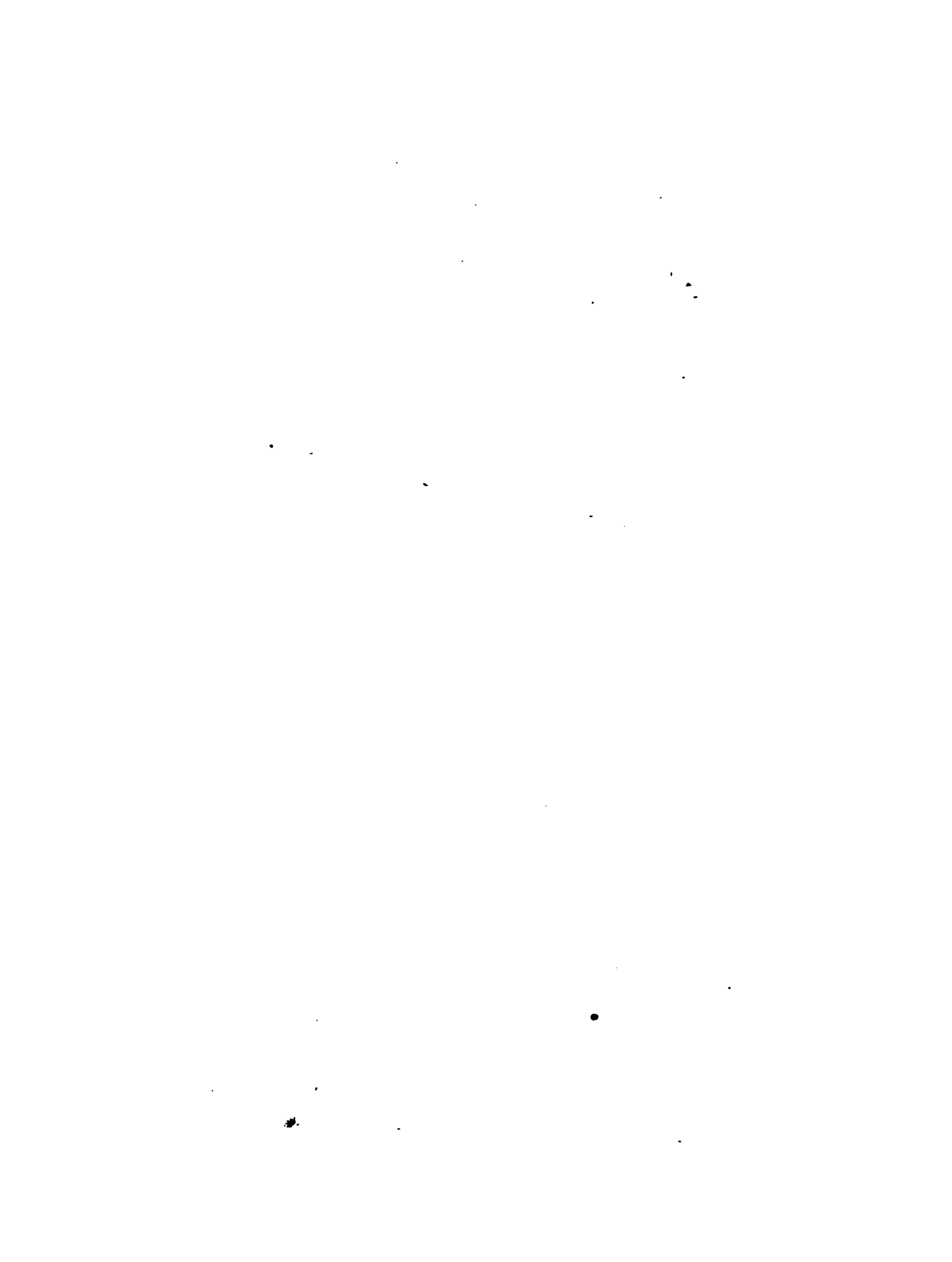
Erst nachdem wir dieses Centrum heraklitischer Philosophie gewonnen haben, können wir daran gehen, dasselbe in seine Ausstrahlungen, d. h. in seine concrete Entwicklung zum System und seine weitere hiermit gegebene Vertiefung in sich zu begleiten.

# Historischer Theil.

## Fragmente und Zeugnisse.

---

### I. Ontologie.



## § 1. Identität des Gegensatzes.

Zwei sinnliche Existenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit seinen absoluten Begriff zur Darstellung brachte, sind es besonders gewesen, die von jeher der verwirrenden und mißverstehenden Verstandesvorstellung Vorschub thaten, seine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluß. — Durch die äußere Aehnlichkeit mit dem Wasser und der Luft der vorhergehenden ionischen Philosophen übersah man, daß das Feuer nur wie Harmonie, Krieg u. eine symbolische, sinnliche Bezeichnung der processirenden Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein war, man übersah das Feuerige im Feuer und muthete so dem Heraklit den ungeheuern Widerspruch gegen seine ganze Lehre zu, eine bestimmte sinnliche Existenz als absolutes Princip und ἀρχὴ gesetzt zu haben.

Dieser Tadel trifft schon die Alten, vor Allem aber die Stoiker, die besonders diese materielle Feuerbrunst geschürt haben. —

Von einer andern Seite drohte der Fluß. Zwar, daß der Fluß nur die Kategorie des Fließens, Werdens, bedeute, konnte nicht übersehen werden. Aber die gewöhnliche Vorstellung faßt das Fließen und Werden selbst nicht als Einheit und Zugleichsein des absoluten Gegensatzes (von Sein und Nichtsein), sondern stumpft erstens den absoluten Gegensatz zu einer bloßen Verschiedenheit ab, und faßt zweitens diese Verschiedenheiten als naheinander und außereinander in der Zeit.

Das ist dann die abgeflachte Kategorie der Veränderung. —

So übersah man denn auch in diesem Flusse das, was gerade Heraklit darin gesehen hatte, den bitteren Kampf und die zugleichseiende Einheit des schlechthinnigen Gegensatzes, die der Fluß räumlich — als ungetrennte Einheit und Kampf des räumlichen Sein und Nichtsein, des Hier und Nichthier — darstellt.

Jener Feuergefähr nun ist Schleiermacher glücklich entronnen, dafür

litt er desto gründlicheren Schiffbruch an den Sandbänken dieses feichten Flusses.

Wir wollen daher zuerst diejenigen Formen des heraklitischen Absoluten durchnehmen, die weniger einem solchen Mißverständniß ausgesetzt sind und reiner die Natur der in ihnen enthaltenen Begriffsmomente durchschimmern lassen, solche Ausdrucksweisen, die den Begriff weniger in sinnliches Material tauchen, sondern weil allgemeiner und der Sprache des Gedankens adäquater, ihren logischen Gedankeninhalt auch klarer und unverkennbarer offenbaren. Durch diese reinere Anschauung seines Absoluten gestärkt werden wir dann ohne Gefahr die Feuer- und Wasserprobe bestehen können.

Dies also, daß Jedes die processirende Einheit seiner und seines Gegenseites ist, daß Jedes nur die Bewegung ist, in sein absolutes Gegentheil umzuschlagen, Alles somit es selbst und zugleich sein Gegentheil ist, sprach Heraklit so aus:

„Denn das Auseinandertretende (sich Entzweieinde) einigt sich immer mit sich“

in einer Stelle des Plato, die wir, weil sie in ihrem ganzen Zusammenhang für Späteres wichtig ist, gleich hierher setzen wollen: *ἴαδος δὲ καὶ Σκελκαὶ τινες ὑστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλίστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἐχθρὰ δὲ καὶ φίλη συνέχεται „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται“ φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τότε μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ἰπ' Ἀφροδίτης, τότε δὲ πολλά καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεῖκος τε<sup>1)</sup>.*

Es genüge hier einstweilen, darauf aufmerksam zu machen, wie Plato in dieser Stelle auf das Bestimmteste den eigenthümlichen und unterscheidenden Charakter heraklitischer Lehre gerade dahin angiebt, daß bei ihm die Gegensätze immer zugleich vorhanden gewesen seien, während sich dies bei Empedokles in eine Abwechslung und Nacheinander erschlapft habe. —

Dieselbe Verknüpfung und Einheit eines Jedes mit seinem schlechthinigen Gegenseit, durch die allein Jedes und Alles besteht, spricht sich aus in den Worten bei dem Pseudo-Aristoteles: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (nämlich, wie vorher geht, die Einheit des Gegenseites) *ἓν καὶ τὸ παρὰ τῷ*

1) Plato Sophist. p. 242. D., p. 284. Ast. Man vgl. ib. p. 252. B., p. 312. Ast. und Simplicius in Phys. f. 11. b.

συνεπιθετῶ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ „συνάφειας οὐλα καὶ οὐχι οὐλα, συμπερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾶδον [καὶ] διᾶδον καὶ ἐξ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα“<sup>1)</sup>). „Verknüpfte Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Harmonisches und Unharmonisches und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, worauf der unbekanntere Verfasser in der Hauptsache ganz richtig und auch in den Worten halb heraklitisch, halb aristotelisirend erklärt: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὄλων σύστασιν — — διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κρᾶσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία ζήρον γὰρ ἰγρῶ, ψυχρόν τε θερμῶ μέγαν — — ἐκόσμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.

Sowohl jenes Fragment als diese Erklärung finden sich wörtlich ganz ebenso bei Stobaeus<sup>2)</sup> bis auf die beiden eingeklammerten καὶ, die Schleiernmacher nicht mit Unrecht aus der aristotelischen Stelle weggelassen wissen will.

1) Arist. de mundo c. 5. p. 396. b. Brandis (Gesch. der griech.-röm. Phil. p. 156) übersetzt bereits οὐλα durch „Ganzes“ und erinnert dafür daran, daß ὄλα, wie Schleiernmacher p. 361 gezeigt hat, ein eigenthümlicher heraklitischer Ausdruck sei. Schleiernmacher selbst dagegen und Heeren übersetzen οὐλα mit „Berberbliches und nicht Berberbliches“, was gleichfalls sich sehr wohl vertheiligen ließe und durch die Singularform οὐλον καὶ οὐχι οὐλον bei Stobäus in der bald zu beziehenden Parallelstelle unterstützt zu werden scheint. Was mich dennoch veranlaßt, οὐλα mit „Ganzes“ zu übersetzen, ist ein Bericht des Sertus, welcher, obwohl er doch gewiß nicht übersetzen worden sein kann, doch von den Bearbeitern Heraklit's in der Regel unerwähnt geblieben ist, vielleicht gerade deswegen, weil er zeigt, wie der Grundgedanke Heraklits ein logischer war und dies, als sich mit der bisherigen Ansicht nicht verträgend, dem Bericht den Glauben entziehen mochte, den er im Wesentlichen verdient. Nach demselben hätte nämlich Heraklit sein Gesetz der Identität der Gegensätze auch an den Gedankenbestimmungen des Ganzen und der Theile nachgewiesen und gezeigt, daß das Ganze sowohl es selbst als ein Theil, der Theil seinerseits in Bezug auf sich selbst auch wieder ein Ganzes ist. Sertus sagt (adv. Math. IX, 337): „Anesibemus aber (den wir noch häufig auf den Fußstapfen Heraklits finden werden) sagt nach Herakleitos, daß der Theil sowohl etwas Anderes sei als das Ganze (ὄλου), als auch dasselbe. Denn die Substanz (οὐσία) ist sowohl das Ganze als auch ein Theil. Das Ganze ist sie in Hinsicht auf das Weltall. Ein Theil aber nach der Natur des einzelnen Lebendigen“. Das Ganze ist, wie auch in diesem Bericht hervortritt, dem Heraklit die Substanz, d. h. der Proceß des Werdens. Dieser ist aber selbst sofort die Bewegung, sich in die Einzelheiten, in die Theile seiner selbst aufzulösen, die ihrerseits wieder durch ihre Umwandlung, eine sich aus dem Andern erzeugend, das Weltall bilden und so sich zum Ganzen machen.

2) Eclog. Phys. I. p. 690.

Dieselbe processirende Einheit des Gegensatzes, dieses Zusammentreten, das nur das ist: auseinanderzutreten, dies aber nie erreicht, weil das Auseinandertreten seinerseits nur das ist: immer zusammenzugehen, lehren uns auch die Worte einer Stelle des Plutarch<sup>1)</sup>, der, nachdem er Heraklits Ausspruch, man könne nicht zweimal in einen und denselben Fluß steigen, angeführt hat, unmittelbar also fortführt: οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἀφασθαι κατὰ ἕξιν ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκιδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν, οὐδὲ ἕτερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόρσεισι καὶ ἀπεισοῖ ὄθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γινόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγει μηδ' ἴστασθαι τὴν γένεσιν. „Nicht ist es möglich, zweimal sterbliche Wesenheit zu berühren (in demselben Zustand); sondern durch die Schnelligkeit und Raschheit der Umwandlung trennt sie sich und tritt wieder zusammen; oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich tritt sie zusammen und auseinander, eint sie sich mit sich und trennt sich von sich; weshalb niemals zum Sein gelangt das werdende (derselben) da nie zu hemmen noch zum Stillstand zu bringen ist das Werden“. — Denn diese Heraklit selbst angehörigen Gegensätze: „σκιδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόρσεισι καὶ ἀπεισοῖ“ gelten nicht nur vom Fluß, sondern auch allgemein, wie Plutarch sehr richtig sagt, von aller sterblichen Wesenheit, von allem Sein überhaupt. — Besonders aber merke man, wie ausdrücklich uns hier Plutarch aufmerksam macht auf das Zugleich der Gegensätze. „Vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich“ geht in jedem Seienden diese entgegengesetzte Bewegung des Auseinander- und Zusammentretens vor sich. — Schleiermacher meint p. 358 zu dieser Stelle, Plutarch stelle den Heraklit hier nur auf die Spitze, — eine Aeußerung, die nur eine Folge von seinem Verkennen des eigentlichsten und tiefsten Punktes heraklitischer Lehre ist und von der ihn schon hätte die Vergleichung abhalten sollen, wie auffallend und genau diese Stelle des Plutarch mit der oben angeführten des

1) De Ei ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wyttenb. und aus ihr Euseb. Praep. Ev. XI. c. 11. p. 528. Wyttenbach setzt bei Plutarch statt des frühern ἠτάσθαι aus Eusebii: ἴστασθαι. Obgleich nun dem Sinne nach ἠτάσθαι auch gut ist, scheint sich das ἴστασθαι durch eine andere Stelle des Plutarch bestärken zu lassen, in der auch gerade viel heraklitifirt wird, Consol. ad Apoll. p. 107. p. 422. Wyt.: καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδαλεχῶς ῥέων οὐποτε στήσεται.



Plato übereinstimmt (Soph. p. 242)<sup>1)</sup>, wo der unterscheidende Charakter Heraklits gerade ganz ebenso angegeben wird, wie ihn hier die Worte bezeichnen: „oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich“, die freilich in der Fassung, wie sie hier stehen, dem Plutarch, nach ihrem Inhalt und Sinn aber auf das Entschiedenste dem Ephesier selbst angehören. Denn: „zugleich (ἅμα)“ hat Heraklit allerdings nicht gesagt, dafür aber nur noch concreter und energischer: „immer, *ἀεὶ*“, hierdurch die entgegengesetzten Bestimmungen verbindend und unauflöslich aneinander leitend, wie wir in dem Fragment bei Plato: *διαφερόμενον ἀεὶ συμπίπτειν* gesehen haben und noch häufig sehen werden<sup>2)</sup>:

Die letzten Worte des Plutarch aber lassen wir jetzt noch unerörtert; denn sie drücken zwar ganz dasselbe aus, worum es sich uns hier gerade handelt, aber in einer Form, die wir jetzt noch nicht durchgehen.

Diesen selben Gedanken, wie Alles, sogar die Bewegung, an sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, erläuterte Heraklit an einem Beispiel, in einem von Theophrast uns aufbewahrten Bruchstück, das den Bearbeitern Heraklits bisher entgangen ist<sup>3)</sup>, den Herausgebern des Theophrastos aber von jeher Schwierigkeit gemacht hat. Dies schätzenswerthe Fragment, von welchem die Weise der Anführung verbürgt, daß Heraklit hier wörtlich wiedergegeben ist, lautet: *εἰ δὲ μὴ, κάθ' ἅπαντα Ἡράκλειτός φησι* „καὶ ὁ κυκλῶν διίσταται κινούμενος“. „Auch der Mischtrank tritt, bewegt werden, auseinander“. (Theophr. Fragm. VIII. c. 9. *περὶ ἰλλύων*). T. I. p. 809. ed. Schneider. und Link.)

1) Und ebenso noch mit vielen anderen im Verlauf anzuführenden ebenso deutlichen Stellen des Plato.

2) Dies „*ἀεὶ*“ spielt eine große häufig wiederkehrende Rolle bei Heraklit. Man vgl. Plato Phileb. p. 43. A. p. 148. Stallb.: *ὡς οἱ σοφοὶ φασιν, ἀεὶ γὰρ πάντα ἄνω καὶ κάτω ποιεῖ*, wo das *ὡς οἱ πτλ.*, auf eine wörtliche Anführung hinweist; ferner die Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 711. Pott. und ib. p. 716. Pott. x. x.

3) Nicht so Bernays, der aber die Stelle sehr mit Unrecht verbessern will: *εἰ δὲ μὴ — καὶ ὁ κυκλῶν διίσταται μὴ κινούμενος*“, wonach das Bruchstück also lauten würde: auch der Mischtrank tritt auseinander, wenn er nicht bewegt wird; eine Aenderung, der auch Zeller p. 458, 1. beitrifft. Aber abgesehen davon, daß schon die hierdurch hervorgebrachte große Leichtigkeit der Stelle gegen diese Conjectur hätte misstrauisch machen sollen, so wie daß der Mischtrank nicht bewegt auch nicht auseinander tritt, sondern ruhig so bleibt wie er gerade ist, geht durch diese Emendation auch der ganze specifisch heraklitische Sinn des Bruchstücks verloren und durch die oben anzuf. St. des Plutarch wird sie jetzt ohne allen Zweifel als irrig nachgewiesen. Uebrigens zeigt auch der Zusammenhang und Sinn in dem Theophrast das Bruchstück citirt zweifellos, daß dasselbe keineswegs geändert

Furlanus macht sich die Sache sehr leicht, indem er übersetzt: *et cyosoon agitatione constat*; dann aber müßte vielmehr *συνίσταται* stehen, wie Feinsius auch, obwohl gegen alle Autorität der Handschriften, hinein verbessern will. Das darf aber auf keine Weise zugegeben werden, sondern man muß mit der Ald. und Basil. und der neuesten Ausgabe schon bei *δίσταται* verbleiben.

Der Sinn ist einfach der, daß der Mischtrank, wie er durch das Beweg- und Geschütteltwerden, zusammentritt und die Mischung bildet, so auch durch dieselbe Bewegung ununterbrochen immer wieder in seine einzelnen Bestandtheile auseinander und ebenso immer wieder von neuem zusammentritt. Lösung und Mischung seiner Substanzen vollbringt sich beim Mischtrank durch sein Geschütteltwerden immer aufs neue. Sieht man genau zu, so kann *συνίσταται* hier gar nicht stehen, weil es sonst eine leere Tautologie wäre. Das Bewegtwerden ist der ganz natürliche auf der Hand liegende Grund für das Zusammengeschütteltwerden, Zusammentreten, und bedeutet dieses selbst schon, so daß das *κινούμενος* nur ganz so viel heißt, als wenn stünde: *καὶ ὁ κινεῶν συνιστάμενος δίσταται*, wie wir schon getroffen haben *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* und *διαφερόμενον ἀεὶ ζυμφέρεται*<sup>1)</sup>. So hat also Heraklit hier nur an

werden darf. Theoph. erklärt den Schwindel, das optische sich im Kreise Drehen, das eintritt sowohl wenn das Auge lange starr auf denselben Punkt hinstarrt, als wenn es sich im Kreise bewegt und dann plötzlich wieder ruht. Er sagt nun: *αἴτιον δὲ τοῦ μὲν ἐν τῇ κυκλοφορίᾳ τὸ εἰρημένον· τοῦ δ' ἐν τῇ ἐπιστάσει καὶ τὸ ἀπαισθητῶν, διότι τὰ ἐν τῷ κινεῖσθαι σωζόμενα δίσταται καὶ ἡ στάσις τῆς ὄψεως· διάστασις (διαστάσις?) ἐνὸς μορίου καὶ τὰλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἀγνοεῖσθαι δίσταται· διστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τα βαρῆα καταβαρόνει καὶ ποιεῖ τὸν ἰλιγγόν· τὰ γὰρ κενυχότα κινεῖσθαι τὴν δὲ τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μὴ* (hier muß man lesen *εἰ μὲν δὲ*, wie schon Feinsius wollte, der aber gleichfalls das Bruchstück in *συνίσταται* ändern will) *καθ. Ἡρ. φησι κτλ.* Das aber, dessen Natur es ist, meint also Th., mit dieser Bewegung immer anders bewegt zu werden, das hält auch durch diese Bewegung selbst wieder zusammen, wenn nämlich Heraklit richtig gesagt hat κ. In dem *ἄλλοτε* wie in dem *καὶ* liegt, daß die Bewegung sowohl Ursache des Auseinandertretens als Zusammengehens sein soll. Endlich zeigen die unmittelbar folgenden Worte: *εἴη δ' ἐν καὶ κυκλοφορίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἀποδιδόναι· δίσταται γὰρ ἡ δίνη τὰ τε βαρῆα καὶ κοῦφα κτλ.* ja ganz deutlich, daß bei Theophr. wie Heraklit die Kreisbewegung selbst die Ursache des Auseinandertretens sein soll.

1) Man vgl. mit den bereits angeführten und noch folgenden Stellen dieser Art den sehr heraklitischen Verfasser des hippokratischen Buchs de Diaeta I. c. VI. p. 450. Chart. p. 632. Kuehne: *ταῦτα δὲ καὶ ζυμμίσεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὡδὲ· γινεσθαι καὶ ἀπολείπει ταῦτο, ζυμμιζήναι*

dem Beispiele des Mischtranks gezeigt, wie die Bewegung des Zusammen-  
tretens, sich Einigens, ungetrennt und in Einem dieselbe ist mit ihrem Ge-  
gentheil, dem Auseinandertreten, sich Unterscheiden; ganz so, wie wir unten  
finden werden: ὁδὸς ἄνω κάτω μία. Daß das Fragment in der That  
keinesfalls anders aufgefaßt werden darf, beweist auch entscheidend, was  
uns Plutarch von dem Gebrauche des Mischtranks bei dem Stoiker Chry-  
sippus sagt (de Stoic. Repugn. c. 34.): es habe derselbe in seinem Buche  
über die Natur die Ewigkeit der Bewegung mit einem Mischtrank ver-  
glichen, der immer andere Theile des werdenden immer anders um-  
wende und immer anders durcheinander schüttele (ἐν τῷ πρώτῳ  
περὶ φύσεως τὸ αἰδίων τῆς κινήσεως κυκεῶν παρεκτάσας, ἀλλὰ ἄλλως  
στρέφονται καὶ ταράσσονται τῶν γινομένων). Das Geschüttelt-  
oder Bewegtwerden des Mischtranks verursacht also nothwendig nach Hera-  
klit auch sein Auseinandertreten; sonst könnte er bei der Schüttelung  
nicht immer anders zusammentreten und durcheinander gerührt werden.  
Daß aber, was der Stoiker Chrysippus hier vom Mischtrank sagt, nur  
von Heraklit entlehnt ist, würde klar sein auch ohne den ausdrücklichen  
Beweis, den das Zeugniß des Phaedrus<sup>1)</sup> liefert: Chrysippus habe in  
seinem Werke über die Natur Mythen gebendet und „dem Mischtrank  
des Heraklit angepaßt“.

Weil dies übrigens das einzige von den noch vorhandenen Bruchstücken  
Heraklits ist, in welchem der Mischtrank vorkommt, so können wir hier  
beiläufig bemerken, daß entweder weil er, wie wir oben p. 42 gesehen,  
einen Mischtrank bereitet, um durch diese symbolische Handlung seinen Mit-  
bürgern eine Gnome zu versinnlichen, oder weil man in der That mit  
Plutarch sagen kann, daß nach seiner Philosophie in der ganzen Natur  
nichts ungemischt und rein sei<sup>2)</sup>, am wahrscheinlichsten aber, weil er selbst,  
wie wir eben sahen, in seinem Buche den κυκεῶν als Beispiel gebraucht  
und dies wohl noch öfter bei ihm vorgekommen sein mag, Epicur ihn einen

---

καὶ διακρεθῆναι τὸν τὸ γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὸν τὸ ἀπόλεσθαι, μειωθῆναι,  
διακρεθῆναι τὸν τὸ ἑαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἑαστον τὸν τὸ ὁ νό-  
μος γὰρ τῆ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα  
καὶ ἀνθρώπινα ἄνω κάτω ἀμειβόμενος.

1) Phaedrus Epic. de nat. Deor. ed. Petersen. p. 19: τὰ παρακλήσια δὲ  
καὶ τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου  
συννοικειῶν κυκεῶνι.

2) Plutarch. Terrest. an aquat. anim. collid. p. 964. E. p. 913. Wyt.:  
„— τὴν φύσιν — ἀμγές δὲ μηδὲν μηδὲ εὐκρινές ἔχουσιν“.

„*κυκτης*“, Mischer, Mischtränker, nennt<sup>1)</sup>, wodurch die Verbesserung des Menagius, der in den Versen des Sillographen Timon<sup>2)</sup>

*Τοῖς δ' ἐν κοκκυστῆς ὀχλολοῖδορος Ἡράκλειτος  
αἰνικτῆς ἀνόρουσε*

*κυκτης* lesen will, Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Und auf unser Bruchstück gestützt muß man auch etwas wörtlich Heraklitisches in den Worten erkennen, die Lucian dem Ephesler, ihn *παροδίζων*, in den Mund legt: *ταῦτ' ὀδύρομαι καὶ ὕτι ἐμπεδον οὐδὲν, ἀλλά πως εἰς κυκῆωνα πάντα συνειλέονται καὶ ἐστὶ τῶντὸ τέρψις καὶ ἀτερψίη κτλ.* „Dies aber beklage ich, daß nichts fest ist, sondern wie in einen Mischtrank hinein alles zusammengerafft wird und dasselbe ist Freud und Leid<sup>3)</sup> u.“

Der Mischtrank als philosophisches Symbol der Welt und ihrer Bewegung ist daher heraklitischen Ursprungs<sup>4)</sup>. Durch unser Fragment erklärt sich daher auch und wirkt wieder auf unsere Interpretation desselben bestätigend zurück die Stelle bei Marc. Anton. VI. § 9.: *Ἦτοι κυκῶν καὶ ἀντεμπλοκῆ καὶ σκεδασμὸς κτλ.* Gataker übersetzt dem Sinne nach sehr richtig: *Universum aut est cinnus quidam rerum nunc concursu fortuito invicem implexarum, mox dissipatarum denuo etc.*, nur daß es nicht erforderlich ist, das Universum in den Text hineinzunehmen. Es reicht hin, zu wissen, daß der Mischtrank dem Sinne nach hier als Bild des Universums und seiner Bewegung (von der im Verlauf der Stelle gehandelt wird) erscheint, und diese Bedeutung von M. Anton als bekannt vorausgesetzt wird. Besonders beachtenswerth ist, wie daselbst der Mischtrank „sowohl als Verbindung wie als Auflösung in seine Elemente“ erscheint, ganz wie in unserem Fragmente das *διόταται* seiner Bewegung attribuiert wird. Ebenso heißt es bei demselben, sich überhaupt häufig besonders eng an heraklitische Sentenzen und Ausdrücke anschließenden Stoiker IV. § 27.: *Ἦτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκῶν κτλ.* So erscheint auch bei Lucian (*Ισαρ. Μενίππ.*

1) Ap. Diog. Laert. X, 8. *Ἡράκλειτόν τε κυκτηὴν ἐκάλει.*

2) Ap. Diog. Laert. IX, 6.

3) Lucian, Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bipont.; man vgl. auch die Verbalform *κυκῶνται* bei Plato Cratyl. p. 439. C. p. 220. Stallb., wo er von den Bekennern der heraklitischen Ansicht spricht: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ ἀνασπθέντες ἔθεντο ὡς λύντων ἀπάντων ἀεὶ καὶ ρεύτων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι, — — τὸ δ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ ὁσως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοὶ τε ὡς περ εἰς τινα δύνῃ ἐμπέσοντες, κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσι. —*

4) Ueber das orphische Mischen aber und ihre Bezeichnung des Zeus als *κοσμοκράτωρ* vgl. Creuzer Dionysius p. 19 sqq.

T. VII. p. 25. ed. Bipont.) der *κρυεών* als sprachmörtliches Sinnbild der Weltmischung, denn nachdem er Schlaglichter auf die Gegensätze von Freuden gelagen und Trauer, Krieg und Ackerbau, Handel und Diebstahl geworfen, fährt er ohne Weiteres fort: *ἀπάντων τούτων ὑπὸ τῶν αὐτῶν γινομένων χρόνον, ὧρα σοι ἦδη ἐπινοσῖν, ὁποῦστίς ὁ κρυεών οὗτος ἐφαίνεται.*

Wir lehren von dieser Abschweifung zurück und führen, um dies Zugleich der Gegensätze und damit die betreffenden Zeugnisse des Aristoteles und Anderer gegen jede Einsprache zu sichern, eine sonst eigentlich noch gar nicht hierher gehörige Stelle des Ephefiers an, wo er dies noch abstracter und deutlicher ausdrückt: „*εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν*“<sup>1)</sup>. Wir sind und sind nicht“. Denn dieses von uns selbst ausgesagte Sein und Nichtsein wird doch Niemand als nacheinander in der Zeit zu fassen suchen, wozu es wahrlich keiner heraklitischen Weisheit bedurft hätte und was zum Glück die Stelle gar nicht erlaubt. —

Diese Identität nun des sich Entgegengesetzten ist es, die uns Aristoteles überall wie den Mittelpunkt heraklitischer Lehre angiebt und am meisten und öftersten heraushebt von Allem, was er uns über den Ephefier berichtet.

Es ist nur ganz angemessen dem durchbringenden Sinn des Stagiriten, daß er sich weder bei dem Fluß, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, sondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieser sinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtsein.

So sagt er uns, daß nach Heraklit „Sein und Nichtsein dasselbe“, „Alles sei und nicht sei“, an Jedem das Entgegengesetzte vorhanden sei u., woraus er dann folgert, daß hiernach Alles wahr und ebensogut Alles falsch sei.

So in der Metaphysik<sup>2)</sup>: „*ἀδύνατον γὰρ ὄντινῶν ταῦτῶν ὑπολαμβάνειν*“

---

1) Ap. Her. Alleg. Hom. c. 24. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. Ob diese Worte sich auf das an diesem Ort vorhergehende *ποταμοῖς (τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν)* zurückbeziehen, oder wie ich durchaus möchte und auch Schleiermacher p. 529 zuläßt, absolut zu fassen sind, ändert für unsern augenblicklichen Zweck nichts. Ich glaube aber um so weniger, daß die oben angeführten Worte auf das *ποταμοῖς* zurückzubeziehen sind, als sie in dem Wert des Ephefiers selbst wohl keinesfalls unmittelbar auf das Dictum vom Fluße gefolgt sind, wie ja hier der Pontiler noch mehrere unabhängige Bruchstücke herausgreift und nur zusammenstellt, um Beispiele von der Dunkelheit Heraklits zu geben; siehe unten § 12.

2) Metaph. III, c. 3. p. 67. Br. p. 1005. Bekk.

βάνειν<sup>1)</sup> εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον<sup>2)</sup>, und wieder<sup>3)</sup>: „ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν“, und noch (schärfer<sup>4)</sup>): „εἰσὶ δὲ τινες, οἳ, καθάπερ εἶπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχεσθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνουσιν οὕτως“ und<sup>5)</sup>: οἶον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταῦτόν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν und auch<sup>6)</sup>: „ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἐν τὰ ὄντα, ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς ταῦτόν γὰρ ἔσται ἀγαθῶ καὶ κακῶ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῶ καὶ ἀκαθῶ“, u. a. and. Ort.<sup>7)</sup>, wozu man dann noch die Commentatoren vergleiche<sup>7)</sup>).

Ja diese Identität der Gegensätze war im Alterthum ein so allgemein bekannter Hauptsatz heraklitischer Lehre, daß seine Philosophie sogar wie in die bekannten Thesen, daß sich „Alles bewege“ oder „Alles fließe“, so auch in die Formel, daß „die Gegentheile identisch“ seien, zusammengefaßt und, wie es mit solchen Thesen der Fall, von Hand zu Hand überliefert wurde, s. die *ἐκθεσις ῥητορικῆς* des Anonymus bei Balg Rhetor. Graec. T. III. p. 740. ἢ ὡς Ἀντικθένης ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταυτά, und bis in die spätesten Zeiten hat sich dieses merkwürdigerweise erst von den modernen Forschern übersehene und geleugnete Dogma von der Einheit der Gegensätze als das Hauptdogma Heraklits in der Tradition mehr oder weniger klar erhalten, s. z. B. bei Nicephorus Blemmid. in der *Oratio qualem oporteat esse regem* (in der *Scriptorr. Veterr. Collect. nova* von Aug. Mai, T. II. p. 633): — — ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ τὰ δόγματα τοῦ τε

1) Der schlechten Wendung, welche die Metaphysik hier nimmt, Heraklit habe es nur so gesagt und nicht auch angenommen (*ὑπολαμβάνειν*), widerspricht sie selbst unmittelbar darauf c. 4. init.: „καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως“ (siehe die Stelle oben im Text).

2) *Metaphys.* III, c. 7. p. 85. Br. p. 1015. Bekk.

3) *ib.* c. 4. p. 67. Br.

4) *Topic.* VIII. c. 5. p. 155. Bekk.

5) *Phys. Ausc.* I, 2. p. 185.

6) cf. *Metaphys.* III, c. 8. p. 1012; X, c. 5. p. 1062 und 1063.

7) Alex. Aphrod. *Comment. in libb. et de Prima Philos. interpr.* Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. lib. IV. p. 48. A. sqq. und p. 61 (jetzt im griech. Text in den von Brandis zur Berliner Ausgabe des Arist. besorgten *Schöden* T. IV. p. 651. p. 652. p. 637. p. 653. p. 684 sqq.). Ferner: Alex. in *Topic.* p. 263; Simplicius in *Phys.* f. 18. a.; Themist. *Paraphras. in Phys.* f. 16. a. b.; Asclep. *Scholia* z. *Arist.* T. IV. p. 684. ed. Br. Andere einschlägige Stellen werden wir bald ausführlicher durchnehmen.

*Ἡρακλείτου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ζήνωνος τοῦ ἀκινήτου περὶ μίξεως καὶ ἐναντιουμένων ἀλλήλοις*<sup>1)</sup>).

Das Unrecht, das der Stagirite unserm Philosophen thut, besteht nur darin, daß er von seinem tautologischen Satze der Identität aus urtheilend der speculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, und dies hat seinen Grund wieder darin, daß er die entgegengesetzten Bestimmungen als ruhige und feste<sup>2)</sup> nimmt, während Heraklit sie und ihre Einheit als Proceß weiß. Wenn er also gegen Heraklit anführt, der gesunde Sokrates könne doch nicht dasselbe sein, als der kranke Sokrates, sagt er eben auf diese Weise gesund und krank als ruhende, bleibende Bestimmtheiten, während unsere heutige Naturforschung z. B. weiß, daß Gesundheit und Krankheit allerdings in einander übergehende Prozesse sind.

Heraklit konnte, — und das ist, wie in den früheren Capiteln hinfänglich auseinandergesetzt, ein integrirendes Moment seiner Philosophie — seinen treibenden Begriff, die Identität des Sein und Nichtsein, noch nicht als Kategorie aussprechen. Aristoteles aber hat sie aus dem concreten Material, in dem sie bei jenem versenkt ist, glücklich herausgeschält und besser gesehen, als die neuen Bearbeiter des Ephestiers, worauf es bei diesem ankommt<sup>3)</sup>).

1) Andere entscheidendere Beweise und Stellen siehe an vielen Orten, besonders bei der Lehre vom Erkennen, § 28 sqq.

2) Und in diesen Irrthum fallen dann nach seinem Beispiele alle seine Commentatoren, wenn nicht zwei vorsichtige Stellen ihn zu vermeiden scheinen, Simplic. in Phys. f. 11. a.: „ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταῦτόν λέγει συνιέναι διάπυ τὸξου καὶ λύρης“ und Jo. Philoponus in Phys. B. p. 3: ὅτι τὰ ἐναντία εἰς ταῦτόν ἄξουσιν ὡς περ Ἡράκλειτος κτλ., obwohl auch das noch nicht ganz richtig ist.

3) Während die sonstigen Nachfolger Schleiermacher's sämmtlich seinen Irrthum hierin theilen, scheint Hegels a. a. O. hierüber bereits geäußerte Ansicht nicht ohne Einfluß auf Bernays geblieben zu sein, welcher Rhein. Mus. VII, 114, 2., indem er sich dabei auf seine Dissertation p. 2, 101. 14. bezieht, sehr gut gezeigt hat, daß Parmenides in den Versen (p. 114. ed. Mullach.):

*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται,  
καὶ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλυσος*

„Sein und Nichtsein ist dasselbe und nicht dasselbe“ u. offenbar auf Heraklit anspielt. Mit Unrecht, wie es scheint, spricht sich Zeller p. 495 gegen die Beziehung dieser Verse auf Heraklit aus. Eine später (§ 26) zu betrachtende platonische Stelle dürfte jeden Zweifel daran beseitigen, daß mit dem *παλίντροπος* der „ins Gegentheil umschlagende“ heraklitische Weltproceß gemeint ist. Jedenfalls mit Unrecht aber bleibt Zeller trotz der Bernays'schen Andeutung in der Hauptsache selbst bei der Ansicht Schleiermacher's stehen, indem er (p. 464, 1.) sagt, daß durch jene

Wenn er sagt, daß somit bei Heraclit Alles wahr und auch Alles falsch sei, so ist dies „wahr“ und „falsch“ auch nicht in Gott weiß welchem Sinne, den man vorstellend damit verbinden kann, zu fassen, sondern soll eben nur die Einheit von Sein und Nichtsein, der Positivität und Negation, der *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, wie sich Aristoteles (*metaphys. X. c. 5. p. 1062. B.*) selbst dahin erläutert, aussprechen. Der Gedanke ist nämlich der: Wenn Sein und Nichtsein dasselbe ist, so kommt jeder Sache, jedem Urtheil, jedem Begriff, jedem beliebigen Inhalte ebensosehr das Sein wie das Nichtsein, ebensosehr die Bejahung wie die Verneinung zu, der Widerspruch eines Jeden gegen sich selbst ist selber zur Wahrheit gemacht und es kann somit, weil von Allem ebensogut Sein wie Nichtsein, die Affirmation wie die Negation wahr ist, gesagt werden, daß Alles ebensogut wahr als falsch sei, wie dies auch der den Namen des Aphrodisiensers führende Commentar ganz gut auseinandersetzt<sup>1)</sup>.

Eine hiermit zusammenhängende Consequenz, die Aristoteles in einer trefflichen Wendung an dem oben bezogenen Orte entwickelt, ist ganz geeignet, uns sowohl den Einheitspunkt als auch den Unterschied zwischen Heraclits noch objectiver positiver Philosophie und den aufblühenden, negativen Consequenzen, welche seine Secte und die aus derselben hervorgegangenen Sophisten aus ihr zogen, begreiflich zu machen. Er sagt nämlich daselbst: „*καθάπερ γὰρ καὶ δηρημένων ἀντῶν οὐδὲν μᾶλλον ἢ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται. τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μῖας τινὸς καταφάσεως οὐσης οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἀπόφασις ἢ τὸ ὕλον ὡς ἐν καταφάσει τιθέμενον ἀληθεύεται.*“ „Denn sowie die Bejahung nicht

Behauptung von der Identität des Entgegengesetzten von Aristoteles und Simplicius „unserem Philosophen eine Folgerung untergeschoben wird, die er selbst nicht gezogen hat und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte“. Ganz im Gegentheil! Es kommt gar nicht einmal sonderlich darauf an, ob Heraclit diese Identität in etwas abstracterer oder sinnlich concreterer Form ausgesprochen hat; aber gedacht hat er sie; sie war sein systematischer Gedanke; seine Aussprüche sind selbst nur Darstellungen dieses Gedankens oder Folgerungen daraus, die er selber zog, und nicht bloß von Aristoteles und Simplicius, sondern auch von Plato und allen seinen Bruchstücken wie von seinem ganzen System wird dieser Gedanke gerade als die pulsirende Seele seiner Philosophie nachgewiesen, wie dies im ganzen Verlauf unserer Darstellung weiter darzuthun und gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden wird.

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. libb. de Prima Philos. interpret. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. IV. p. 33. B. [der griech. Text in den Scholien zu Arist. T. IV. p. 665.]



mehr wahr ist, als die Verneinung, wenn beide getrennt sind, so wird auch gleicherweise wenn beides als sei es Eine Bejahung mit einander verbunden wird, ebenso sehr die Verneinung, als das wie in Bejahung gesetzte Ganze, wahr sein“.

In den hervorgehobenen Worten liegt der ganze Unterschied zwischen Heraklits eigener Philosophie und jener Umgestaltung derselben zur Sophistik, die bei Kratylos vorging. Bei dem Ephesier selbst wurde die Identität von Sein und Nichtsein als selbst positiv und objectiv seiend, als „Eine Bejahung“, somit noch in der Form der Positivität gesetzt. Alles Sein war ihm nur das Dasein der Identität von Sein und Nichtsein. Jene aber, die Schüler, zogen nur die hier auch von Aristoteles entwickelte dialectische Consequenz, daß das als die Einheit von Sein und Nichtsein gesetzte Sein somit selber Nichtsein sei, und ließen, was Heraklit positiv die Wesenheit des Alls nannte, in das Nichts sich münden. Da beide Glieder in jenem, wie Aristoteles sagt, als sei es Eine Bejahung Zusammengesetzten sich verneinten, so setzten sie die Verbindung beider Glieder als Eine Verneinung (vgl. oben p. 64 u. 65 sq.).

Dieser Gedankenunterschied zwischen Heraklit und seinen negativen Consequenzen ist dem Aristoteles auch durchaus nicht entgangen. Denn es ist nur das Erfassen dieses Unterschiedes, wenn er anderswo (*Metaphys. III. c. 7*) einen Gegensatz zwischen Heraklit und Anaxagoras macht, indem dem Ersteren Alles wahr, dem Letzteren aber Alles falsch sei. Dann aber sagt er wieder Beides von Heraklit aus, weil es in der That eine unbedingte sich sofort dialectisch entwickelnde Gedankenconsequenz ist, daß, wenn Alles wahr, auch Alles falsch ist, wie der Commentar des Alex. Aphrod.<sup>1)</sup> zur *Metaphysik* auch ganz gut und mit vieler dialectischer Schärfe nachweist.

---

1) *Ib. ed. lat. Venet. 1551. IV. p. 61*: „Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. Anaxagoram vero esse medium quoddam contradictionis etc. — — — Postquam per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit, per Anaxagoram vero falsas — — — Ac perinde dicere omnia esse vera, ut placebat Heraclito, hoc quoque est uno modo de omnibus dicere. — — — Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa. At dixerat paulo ante sententiae Heracliti qui omnia esse et non esse dicebat consentaneum esse dicere omnia esse vera: At hoc consentaneum est ei rursus dicenti, esse et non esse contradictionem in re quaque simul esse veram, ut omnia dicat vera simul esse et falsa. Si enim unumquodque opposita simul est atque non est, haud

Dieselbe Consequenz entwickelt uns auch Asklepios in einer Stelle, die wir deshalb anführen, weil sie ein neues Bruchstück des Ephefiens in sich enthält, welches aber in so ungenauer Anführung und in so unheraklitischer späterer Terminologie mitgetheilt ist, daß sich über die wörtliche Form des dem Bericht zu Grunde liegenden Ausspruchs schwerlich etwas Gewisses vermuthen läßt<sup>1)</sup>: „καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ συναληθεύειν καθάπερ, φησὶν, ἀπαιδευώς τινὲς τοῦτο ὑπελάμβανον, μάρτυρα παρέχοντες τὸν Πράκλειτον, ἐπειδὴ ἔλεγεν ἐκεῖνος: „Ἐνα ὄρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων“ εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντων τῶν πραγμάτων εἰς ὄρισμὸς ὑπάρχει, τὰ δὲ κοινωνοῦντα κατὰ τὸν ὄρισμὸν τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὑπάρχουσι, συνδραμεῖται ἡ ἀντίφασις: εἰς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ὄρισμὸς ἀγαθοῦ τε καὶ οὐκ ἀγαθοῦ<sup>2)</sup>).

„Eins ist die Grenze von allen Dingen“ hätte hiernach also Heraklit gesagt. Welches diese Eine Grenze aller Dinge sein würde, werden wir später in einem andern Zusammenhange sehen; hier genüge es, darauf aufmerksam zu machen, wie Asklepios richtig auch aus diesem Ausspruch die Folgerung entwickelt, daß dann auch die Gegensätze, als in dieser Allem gemeinsamen Grenze mit einander übereinstimmend, hierin selber identisch wären.

Wir glauben also schon hier nachgewiesen zu haben, daß sich Heraklit von der aus ihm hervorgegangenen Sophistik in der That nicht anders unterscheidet, wie der Satz, daß Alles wahr, von dem Satz, daß Alles falsch sei. Und daß dies: „Alles sei wahr und Alles sei falsch“, von welchem Aristoteles — (wir haben gesehen, warum) — bald das Eine, bald Beides von der heraklitischen Lehre aussagt, eben nur die Identität des absoluten Gegensatzes, des Sein und Nichtsein, ausdrückt, zeigt, wenn es nach der eigenen Selbsterläuterung des Stagiriten und so vieler Stellen seiner Commentatoren noch eines Beweises bedürfte, auch noch die Stelle des Sextus Empiricus<sup>3)</sup>, wo er, ebenfalls den angeedeuteten Unterschied zwischen Heraklit und den Sophisten festhaltend, sagt: „Eine andere

---

dubie per hunc vera erit tum esse negatio, tum non esse affirmatio. Verumtamen utraque erit falsa. Quatenus enim esse ipsum non est, affirmatio erit falsa, quatenus non esse non est, negatio quoque falsa est (vgl. den griech. Text bei Brandis Schol. z. Arist. IV. p. 684. 685.).

1) Schol. in Arist. T. IV. p. 652. ed. Br.

2) cf. Asclep. ib. p. 684., wo er ebenfalls den Gegensatz, daß nach Heraklit πάντας ἀληθεύειν, gegen Anaxagoras festhält.

3) Pyrrh. Instit. II, 59. cf. ib. I, 210.

ist die Einsicht des Gorgias, nach welcher er sagt, daß Nichts sei (*μηδὲν εἶναι*) und eine andere, die des Heraclit, nach welcher er sagt, daß Alles sei (*πάντα εἶναι*), worauf Sertus dies „Alles sei“, als die Einheit der Gegensätze erklärt (durch das Beispiel des Honigs, der nach Heraclit süß und bitter zugleich sei). Es ist aber, wie satifam gezeigt, nur eine unabweisliche Gedankenconsequenz, daß, wenn Alles ist, d. h. wenn Alles die Identität von Sein und Nichtsein und somit der Widerspruch gegen sich selber ist, eben deshalb Alles zunächst ebensosehr falsch, Alles Sein ebenso sehr Nichtsein ist und eben nur der Widerspruch und das Nichtsein existirt. Das Urtheil also, das Aristoteles abgiebt (*Phys. Ausc. I, c. 2.*): es folge aus dem Logos des Heraclit nicht sowohl, daß Alles Eins, als daß Alles Nichts sei, hat ebenso eine wahrhafte, wenn auch einseitige, Dialectik des Gedankens für sich, als es in den sich aus ihm entwickelnden Theorien der Sophisten seine geschichtliche Wirklichkeit gehabt hat, und ist somit durchaus nicht so „wunderlich“, wie Schleiermacher selbst sehr wunderlich meint.

Wie aber Aristoteles und nach ihm der Aphrodisier gewußt, daß die Identität des absoluten Gegensatzes, das Zugleich des Sein und Nichtsein, des Ja und Nein, der principielle Gedanke Heraclits gewesen ist, so hat auch Plato dieselbe tiefe Einsicht gehabt. Und zwar liegt sie nicht nur in der schon oben bezogenen Stelle im Sophisten, sondern in allen Stellen, wo er von dem heraklitischen „Werden und niemals Sein“ spricht, und könnte leicht aus ihnen entwickelt werden, hier aber können wir, um jeden Schein eigenmächtigen Verfahrens zu vermeiden, nur eine derartige brauchen, wo dies auch der gedankenlosen Betrachtung offen zu Tage liegt. Als eine solche bietet sich uns dar die Stelle<sup>1)</sup>: „τὸ δ' ὡς εἴκεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ οὗτου ἂν τις ἀποκρίνηται ὁμοίως ὀρθῇ εἶναι, οὕτως τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως“. „Wenn Alles in Bewegung ist, so scheint jedes Urtheil, worüber einer auch urtheile, gleichmäßig richtig zu sein, sich so und nicht so zu verhalten“,

1) Theaet. p. 183. A. p. 195. Stallb. Und zwar geht dies Urtheil des Plato nicht bloß auf die Secte der Heraclitiker, sondern auf den Meister selbst, wie auch das *πάντα κινεῖται* ja auf ihn selbst geht. Ueberhaupt ist der Unterschied zwischen dem Sophist und seinen Anhängern nur der oben auseinandergesetzte, daß sie seine Consequenz zogen. Sonst haben sie sehr festgehalten an seiner Lehre. Aristoteles sagt uns ausdrücklich von ihnen: „Sie geben nicht zu, daß an demselben das Entgegengesetzte zugleich nicht vorhanden ist, nicht weil es ihnen so scheint, sondern weil man nach Heraclit so sagen muß“ (*Top. VIII. e. 5. p. 155. und Alex. Aphrod. zu dieser Stelle f. 263.*).

sagt also auch Plato von der Lehre Heraklits. Man braucht hier nur den Ausdruck *ἀπόκρισις* in seinen Inhalt: *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, aufzulösen, um die obigen Stellen des Aristoteles aus der platonischen fast wörtlich wiederzugewinnen!

Wollte man uns aber entgegen, daß wir auf diese Weise aus einem Physiker einen Dialectiker und Logiker machen, so ist das gerade die charakteristische und gänzlich übersehene Eigenthümlichkeit Heraklits, daß bei ihm das rein Dialectische und Logische da ist, aber noch unter dem Krystall des Natürlichen verborgen ruht.

Oder was wird man einwenden wollen gegen diese andere Stelle des Plato<sup>1)</sup>: „und besonders diejenigen, welche sich um die „*ἀντιλογικὸς λόγους*“ (die sich widersprechenden, eigentlich dem Satze vom Widerspruch widersprechenden, Reden) herumdrehen, glauben zuletzt, wie du weißt, daß sie die weisesten geworden sind und allein erkannt haben, daß weder von den Dingen irgend eines gesund noch standhaft sei, noch von den Worten (*λόγων*), sondern daß alles Seiende eigentlich wie im Euripus nach oben und unten umgewendet wird und keinen Augenblick irgendwie beharrt“, wo es doch also direct, auch von Plato, ausgesprochen wird, daß die heraklitische Philosophie sich um die „*λόγοι ἀντιλογικοί*“ drehe. Wird man etwa zu der gewaltsamen Ausflucht greifen wollen, daß sich diese Stelle des Plato nur auf die Schüler des Heraklits, nicht auf ihn selbst beziehe? Dies wäre aber eine nicht nur gewaltsame, sondern auch unmögliche Annahme. Denn die hier von Plato erwähnten Dogmata vom ewigen Flusse, vom Wechsel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* sind urkundlich die eigensten Aussprüche des Ephesiers selbst, und ferner ist uns der in dieser Stelle ironisirte Dünkel des Wissens grade nur von der Person Heraklits selbst verbürgt, von welchem bekanntlich erzählt wird, er sei, als er sich selber als nichtseiend erkannt, dadurch der Weiseste von Allen, auch nach seiner eigenen Meinung, geworden<sup>2)</sup>. Auch beweist der unmittelbare Fortgang der angez. St. des Phaedo, daß der Ephesier selbst gemeint ist, denn bald darauf geht es so weiter: „*οὐκοῦν, ὦ Παιδων,*

1) Phaedo p. 90. C. p. 552. Ast. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατριψάντες οἰσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γέγονέναι καὶ κατανουσημένοι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ἔστι οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων. ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Ἐδρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.*

2) Siehe hierüber unten § 12. Man vgl. auch Cratylus p. 440. C. p. 225. Stallb., wo Plato ganz so von Heraklit persönlich das *οὐδὲν ἔστι, οὐδὲ βέβαιον* κτλ. gebraucht, wie in der o. St.

*ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἶη τὸ πάθος, εἰ — — μὴ ἑαυτὸν τις αἰτιᾶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσατο· καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ“ κτλ., wo also doch eine Anspielung auf Heraklits bekanntlich angeblich melancholische und das Leben geringschätzende Gemüthsart vorzuliegen scheint.*

So stimmt denn also auch Plato überein mit dem Urtheil des Aristoteles und dieser ist durch alles Bisherige, Fragmente wie Zeugnisse, gerechtfertigt gegen den Vorwurf, den Schleiermacher ihm macht „er habe dem Ephesier ein Sein und Zugleich geliehen, von dem jener nichts wußte“ (eine Ansicht, der sich auch Brandis, Gesch. d. gr.-röm. Philos. I. p. 187 anschließt, indem er ebenfalls das Sein und Zugleich (Nichtsein) von Heraklit abhalten zu müssen glaubt), und diese Meinung Schleiermacher's und seiner Nachfolger vielmehr nur als ein Verfehlen des tiefen Sinnes Heraklits nachgewiesen. Weitere Belege, und viel gewichtiger dafür, kann man in allem Folgenden finden; doch werden wir auf diesen Irrthum Schleiermacher's nicht mehr ausdrücklich zurückkommen<sup>1)</sup> und zwar grade deswegen, weil wir es sonst eben bei jedem Fragmente von Neuem müßten; es ist fast jeder Satz Heraklits nur eine Variation oder Entwicklung dieses Einen Themas. Heraklit hat hauptsächlich nur diesen Einen Gedanken gehabt, den seine Bearbeiter ihm absprechen!

So war also dem Ephesier jedes Existirende nur die Einheit des absoluten Gegensatzes und wie wir im Verlaufe sehen werden stand ihm eine Existenz um so höher, je reiner und ungetrennter sie diese Identität des Gegensatzes in sich zur Darstellung brachte.

Dies zeigt auch ein schönes Fragment, welches uns die Scholien zur Iliade (ed. Bekker. p. 392. a. 47.) aus Porphyrius beibringen. Dasselbe beweist, daß Heraklit auch mathematischen Speculationen, die ihm sonst umsomehr fern lagen, als er nach gewissen Spuren<sup>2)</sup> die Mathematik oder mindestens doch ihre Vermischung mit der Philo-

---

1) Schleiermacher scheitert nämlich an der im Anfange ange deuteten Klippe des Flusses; er faßt das heraklitische Princip als bloße Veränderung und übersieht, daß nach unserm Philosophen alles immer in sich selbst sein eigenes Gegen-  
theil, der einzige Allem zu Grunde liegende Gegensatz aber ihm der des Sein und Nichtsein ist.

2) Denn im Theaetet sagt Sokr. zu Theodor., welcher Mathematiker ist, auf dessen Schilderung der Heraklitiker (p. 180. B.): „vielleicht hast du die Männer nur im Kampfe gesehen, nicht wenn sie Frieden halten. Denn Dir sind sie nicht Freund“.

sophie mit ungünstigen Augen betrachtet zu haben scheint, wenigstens nicht gänzlich fremd geblieben ist, diesen Stoff wie jeden andern mit dem tiefsten speculativen Sinne durchdringend. Es findet das Bruchstück, da es in Hinsicht seines Stoffes ganz vereinzelt steht, am besten schon hier seinen Platz: *πάν γὰρ* — sagt der Schol. l. l. — *ὃ ἂν τὰς ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχή τε καὶ πέρασ.* *ξυνὸν γὰρ ἀρχή καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας, κατὰ τὸν Πράκλειτον.* „Denn gemeinschaftlich ist Anfang und Ende in der Peripherie des Kreises, nach Heraclit“.

Der Sinn dieses Ausspruches kann nicht zweifelhaft sein und wird vom Scholiasten selbst sehr gut dahin erklärt: als ein in seiner Peripherie beschlossener Raum sei der Kreis in dieser Hinsicht nicht unendlich, sondern begrenzt, in Rücksicht darauf aber, daß er nirgendwo geschiebene Grenzpunkte habe, vielmehr jeder beliebige herausgegriffene Punkt der Peripherie ebensowohl Anfang als Ende sei, sei er unendlich<sup>1)</sup> (*τοῦ τοίνυν κύκλου κατὰ τὴν περιφέρειαν ὄντος πεπερασμένου καὶ μὴ ἀπείρου κατὰ τὸ διεξέτετον οὐκ ἂν λέγοιτο πρὸς πέρασιν αὐτῆ πεπεράνθαι, κατὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ποθὲν πού διάφορα πέρασ, πάν δὲ τὸ ληφθὲν ἀρχὴν εἶναι καὶ πέρασ, ἀπείρον ἐκείλουν τὸν κύκλον*). —

Wenn frühe der Anschauung der Völker der Kreis als Symbol des Unendlichen erschien, so war es Heraclit gegeben, diese Vorstellung mit dem Gedanken zu durchdringen und die wahrhafte Natur dieser Unendlichkeit aufzuzeigen.

Und gewiß muß, sowohl wenn man das Fragment näher betrachtet, welches nur der mit *γὰρ* eingeleitete begründende Hintersatz einer vom Kreise handelnden Stelle ist, deren Anfang uns leider nicht erhalten, als wenn man auf die Erklärung des Scholiasten Rücksicht nimmt, jener schönen Definition des Ephesiers vom Kreise in seinem Werke ein Satz vorhergegangen sein, in welchem er dem Kreise wegen dieser absoluten Identität der Gegensätze, wegen dieser schlechthinnigen Durchdringung von

1) Wenn fallen bei dieser heraklitischen Definition nicht die Worte Hegels bei Logik I. p. 156: „Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche ist und immer nur ist, wo sie — und sie ist Dasein — nicht ist und die zu diesem ihrem Nichtdasein, d. i. ins Unbestimmte, hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende“.

Anfang und Ende in jedem seiner Punkte, eine besondere Würde und symbolische Bedeutsamkeit zuschrieb <sup>1)</sup>).

1) Wenn Heraclit also sehr wohl die Bewegung seines absoluten Processes, in welchem jeder Untergang Entstehung und jedes Leben Sterben ist durch den Kreis und die Kreisbewegung versinnlichen konnte, weil hier gleichfalls Anfang und Ende stets zusammenfallen, so sind auch in stoischen Stellen noch Spuren genug zu erkennen, daß er dieses Sinnbild für die Natur seiner absoluten Bewegung wirklich gebraucht hat; s. Marc. Anton. II, § 14: man müsse sich zweier Dinge erinnern, *ένος μὲν ὅτι πάντα ἐξ αἰθίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα* πλ. und id. IX, § 28 *Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*; cf. die aristot. Probl. XVII, 3, p. 916. Bekk.: — — *ὡσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐκάστου τῶν ἀστρῶν φορᾶ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν φθοαρῶν τοιαύτην εἶναι, ὥστε κύκλον ταῦτα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; καθάπερ καὶ φασὶ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα*, worauf dann an den Ausspruch des Alkmaeon erinnert wird, die Menschen gingen dadurch zu Grunde, daß sie Anfang und Ende nicht zusammenbringen konnten: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, κομψῶς εἰρηκῶς, εἴ τις ὡς τύπῳ φράζοντος αὐτοῦ ἀποδέχοιτο καὶ μὴ διακριβοῦν ἐθέλοι τὸ λεχθέν· εἰ δὲ κύκλος ἐστὶ, τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρασ πλ.* cf. Arist. Phys. IV. c. 13. p. 223. B. *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, worauf dies hier ausführlich kritisiert wird, und besonders Arist. Meteorol. I. c. 9, 5. p. 364. B., wo die physische Bewegung Heraclits ausdrücklich als Kreisbewegung geschildert wird, worüber später, vgl. § 23. 26. 27.

## § 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein ἀρχή sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an<sup>1)</sup>:

„τὸ ἐν γὰρ, φησι (sc. Ἡράκλειτος) διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι ὡς περ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας“. „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier“.

Und ebenso bei Aristoteles<sup>2)</sup>: „καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον“ καὶ „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν“ καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι“. „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende“; und „aus dem sich Entzwehenden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie“ und „Alles werde durch den Streit“.

Ebenso bei Plutarch<sup>3)</sup>: „παλίντονος<sup>4)</sup> γὰρ ἀρμονίη κόσμου,

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.

2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.

3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wyt.

4) καλῶτονος war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch



*δκωσπερ λύρης καὶ τόξου“ καὶ Ἡράκλειτον“*, „sich in ihr Gegentheil umwendend ist die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens“ und ganz so noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des ersten Wortes<sup>1)</sup>: „Ἡράκλειτος δὲ παλιντρόπον ἁρμονίην κόσμου δκωσπερ λύρης καὶ τόξου“. „In ihr Gegentheil umschlagend sei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens“.

Diese Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir sehen, Heraklit ein constantes Bild von der Harmonie der Gegensätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius<sup>2)</sup> speciell als Bild der sich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Bösen an: *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταῦτόν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὅς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιωρίστως φᾶναι· ἐνεδεύκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἰναντιῶν* (worauf Simplicius sehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit also, versichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böse in dasselbe zusammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit diesem paradox scheinenden Satze habe Heraklit die harmonische Mischung der Gegensätze in der Wirklichkeit gemeint. Diese Stelle des Simplicius, weil sie uns die Identität des Guten und Bösen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, somit als Proceß sich vermittelnde angiebt, ist correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Aristoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die sie sich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegensatzes von gut und böse nur als eine ruhige, seiende ausgesprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch diesen speciellen Gegensatz des Guten und Bösen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß; denn es ließe sich nicht absehen, wie Simplic. dazu gekommen sein sollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Bösen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Aristoteles veranlaßt

---

eine besondere Art Bogen, die doppelt zu spannen waren, vgl. die Interpret. zu *Ilias*. VIII, 266. und *Herobot* VII, 69. Wörtlich wäre es etwa zu übersetzen: „Sich entgegenspannend“; über seinen wirklichen Begriff und die obige Uebersetzung siehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wyt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

war, wenn er sie nicht bei Heraklit selbst als Beispiel von der speciellen Einheit entgegengesetzter sittlicher Bestimmungen gebraucht gefunden hätte.

Wohl aber hat Simplicius, jene Stellen des Aristoteles im Kopfe und sie mit Heraklits eigenen Worten vermischend, die Ausdrücke „gut und schlecht“ mit welchen Heraklit diesen Gegensatz der sittlichen Bestimmungen nicht bezeichnet hat, an die Stelle der von Heraklit selbst dafür gebrauchten Ausdrucksform: „Das Gerechte und Ungerechte“ gesetzt, wie wir aus einer Stelle der venetianischen Scholien zum Homer entnehmen, welche zugleich ein schönes Fragment des Ephesiers enthält und uns endlich den tiefsten Sinn jener Identität des Guten und Bösen offenbart, die Aristoteles so oft dem Heraklit als unlogisch vorwirft.

Die Stelle lautet 1): *ἀρεπές φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεά· ἀλλ' οὐκ ἀρεπες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεῖνα δόκει, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δενά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἀρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὄλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Πράκλειτος λέγει, ὡς „τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἢ μὲν ἄδικα ὑπεκλήφασι, ἢ δὲ δίκαια“*. Man halte es für unschicklich, sagt der Scholiast, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; doch dem sei nicht so; denn edle Werke erfreuten; uns Menschen freilich erschienen Kriege und Schlachten schrecklich, dem Gotte aber nicht also; denn es vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterschiedenen oder auch des Alls, das sich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit sage: „dem Gotte (ist) Alles schön und gerecht, die Menschen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen“.

Das „Gerechte und Ungerechte *δίκαιον* und *ἄδικον*“, sind also Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gewesen. Daß ihm diese Bezeichnung eine angemessenere war, als die abstracten: gut und schlecht, würde wohl auch an sich klar sein. Wir wissen aber auch aus Plato<sup>2)</sup>, daß das *δίκαιον*, wenigstens bei den Schülern des Ephesiers als Hauptbenennung für das absolute Princip ihrer Philosophie galt und sehen keinen Grund, warum sie diesen Namen selbst gemacht und nicht schon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villosion. ad Iliad. IV, 104.

2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

kommen haben sollten<sup>1)</sup>, um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Ephesters die Dike in derselben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiasten, und sowohl seine eigenen Worte als auch das an dieselbe gereichte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Verwandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderst wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment so ächt als wörtlich angeführt ist. Schon die dem Fragmente selbst vorhergehende Erklärung des Scholiasten ist voll ächt heraklitischer Ausdrücke<sup>2)</sup> und des ächt heraklitischen Sinnes<sup>3)</sup>, so daß auch diese Erklärung schon dem Heraklit selbst mehr oder weniger mit seinen eigenen Worten entlehnt ist<sup>4)</sup>. Das Fragment selbst anlangend, so ist die ganze Wendung des Satzes, die Entgegensetzung von Gott und

---

1) Diese Annahme ist auch um so weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Absolute, *ἦλος*, *κῶρ*, *τὸ θερμὸν* κτλ. immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subj. *τὸ Δίκαον* gesetzt sind, dieses also in dieser Stelle selbst als die allen Heraklitikern gemeinsame Bezeichnung des Absoluten erscheint.

2) So z. B. *ἁρμονία* und *ὄλα* (s. Schleiermacher p. 361), *συμφέροντα*, was wir eben in mehreren Bruchstücken gehabt; auch *οἰκονομεῖν* (*τὸ πᾶν* oder *τὰ ὄλα*) scheint gleichfalls ein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort zu sein, cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb sogar mit Unrecht, daß diese der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte seine Anführung bilden sollen.

3) So enthält der Label, den Heraklit gegen den Homer ausspricht (siehe unten § 4), nur ganz denselben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiasten.

4) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweisen, die bloße Relativität aller Unterschiede vom Standpunkt des Absoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz schlagend in physischer Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός“. „Ἀλλοιοῦται δὲ ὅπως περ ὀκτὸν συμμιγῆ [θύωμα, wie Bernays a. a. D. als das fehlende Wort trefflich einschaltet] θυώμασιν· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. „der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger“. „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk sich mischt; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden“. Also vom Standpunkt des Göttlichen aus ist jeder Gegensatz dasselbe, denn jedes geht vollständig in sein Gegenteil über; nur für uns ist es unterschieden; sub specie aeterni ist es identisch.

Mensch, ganz eigenthümlich heraklitisch und in mehreren Bruchstücken wiederkehrend. Die Anführung selbst geschieht nicht nur in directer Rede, sondern auch ganz stoßweise durch das: *ὑπερ καὶ Ἡρ. λέγει ὡς πλ.*; ferner verbürgt die aus der Satzconstruction herausfallende Perfectform *ἠκαλήφρασι* die wörtliche Anführung, denn der Scholiast hatte im Praesens gesprochen „*ἀπραπέες φασί*“ und hätte im Praesens fortfahren müssen: *ἠπολαμβάνουσι*. Endlich aber ist in der quälst. Stelle viel zu sehr der Nagel auf den Kopf getroffen, als daß man glauben könnte, der unbekannte Scholiast habe sie nicht, wenn auch mittelbar, aus dem Werke des Epheslers selbst geschöpft. — Das „Gerechte und Ungerechte“ bedeutet dem Heraklit nichts Anderes, als denselben logischen Gegensatz von Sein und Nichtsein, den wir ihm schon in so vielen Formen haben aussprechen sehen. Das *δίκαιον* ist ihm nur dieselbe Verknüpfung des Seins und der Negativität, die das heraklitische Princip überhaupt ist, oder in der Form, in der es Plato selbst im *Cratylus* ausspricht und deren Verständniß wir hier anticipiren müssen, es ist: „das sich durch Alles hindurchziehende, durch welches alles Werden wird“ (*διὰ παντός διεξίον, δι' οὐ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι*); es ist wie Plato weiter sagt, „das Schnellste und Unkörperlichste; denn nicht könnte es sonst durch Alles in Bewegung befindliche sich hindurch bewegen, wenn es nicht das Unkörperlichste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es die andern Dinge als wie (im Verhältniß zu ihm selbst) Stillstehende handhabt“ („— — — *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ λόγος εἶναι παντός, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὡς περ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Es ist also Das, was am wenigsten Theil hat an dem endlichen festen Bestehen, und die reinste Identität des Seins und Nichtseins ist; es ist die logische Kategorie des Werdens selber, die durch kein endliches festes Sein aufgehaltene reine processirende Gedankeneinheit von Sein und Nichtsein. Das *ἀδικον*<sup>1)</sup> dagegen ist eben das Moment des sinnlichen festen Bestehens selbst, welches sich als dieses isolirte Moment erhalten und seinen Gegensatz, das Nichtsein, obgleich vergeblich, ausschließen will.

Deshalb gehen, wie Simplicius sagt, das Gute und Böse in

1) Man sehe nur zum Beweise die Stelle *Plutarch's Torr. an aquat. an callid. p. 964. E. p. 913.*, wo er sagt, daß nach Heraklit die Natur selbst „*διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*“ sei und alles Endliche sein Werden nur aus der Ungerechtheit „*ἐξ ἀδικίας*“ habe, indem mit dem Unsterblichen das Sterbliche sich eine (*τῷ θνητῷ συναρχομένου τοῦ ἀθανάτου*).

dasselbe, d. h. in einander über (*εις ταὐτὸ λόγων συνέναι*). Das Gute ist das reine Werden, das Böse das auffichbeharrenwollende sinnliche Dasein des Einzelnen. Aber beide Bestimmungen sind eben processirende. Das Werden selbst wird immer, d. h. wird immer zu einem sich erhaltenwollenden sinnlichen Dasein; dieses seinerseits ist und erhält sich nur durch beständige Theilnahme an dem allgemeinen Proceß und Wandel, durch die beständige Aufhebung seines Daseins in die Bewegung des Werdens, d. h. in das Gute<sup>1)</sup>.

Für alles Einzelne, Endliche sind daher allerdings Sein und Nichtsein, Leben und Sterben, Bestehen und Negation entgegengesetzte Dinge. Für jenes absolute Werden selbst aber, für den Gott, wie das Fragment beim Scholiasten sagt, ist Bestehen und Sichaufheben, das SichEinlassen in die endlichen Unterschiede, d. h. das Setzen derselben als Bestimmter (*τὸ διαπερόμενον*) und der Rückgang aus denselben in die reine Einheit (*τὸ συμπερόμενον*) gleichgültig; denn sein Sichaufheben in der einen Form ist nur seine Geburt in eine andere. Für das göttliche Leben des absoluten Processes von Sein und Nicht ist das *δίκαιον* und *ἀδίκον*, die reine Negation und das einzelne Sein, gleich wesentliches Moment<sup>2)</sup>, denn alle Existenz wird nur durch den Widerstreit und Kampf derselben und gerade der Wechsel derselben bildet die Harmonie des Alls, wie ja das sich Entzweiende das sich Einigende ist und grade aus ihm die schönste Harmonie hervorgeht.

Beide Momente sind also vom Standpunkt des Absoluten aus gleichberechtigt, denn nur in der Identität Beider, die somit nothwendig auch als unterschiedene gesetzt sind, besteht die Idee des Absoluten selber. Und ebenso erzeugt sich nur durch die reale Verwirklichung dieser Momente als unterschiedener und deren Wiederaufhebung die Welt und gestaltet sich nur durch den Wechsel dieser Bewegung zu demselben realen Prozesse des Werdens, zu der sichtbaren Harmonie, dem, obwohl schwächeren, Abbilde jener unsichtbaren Harmonie, der reinen processirenden Gedankenidentität von Sein und Nichtsein.

Hiermit sind wir aber von selbst zu zwei andern Bruchstücken des

1) Seine vollständigste Belegung wird, was im Vorstehenden anticipirt ist, im Verlauf erhalten.

2) Man vgl., was Aeneas Gazäus auf Heraklit anspielend sagt, Jedem sei ein anderes entgegengesetzt, nur dem All selbst nichts, so wenig wie der Harmonie κ., de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.: *ἐναντίον μὲν γὰρ ἄλλο ἄλλῳ, τῷ δὲ παντὶ οὐδέν· ἁρμονίας δὲ καὶ τοῦτο, καὶ ἐξ ἐναντίων τῶν φθόγγων αἰετὸν τὴν μελωδίαν ἐργάζεσθαι.*

Ephesiens gelangt, die uns Plutarch und Porphyrius aufbewahrt haben und von welchen wir zuerst das letztere in seinem Zusammenhange mittheilen wollen, weil dieses dem andern Fragment zur Erklärung dient. Porphyrius sagt 1): „ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητας, πανταχοῦ τὸ δίδυρον αὐτῆς πεποιήται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἢ πορείας, ἢ διὰ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ θνητῆς πορείας καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον τὸ μὲν ἀνατολικόν τὸ δὲ δυτικόν καὶ τὰ μὲν ἀριστερὰ, τὰ δὲ δεξιὰ· νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἢ ἀρμονία, ἢ τοξέει· διὰ τῶν ἐναντίων““. Denn so will ich mit Voedth und Kreuzer bei der Lesart der van Goens'schen Ausgabe verbleiben, wo dann allerdings das *τοξέει* nicht gut wörtlich zu übersetzen ist, über den Sinn aber doch kein Zweifel sein kann. Porphyrius sagt, da die Natur selbst vom Gegensatz ausgehe, so habe sie auch überall die Zweifelt eingeführt, als Symbol ihres eigenen Gegensatzes, so: vernünftig und sinnlich, Nacht und Tag, Ausgang und Untergang, rechts und links ꝛc. Und wegen dieser in allen Existenzen der Natur vorhandenen Zweifelt, werde auch genannt (nämlich von Heraklit): „sich in ihr Gegentheil wendend, die Harmonie, welche durch die Gegensätze schießt, (hindurchschießt)“. Die Aenderung aber, die Schleiermacher vorschlägt: *καὶ ἢ ἀρμ. καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων* („widerstrebend sei die Harmonie auch des Bogens, wenn durch die Gegensätze“) ist nicht nur reine und noch dazu ganz überflüssige Conjectur, sondern entspricht auch dem sonstigen kritischen Takte ihres Urhebers nicht und gewährt keinen Sinn, während das Bruchstück einen solchen und zwar den ganz richtigen darbietet. Denn zuerst konnte Porphyrius nur dann dies Fragment zur Bestätigung seiner Auseinandersetzung mit den Worten: „und deswegen heiße es“ (*καὶ διὰ τοῦτο*) anführen, wenn in dem Fragment von der Alles durchbringenden Weltharmonie, nicht aber von einer angeblichen speciellen Harmonie des Bogens die Rede ist. Auch begreift man, wenn von jener allgemeinen Harmonie hier, wie evident ist, die Rede sein muß, gar nicht, was das *καὶ τόξου* hier überhaupt will; ebenso ist das „εἰ“ für Heraklit hier unangemessen und es fehlte auch ein von dem *εἰ* abhängiges Participium. Endlich liegt nirgendwo eine Stelle vor, in welcher der Bogen allein, ohne die Lyra, als Bild der Harmonie gebraucht sich vorfände. Denn dies ist dann nicht der Fall, wenn man bei dem Fragment verbleibt, wie es in den Handschriften und Ausgaben vorliegt. Dann ist das *τοξέει*

1) De antro Nymph. c. XXIX. p. 268. p. 27. ed. van Goens.

nicht ein selbständiges Bild der Weltharmonie, sondern eine bildlich von ihr ausgesagte ihr zukommende Thätigkeit, Eigenschaft. Daß nun Heraclit, wie er seine harmonische Einheit ja überall dahin definierte, daß sie alle Gegensätze rastlos durchbringe, daß sie das sich durch das Entgegengesetzte unaufhörlich hindurchziehende Gesetz sei (*λόγος διὰ πάντα δέχων*), diese Thätigkeit des Durchbringens und sich Hindurchziehens durch die entgegengesetzten Existenzen auch vollkommen wohl mit dem sinnlicheren Ausdrucke, daß sie durch dieselbe hindurchschieße, bezeichnen konnte, kann ja auch an und für sich weder die geringste Schwierigkeit des Verständnisses erregen, noch irgendwie befremdend erscheinen; weshalb wir nicht nur die Schleiermacher'sche sondern jede andere Veränderung der vollkommen klaren Stelle für ganz überflüssig halten. Die ganze concrete Beziehung aber, die in dem Bogenschießen (*τοξότης*) liegt, wird uns klar werden durch die bald folgende Erörterung, in wiefern dem Heraclit Bogen und Leher Bild der Weltharmonie waren. Zuvor aber führen wir noch ein anderes Fragment über die Harmonie an, welches uns Plutarch mittheilt und das also lautet: „*ἁρμονίῃ*) γὰρ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἐπράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἐτερότητας ὁ μὲν ὡν θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδουσε“.

„Denn die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraclit, in welcher die Unterschiede und Gegensätze der sie einende Gott verhüllte und untertauchte“.

Den Sinn dieser Stelle anlangend, so kann man zunächst jedenfalls darüber nicht zweifelhaft sein, daß die Erklärung, die Schleiermacher p. 420, und nach ihm Ritter und Brandis, geben will, ganz irrig zu nennen ist. Er stellt nämlich die durch nichts unterstützte Hypothese auf, daß Heraclit mit der sichtbaren Harmonie die elementarische, mit der unsichtbaren aber die höhere und complicirtere Einheit organischer Gestaltungen gemeint habe.

Zuerst ist uns nichts von Heraclit bekannt, wodurch wir überhaupt nur wüßten, daß er einen solchen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Bildung gemacht und erstere höher angeschlagen habe; es wäre im Gegentheil sowohl durch sein System überhaupt als durch positive Zeugnisse zu erweisen, daß ein solcher Unterschied bei ihm, seinem Gedanken nach, schwerlich schon stattfinden konnte und auch nicht stattgefunden hat<sup>1)</sup>. Aber abgesehen hiervon muß Schleiermacher für seine Hypothese

1) Plut. de anim. procreat. p. 1026. p. 177. Wyt.

2) Vielmehr fand nach ihm nur ganz derselbe Verwandlungsproceß wie im unorganischen Weltall, so auch im organischen Statt. Man sehe unten §§ 6. u. 7. und die daselbst näher besprochenen Stellen der aristot. Problem. XIII, 6. p. 905. Bekk., Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wyt., Nemes. de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

die grammatische Structur des Satzes verlegen, indem er den Relativsatz „ἐν ᾗ κατέδυσε“ statt auf das unmittelbar vorhergehende *φανερῆς* auf das weiter vor diesem stehende *ἀφανῆς* zurückbeziehen will. Endlich aber erlaubt dies auch offenbar der Sinn der Ausdrücke *ἐκρυψε καὶ κατέδυσε* nicht, die doch auch Schleiermacher als ganz ächte Beschreibung anerkennt; sie erfordern im Gegentheil durchaus die Beziehung auf *φανερῆς* und Schleiermachers Erklärung wird grade dadurch so falsch, weil er auf die unsichtbare Harmonie die Erklärung beziehen will, die vielmehr von der sichtbaren gegeben wird und nur von ihr gegeben werden konnte.

Der Sinn dieses Fragmentes ist vielmehr der schon früher ange deutete. Alles Sichtbare und Sinnliche war dem Heraklit nur die Existenz und der reale Ausdruck seiner Einen reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein.

Im Unterschiede von diesen ihren sinnlichen, sichtbaren Darstellungen im Reiche der Existenzen kann die unsichtbare Harmonie nur die reine Idealität sein, die reine processirende Gedankeneinheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, die noch nicht, wie alles sinnlich Existirende, in der einseitigen vorwiegenden Form des Seins gesetzt ist; mit einem Worte: die logische Idee des Werdens selbst, in welcher beide Momente, Sein und Nichtsein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltsam in einander umschlagen und Unterschied wie Einheit derselben in ununterbrochenem Proceß und immer zugleich sich erzeugen, in welcher also die reine Einheit dieser Momente noch durch kein festes Bestehen derselben, wie in der Existenzialwelt, getrübt ist. Diese allein adäquate intelligible Einheit des Gegensatzes, die er auch, wie wir sehen werden, als nicht untergehendes Feuer von jeder noch so flüchtigen, sinnlichen Existenz abschied, die er auch „das Eine Weisheit und Name des Zeus“<sup>1)</sup> nannte, ist das Gesetz, welches das All durchdringt. Sie ist der Demiurg, von welchem uns das Bruchstück bei Demokritus (s. oben p. 24) sagt: „die Natur liebt verhüllt (*κρυπταῖς*) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“. Die Natur (*φύσις*) ist das Gebiet des Sinnlichen und Sichtbaren, ein Gebiet, in welchem gleichfalls bereits in jedem Existirenden die Gegensätze harmonisch geeint und verhüllt sind<sup>2)</sup>. Der Demiurg, der noch vor der Natur verhüllt werden will, ist die unsichtbare bessere Harmonie, der reine, waltende, speculative Gedanke des begrifflichen Gegensatzes (von Sein und Nichtsein) und seiner processirenden Einheit (der *λόγος*).

<sup>1)</sup> Siehe oben p. 26 sq.

<sup>2)</sup> Darum bedeckt auch die Erkenntniß der Dinge darin, sie zu zerschneiden; siehe §§ 28 sqq.



Was in dem Bruchstücke bei Them. das *κρύπτεσθαι* zu bedeuten hat, zeigt uns sehr schön in unsrer Stelle des Plutarch das *διαφορὰς καὶ ἐτερότητας ὁ μὲν ὁ θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*. Beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Dieses „κατέδυσε“ beweist, daß auch das *ἔκρυψε* bei Plutarch wie das *κρύπτεσθαι* bei Themistius nicht den Sinn von „verheimlichen“ hat, sondern (weßhalb es auch Philo a. a. D. nicht nur durch *abscondere* übersetzt, sondern durch *se obducere* näher interpretirt) nur das Untertauchen und Verhüllen der reinen intelligiblen Harmonie in die Hülle und das Material des sinnlichen Seins bezeichnet, wie uns ja auch Porphyr. ähnlich sagte, die wirkliche Zweiheit in den natürlichen Dingen, Tag und Nacht zc. sei nur die symbolische, d. h. in sinnliches Sein eingetauchte Darstellung (*τὸ σύμβολον*) der intelligiblen Zweiheit, von der die Natur ausgehe. — Das *ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*, wie Schleiermacher will, auf die unsichtbare Harmonie zurück zu beziehen, ist also nicht nur gegen die grammatische Satzconstruction, sondern auch widersinnig. Denn in der unsichtbaren, in der bessern Harmonie ist die Einheit des Gegensatzes grade nicht untergetaucht und verborgen, sondern sie ist vielmehr diese reine adäquate Einheit selbst; versenkt und verhüllt ist diese nur in der sichtbaren Harmonie, in den sinnlich-sichtbaren Dingen, welche die Erscheinung und Darstellung jener sind und die in ihnen verborgene Harmonie dadurch offenbaren, daß der Gegensatz, die Negation doch immer wieder an ihnen zum Vorschein kommt. Offenbar ließ sich Schleiermacher durch das *ἔκρυψε* irre führen und meinte, verborgen könne doch nur die unsichtbare Harmonie genannt werden; in Ermangelung des Bruchstücks bei Themistius hätte ihm aber schon das *κατέδυσε* vollkommen deutlich zeigen können, daß auch das „verborgen“ nur heiße: versenkt in sinnlichen Stoff, und daß dann die in diesem Sinne verborgene Harmonie nur die sichtbare sein könne. —

Wenn so die *ἀρμονία ἀφανής* in Beziehung auf die sichtbare Harmonie nur die reine, intelligible Einheit im Gegensatz zu ihrer sichtbaren Darstellung in den sinnlichen Existenzen ist, so ist auch von selbst klar, warum sie Heraklit eine „bessere“ als die sichtbare Harmonie (*κρείττων*) genannt hat und nennen mußte, denn alles sinnliche Sein ist, weil eben die Einheit von Sein und Nichtsein hier in der einseitigen Form des Seins gesetzt ist und die Unterschiede somit reellen Bestand und ganz andere Festigkeit gegen einander erlangen, sofort Trübung und Hemmung jener reinern, intelligiblen Gedankeneinheit und der in ihr ohne Unterlaß processirenden Identität ihrer Momente.

Daß die unsichtbare Harmonie hier so als Gegensatz gebraucht ist

gegen die gesammte Welt der sinnlichen Existenz, deren Grundlage sie ist, und nicht bloß gegen einzelne Formen des Sinnlichen, wie das Elementarische, geht auch daraus hervor, daß Heraklit die sichtbare Harmonie immer als gesammte Weltharmonie auffaßt, sie auch ausdrücklich „*ἁρμονίη κόσμου*“<sup>1)</sup> nennt. Endlich aber rechtfertigt sich unsere Erklärung auch durch den Zusammenhang bei Plutarch. Dieser ist folgender: Er sagt, die Aegyptier hätten in ihrer Mythologie geräthelt, Horus habe, als er Strafe haben mußten [nämlich für den Mord seiner Mutter<sup>2)</sup>], seinem Vater Blut und Leben, seiner Mutter Fleisch und Fett zuertheilt; „— von der Seele aber sei nichts ungemischt und lauter, noch werde es isolirt von dem Andern; denn die unsichtbare Harmonie ist nach Heraklit besser als die sichtbare“ u. (*τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἄκρατον*<sup>3)</sup> οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται<sup>4)</sup> τῶν ἄλλων ἁρμονίη γὰρ ἀφανῆς κτλ.) Es wird also in diesem Zusammenhange gleichfalls die reine Idealität der Seele und die untrennbare Harmonie dieser entgegengesetzt der schwächeren, sich weniger durchdringenden Einheit der Gegensätze im sinnlich-organischen Körper und dieser erscheint also statt die bessere und reinere Harmonie darzustellen vielmehr selber, wie alles Sinnliche, als der unreineren Harmonie<sup>5)</sup> zugetheilt.

1) Siehe die Fragmente bei Plutarch oben p. 90 sq.

2) cf. Plutarch de Is. et Osir. p. 338. D. und Fragm. Plut. London 1778. ex Museo Britannic. ed. Th. Tyrwhitt. bei Wyt. Vol. X. p. 702.

3) „*ἀμιγρὸς μὴδὲν μὴδὲ εἰλικρινὲς*“, nichts Ungemischtes und nichts Reines, sagt Plutarch Terrest. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wyt., sei in dem ganzen Gebiete der Natur nach der Philosophie Heraklit's, die er daselbst anführt. Diese letztere Stelle allein, die Schleiermacher entging, würde hinreichend beweisen, daß auch in der obigen Stelle des Plutarch und in seinem Citat, wenn er nicht ganz sinnverkehrend citirt haben soll, mit der höheren Einheit der Gegensätze, die über die Mischung derselben in der Natur noch hinausgehen und deshalb ganz untrennbar sein soll, unmöglich irgend eine besondere Form des Natürlichen, wie das Organische, gemeint sein kann.

4) „*ἀπολείπει*“ sagt in demselben Sinne Heraklit bei Plat. *Ei ap. Delph.* p. 392. B. p. 605. W., so daß unseres Bedünkens Plutarch schon in diesem Satze *τῆς ψυχῆς* — *ἄλλων* auf den Ephesier Rücksicht nimmt und wahrscheinlich auch das folgende Fragment in dem Werke des Heraklit in einem ganz ähnlichen Zusammenhang mit seiner Lehre von der *ψυχή* stand. Die *ψυχή* ist unsichtbare Harmonie. Eingetaucht und begraben im Körper ist sie sichtbare Harmonie. Man vgl. auch das von den Seelen gesagte *ὄρατας γίνεσθαι* bei Porphy. (siehe weiter unten. Die letzte Evidenz wird unser Bruchstück und unsere Erklärung desselben noch vielfach im Verlaufe erhalten).

5) Unsere Auffassung der Worte *ἀφανῆς* und *φανερή* im Bruchstück als den Gegensatz des Ideellen und sinnlich-Wirklichen bedeutend, beßtigt sich auch

Wir glaubten aus doppelten Gründen bei der Widerlegung der Schleiermacher'schen Interpretation so ausführlich zu Werke gehen zu müssen. Einmal weil Schleiermachers Erklärung allgemein angenommen worden ist (siehe Brandis I. p. 166. Ritter p. 136) und am letzteren Ort noch besonderen Beifall als „glückliche Deutung“ erhalten hat. Ferner aber weil das Bruchstück nach unserer Auffassung desselben zu jenen allerwichtigsten Fragmenten gehört, welche über den innersten Kern und die tiefste Bedeutung des heraklitischen, den Uebergang von der eigentlichen Naturphilosophie zur Gedankenphilosophie bezeichnenden, Systemes ein helles

---

und durch andere Stellen; man vgl. zunächst eine des sehr heraklitisirenden (siehe § 7.) Pseudo-Hippocrates de Diaeta VI. p. 453. Ch. I. p. 39. K., von welcher schon der später mitzutheilende Anfang zeigt, wie durchaus heraklitisch sie ist; darauf sagt er: — *τοῦτο πάντα διὰ παντός κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέποτε ἀπρεμύλων· οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σιέπτεσθαι οὐκ ἐπίσταται.* Darauf setzt er den Unterschied von *ἀφ.* und *φαν.* ganz dem obigen Sinne analog aneinander als den Unterschied des ideellen Ansich und der Wirklichkeit: *ἐγὼ δηλώσω τέχνας φανεράς ἀθρώπου παθήμασιν ὁμοίας λούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι· μαντική τοιόνδε· τοῖσι φανεροῖσι μὲν τὰ ἀφανέα γινώσκεισθαι, τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερά* und vergleicht das mit dem Zengen, welches ebenfalls nur das Unsichtbare (das Ansich) in das Sichtbare verwandelt: *ἄνθρω γυναικὶ ξυγγενόμενος παιδίον ἐποίηε τῷ φανερῷ τὸ ἀδηλον γινώσκειν ὅτι οὕτως ἔσται· γνῶμη ἀθρώπου ἀφανῆς· γινωσκούσα τὰ φανερά τε παιδίου εἰς ἄνδρα μεθίσταται· τῷ ἐόντι τὸ μέλλον γινώσκει.*

Wir werden ferner noch wiederholt im Verlauf *ἀφανίζεσθαι* in diesem Sinne finden und unmdglich kann es hiernach ein Zufall sein, wenn wir bei den Stoikern, wie das *κρείττον* als Kunstausdruck für das die Natur durchbringende Princip, so auch *ἐναφανίζεσθαι* als stehenden Terminus für den Rückgang des Existirenden in den (bekanntlich aus Heraklit von ihnen entlehnten) *λόγος κοινός* oder *σπερματικός* des Weltalls antreffen, s. Marc. Anton. IV. § 14: *Ἐνυπέστης ὡς μέρος· ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν* „du bestehst als Theil; du wirst aufgehoben werden in das, was dich geboren hat (d. h. in das Princip) oder vielmehr du wirst zurückgenommen werden in das Entwicklungsgesetz gemäß der Umwandlung“, und VII, 10: *πάν τὸ ἐνυλον ἐναφανίζεται τάχιστα τῇ τῶν ὄλων οὐσία.* „Alles Materielle geht überaus schnell in die Wesenheit des Alls zurück“ und II, § 12: *πῶς πάντα τάχειος ἐναφανίζεται κτλ.* Wenn auch das Wort *ἐναφανίζεσθαι* durchaus nicht von Heraklit selbst gebraucht worden ist, so dürfte sich doch aus diesem Gesammtzusammenhange in Verbindung mit einer weiter unten zu betrachtenden Stelle des Simplicius über den Krieg ergeben, daß dem Heraklit die unsichtbare Harmonie das ideelle Princip alles Daseins gewesen und gerade die Aufhebung des sinnlichen Daseins von ihm als ein Rückgang in diese reine Harmonie bestimmt worden ist.

Licht werfen, indem sie zeigen, daß sein wahres Absolute bereits der reine Gedanke ist, der sich nur noch nicht als Denken erfasst hat. Freilich sind wir einstweilen auf den Vorwurf gefaßt, mit unserer Interpretation des Bruchstücks über die Grenzen der vorsokratischen Physik hinauszugehen. Die heraklitische Philosophie geht aber eben selbst über das hinaus, was man in der Regel unter den Grenzen der vorsokratischen Physik versteht. Wer aber trotz des Bruchstücks bei Themistius und jenes anderen von dem „Namen des Zeus“, sowie des sonst bisher schon nachgewiesenen, an unserer obigen Auffassung des Fragments noch Anstoß nehmen sollte, der wird dennoch durch die im Verlauf der Darstellung hundertfach zu erbringenden Beweise hoffentlich überzeugt werden.

Hier können wir einstweilen nur noch folgendes bemerken: „Unsere Auffassung der „unsichtbaren besseren (κρείττων) Harmonie“ als des rein ideellen Principis des gedachten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und seiner processirenden Einheit wird auch dadurch bestätigt, daß das κρείττων und κράτιστον ganz dieser Bedeutung entsprechend bei den Stoikern zum stehenden Terminus für das absolute Princip selbst wird und von ihnen daher bald als das alles durchdringende Göttliche und Ideelle, für welches und zu dessen Verwirklichung nur alles Andere (Materielle) vorhanden sei, bald als die reine Denkkraft gebraucht und beschrieben wird; vgl. Marc. Anton. V. § 21. Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα. worauf er dasselbe also erklärt: ἔστι τούτο τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπων, Worte, deren streng heraklitischer Charakter und Ursprung wir anderwärts hervortreten sehen werden. Hierauf fährt er fort: ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐν σοὶ τὸ κράτιστον τίμα (ganz in demselben Sinne, wie er III. § 9. sagt: τὴν ὑποληπτίαν δύναμιν σέβου) und definiert dies κράτιστον im Menschen nur als das dem κράτιστον im Weltall Gleichartige (τὸ ἐκείνῳ ὁμογενές), als das alles andere im Menschen nur für sich, d. h. zu seiner Selbstverwirklichung, verwendende und sein Leben regierende Princip (καὶ γὰρ ἐπὶ σοὶ τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τούτῳ ἔστι καὶ ὁ σὺς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται) vgl. Epictet. Diss. II. c. 23. T. I. p. 321. Schw. Ἄνθρωπε μήτ' ἀχάριστος ἴσθι, μήτ' ἄλλιν ἀμνήμων τῶν κρείσσόνων — — μένησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρείττων ἁπάντων τούτων (nämlich als Früchte und Wein und alle sinnlichen Dinge), τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστον λογούμενον — — καὶ δόναται: τὸ διακονοῦν κρείσσον εἶναι: ἐκείνου ᾧ διακονεῖ. ὁ ἵππος τοῦ ἵππεως; ἢ ὁ κύων τοῦ κυνηγοῦ; hier ist also τὸ κρείττων einerseits geradezu das Alles durchwaltende Princip, wie wir später die reine Idee des Gegensatzes,

die nach uns Heraclit unter der besseren unsichtbaren Harmonie versteht, oder den Logos, von ihm selbst so bezeichnet finden werden (*λόγος οικονομούν τὸ πᾶν, διέπων, δέκων τὰ πάντα κτλ.*); andererseits nimmt das *κρείττον* eben deshalb ganz analog der logischen Entwicklung, die bei den Stoikern mit den objectiven Bestimmungen des heraklitischen Systems überhaupt vor sich geht, die Bedeutung des *ἡγεμονικόν* oder der Denktätigkeit an. Man vgl. noch Marc. Anton. V. § 30.: *ὁ τοῦ ὕλου νοῦς κοινωνικός· πεποίηκε γοῦν τὰ χεῖρω τῶν κρείττόνων ἕνεκεν* und VII. § 55. *κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν ὅσπερ καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χεῖρω τῶν κρείττόνων ἕνεκεν* und XI. § 18.: *φύσις ἢ τὰ ὅλα διοικοῦσα· εἰ τοῦτο, τὰ χεῖρονα τῶν κρείττόνων ἕνεκεν* und IX, 9; *καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιταυόμενον εὐρίσκετο, οἷον οὔτε ἐπὶ φυτῶν ἦν οὔτε ἐπὶ λίθων ἢ ἐύλων*, cf. die von Gataker zu diesen D. a. St. und Epictet. Diss. II. c. 8. und endlich die noch mehr einschlagende merkwürdige Stelle desselben Diss. I. c. 30.: *καὶ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος (Heraclits Logos, worüber später) κράτιστός ἐστι καὶ δικαίωτατος· τὸ κρεῖσσον δεῖ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* ganz wie Heraclit selbst in einem Fragment bei Stob. (siehe § 13) von seinem „Einen Göttlichen“ aus sagt, daß es *πᾶσι περιγίνεται*. Der stoische terminus technicus hat also in dem *κρείττων* unseres Fragments, als dem unterscheidenden Wesen der intelligiblen (gedachten) Harmonie von der im sinnlichen vorhandenen, seine Wurzel und organische Entstehung\*).

Eine andere unsere Auffassung des Fragments vielleicht merkwürdig bestätigende Stelle dürfte die des Julianus sein Or. I. p. 7. ed. Spanh.: *σγ-*

\*) Einen fernereren Beweis für unsere Auffassung des Fragments liefern jetzt die Worte, die Pseudo-Origenes IX, 9. p. 281 nach Anführung derselben äußert: *ὅτι δὲ . . .* (hier sind Worte ausgefallen) *ἀφανῆς ὁ ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις ἐν τούτοις λέγει „ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων“ ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γνωσσομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως*. Freilich ist dies nun zunächst bloß eine Meinung des Kirchenschriftstellers, aber sie bestätigt genau unsere Auffassung der unsichtbaren bessern Harmonie als der reinen Gedankeneinheit, und sie muß diesmal in Betracht kommen, weil Pseudo-Origenes diese Aeußerung — wahrscheinlich durch den Zusammenhang bei Heraclit gezwungen — ganz gegen seinen Zweck thut. Denn er will gerade wegen eines andern Fragments (*ὄσων ὄψεις, ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*) beweisen, daß Heraclit das Sichtbare und Unsichtbare in gleicher Würde hält und giebt sich deshalb wiederholt sichtsüchtige Mühe, z. B. IX, 10: *οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἐν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον*. — Von der Auffassung Schleiermachers, nach welcher

*βόμενοι μὲν μετὰ τὴν κρείττονα φύσιν τὸν τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς παράσχοντα*, wo man jene Worte keineswegs ganz richtig mit der subjectiven Bezeichnung „Gott“ übersetzt und jedenfalls jetzt erst Entstehung und concreter Sinn des Ausdrucks klar sein dürfte.

---

mit der bessern Harmonie die des organischen Körpers gemeint sei, ist jetzt Zeller p. 468 abgegangen, ohne daß jedoch der Gedanke des Bruchstücks bei ihm deshalb mehr zu seiner richtigen Anerkennung gekommen wäre. Denn er sagt: „Alles fügt sich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint sich ihr zur Gleichheit, auch das was den Menschen ein Uebel erscheint, ist für sie ein Gutes und aus Allem stellt sich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit (?) des Sichtbaren nicht zu vergleichen ist“. Hier wird also die sichtbare Harmonie als äußere Schönheit gefaßt, was schon deshalb ganz unzulässig, weil auch die sichtbare Harmonie eine verhüllte und innerlich verborgene ist, wie uns Plutarch in den Worten ἐν ᾧ διαφοράς κτλ. (Worte, die Zeller ib. 3. ebenso wie Schleiermacher auf die unsichtbare Harmonie ganz unrichtig zurückbezieht) und auch das Bruchstück bei Themist. dadurch zeigt, daß auch schon die φύσις eine verborgene ist in erster Instanz, wie in zweiter der Demiurg. Es ist vielmehr klar, daß das, was Zeller hier als sichtbare Harmonie hinstellt, gar keine Harmonie mehr im heraklitischen Sinne ist und was er für die unsichtbare Harmonie hält, gerade dem entspricht, was Heraklit mit der sichtbaren (der φύσις) meint.

---

### § 3. Bogen und Leher.

Wenn nun der durch so viele Bruchstücke bekundete heraklitische Gedanke selbst von der das All durchdringenden Harmonie der Gegensätze keine Schwierigkeit mehr macht, so bleibt doch noch die Frage übrig, in welcher Beziehung denn Heraklit für diese Weltharmonie das constante Bild des Bogens und der Leher gebraucht habe, ein Bild, welches bei Eichte betrachtet gar nicht so einfach und ohne Weiteres verständlich ist, als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen kann. Denn die Ansicht Schleiermachers (p. 413), er habe das Bild genommen von dem wechselnden Auseinandergehen und Gespanntwerden der Saiten bei Leher und Bogen und diese Thätigkeit des An- und Abspannens sei ihm die Harmonie an Bogen und Leher gewesen, scheint uns, zumal wenn sie so isolirt festgehalten werden soll und bei der constanten Wiederkehr dieses Bildes bei Heraklit zunächst schon gar zu dürftig und äußerlich für den Sinn unseres Philosophen zu sein. Und wäre dem so, wie Schleiermacher will, so wäre dann Jedes von Beiden, Bogen wie Leher, das totale Bild der Harmonie, auch ohne das andere. Da uns aber nirgends, wo Heraklit selbst angeführt wird, Leher oder Bogen isolirt als Bild seiner Harmonie begegnen, auch nie durch  $\eta$ , sondern stets durch  $\kappa\alpha\iota$  verbunden, so muß es schon hiernach den Anschein gewinnen, als sei jedes von beiden, Bogen wie Leher, nicht totales Bild der Harmonie, sondern jedes nur Ein Moment gegen das andere ihm entgegengesetzte und die Harmonie sei eine Harmonie des Bogens mit der Leher als innerer Gegensätze.

Weit geistvoller und wahrer schon faßt Synestius das Bild — hinsichtlich der Leher — auf, in einer Stelle, in welcher er den Ephesier zwar nicht nennt, aber doch offenbar auf die Sentenz desselben anspielt, de *Insomn.* p. 133. A.: „— οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἀπλῶς ἐν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἐν καὶ ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμοιοίαν συμφωνούσης, ὡς περ ἢ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων

τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένου ἐν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ χύσμου“, „Denn nicht ist die Welt ein einfach Eines, sondern ein aus vielen Geziertes und es sind in ihr die Theile mit den Theilen befreundet und kämpfend, indem selbst die Zwietracht derselben in den Einklang des Alls zusammenstimmt, wie auch die Leher ein System ist von gegenklingenden und zusammenklingenden Tönen. Aber alles aus Gegensätzen Eine ist Harmonie sowohl bei der Leher als beim Weltall.“

Hierin liegt bereits die Einsicht, sowohl daß die Leher bei Heraklit an sich selbst Symbol der kosmischen Harmonie, als auch daß eben deswegen das Harmonische in ihr in keiner rein äußerlichen An- und Abspannung der Saiten, sondern in dem die Dissonanzen zum Einklang ordnenden, die Gegensätze einenden Wesen der Musik\*) besteht. Dies

\*) Schon hiernach also muß es unmöglich scheinen, sich bei der jetzt von Bernays Rhein. Mus. VII, 94 gegebenen Erklärung zu beruhigen, nach welcher Heraklit bloß mit Rücksicht auf die äußere Form der Leher und des Bogens dieselben als Bild der Harmonie gebraucht habe, weil nämlich der scythische und altgriechische Bogen, der an den Enden ausgeschweift, einer Leher in Gestalt so ähnlich sei, daß es auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412: τὸξον φόρμυξ ἄγαδος heißt. Auch Zeller p. 466, 2. tritt dieser Erklärung bei. Außer den Stellen des Synesius und Apulejus und der im obigen Verlauf positiv gegebenen Darstellung unserer Ansicht scheint es uns aber auch aus vielen Gründen unmöglich zu sein, die Harmonie durch die bloße Rücksicht auf die äußere Form jener Instrumente zu erklären. Dies wäre dann schon jedenfalls unmöglich, wenn man erstens nur irgend welches Gewicht auf die bald anzuführende, bisher unbeachtete Stelle des Jamblichus legt, wo statt des Bogens der Pfeil und die Leher gebraucht wird — und ich glaube nicht, daß man dieser Stelle nach ihrem ganzen Zusammenhange ihr Gewicht wird versagen können; zweitens bleibt dann das Bruchstück bei Porphyrios, wo von der Weltharmonie als solcher (und ohne von der Leher zu sprechen) das τοξεῖον ausgesagt ist, unbegreiflich, während sie sich im obigen Zusammenhang auf das befriedigendste erklären wird: drittens würde sich auch das Bruchstück bei Plato nicht concreter begreifen lassen und ebensowenig viertens, wie Bogen und Leher dann dazu kommen, ein angemessenes Bild der Weltharmonie sein zu sollen. Es müßte dann auch jedenfalls zunächst nur das Beiwort *καλιότροπος*, welches in der That ein Epitheton des Bogens ist, lauten können, nicht *καλιότροπος*, weshalb Zeller auch wirklich ersteres vorziehen will. Aber nicht nur sind die Stellen, in welchen es *καλιότροπος* heißt, noch häufiger, sondern wir werden später (§ 26 bei Analyse des platonischen Politikus) sehen, daß gerade das *καλιότροπος* vorzüglich ächt und significativ ist, aber eben einen solchen Sinn hat, welcher schlechterdings nicht durch Beziehung auf eine äußere Form erklärt werden kann. Uebrigens würde sich dann auch das *καλιότροπος* wohl von dem Bogen oder der Leher selbst, aber schwerlich von der Harmonie beider erklären und gerade als Beiwort dieser, nicht der Instrumente selbst, erscheint es bei Heraklit. Endlich wird sich aus § 26 aus der Aufzeigung des physischen Inhalts dieser *ἁρμονία καλύπτει*.



bestätigt sich auch durch den den Pseudo-Aristoteles de mundo l. I. paraphrastenden Apulejus: Sic totius mundi suorum instantia initiorum inter se impares conventus, pari nec discordante consensu Natura veluti musicam temperavit; namque uvidis arida et glacialibus flammida, velocibus pigra, directis obliqua, confudit; unumque ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum constituit. (vgl. Aeneas Gaz. a. v. [p. 95.] a. D.)

Verhält es sich aber offenbar mit der Leher so wie Synesius sagt, so wird die Frage um so schwieriger und scheinbar unlöslicher, in welcher Hinsicht denn auch der Bogen das Bild einer solchen Weltharmonie und eine Einigung von Gegensätzen in sich darstellen oder vielmehr als entgegengesetztes Moment und Ergänzung zu der in der Leher vorhandenen Einen Seite der Weltharmonie dienen könne.

Wir können daher nicht umhin, dem von Kreuzer<sup>1)</sup> geworfenen Blide beizustimmen, welcher in Leher und Bogen bei unserem Philosophen losmisch-siberische Symbole sieht, wofür er das von Pausanias<sup>2)</sup> beschriebene Bild anführt, welches den Eros darstellt, wie er nach abgeschossenem Pfeile den Bogen niederlegt und die Lyra ergreift; ein Bild, welches schon Winkelmann<sup>3)</sup> als eine Ver sinnbildlichung der pythagoräischen Weltharmonie erklärt, wobei Kreuzer noch auf die Verbindung von Bogen und Leher in sinnvollen Anspielungen der Poeten aufmerksam macht<sup>4)</sup>. —

---

durch den Positivus von selbst ergeben, daß Bogen wie Leher schlechterdings als Symbole des siberisch-losmischen Processes und seiner beiden begrifflichen Gegensätze, der Umwandlung in die Vielheit und des Rückgangs in die Einheit, genommen werden müssen, eine Bedeutung, die bei bloßer Beziehung auf ihre äußere Form ja keinesfalls an ihnen vorhanden ist.

Ich kann daher Vernays Beziehung nur als hinzutretend zu der oben entwickelten substantiellen Bedeutung acceptiren.

Hier sehe übrigens das ähnliche Druckstück, welches jetzt bei Origenes IX, 9, p. 280 sich findet: „ὁ ξυνίασιν ὄκως διαφερόμενον ἐσωτῶ ὁμολογέειν καλίντροπος ἁρμονίη ὄκως περ τόξου καὶ λύρης“. Aus ὁμολ. muß man jedenfalls wohl ὁμολογέει machen. Ob aber hinter dem Worte ein Punkt zu setzen ist (da man dann doch hinter παλωτ. ein γάρ erwarten dürfte), kann fraglich scheinen.

Sollte übrigens Heraclit ein bloß formelles und dann höchst oberflächliches Bild, welches in dieser Unterstellung mit der wahren Bewegung der Gegensätze bei ihm in gar keiner Verbindung stand, so oft abgehört haben?

1) Symbolik und Mythologie T. II. p. 599. 3. Ausg.

2) II, 27. § 3.

3) Description. de pierr. grav. de C. de Stosch. p. 143.

4) Er führt an Lycophon. Cass. v. 914 sq. ib. Schol. und Anmerkung

Allein diese Aeußerung bedarf offenbar noch einer näheren, den jenen Symbolen zu Grunde liegenden Gedankeninhalt und Gegensatz und die allmähliche Fortbildung der ursprünglichen Anschauung klar entwickelnden Ausführung, die wir in dem Nachstehenden umsomehr nur in gedrängtester Kürze anzudeuten versuchen, als wir später ohnehin das theologisch-symbolische Darstellungselement bei Heraklit ausführlicher nachzuweisen haben werden.

An der Sonne wurden sich die Völker des Alterthums metaphysischer Gegensätze bewußt. Als der regelmäßige Zeiteintheiler und durch die früh zum Bewußtsein gekommene Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegung und der des gesammten Systems der Himmelskörper bot sie dem religiösen Sinn die große Anschauung der allgemeinen Harmonie des Universums, der sich in Eins ordnenden allgemeinen Einheit des Weltalls dar. So war sie das absolute Centrum, der große allgemeine Mittelpunkt des Seins. — Von der andern Seite aber wurde dieses reine Centrum auch als emanirend angeschaut. Der allgemeine Lichtkern fließt hervor zu dem einzelnen, für sich seienden Strahl und fließt aus demselben wieder in sich zurück. Die Sonne ist der starke, strahlenschießende Gott. Der abgeschossene Sonnenstrahl ist der Pfeil (s. Baradjas Hymnus auf Aurora im Rig. Vedae Specimen p. 7. ed. Fr. Rosen. London 1830 und Eusthat. ad Odys. XX, 156 sqq. p. 727, 38 sqq.; man vergleiche, was Kreuzer über Abaris sagt, im 2. Bd. der Symbol. und Mythol.). Der Pfeil bleibt darum die einzige Waffe, die auch noch an Apollo hervortritt. Mithras, Dschemschid, Chrysaor sind solche solarische Personifikationen, die den goldenen Sonnendolch tragen<sup>1)</sup>.

p. 148. Reich. und Vol. II. p. 875 sq. ed. Müll., Reich. sagt dabei u. a.: quemadmodum heic lyrae de telis dicuntur, ita vicissim Pindarus cantica sua lyrica vocat tela et *χάλμοι* per translationem de arcu dicuntur.

1) Noch Stellen später heidnischer wie christlicher Autoren, bei denen sich längst die dunkle symbolische Anschauung zur Durchsichtigkeit des klaren Gedankens aufgeheilt hatte, und als daher die Sonne längst aus der Sache zum bewußten Bilde der Sache geworden war, lassen deutlich genug die Gegensätze hervortreten, deren Beziehung auf einander die Sonne dem Anschauungsfinne der alten Völker darbot. Athenagoras (leg. pro Christ. p. 40. ed. Dech.) sagt von dem in den Propheten wirkenden heiligen Geiste, *ἀπόρριμαν εἶναι φάμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐκαναφερόμενον. ὡς ἀρτίνα ἡλίω* „er sei ein Ausfluß Gottes, hervorschießend und in ihn zurückreflectirt, wie der Sonnenstrahl“. — Seneca, Epist. 40: Quemadmodum radii Solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, ubi mittuntur: sic animus magnus et sacer et in nos demissus ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illuc pendet, illuc spectat ac nititur: nostris tamquam melior interest, womit zu vergl. id. de beat. vit. c. 8.: Mundus cuncta com-

Aber diese Seite wird auch, und ist schon an sich, als das sich aus dem allgemeinen Centrum losreisende, für sich werdende Princip der Einzelheit, das Princip des Negativen, der Thätigkeit und der Vernichtung.

Dieses negative Wesen, dies Princip des Vernichtens, tritt auch wie eine Nachtseite, wie ein dunkler Naturhintergrund noch aus der hellenisch-geistigen Gestaltung des Apollo oft unverkennbar hervor. Der Nacht vergleichbar wandelt er bei Homer, mit seinen Pfeilen sendet er die Pest<sup>1)</sup>, von seinem Pfeil weggerafft sind die plötzlich Gefallenen. Er ist der Berberber. Und so etymologisirte ihn ja schon der alterthümliche Aeschylus Agamemn. v. 1090, 91. ibiq. schol.; Euripid. Orest. v. 1389, vgl. Valken. ad Phoeniss. p. 12. und Plato, Cratyl. p. 404. E. p. 108. Stallb. ταῦτόν ἐκ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλων, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφύβηται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὡς τι δεινὸν μὴνύοντος, wo wohl darauf geachtet werden muß, daß nicht von Plato im Cratylus diese Etymologie des Apollo als Berberber vorgenommen, sondern diese Etymologie als eine allgemein bekannte und vielfach angenommene vorausgesetzt und zweimal im Dialog auf sie angespielt wird (man vergl. über das Verhältniß der Etymologien im Cratylus zu Heraklit die letzten §§ der Lehre vom Erkennen). —

Jene siberische Harmonie hatte früh ihr entsprechendes Bild gefunden in der Harmonie der Lüne; ihr Symbol wurde die Leher, die so zugleich das Bild ist der harmonischen Bewegung der Himmelskörper. Apollo ist die Personification der siberischen und Tonharmonie und führt als solcher die Leher<sup>2)</sup>, umwandelnd das Weltall. So hatten

reflectens, rectorque universi Deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit; idem nostra mens faciat, cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit et illorum et sui potens sit et in sese revertatur.— Minutius in Octav. c. XXXII, 8: Deo cuncta plena sunt; ubique non tantum nobis proximus sed infusus est. In solem adeo rursus intende. Coelo affixus est, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus. So etymologisirt Marc. Anton. VIII, 57. den Strahl, ἀκτίς, als Ausgießung der Sonne, ἀκτίνες τοῦν αἱ ἀγαὶ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι λέγοντες, und noch Christus wird nicht bloß Sonne der Gerechtigkeit (ὁ ἥλιος δικαιοσύνης, s. in Boisson. Anecd. Gr. T. IV. p. 131. T. V. p. 161.), sondern von dem ἡ. Gregor. Naz. (Orat. XLV. p. 720.) geradezu der Strahl des Vaters genannt: ὁ Σωτήρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς.

1) Auch bei den Aegyptern sendet die Sonne die Pest; siehe z. B. Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 670. Pott.

2) Die Leher scheint überhaupt seit je das Symbol der Einheit, durch alle Stadien der Auffassung dieses Gedankens, von seiner naturalistischsten bis zu seiner

schon die Pythagoräer gelehrt (vgl. die schöne Ausführung Plato's de Rep. VII. p. 530 D., wie die Sternkunde nur dasselbe für die Augen was die Klangbewegung für die Ohren und die über diese pythagoräische Lehre von Art zu d. D. (p. 570) beigebrachten Stellen; ferner vgl. Plutarch. de anim. ger. in Tim. p. 1029. p. 187. Wyt., Procl. in Alcib. I. p. 204. ed. Cr.), und auch die Pythagoräer folgten darin nur älterer orphischer Lehre; man sehe z. B. den Hymn. Orph. XXXIV. (ed. Herm.) v. 16: „*οὐ δὲ πάντα φύλον κιδάρη πολυκρέτῳ ἀρμόζεις*“ sqq. nebst den Interpretationen<sup>1)</sup> und vergleiche damit die andere Etymologie des Apollo in Plato's Cratyl. p. 405. D. p. 111. Stallb.: „— — *καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν, οὗς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ περὶ τὴν ἐν τῇ ὠδῇ ἀρμονίαν. ἢ δὴ συμφωνία καλεῖται, διτι ταῦτα πάντα, ὡς φασιν οἱ κομφοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἀρμονία τινὲ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἀρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοῦ καὶ κατ' ἀνθρώπους<sup>2)</sup>.*“

Aber wie die That des hellenischen Geistes eben diese ist, das Natürliche geistig zu verklären und zur rein menschlichen Gestalt herauszurufen, so entwickelt sich als Endpunkt dieses langen Processes aus den Anfängen der siderisch-kosmischen Harmonie die freie Gestalt des musischen Gottes, Apollo Musagetes. Die harmonisch-geordnete Bewegung des Natürlichen verinnerlicht sich nach und nach in der Träger geistiger Harmonie und Einheit. Jetzt wird die Leher zum

---

geistigsten Wendung gewesen zu sein. Horapollo (II. 116.) lehrt, daß die auch unter den Hieroglyphen auf Numiendenen vorkommende Lyra das Zeichen eines die Eintracht befördernden Menschen sei.

1) cf. Lucian. de Astrol. 10. T. V. p. 219. Bip.: *ἢ δὲ λόρη (Ὀρφέως) ἐπέμμετος ἐοῦσα, τὴν τῶν κινουμένων ἀστέρων ἀρμονίην συναβάλλετο;* noch a. St. bei Lobed. Aglaoph. p. 943 sq. (bekanntlich wurde Orpheus Lyra auch von Apollo unter die Sterne versetzt). Auch die Kirchenväter sollten dieser Symbolik ihren Beifall z. B. Gregor. Naz. Orat. de Paup. Amore ed. lat. Cöln 1575: *Quis tibi hoc dedit, quod coeli pulchritudinem comis, solis cursum, Lunae ortum, siderum multitudinem eamque quae in his omnibus velut in lyra elucet, concinnitatem atque ordinem semper eodem modo se habentem.*

2) Die bekannte Scherzhaftigkeit der meisten Etymologien im Cratylus ver schlägt hier auch für das Alter der Anschauung nicht. Jene ironische Scherzhaftigkeit bezieht sich hier eben nur auf die etymologische Herausdeutung des Wesens des Gottes aus seinem Namen. Das in scherzhafter Weise in den Namen hineingekünstelte Wesen selbst des Gottes dagegen ist und mußte auch gerade zur größeren Wirklichkeit der Ironie offenbar das wahrhaft reale und in der geistigen Auffassung bekannte Wesen des Gottes sein.

Symbol der Bildung (s. die Beweise bei Raoul-Rochette in den *Monuments inedits* Par. 1828 p. 236 sq.). Der Sonnenpfeil seinerseits entwickelt sich zum Apollo τοξότης, zur Gestalt des heitern, jagdliebenden Gottes und nur manchmal noch tritt, wie eine dunkle Erinnerung, ihr Urgrund, das Princip des Negativen, des Verderbens, an ihr hervor. So ist Apollo nur die lebendige Einheit der beiden Gegensätze, die als Attribute neben ihn treten, der Leher und des Bogens, des Principis des Allgemeinen und des Negativen. Jetzt verstehen wir auch das Bild des Cros, der nach abgeschossenem Pfeil den Bogen niederlegend die Leher ergreift (bei Pausanias und Winkelm. a. a. D.). Apollo ist die Einheit der Welt, wie die alten Theologen sagten (man sehe nur Plat. de Ep. ap. Delph. p. 389. p. 593. Wytt. cf. unsere Ausführung über diese Stelle unten §§ 10. 11), aber er ist bereits in sich selbst die Einheit des Gegensatzes, der großen Zweifelt von Bogen und Leher, der allgemeinen Harmonie und des Principis des Negativen. Hier genüge für Vieles eine bedeutungsvolle Stelle eines platonischen Denkers, Maxim. Tyr. Diss. X. p. 182. Reiske: *Ἐυνίημι καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος, τοξότης ὁ θεὸς καὶ μουσικός, καὶ φιλῶ μὲν αὐτοῦ τὴν ἁρμονίαν, φοβοῦμαι δὲ τὴν τοξείαν.* „Ich verstehe auch den Apollo, Bogenschütze ist der Gott und der Tonkunst Gott; und ich liebe seine Harmonie, und ich fürchte seine Toxeia“ (d. h. die Seite seines Wesens, nach welcher er Bogenschütze ist). Da haben wir wieder diese beiden Gegensätze, die in Apollo geeint sind, Harmonie und Bogen, und die Zerlegung des Gottes in diese beiden Momente nennt Maximus sein Verständniß des Gottes (ἑυνίημι). Jenes liebt, dieses fürchtet er. —

So ist dem Heraklit die Harmonie, wie in jenem Bilde der Cros, wie in dieser Stelle des Maximus Apollo, eine Harmonie der Leher mit dem Bogen, des Allgemeinen und des Negativen, der sich zur Einheit aufhebenden Bewegung des Vielen und des in die Einzelheit und den Unterschied emanirenden Hervorgehens des Einen, Gegensätze, die ja überall seine ganze Philosophie regieren; und nun werden wir auch besser die ganze concrete Beziehung seines Ausdrucks verstehen in dem oben aus Porphyrios angeführten Fragmente: „παλίντονος ἢ ἁρμονία, ἢ τοξεύει δὲ τῶν ἐναντίων, welches wir oben übersetzten: „Sich in ihr Gegentheil wendend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze schießt“ (siehe p. 96).

Jetzt wird auch klar sein, wie in diesem Fragmente die Harmonie nicht mit dem Bilde der Leher und des Bogens, und noch weniger des Bogens allein, verglichen ist, sondern daselbst weiter gegangen und von der Harmonie selbst das τοξεύειν, das Bogenschießen, als ihre eigene

Thätigkeit angeschaut und ausgesagt werden konnte. Es ist ja in der That ein begrifflich nothwendiges Moment für die Harmonie, daß sie aus ihrer centralischen Einheit ausstrahlt, sich in die Einzelheit entläßt und aus dieser wieder in ihre Einheit zurückkehrt. Sonst wäre sie gar nicht Harmonie im heraklitischen Sinne, wenn sie nicht selbst diesen Gegensatz in sich faßte und einte.

Jetzt werden wir auch noch deutlicher als bisher die Beiworte *παλίντροπος* und *παλίντροπος* verstehen, die bei Heraklit für die Harmonie der Leher und des Bogens ständig sind und von denen in wörtlicher Uebersetzung das Erste heißt: zurück- oder rückwärtsgewendet, gespannt und das zweite: sich zum Gegentheil wendend.

Nur das erste von beiden ist das bei den Dichtern häufige Beiwort des Bogens, oder vielmehr einer gewissen Art desselben. Beide aber kommen in dem Begriffe überein: einer durch sich selbst in ihr Gegentheil umschlagenden sich wieder rückwärts wendenden Bewegung, wie auch der Sonnenstrahl die zum einzelnen Dasein herausfließende und sich wieder in den allgemeinen Mittelpunkt zurückergießende Bewegung des Centrumms ist. — Jetzt werden wir daher jenes Fragment etwa übersetzen können: „Sich in ihr Gegentheil wendend, oder rückfließend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze sich ergießend dringt“, indem wir das *τοξέει*!) in ein unserem Sprachgenius homogeneres und jene ursprüngliche symbolische Beziehung doch beibehaltendes Bild auflösen. — Auch die oben besprochene Stelle des Simplicius begreift sich jetzt um so besser, daß das Gute und Böse in dasselbe zusammengehen (*εις ταὐτὸ συνιέναι*) wie der Bogen und die Leher. Die Harmonie wird hier nicht erwähnt, sondern geschildert durch Auflösung in ihre beiden entgegengesetzten Momente und das Spiel ihrer in einander übergehenden Bewegung. Auch das begreift sich jetzt erst, warum Leher und Bogen

---

1) Man vgl. beiläufig eine nicht uninteressante Stelle des gelehrten Nicophorus Chamaeus mit der zwar durchaus nichts bewiesen werden soll, obwohl sie schwerlich bloß dem Witz dieses Mannes ihre Entstehung verdankt, in den *Anecd. graec. ed. Boiss.* T. III. p. 382: — οὐκ ἀπίης τὸ βλασφημεῖν, καὶ τὸ τοξέειν εἰς οὐρανὸν αὐθις προστίθης, ὑπομνησκῶν τάχα καὶ τὸν σὺν ἡμῖν ἀπειλῶν Τοξότην, ὡς ἔκπερ ἡμεῖς εἰς τι τῶν ἐν τοῖς ἀστρασι ζώων. κρίον τυχὸν ἢ τὸν ταῦρον, τοξώσομεν, αὐτὸς καθ' ἡμῶν εὐθὺς ἐπαρήσει πεπυρωμένα γε ὄντα ἐξ αἰθέρος τὰ βέλη, καὶ βάλοι ἂν συχνὰ τὴν φαρέτραν ὄλην κενῶν. Ἴσως καὶ τὸν νῦν ἀγῶνα σὺ θαρραῖς βλέπων ὡς εἰς ἐγκάθετον ὀπίστην αὐτόν· ἀλλ' οὐ τί γε ἡμεῖς δόξωδοῦμεν· ὃ γὰρ Ἰηρωχόος εὐθὺς ἐπαρήξικ γ' αὐ. ἐναντία τῷ Τοξότῃ κενῶν καὶ χέων.

(was doch in allen Stellen über diese Harmonie entschieden hervortritt) gerade so wie das Gute und Böse, oder richtiger wie das Auseinandertreten und sich mit sich Einigen (des Einen), von Heraklit als stricte und absolute Gegentheile, als die feinen begrifflichen Gegensätzen entsprechenden und sie an sich habenden Gegentheile, gebraucht werden konnten. Sein absoluter Begriff ist diese thätige Einheit des Sein und Nichtsein, des Hervorfließens des ideellen Einen in die Einzelheit und ihre Unterschiede, und des Rückgangs dieser in jenes Eine und sein allgemeines Werden, wie der Sonnenstrahl die aus ihm hervorfließende und wieder in sich zurücklehrende Bewegung des Centrums ist, wie Apollo die Einheit des Bogens und der Leher ist. So erst giebt besonders auch das oben aus Plato angeführte Bruchstück (p. 90): „Denn das Eine auseinander tretend (sich unterscheidend) tritt mit sich selbst zusammen (eint sich mit sich) wie die Harmonie des Bogens und der Leher“ einen bestimmten und concreten Sinn. Denn jetzt erst ist der Vergleich klar; es ist klar, wie so das sich Einigen und Auseinandertreten, das *συμπερόμενον* und *διαπερόμενον*, mit einer Harmonie des Bogens mit der Leher verglichen werden kann, was bei einer Beziehung auf die bloße äußere Form beider, die mit diesen begrifflichen Gegensätzen nichts zu thun hat, stets unlösbar bleiben mußte. Der Bogen ist die Seite des Hervorfließens der Einzelheit und somit der Unterschiede, die Leher die sich zur Einheit ordnende Bewegung derselben. Und wie also Apollo nicht gedacht werden kann ohne beide Seiten seines Wesens, so sind jene dieselben verselbständigenden Attribute selbst nothwendig ineinander übergehend, der Bogen wird immer zur Leher und umgekehrt, oder er einigt sich mit ihr, geht in dasselbe mit ihr zusammen, wie Simplicius sagt<sup>1)</sup>.

1) Auf diese symbolische Bedeutung von Bogen und Leher bei Heraklit enthält es daher wohl gewiß eine Anspielung, wenn Jamblich in dem Brief an Demetrios (ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472. T. III. p. 126. Gaisf.), wo er von der dialectisch-symbolischen Auffassung spricht und nachdem er eben das Fragment Heraklits vom Apollo, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet (woburdurch der Gott nach Jamblich seine Hörer zur dialectischen Erforschung erregen will) angeführt und nachdem er ferner sich auf die bekannte Ausdeutung jenes unter „hölzernen Mauern“ Schiffe verstehenden Orakelspruchs durch Themistokles bezogen hat, fortfährt: ohne dieses Verständniß seien daher weder „der Pfeil noch die Leher, noch das Schiff noch irgend anderes etwas nütze“ (*οὐτ' ἄν ὠκυπέτης λόγος, οὐτε λύρη, οὐτε ναὺς, οὐτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσεως γένοιτ' ἄν ποτε ὠφέλιμον*). — Indem hier aber an Stelle des Bogens der Pfeil auftritt, ist es klar, daß hiernach nicht in der äußeren Form des Bogens, sondern in seinem Wesen die Beziehung liegt (wie die Musik bei der Leher), welche ihn zum symbolischen Bilde der Harmonie oder vielmehr einer Seite derselben qualifizirt.

Leher und Bogen aber, diese Symbole seines Gedankens<sup>1)</sup>, griff Heraklit aus dem apollinischen Cult, dem er auch sonst zugethan war gegen den orgiastischen Dionysosdienst, wie wir später noch ausdrücklicher sehen werden, und liefert hierin wiederum eine Bestätigung für sein im zweiten Capitel auseinandergesetztes Verhältniß zu den religiösen Kreisen.

---

1) Nach unserer ganzen bisherigen Entwicklung hebt sich das in der Schleiermacher'schen Darstellung der Harmonie p. 410—418 theils Irrige, theils Unzureichende von selbst auf, so daß ein Eingehen auf diese im Einzelnen überflüssig ist.



#### § 4. Der Streit. Die Dile.

Wenn hiernach Alles was existirt nur durch die in ihm vorhandene Harmonie, diese selbst aber die Identität der immer in einander übergehenden Gegensätze ist, so ist auch der Zusammenhang sehr natürlich, in welchem Aristoteles (Eth. Nicom. VIII. c. 2.) auf die Worte: „Aus dem Sichunterscheidenden die schönste Harmonie“ unmittelbar folgen läßt: „und Alles werde nach dem Streit“ (*καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*). Auch dies scheint Heraklits eigenste und hier nur in indirecter Rede mitgetheilte Worte zu sein. Dies scheint zunächst hervorzugehen aus einem ziemlich verdorbenen Bruchstück bei Origenes<sup>1)</sup>: „— — φησι (nämlich Celsus) θεῖόν τινα πόλεμον αἰνέτεσθαι τοὺς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὡδε. „Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον εἶντα ξυνοὺν καὶ Δίλην ἐρεῖν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα“, wo ich von Herzen der Verbesserung Schleiermachers beistimme: εἰδέναι χρὴ — καὶ Δίλην ἔριν, und hiernach überseze: „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist, und der Streit das Recht (die Dile), und daß nach dem Gesetz des Streits Alles wird und verwendet wird“ (oder wörtlicher: „und sich bethätigt“).

Denn ich sehe nicht ab, warum man nicht so das *χρεώμενα* übersezen soll, statt es mit Schleiermacher (p. 419) „unverständlich“ zu finden: *χρεώμαι* hat ganz die Bedeutung, daß ein an sich berechtigter Besitz einer Sache oder ein Zustand durch die wirkliche Anwendung in das actuelle sich äußernde Dasein tritt, reelle Bewährung erhält.

Das ansichseiende Recht, das der Streit auf die Dinge hat, weil sie ihm nämlich ihre Existenz verdanken, würde hier also durch das *γινόμενα κατ' ἔριν* ausgedrückt sein, und das *χρεώμενα* besagte dann, daß dies Gesetz des Streites, aus dem die Dinge entspringen, nicht nur ihr Ursprung sei, sondern auch in ihrer Wirklichkeit seine Bewährung und Be-

1) contr. Cels. VI. p. 663. ed. de la Rue.

thätigung finde, indem sie nach demselben Gesetz auch in ihrem actuellen Dasein verwendet, gebraucht und aufgezehrt werden<sup>1)</sup>).

Dasselbe *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* theilen uns dann, nur in abstracteren und dem Heraklit selbst daher nicht zuzutrauenden Ausdrücken, Stellen

1) Delarue übersetzt daher bereits ganz richtig: *omniaque ex discordia gigni et administrari*, „daß Alles durch den Streit werde und verwaltet werde“. — Die Richtigkeit der obigen Auffassung bestätigt sich auch durch die offenbar dieser Quelle entflozene stoische Bezeichnung „τὸ χρώμενον“ für das alle Existenz durchwaltende Princip. Dieses ist das τὸ πᾶσι χρώμενον oder τὸ χρώμενον schlechtweg als Dasjenige, was allein wahrhaft existirt, indem es alles Andere, das sinnlich Existirende, nur zu seiner eigenen Selbstverwirklichung und Bethätigung gebraucht und verwendet. Hieraus entsprang dann weiter der abstracte stoische Terminus ἡ χρηστικὴ δύναμις als Bezeichnung der Denkraft. Jener heraklitische Ursprung sowie der obige Grundgedanke und die angegebene Entwicklung der Bedeutung des Ausdrucks treten noch ganz deutlich in vielen Stellen hervor, siehe z. B. die schon oben wegen der *κρείσσον* (p. 102 sq.) angeführten Stellen, besonders Marc. Anton. V. § 21: *Ἦν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐν σοὶ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ δ' ἐκείνῳ ὁμογενές· καὶ γὰρ ἐπὶ σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*, „von Allen, was in der Welt existirt, das Beste verehre. Es ist dies aber das alles Andere für sich Verwendende und Alles Durchbringende; gleicherweise verehere auch von Allen in Dir das Beste. Es ist dies aber das Jenem Gleichartige. Denn auch bei Dir ist dieses das, was sich des Anderen bedient und Dein Leben wird von ihm durchwaltet“; cf. Epictet. Diss. II. c. 23: — *μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρείττον ἀπάντων τούτων, τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τῆν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον* — — — *πῶς οὖν δύναται τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἢ καὶ τοῖς λοιπαῖς διακόνους χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτῆ ἐκαστα* — — *τίς ἐκείνων οὐδεν, ὅποτε δεῖ χρῆσθαι αὐτῆ καὶ πότε μή;* — — *τί ἐστὶ τὸ χρώμενον; προαίρεσις κτλ.\*).*

\*) Auch Zeller p. 465, 2. tritt Schleiermachers Verbesserung des Bruchstücks bei, äußert aber gleichfalls, daß er so wenig wie dieser mit dem *χρόμενα* anzufangen wisse. Der Gedanke unserer obigen Auffassung bestätigt sich jetzt übrigens auch durch das Fragment bei Pseudo-Orig. IX, 9. p. 281: *„πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους“*. Der Gegensatz von Göttern und Menschen wird später klar werden. Hiervon jetzt noch absehend besagt also das Fragment: Der Krieg ist der Vater und König aller Dinge — — und die Einen macht er zu Sklaven und die Andern zu Freien“, d. h. wie der Krieg das ontologische und kosmologische Princip ist, dem die Menschen ihr Dasein verdanken, so ist es auch dasjenige, nach welchem sie nun auch activ ihr Leben gestalten, sich wieder aufreiben zc. Kosmologisches und Ethisches fällt eben bei Heraklit in Eins zusammen.

mit, wie die des Diogenes Laert.: „γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα“<sup>1)</sup>, „es werde Alles nach der Gegensätzlichkeit“ oder: „διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμύσθαι τὰ ὄντα“<sup>2)</sup>, „durch die Umwendung in das Entgegengesetzte (d. h. also durch das Gesetz des Gegensatzes) werde das Seiende zusammengesüßt“, wo in dem ἡρμύσθαι, welches überdies noch den Begriff der harmonischen Ordnung enthält, gewiß ein wörtlich heraklitischer Ausdruck vorliegt und die ἐναντιοτροπή eine um so treffendere, wenn auch nicht ihm selbst zugehörige Bezeichnung seines Gesetzes des Gegensatzes ist, als in derselben der Gegensatz schon als processirender, durch sich selbst in sein Gegentheil umschlagender, ausgedrückt ist.

Nur eine sinnlich-concretere Form für diese Entstehung alles Seienden nach dem Gesetz des Gegensatzes bieten jene Bruchstücke des Ephesiers dar, in welchen er den Krieg den Vater aller Dinge nannte. So bei Proklus<sup>3)</sup>: καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην (sc. ἐναντίωσιν) παιδῶν ἔλεγε: „„πόλεμος πατήρ πάντων““, „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ und ebenso derselbe Autor noch einmal in indirecter Rede: „πόλεμον“<sup>4)</sup> γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ βασιλέα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον“. Dasselbe Dictum, ohne Heraklit zu nennen, aber sichtlich in wörtlicher Form hat uns Lucian (quomodo hist. sit. conscrib. T. IV. p. 161. ed. Bip.) aufbewahrt. Da nämlich ein Kriegsvorfall so viele Geschichtschreiber hervorgebracht habe, so müsse wohl wahr sein, sagt Lucian scherzend: „jenes: der Krieg ist der Vater aller Dinge“ „ἔκεῖνο, τὸ, πόλεμος ἀπάντων πατήρ“, welchen Ausdruck der Scholiast dafselbst richtig erklärt als der Gegensätze Kampf (τῶν ἐναντίων μάχην), aber mit Unrecht dem Empedokles vindicirt, wie denn auch bereits die Herausgeber des Lucian letzteres bemerkt haben. Ebenso sagt uns auch Plutarch<sup>5)</sup>: „Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων“, „Heraklitus aber nennt geradezu den Krieg den Vater und König und Herrn aller Dinge“, wo wohl auch das βασιλέα jedenfalls Heraklits eigener Ausdruck ist, wie er ja auch den Apollo βασιλεύς nannte\*).

Auch Athenagoras hat bereits gemußt, daß dieser heraklitische Krieg nichts Anderes, als das Gesetz des processirenden Gegensatzes be-

1) IX, 8.

2) Diog. L. IX, 7.

3) in Tim. p. 54.

4) ib. p. 24.

5) De Isid. et Os. p. 370. D. p. 517. Wyttenh.

\*) Siehe jetzt das Fragment bei Pseudo-Origenes in der Anmerk. zu p. 116.

deuten soll, wie seine den Ephesier zwar nicht nennenden aber auf ihn und auf diesen Hauptsatz seiner Philosophie hinielenden trefflichen Worte zeigen, legat. pro Christ. p. 16. ed. Dech.: „— φυσικῶ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θεῶν νόμῳ“, „da nach jenem physischen Logos die Schlechtigkeit der Tugend entgegengesetzt ist und die Gegensätze mit einander kämpfen nach jenem göttlichen Gesetze“.

Auf dies Philosophem sich stützend hat auch Heraklit, wie wir durch viele Zeugnisse wissen, den Homer getadelt, weil dieser siehete, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen. So erzählt zunächst der s. g. Aristoteles<sup>1)</sup>: „καὶ Ἡρακλ. ἐπετιμᾶ“) τῶ ποιήσαντι, „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοτο“· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν, μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἀρρενος, ἐναντίων ὄντων“. „Und Heraklit schmähte den Dichter, weil er bat, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen, denn nicht würde eine Harmonie existiren, wenn es nicht gebe helle und tiefe Töne, noch Lebendiges ohne Weibliches und Männliches, die Gegensätze seien“.

Dieser Grund des Tadels, den die Ethik anführt, ist, wie nicht zu leugnen, der heraklitischen Philosophie angemessen, so daß auch Schleiermacher wörtlich Heraklitisch und nur in indirecter Rede Mitgetheiltes darin steht.

So sehr das scheinen mag, so möchte ich doch eher glauben, daß der Verfasser der Ethik den Grund des Tadels, den er anführt, nicht sowohl aus den eigenen Worten des Ephesiers, als vielmehr aus seiner Beurtheilung der Philosophie Heraklits herausgeschrieben hat, denn die Stelle nimmt den Krieg und Gegensatz nur als Gegensatz zwischen den einzelnen selbständigen Existenzen gegeneinander, männlich und weiblich u., während Alles, was wir bisher von Heraklit gehabt haben, zeigt, daß er den Gegensatz nicht blos an die einzelnen Existenzen vertheilt, so daß sie jedes in sich selbst eins und nur gegen einander Gegensätze wären, sondern daß er jedes auch in sich selbst seinen eigenen Gegensatz sein läßt. — Wir müssen demnach zweifeln, ob jener in der Ethik angegebene und freilich auch richtige Grund der tiefste und letzte Grund Heraklits gewesen ist, und wollen uns daher in den vorhandenen Stellen umsehen, welcher andere Grund noch etwa als von Heraklit selbst angeführt berichtet wird.

1) Eth. Eudem. VII. c. 1. p. 1235.

2) Solchen Tadel der Philosophen gegen den Dichter nimmt Maxim. Tyr. sehr übel, Diss. XXXII. p. 119. R.

Plutarch zunächst fährt a. o. a. D. also fort: „καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, ἐκ τε θεῶν ἔρον, ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησὶ, τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀνταθελίας τὴν γένεσιν ἐχόντων“, „und dem Homer, welcher sieht, daß der Krieg aus den Reiben der Götter und Menschen verschwände, bleibe verborgen, sagt er, daß er damit der Entstehung von Allem fluche, da Alles aus Kampf und Gegensätzlichkeit sein Entstehen habe“. Soll hier vielleicht μάχη und ἀνταθελία der Streit zweier in sich selbst kampfloser Existenzen mit einander sein? oder der Kampf der beiden processirenden Gegensätze, die jedes Ding in sich selber constituiren, des διαφερόμενον und συμφερόμενον, des Sein und Nichtsein? Da aber der letzte Theil der Stelle, ἐκ — ἐχόντων durchaus den Worten nach nur dem Plutarch zugehört (anders verhält es sich offenbar mit dem auch durch φησὶ als wörtliche Ausführung bezeichneten λανθάνειν — καταρώμενον), so kann diese Stelle noch nicht entscheiden. — Die venetianischen Scholien<sup>1)</sup> sagen zu dem in Rede stehenden Vers des Homer: „Ἡράκλ. τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔρον συνεστάναι νομίζων μέμφεται Ὀμήρῳ, σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὐχεσθαι“. „Heraklit, meinend, daß die Natur des Seienden nach dem Gesetz des Streits zusammengetreten sei, schilt den Homer, glaubend, daß dieser eine Zusammenschüttung des Weltalls ersehe“.

Wir wollen uns indessen auch nicht auf eine weitläufige Analyse dieses Ausdrucks (σύγχυσις) einlassen, da ohnedies den Ausschlag giebt die treffliche Stelle des Simplicius, welcher sagt<sup>2)</sup>: „mit dem Satz des Widerspruchs seien nicht einverstanden diejenigen, welche die Gegensätze als Urprincip (ἀρχή) setzen, sowohl andere als besonders die Heraklitiker“ (βοσὶ τὰναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οἷτε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι), und hierauf fortfährt: „denn wenn das Eine von den beiden Gegentheilen wegfallen würde, würde Alles fortgehen (verschwinden), unsichtbar geworden, weshalb auch Heraklit den Homer schilt, welcher sagt, es möge der Streit ic. verschwinden; denn verschwinden, sagt er, würde Alles“ („εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείπει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα· διὸ καὶ μέμφεται Ὀμήρῳ Ἡρακλείτεος εἰποντι „ὡς ἔρις — ἀπόλοιτο“. οἰχῆσεσθαι γὰρ, φησι, πάντα“), wo diese letzten durch φησὶ eingeführten Worte „denn verschwinden würde, sagt er, Alles“, doch unbestreitbar die eigensten Worte Heraklits sein sollen und sind. — Schon der erste Theil dieser Stelle enthält eine sehr tiefe Ein-

1) Ad Iliad. XVIII. 107.

2) Comment. in Arist. Categ. p. 105. b. Bas.

sicht in das Wesen heraklitischer Philosophie, die nämlich; daß dem Heraklit die Gegensätze ἀρχή gewesen sind, wofür der Ephefier selbst in seiner sinnlichen Sprache Vater sagte; eine Einsicht<sup>1)</sup>, die doch Simplicius schwerlich dem Aristoteles verdankt, der zwar häufig genug von der Einheit des Seins und Nicht bei Heraklit spricht, aber diese doch grade nicht in dieser Form als ἀρχή unmittelbar bei ihm hinstellt, eine Einsicht endlich, welche sogar auf das Entschiedenste der Metaphysik widerspricht, die eine bestimmte sinnliche Existenz, das Feuer, als ἀρχή bei Heraklit angiebt. Simplicius hat auch selbst wieder dieser seiner Erkenntniß widersprochen und wenn auch gewiß noch nicht an der Stelle, wo er Heraklit unter diejenigen zählt, welche aus Einem Princip das Seiende ableiten<sup>2)</sup> (ἐξ ἑνὸς ποιούντες), so doch in den vielen Stellen, in welchen er sich durch die Metaphysik verleiten läßt, das Feuer als ἀρχή bei ihm zugegeben<sup>3)</sup> in der Art, wie bei Thales das Wasser<sup>4)</sup>.

Die Gegensätze sind also nach unsrer St. des Simplicius ἀρχή, und wenn das Eine der beiden entgegengesetzten Principien fehlte, würde Alles verschwinden, unsichtbar geworden. Man sieht, daß dies durchaus nicht ganz identisch ist mit dem von Aristoteles angegebenen Grunde. Denn die aristotelische Stelle spricht zuvörderst von mehreren besondern Gegensätzen, weiblich und männlich, hoch und tief, d. h. eigentlich von bestimmten entgegengesetzten Eigenschaften, deren es eine unendliche Vielheit giebt. Die Stelle des Simplicius aber, diese Vielheit in ihren Quell zurückführend, spricht nur von Einem einzigen Alles durchbringenden Gegensatz, der, wenn eine seiner beiden Seiten (τὸ ἐξερῶν τῶν ἐναντίων) fortfiel<sup>5)</sup>, das Verschwinden des Alls nach sich zöge. Nach der Stelle des Aristoteles würde ferner, da der Gegensatz

1) Dieselbe Einsicht hatte übrigens auch der heilige Gregor. Nyssen., de anim. et Resurr. p. 114. ed. Krabing.: οὐ γὰρ ἔστι τὸ ἐξ ἀπειρίας ἐγγενέσθαι κέρδος οὐκ ἢ φύσις ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν ἀρχὴν ἔχει. — „Denn, welchen die Natur aus dem Gegensatze ihren Ursprung hat“. Man kann sich nicht richtiger ausdrücken und weit übertrifft der Kirchenvater hier Alles, was uns die meisten Commentatoren des Aristoteles über Heraklit sagen. Es ist ersichtlich, wie in der Stelle die Gegensätzlichkeit nicht bloß als Eigenschaft des Natürlichen, sondern als das innere der gesammten Natur selbst erst Existenz verleihe, und ihr, dem Gedanken nach, gleichsam vorhergehende Princip (λόγος) aufgefaßt ist. Ueberhaupt zeigen beide Gregore eine genauere Bekanntschaft mit Heraklit und haben ihn sehr häufig auch da, wo sie ihn nicht nennen, im Auge.

2) Comment. in libr. de Coelo. f. 146. f. 148.

3) Comm. in Phys. Ausc. f. 24, b. f. 32. f. 44. f. 60, b. f. 6, a. f. 8, a.

4) Obgleich er dies oft durch Zusätze mildert, worüber später.

5) Vgl. damit unten § 5. die Erörterung der Stelle des Diog. 2.

nur zwischen den einzelnen Existenzen gegeneinander stattzufinden scheint, mit dem Wegfallen des Krieges nur eine Monotonie und Einseitigkeit in der Natur einzutreten scheinen, noch nicht aber diese selbst gänzlich verschwinden müssen. Dies Verschwinden der ganzen auch bereits vorhandenen Existenz, welches die von Simplicius angeführten eigenen Worte des Ephestiers aber doch ausdrücklich besagen, läßt sich nur mit Simplicius aus der Erkenntniß rechtfertigen, daß jede Einzeleristenz schon in sich selbst Einheit der beiden Gegensätze ist und keinen derselben missen kann. — Ja es läßt sich die Meinung Heraklits aus dieser Stelle des Simplicius, welche letzterer, da er Worte des Ephestiers anführt, die Aristoteles nicht citirt, doch also auch offenbar nicht dem Aristoteles, sondern anderweitiger Kenntniß des heraklitischen Werkes verdanken muß, noch weiter verfolgen und dabei wiederum ein helles Licht auf ein schon früher gehabtes Bruchstück werfen. Daß die Worte: *οιχῆσεσθαι γάρ, φησι, πάντα* wörtliche heraklitische Anführung, wenn auch in indirecter Rede sind, wird Niemand bestreiten wollen und läßt sich auch wegen des davorstehenden geschobenen *φησι* nicht in Abrede stellen. Allein dann scheint es uns doch gar sehr, daß auch schon das frühere: *οιχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* etwas wörtlich heraklitisches enthält. Wenigstens scheint das *οιχοιτο*, das ja bald darauf in dem wörtlichen Citat wiederkehrt, auch für das *ἀφανισθέντα* als von Heraklit selbst bei diesem Anlaß gebraucht zu sprechen, wie wir ihn selbst schon von einer *ἀρμονία φανερή* im Gegensatz zu der *ἀρμ. ἀφανής* haben sprechen hören<sup>1)</sup>. Demnach findet jenes Bruchstück bei Plutarch und unsere dabei gegebene Interpretation

1) Das *ἀφανίζεσθαι* begegnet uns noch einmal in bemerthenwerther Weise und in demselben Sinne in einer Stelle, wo uns heraklitisches berichtet wird. Bei Nicand. Alexipharm. v. 177. heißt es:

*βλη δ' ἐχθόμενοι πυρός κατὰ θεσμὸν ἀκούει.*

Der Scholiast ad h. l., der schon das unmittelbar vorangehende auf Heraklit bezogen hatte, sagt hierzu: *ἐπίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν. — τῇ γὰρ θαλάσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἢ βλῆ — ἢ δὲ βλῆ ὑπακούει καὶ πείθεται κατὰ τὸν θεσμὸν τοῦ ἐχθόμενου πυρός· οὐ καθολοῦ δὲ τὸ πῦρ ἐχθόμενον λέγει, ἀλλὰ τῇ βλῆ ἐχθόμενον, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι αὐτὴν ὑπ' αὐτοῦ, wie, im Gegensätze hierzu, von den den heraklitischen Weg nach Unten einschlagenden Seelen Borephyr (siehe unten § 8. u. 9.) den Ausdruck gebraucht „*ὕρατας γίνεσθαι*“. cf. Cyrill. ap. Julian. VIII. p. 183. C. D. Ebenso muß man jetzt die p. 101. Ann. angeführten Stellen über das *ἐναφανίζεσθαι* als stoischen terminus technicus für die Aufhebung und den Rückgang des sinnlichen Daseins in das allgemeine Princip des Weltalls, in den Logos der Existenz oder die unsichtbare Harmonie, hiermit vergleichen.*

hier ihre weitere Erläuterung und Bestätigung und die Sache verhält sich also: Der Krieg ist, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, die Geburt der Dinge in das wirkliche Sein; das Vergehen der Dinge, ihr Tod, ist gerade die Beendigung dieses Krieges, denn es ist der Sieg der reinen Bewegung und Negativität über das sich entgegenstimmende Princip des festen und einseitigen Seins. Das Aufhören des Krieges, die Vernichtung der wirklichen nur durch den Krieg bestehenden Dinge, ist also nur ihr Rückgang aus der sichtbaren Harmonie in die *ἀρμονία ἀφανής* und darum konnte Heraklit auch sagen, daß mit dem Aufhören des Krieges „Alles weggehen würde, unsichtbar geworden“ (*πάντα οὐρανο ἀφανισθέντα*). Diese unsichtbare Harmonie enthält nämlich zwar auch schon den Gegensatz von Sein und Nichtsein in sich, sonst hätte Heraklit sie überhaupt nicht Harmonie nennen können, aber nur als ideale Momente, oder wie Heraklit dies ausdrückt, sie ist besser, reiner (*κρεττων*), als die sichtbare Harmonie. Auch schon in der reinen Negativität, in der innern Anschauung des logischen Begriffs des Werkens, in dem Namen des Zeus, sind die beiden entgegengesetzten Gedankenmomente, Sein wie Nichtsein, vorhanden; aber eben weil hier als reine Gedankenmomente gedacht, sind sie nur die unaufhörlich in einander übergehende reine Bewegung. Der Gedanke des Seins ist an sich selbst sofort Nichtsein, dieses seinerseits ist nur dies sofortige Umschlagen in den Gedanken des Seins und so fort. Dieser reine Wandel des einen Momentes in das andere, dieser continuirliche Gedankenübergang, der eben, weil absolut ununterbrochen, auch absolute Identität mit sich selber ist, ist die unsichtbare Harmonie.

Das Wirkliche geht daher bei seiner Vernichtung wieder in die unsichtbare Harmonie (*ἀφανισθεῖς*) — d. h. in die reine Negativität (in den *λόγος* der Bewegung) — zurück, aus der es geworden<sup>1)</sup>.

1) Und dies dürfte auch das erste Hervortreten des philosophischen Gedankens sein, der sich später zur platonischen Idealwelt entwickelte. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht eine mit Unrecht unbeachtet gebliebene Stelle des Himnarius Or. XI. § 2. p. 575. ed. Wernsd., in welcher im Gegensatz zu der in der aristotelischen Metaphysik ausgesprochenen gewöhnlichen Ansicht, daß Plato das Fliessen des Sinnlichen von Heraklit adoptirt habe, gerade die Platonische Ideenlehre als in der heraklitischen Philosophie wurzeln behauptet wird: „— καὶ μὲν τῆς Ἡρακλιτέου σοφίας, ἢ ἢς κτερωθεῖσα ἢ Πλάτωνος φύσις τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γινώσκου ἐκώπτευσεν“. Wie es sich hiermit verhält, wird sich aus sowohl beim heraklitischen Logos, welcher nichts anderes als das Gedanken Gesetz jener unsichtbaren Harmonie ist, als später näher ergeben (§§ 13. 14. 26. 36. u. 37.).

In der That ist der Logos bei Heraklit schon das, was Plato etwa Urbild



Umgekehrt entsteht alle Wirklichkeit und Körperlichkeit nur dadurch, daß in jenem geschilberten absoluten und reinen Wandel ein Stillstand, ein Verharren eintritt.

Und so sagt uns denn auch, unserer bisherigen Auseinandersetzung und Auffassung des Bruchstücks von der unsichtbaren Harmonie und des inneren Wesens der heraklitischen Philosophie überhaupt eine überraschende Bestätigung ertheilend und einen der tiefsten Blicke in die Philosophie des Ephefiers werfend, Iamblichus in einem Fragment bei Stob. (Ecl. phys. I. p. 896.) wo er die Meinungen der Philosophen über die Verbindung des Körpers mit der Seele mustert, diese Verbindung entsünde nach Heraklit durch das Eintreten eines Ausruhens in der Umwandlung (*καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύσεως*). Mit Recht mußte Heeren diese Sentenz dunkel und unerklärlich finden<sup>1)</sup>, da ja nach Allem, was nur über die heraklitische Philosophie vorliegt, auch Alles und somit die Seele nicht weniger in beständigem Fluß und Bewegung begriffen sein soll. Ebenso wenig konnte dieses Zeugniß des Iamblichus bei Schleiermacher, der eine „wunderliche Zusammenstellung“ (p. 472) darin erblickt<sup>2)</sup>, zu seinem wirklichen Verständniß und seiner Würdigung gelangen. Dennoch trifft der Bericht des Iamblichus, wie jetzt schon aus dem Vorigen von selbst klar ist, grade den tiefsten und wesentlichsten, immer übersehenen Punkt heraklitischer Lehre. Wohl ist auch das existirende sinnliche All, wohl ist auch die verkörperte Seele in steter Bewegung und Proceß begriffen. Aber alle Bewegung im Gebiete der realen Existenz, alle sinnliche Bewegung ist bereits gehemmte und verharrende, ist mit ihrem eigenen Gegensatz, dem Elemente des verharren-

der Bewegung nennen würde und in diesen Logos geht bei Heraklit alles Wirkliche zurück, wie es aus ihm geworden ist. Dieses an sich schon vorhandene Idealitätsverhältniß in der heraklitischen Philosophie ist stets ganz übersehen worden.

1) *Obscura haec Heracliti sententia, sagt er, a nemine alio explicatur* (nach unserer obigen Auffassung derselben sehen wir sie dagegen dem Sinne nach in sehr zahlreichen Bruchstücken und Berichten vorliegen). *Constat tamen ex Diog. L. IX, 7. sq. eum omnia mutationi subjecta atque ex ea orta potuisse; nec eum aliter de anima statuuisse, cum eam τὸ δαι βέον et τὸ δαι κινούμενον vocaret etc. etc.*

2) Ueberhaupt nimmt Schleiermacher irrthümlicher Weise an, als wolle Iamblich die Meinungen der Philosophen über die Entstehung des Bösen zusammenstellen, während er vielmehr nur, auch noch bei der Anführung Heraklits, die Ansichten von der Verbindung der Seele mit dem Körper durchnimmt. Erst im weiteren Verlauf kommt er dabei auf die Entstehung des Bösen zu sprechen und auch nur insofern es die Folge jener Verbindung der Seele mit dem Körper und ihrer hiermit gegebenen Selbstäußerung ist.

den Seins, gemischte und dadurch getrübt Bewegung, ist nicht mehr die rein ideelle intelligible Bewegung der bessern unsichtbaren Harmonie. Es ist nur dasselbe, was Plutarch in einer Stelle sagt, die auch schon hierüber Aufschluß hätte geben können, wenn sie nicht gerade merkwürdigerweise immer übersehen worden wäre und die wir im Verlaufe näher werden betrachten müssen, daß nämlich nach Heraclitus die Natur (*φύσις*) grade deshalb Krieg sei, weil sie nichts ungemischt noch rein in sich enthalte, sondern durch ungerechte Zustände zu Stande gebracht sei (*διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένη*). Deshalb erlange sie auch nach Heraclit ihre Entstehung selber durch die Unbill, indem das Unsterbliche mit dem Sterblichen sich eine (*ἑποῦ καὶ τῆν γένεσιν αὐτῆν ἐξ ἀδικίας συντηγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνεργομένου τοῦ ἀθανάτου*. Plut. Terrest. an aquat. p. 964. R. p. 913. Wytt.). — Dasselbe, was Iamblichus, bestätigt uns auch ein gleichfalls bisher den Darstellern Heraclits stets entgangener und jedenfalls sehr merkwürdiger Bericht des Aeneas Gazaens de imm. anim. p. 5. ed. Boisson. „Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τινόμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς φύχης τὴν πορείαν ἐφη γίνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τότε τὸ πᾶν συμπερπολεῖν καὶ ἵπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἡρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν φύχην φέρεσθαι“.

Wie man auch über die Glaubwürdigkeit des Aeneas denken mag, — der heraklitische Inhalt der Stelle ist sowohl durch sich selbst, als auch durch zahlreiche Berichte und Fragmente, die wir theils bereits betrachtet, theils besonders im Verlaufe noch antreffen werden, außer allem Zweifel und ebensowenig kann über den Hauptinhalt derselben Streit sein: Heraclit, eine in der Nothwendigkeit gegründete und im Wandel der Gegensätze in einander bestehende Aufeinanderfolge (denn *διαδοχή* steht hier nur an Stelle der heraklitischen *ἀμοιβή* *ἐκ τῶν ἐναντιῶν*; siehe unten die St. v. Plotinus) annehmend, habe einen Weg der Seele nach Oben und Unten statuiert. Denn da es ihr Mühsal sei, den Demiurgen — in seinem Wandel also — zu geleiten<sup>1)</sup> und oben mit dem Gotte das All zu umwandeln<sup>2)</sup>, so werde sie deshalb durch die Begierde

1) Worin aber diese Wandelbewegung des Demiurgen bei Heraclitus bestand, — darüber müssen wir zunächst auf §§ 10. u. 11. verweisen.

2) Wir hätten also hier, was gewiß ein höchst interessantes und beachtenswerthes Zusammentreffen ist, vollständig einen solchen den Seelen bestimmten *ἁδὸς ἁδὸς* oder Zeusweg (denn Zeus ist der Demirg des Heraclit Clemens Al. Paedag. I, 5. p. 111. Pott., Proclus in Tim. p. 101.), wie ihn Pindar

nach Ruhe und die Hoffnung auf individuelle Entstehung (wie das *αρχῆς ἐλπίδι* vielleicht zu fassen sein dürfte), nach Unten, in das Reich der Zeugung gezogen<sup>1)</sup>.

Diesen Demiurgen nennt Herakleitos anderwärts Zeus. Dieser Demiurg ist aber auch und zwar ebenso ausdrücklich nach Heraklit selbst nichts Anderes — und beides steht wieder in der überraschendsten Uebereinstimmung, wenn wir unten sehen werden, worin die Natur und demiurgische Bewegung dieses Zeus besteht — als der herakleitische Logos, d. h. wie wir bei der Darstellung des herakleitischen Logosbegriffes finden werden, nichts Anderes als das reine Gedankengesetz der unsichtbaren Harmonie, die intellectuelle nothwendig und beständig in einander umschlagende Identität der Gedankenmomente von Sein und Nichtsein<sup>2)</sup>. —

In jener unsichtbaren Harmonie ist also, wie wir gesehen haben, die processirende Identität von Sein und Nichtsein nicht nur, wie auch in der sinnlichen Welt als Inhalt, sondern auch in einer ihrem Begriffe angemessenen und mit ihm übereinstimmenden Form, — als reiner unangefangener Gedankenwandel vorhanden, während in der Welt der Wirklichkeit beide Momente, Sein wie Nichtsein, in der Form des festen beharrenwollenden Seins dasind, diese haltlosen, rastlos ineinander übergehenden Unterschiede also als reell bestehend gesetzt und daher in einer ihrem eigenen Begriffe, welcher absoluter Uebergang in ihre Identität ist, schlechtthin widersprechenden Form vorhanden sind (dies ist eben die *ἀδελτία* der Natur bei Heraklit, wie sich Plutarch a. a. D.

---

in jener vielbesprochenen Stelle Ol. II. 68. die dreimal bewährten Seelen durchwandern läßt, hier freilich in seiner philosophischen Auffassung.

1) Aeneas Saß. kommt bald nachher p. 7. ed. Boiss., nochmals hierauf zurück. Nicht wisse er, wem er mehr folgen solle, ob dem Herakleitos, welcher annehme, daß von den Mühen der Seele dort Oben die Ausruhe die Flucht in dieses Leben sei, *ὃ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγὴν*. Beide Stellen enthalten wörtlich Heraklitisches, wie sich auch aus den bald anzuf. D. des Plotinus ergibt, durch dessen Vermittelung auch hauptsächlich Aeneas den Heraklit zu kennen scheint.

2) Es liegt wohl selbst bei flüchtiger Betrachtung der Stelle bei Aeneas auf der Hand, daß sich Heraklit mit jenen Sätzen von den Seelen, die in ununterbrochenem Wandel mit dem Demiurg das All umkreisen und durch die Sehnsucht nach Ruhe in den Körper gezogen werden, einerseits im Gebiete der ägyptischen Seelenlehre und in der Hülle ihrer Dogmen bewegt, andrerseits aber ebenso bestimmt, daß diese Dogmen hier eben zur bloßen durchsichtigen Hülle und zur Darstellungsform seines rein speculativen Gedankens herabgesunken sind. Wir müssen hierüber auf die im Verlaufe folgenden Erörterungen, zunächst auf § 8, verweisen.

ausdrückt). Darum ist die unsichtbare Harmonie zwar auch Einheit des Gegensatzes, aber dennoch das Gegentheil von der schlechteren sichtbaren Harmonie, und wenn diese letztere Krieg und Streit ist, so wird jene dagegen, als die mit ihrem eigenen Begriffe übereinstimmende Form Uebereinstimmung mit sich selbst und Frieden genannt werden müssen.

Dies Alles wird uns nun aber als Heraklits eigene Ideenreihe und Ausdrucksform belegt zunächst durch folgende St. des Diog. L. (IX, 8.) τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην. „Von den (beiden) Gegensätzen werde der Eine, der zum Entstehen führt, Krieg und Streit, der andere aber, der zur Aufhebung des sinnlichen Seins führt, Uebereinstimmung mit sich und Frieden genannt und ihre Umwandlung (ineinander) sei der Weg nach Oben und Unten; die Welt aber werde in Gemäßheit dieser Umwandlung“.

Und wären selbst *ὁμολογία* und *εἰρήνη* nicht Heraklits eigene Ausdrücke, obgleich auch nicht der allergeringste Grund vorliegt, diese Versicherung des Diogenes zu bezweifeln<sup>1)</sup> und solche Namen am wenigsten zu denen gehören, die Spätere erfunden<sup>2)</sup>, so hätte Heraklit doch dafür,

1) Wie nämlich H. Ritter sehr mit Unrecht thut, a. a. O. p. 117 sq. Das Mißverständniß dieser Stelle bei ihm, welches für ihn sogar ein Grund wird, diesen ganz vorzüglich mit Heraklits Lehre übereinstimmenden Bericht als nicht übereinstimmend mit derselben anzuzweifeln — ein Zweifel, den er selbst wieder p. 119 als ungegründet zugeben muß, findet in dem Vorigen und der weitern Analyse der Stelle von selbst seine Erledigung.

2) Es spricht aber auch noch vieles in der gewichtigsten Weise für die Richtigkeit des Namens *Εἰρήνη*, von dem Ritter a. a. O. mit hohem Unrecht meint, er, wie die *ὁμολογία* sei nur aus Mißverständniß der Harmonie entstanden. So zunächst spricht hierfür die große Rolle, welche die *Δίκη* in den noch erhaltenen Fragmenten des Ephesters spielt, wenn wir hierbei berücksichtigen, in wie großer Gemeinschaft in den alten Theogonien die Dike und die Eirene stehen; beide sind Schwestern, beide gehören nach Hesiod (Theog. v. 900 sqq.) zu den sittlichen Mächten, die Zeus mit der Themis gegengut hat und Pindar singt geradezu (OL. XIII. 7.): „*Δίκη καὶ ὁμότροπος Εἰρήνη*“ „die Dike und die gleichartige Eirene“. Und in der That werden wir sehen, daß die Dike bei Heraklit denselben Grundbegriff ausdrückt, nur in seiner mehr negativen Wendung gegen das widerstrebende auf sich beruhende Einzelne, den die Eirene nur ohne diese Beziehung und in positiver und auf sich selbst bezogener Form darstellt. — Es ist aber auch ferner nach uns eine deutliche Bestätigung dieses heraklitischen Gebrauchs von *Εἰρήνη* und *ὁμολογία*, wenn wir dieselben in ganz entsprechender Weise bei den Stoikern, seinen raslosen Ausbeutern, antreffen, s. Phaedrus de nat. doct.

wie seine eigenen Bruchstücke noch zeigen, in einem dem Gedanken nach ganz identischen Sinne *ἀνάπαυλα*, Ausruhe, Erholung gesagt, im Gegensatz zu dem Widerstreit des realen Daseins, welches er, wie wir sehen werden, deshalb auch als *Νύκτα κάματος* bezeichnete.

ed. Petersen. p. 17: „*καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Ἐδνομίαν καὶ Δίκην Ὁμοσίαν καὶ Εἰρήνην*“.— Wenn wir aber nicht irren, so ist auch noch ein anderer Bericht über heraklitische Lehre vorhanden, in welchem die Gegensätze *πόλεμος* und *εἰρήνη* ganz wie bei Diog. auftreten. Zu der Schilderung Homers der beiden Städte, die Vulkan auf dem Schilde Achills anbringt (Il. XVII. v. 490.) sagt nämlich der Scholiast (Schol. in Il. ed. Bekk. p. 505.): *μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μὴδ Ἐμπεδοκλῆς δ' Ἀκραγαντίος ἀπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὀμήρου τὴν Σικελίην ἀρῶσθαι δόξαι, ἅμα γὰρ τοῖς τέσσαρα στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὀμηρος ὀποσημαίνων πόλεις δύο ἐνεγάλευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης τούτεστι φιλίαν, τὴν δὲ πολέμου τούτεστι νεῖκος*. Was uns hieraus offenbar hervorzugehen scheint, ist, daß der Scholiast irgend etwas davon gehört hatte, daß *εἰρήνη* und *πόλεμος* als kosmogonische Principien in der alten physischen Philosophie vorgekommen sind. Genaueres aber nicht wissend, attribuirte er sie dem Empedokles, dessen Philosophie in der späteren Zeit überhaupt weit bekannter war, als die Heraklits und identificirt zu diesem Zwecke, da sich Emp. jener Benennungen niemals bedient hatte, dieselben mit *φιλία* und *νεῖκος*. Diese Uebertragung würde uns so weniger Wunder nehmen können, als wir auch schon den Scholiasten zum Encyclopaedien den Satz Heraklits vom Krieg dem Empedokles haben zueignen sehen und als eublich gerade dieselben homerischen Scholien eine gleiche Verwechslung mit dem bekannten Satze des Ephesters über die Zeichenname vornehmen“).

\*) Die hier von uns geschätzte Richtigkeit des Gegensatzes von *εἰρήνη* und *πόλεμος* wird jetzt auch noch durch ein urkundliches Fragment des Ephesters erwiesen beim Pseudo-Origen. IX, 10. p. 283: *ὁ θεὸς ... πόλεμος εἰρήνη*. Ebenso die *ὁμολογία* durch das Fragment daselbst IX, 9. p. 280: *οὐ ξυρίασιν οὐκ διαφερόμενον ἐνωτῶ ὁμολογέει κτλ.*

§ 5. Ὀδὸς ἄνω κάτω.

Wir sind aber mit dieser Stelle, sowie schon mit der des Aeneas, zur Ὀδὸς ἄνω κάτω gekommen, d. h. zu dem Punkte, wo die ganze Tiefe und der wahre Begriff Heraklits vielleicht am klarsten hervortritt.

Man muß nicht glauben, daß die Philosophie Heraklits von beliebig vielen Gegensätzen etwas gewußt habe.

Heraklit kannte nur Einen Gegensatz, den des Nichtsein und Sein, beide als processirende gefaßt; den Gegensatz des Wegs nach Oben (Ὀδὸς ἄνω) und nach Unten (κάτω). Das συμπερόμενον καὶ διαπερόμενον κτλ. sind nur andere Namen jenes einzigen Gegensatzes, den Heraklit allein statuirte und auf den sich ihm alles Andere zurückführte. — Daß er nur Einen Gegensatz kannte und dieser kein anderer als der Gegensatz des processirenden Seins und Nichtseins war, könnte uns, selbst abgesehen von allem Bisherigen, schon die einzige eben angeführte Stelle des Diog. L. lehren. Das Eine der beiden entgegengesetzten Momente nämlich, heißt es, führt zum Sein (τὸ ὄντι τῆς γένεσιν ἄγον), das andere aber zur Aufhebung, zum Nichtsein (τὸ ὄντι τῆς ἐκπύρωσιν<sup>1)</sup>) und das Umschlagen dieser beiden entgegengesetzten Momente ineinander, der Wandel dieser beiden Wege ineinander, ist die Ὀδὸς ἄνω κάτω.

Dieser Doppelweg ist somit nichts als die Einheit des Sein und Nichts, beide als Bewegung gedacht, also die Einheit des Entstehens und Vergehens oder das begriffene Werden. Der Weg nach Oben und Unten besteht aus nichts als aus dem beständigen Umschlagen (μεταβολῆ) oder wie urkundlicher als eignes Wort Heraklits feststeht ἀμοιβῆ) des zum Nichtsein führenden Moments in das zum Sein führende und umgekehrt. Dies

<sup>1)</sup> Auf die Frage, ob die ἐκπύρωσις eine materielle Weltverbrennung bededeut — eine Frage, deren Verneinung übrigens schon aus dieser Stelle des Diog. auf das Entschiedenste folgt — können wir uns hier noch nicht einlassen, sondern werden dies erst bei der Betrachtung der Physik näher untersuchen; hier genügt, daß die ἐκπύρωσις jedenfalls die Seite der Negation ist.

Umschlagen der beiden Gegensätze in einander ist die *ὁδὸς ἄνω κατὰ* und nach diesem Umschlagen wird, als nach ihrem inneren Gesetz, die Welt. Zunächst muß besonders hervorgehoben werden, wie diese Stelle mit der obigen des Simplicius gänzlich übereinstimmend nur zwei Gegentheile, oder was dasselbe ist, Einen aus zwei entgegengesetzten Momenten bestehenden Gegensatz statuirt und auf diesen die Welt, d. h. die ganze reale Fülle der sinnlichen Unterschiede reducirt. Ferner versteht man erst aus dieser Stelle des Diogenes wahrhaft, mit welchem Rechte Simplicius die beiden Gegentheile bei Heraklit „*ἀρχή*“ nennen, Athanagoras von dem göttlichen Gesetze (*θεῖος νόμος*) der Gegensätze sprechen und Gregor die Natur selbst ihre Entstehung aus dem Gegensatze erhalten lassen konnte. Hier ist entwickelt, wieso sie *ἀρχή* sind, denn durch und in Gemäßheit des in einander Umschlagens dieser beiden Gegentheile wird die Welt. Auch nicht etwa aus diesem Wechsel des Weges nach oben und unten (*ἐκ ταύτης*), wie aus einem ursächlichen Verhältniß, worauf scharf geachtet werden muß, wird die Welt, sondern *κατὰ ταύτην* in Gemäßheit dieses Wandels; d. h. die Welt selbst ist seine reale Darstellung, er die ideelle Grundlage, das Gedanken Gesetz derselben. Und zwar, was die Welt wirklich constituirt, sind nicht sowohl diese beiden entgegengesetzten Momente als solche, sondern nur ihr beständiges Umschlagen (*μεταβολή*) in einander. Dieses Umschlagen der Gegensätze des Seins und Nichts in einander bildet den Weg nach Oben und Unten, und nach diesem wird die Welt (*κατὰ ταύτην*, i. e. *μεταβολήν*). Kein Wunder also, daß mit dem Fortfall des einen dieser beiden Momente auch die gesammte Welt des Daseins verschwinden müßte. Die Welt ist somit beständige Einheit der beiden entgegengesetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Genesis (Geburt) und des zur Ekpyrosis (Aufhebung, Negation) führenden. Sie besteht also nur dadurch, daß sie die *γένεσις* wie die *ἐκπίρωσις* und das Umschlagen beider Seiten ineinander beständig in sich hat. Beide Momente sind ihr gleich wesentlich. Die Welt ist so Einheit des Entstehens und Vergehens oder immerwerdendes Werden.

Diese Bezeichnung seines Principis als *ὁδὸς ἄνω κατὰ* ist deshalb von allen von Heraklit gewählten vielleicht eine der besten<sup>1)</sup>, weil hier die Einheit des Gegensatzes nicht als ruhige (wie z. B. in der Harmonie etc.), sondern als Weg, somit also in unverkennbarer Weise als Proceß ausgedrückt ist. Und die Stelle des Diogenes, obwohl dieser selbst, wie sich

1) An Tiefe wird sie nur übertroffen von dem *διαφερόμενον συμφερόμενον*; siehe § 27.

später finden wird, den Sinn seines eigenen Verichts durchaus nicht versteht, ist vielleicht eine derjenigen, welche die ganze Tiefe der heraklitischen Idee am deutlichsten hervortreten lassen, deshalb nämlich, weil hier nicht die Rede ist von zwei Gegensätzen, die in äußerlicher Weise mit einander in einem Dritten geeint zu sein scheinen können, sondern der Weg nach Oben und Unten wird ausdrücklich definiert als das Umschlagen (*μεταβολή*) der beiden absolut entgegengesetzten, zum Sein und zum Nichtsein, zur *γένεσις* und *ἐκπόρωσις*, führenden Momente (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν . . τὸ δέ*). Dieses Umschlagen in einander ist also der nothwendigen innern Natur dieser processirenden Momente des Gegensatzes vindicirt. Jedes muß an sich selbst in sein Gegentheil übergehen und die Einheit beider in den sinnlichen Existenzen ist somit keine bloß äußere durch willkürliche Mischung entstandene, sondern schon darin begründet, daß es auch an sich die nothwendige Gedankennatur eines jeden der beiden entgegengesetzten Momente ist, in sein Gegentheil umzuschlagen. —

Gleichwohl darf über der Einheit zunächst der Unterschied der Momente nicht übersehen werden. Sie sind reine Gegensätze. Der Weg nach Unten ist der Uebergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung, in die ungetrübte ideelle Harmonie. Es hat sich uns schon oben bei dem Bruchstück von der unsichtbaren Harmonie der nothwendige Gedankenzusammenhang ergeben, worauf hier zurückverwiesen wird, weshalb die Sphäre des Seins, weil in ihr die Einheit von Sein und Nicht, — dieser wesentlich nur als ununterbrochenes processirendes Umschlagen ineinander wahrhaft adäquaten Gedankenmomente — zwar vorhanden, aber in der festen einseitigen Form des Seins gesetzt ist, als unangemessene Realisation jener Einheit, als in sich streitender Widerspruch des Inhalts und der Form, als Mähfal erscheinen muß, während in der unsichtbaren Harmonie oder der reinen Negativität, beide Momente und deren Einheit in ihrer wahrhaften Form vorhanden sind, als ununterbrochener, durch keine Festigkeit des Seins gehemmter steter Uebergang des einen ideellen Moments in das andere: so daß hier der reine Proceß auch in einer ihm angemessenen und ihn nicht verlangsamenden Form gesetzt ist und diese reine Negativität, weil sie jene absolut ineinander übergehenden Gedankenmomente von Sein und Nichtsein in gleich angemessener Weise in sich enthält, im Gegensatz zu der widerspruchsvollen Mähfal des realen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst, als Frieden und Ausrube, bestimmt werden muß<sup>1)</sup>.

1) Hiermit ist also erklärt, wie, was Ritter p. 118 unverständlich bleibt, die Harmonie (nämlich die sichtbare) und der Krieg allerdings Einheit des Entgegen-



Dies, sowie den hervorgehobenen Punkt von dem durch ihre eigene innere Natur notwendigen Uebergang der beiden Momente des Gegensatzes, des Wegs nach Oben und nach Unten, ineinander, zeigen uns nun zahlreiche Stellen der Alten.

Zunächst eine bisher übersehene Stelle bei Plotin in dem Capitel über das Herabsteigen der Seele in den Körper<sup>1)</sup>: „— — ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, δε ἡμῖν παρακελεύεται ἑγχεῖν τοῦτο, ἀμοιβᾶς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματος ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι· εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι“ κτλ., was Creuzer in seiner Ausgabe des Plotin so emendirt: „ὁ μὲν — — καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματος εἶναι τ. αὐτ. μοχ. καὶ ἄρχεσθαι.“<sup>2)</sup>, wenn man nicht noch lieber, um nicht gar so viel zu ändern, einen Wechsel indirecter und directer Anführung annehmen und also lesen will: ὁ μὲν — — εἰπὼν καὶ „τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεται“ καὶ „κάματος ἐστὶ [ἐν?] τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι“<sup>3)</sup>, wonach also zu übersetzen wäre: „— und Heraklit, nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend und sie den Weg nach Oben und Unten nennend und (sagend): „Das in seinen Gegensatz Umschlagende ruht aus“ und „Mühsal ist es [für die Seelen]<sup>4)</sup> in denselben Zuständen sich abzuarbeiten und gefesselt zu werden“, scheint uns deutlich zu machen“ zc. zc. Denn daß dies letztere Bruchstück bei Heraklit sich unmittelbar von den Seelen gesagt fand, zeigt nicht nur der Zusammenhang bei Plotin, sondern der Bericht des Stobaeus, der fast dasselbe, nur in weniger directer Anführung, aus Iamblichus mittheilt<sup>4)</sup>:

Gelegten, aber diese Einheit als seiende und von der reinen Negativität, die auch ihrerseits Einheit und unsichtbare Harmonie ist, auch wieder unterschiedene sind. Der Krieg verliert also nicht, wie Ritter meint, in dieser Stelle des Diog. seine Bedeutung, beide entgegengesetzte Richtungen zu bezeichnen, indem er zum einseitigen Weg nach Unten werde, sondern gerade als dieser ist er Krieg, freitende Einheit jener Momente.

1) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Creuz.

2) Creuzer bezieht sich hiefür auf Herm. ap. Stob. Ecl. Phys. p. 768: ἀλλὰ καταλείπεται (ὁ νοῦς) τὴν τῷ σώματι προσκειμένην (ψυχὴν) καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω. Durch die oben citirte Stelle des Aeneas Gaz., wo es gleichfalls ἀρχεσθαι heißt, ohne daß dort diese Umänderung zulässig wäre, kann man aber über diese Conjectur zweifelhaft werden.

3) Wie man aus der bald folgenden Stelle bei Stob. einzuschalten sich versucht fühlen möchte.

4) Stob. Ecl. Phys. p. 906.

„*Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίᾳς τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντιῶν, ὀδὸν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ἰπέληρε, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν, κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαισιν*“. „Heraklit nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend nahm an, daß die Seelen den Weg nach Oben und Unten durchwandern und das Verharren in denselben Zuständen sei Mühsal, das Umwandeln aber bringe Ausruhe“<sup>1)</sup>. Ebenso führt auch Plotinus noch in einer andern Stelle an: „*ἡ*“ *Ἡρακλείτου ἀνάπαιλα ἐν τῇ φυγῇ*“, „die heraklitische Ruhe in der Flucht“.

Es war also auch hier bei Heraklit wie immer, daß sich die Gegensätze identisch sind. Die reine durch den Widerstreit des festen materiellen Seins nicht gehemmte Bewegung war ihm die reine Ruhe<sup>2)</sup>. Noch

1) Vergleicht man die obige Stelle des Plotinus mit der p. 124 angeführten des Aeneas, so springt zunächst die unleugbare Gleichheit beider in die Augen, dann aber auch der Widerspruch beider. Denn bei Aeneas heißt es Mühsal für die Seelen, die Bewegung des Gottes mitmachen zu sollen, hier dagegen wird gerade dieses Umwandeln als Ruhe und Erholung, und das Körperleben als Mühsal bezeichnet. Wenn man sich hierdurch versucht fühlen sollte, etwa die Stelle des Aeneas hierin als ein Mißverständnis oder als corrumpt auffassen und nach der plotinischen berichtigen zu wollen, oder auch umgekehrt, so wäre man beidemal gleich sehr im Unrecht. Aeneas hat ganz recht, daß jene reine Bewegung nach Heraklit Mühsal für die Seelen sei. Denn außer allem Andern werden wir noch mit Heraklits eigenen Worten hören „Lust (*τῆρος*), nicht Tod, sei es für die Seelen zu süßigen zu werden“. Plotinus hat ebenso Recht. Dies zeigt die obige Stelle des Jamblich bei Stob., dies zeigen die später zu betrachtenden Fragmente über das, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Beides widerspricht sich bei Heraklit so wenig, als es sich widerspricht, wenn wir ihn im Gegensatz zu dem Ausspruch, auf den wir eben hingewiesen, ebenso urkundlich erklären hören „Tod sei es für die Seelen zu süßigen zu werden“. Die reinen Gegensätze sind wie immer identisch bei Heraklit. *Ἔστι τὸ αὐτὸ τερψίη ἀτερψίη* sagt Lucian (vit. auct. c. 14.) von ihm. Das süßliche Dasein ist, weil es Krieg und Widerstreit in sich selbst ist, Mühsal. Die Ruhe jener absoluten Bewegung dagegen, weil in ihrer ideellen Einheit jener Widerstreit verschwunden, reine Ruhe.

2) Ennead. IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Creuz.

3) Hier werfe man einen Blick zurück auf die oben (p. 50) angeführte Consequenz, die Aristoteles aus der Idee Heraklits zieht: er hätte vielmehr sagen sollen, es sei Alles in Ruhe und nicht in Bewegung befindlich, denn da Sein und Nicht identisch, so sei gar nicht vorhanden ein dem sich Umwandelnden Anderes, wobinein es sich umwandeln könne: diese Bewegung sei vielmehr stetes Weisichbleiben. — Man sieht, diese von Aristoteles gezogene Consequenz hat für die ungebremmte Bewegung, für die absolute Negativität, Heraklit selbst gezogen, indem er sie *ἀνάπαιλα* nannte, und von dem durch kein festes Sein getrübbten steten Uebergang der Momente des Gegensatzes in einander wußte, daß

einmal findet sich die *ἀνάπαυσις* in folgendem Fragment bei Stobaeus (Serm. III. p. 48. p. 100. ed. Gaisf.): „*ἀνθρώποις γίνεσθαι οὐκ ἄμεινον νοῦσος ἰγιετήν ἐποίησεν ἢ δὲ καὶ ἀγαθὸν, λίμος κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“, „den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde, was sie wollen; (denn) Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Mühe die Erholung“.

An diesen Tadel der die Nothwendigkeit des Gegensatzes und des Negativen verkennenden Kurzsichtigkeit der Menschen reiht sich dann ein von Clemens Alex. aufbewahrtes Bruchstück: *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων<sup>1)</sup> φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδὴν, φησι, γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι<sup>2)</sup>*. — Schleiermacher übersetzt: „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde“. Dabei meint Schleierm., daß das *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* vom Clemens eingeschobene mildernde Worte seien. Dem widerstreitet nun die ganze Reihe der angeführten Bruchstücke, welche *ἀναπαύεσθαι*, *ἀνάπαυλα* als einen eigenthümlichen Ausdruck Heraklits erweisen und dann sind es gar keine mildernden, sondern vielmehr den Gegensatz schärfende und auf die Spitze treibende Worte, indem sonst Leben und Tod in unserer Stelle ohne jeden eigenthümlichen Gedankeninhalt nur einfach aufgezählt werden, während ein solcher Gedankeninhalt dadurch erst hineinkommt, daß der Tod im Gegensatz zur gewöhnlichen Ansicht Erholung genannt wird. Auch läßt sich nur, wenn das *ἀναπαύεσθαι* dem Heraklit zugehört, den Worten, mit welchen Clemens das Bruchstück einleitet: *Ἡρ. κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν*, ein Sinn abgewinnen, denn sonst findet sich in diesem Fragmente nichts, was die Genesis schlecht macht; dies ist nur dann der Fall, wenn der Tod als Erholung bestimmt wird. Aber auch sonst scheint uns Schleiermacher's Uebersetzung nicht den Sinn der Stelle getroffen zu haben. „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben“. Daß sie aber den Tod haben wollten, konnte Heraklit doch schwerlich von seinen Joniern sagen,

---

diese reine Bewegung reines Beistehbleiben und Ruhe (*ὁμολογία*, *εἰρήνη*, *ἀνάπαυλα*) sei. Man vgl. noch Plat. Theaet. p. 153. p. 180. St.: *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἔσυχία*, wo dasselbe Argument, die Natur des Gegensatzes, nur anders gewendet, auftritt.

1) Strom. III. c. 3. p. 185. Sylb. p. 516. Pott.

2) Cf. Clem. Alex. Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. P.: *οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ*; siehe unten.

und wäre dem doch so gewesen, so hätte dann zu dem Tadel über die unverständige, das Negative hassende Ansicht der Menschen, der doch offenbar wie in dem letzten Fragment bei Stobaeus, so auch in diesem hier ausgedrückt sein soll, kein Anlaß vorgelegen. Denn wenn die Menschen wirklich Beides wollten, leben wie sterben, so befänden sie sich ja ganz im Wahren, wie ihnen ja auch wirklich Beides zu Theil wird. —

Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben wollen, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu haben (wie es ja auch sofort darauf heißt *παίδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*), den Tod, der übrigens besser für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist<sup>1)</sup>. So daß ich die Infinitive *μόρους τ' ἔχειν* (lies *δ' ἔχειν*) *μαλ. δ. ἀναπ.* von *γενόμενοι* abhängen lassen möchte, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, daß *γενόμενοι* hinter *ἐθέλουσι* zu setzen.

Was für uns diese Auffassung des Fragments zur Gewißheit zu erheben scheint, ist die Vergleichung desselben und besonders seines Schlusses mit einer Stelle des Plutarch, in welcher er nachdem er eben ein heraklitisches Fragment von der Identität des Lebens und Todes aufgeführt und indem er in ganz heraklitischen Philosophemen von dem niemals stehenden Fluß des Werdens weiter fortfährt, daran die Worte knüpft<sup>2)</sup>: „*Διὸ καὶ μοιριδιον χρέος εἶναι λέγεται τὸ ζῆν ὡς ἀποδοθησόμενον, ὃ ἐδανείσαντο ἡμῶν οἱ προπάτορες*“. „Weßhalb auch eine Schicksalsschuld genannt wird das Leben, wie ein zurückzuerstattendes, das uns unsere Vorfahren geliehen haben“<sup>3)</sup>.

1) Man sehe unten die ganz sinnverwandten Fragmente von dem Ungehofften und Unerwarteten, das mit dem Tode bevorsteht u. bei der Ethik.

2) Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wyttr. Das unmittelbar vorhergehende lautet: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὐποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἶτε Ἀγέρων εἶτε Κώικτος καλούμενος ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἢ δεῖξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἢ αὐτὴ καὶ τὸν ζυφερόν αἴθην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῦδε εἰκῶν ἢ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀήρ, ἐν παρὶ ἐν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγγυρόσεως· οὐδὲ καὶ μοιριδιον κτλ.*

3) Man vgl. hiermit noch die anders gewendete aber doch sehr verwandte Stelle des Athenagor. de mort. Resurr. p. 136. ed. Dech.: *ποιεῖται δὲ καὶ παίδας οὔτε διὰ χρεῖαν ἰδίαν. οὔτε δι' ἑτερόν τι τῶν αὐτῶν προσηγόντων ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναι τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἴοντε, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γεννωμένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευταίην παραμυθούμενος καὶ τούτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.*

Offenbar ist das in Rede stehende Fragment des Heraklit bei Clemens eben nur eine ganz ähnliche Schilderung dieser fatalen Schuld, die die Väter uns geliehet und die wir abzählen müssen, was Plutarch hier mitten unter heraklitischen Ideenreihen als ein altes Dictum anführt<sup>1)</sup>, wodurch sich also gewiß bestätigt, daß in unserm Bruchstück nicht an ein Sterbenwollen der Menschen zu denken ist. Sondern diese fatale Schuld ist eben die Ironie des Lebens und der Menschen und in diesem Sinne schildern sie trefflich die kurz zusammengedrängten Gegensätze des heraklitischen Bruchstücks, das wahrscheinlich auch Plutarch a. a. O. mit im Auge hatte. In der That aber ist die Entrichtung dieser fatalen Schuld doch nur *ἀνάπαυλα*, Erholung.

Ferner sehe ich nicht ab, warum Schleiermacher den Herausgebern des Clemens hierin folgend, das *ἐπειδὴν*, das er auch deshalb in ein *ἐπειτα* verwandeln muß, als zu dem heraklitischen Bruchstück gehörend betrachtet. Es scheint mir dies Wort vielmehr nur dem Clemens zuzugehören und das *φησὶ* zu regieren, mit dem Bruchstück selbst aber auch nach Clemens Absicht gar nichts zu schaffen zu haben. Ich interpungire also: *Ἡρ. γούν κακ. φαν. τ. γεν., ἐπειδὴν<sup>2)</sup> φησὶ „γενόμενοι“ κτλ.*, und überseze demnach die ganze Stelle: „Heraklit scheint zu schelten die Genesis, wenn er sagt: „Sie wollen leben, da sie doch geworden sind, den Tod zu haben oder vielmehr auszuruhen, und Kinder hinterlassen sie, daß denen der Tod werde“.

Die *ἀνάπαυλα* ist also nach allen diesen Bruchstücken die ununterbrochene reine Bewegung, die nicht durch das feste Sein aufgehhalten wird; sie ist der Rückgang in die *ἁρμονία ἀφανής*, deren Gegensatz die sinnliche und daher gehemmte Harmonie ist. Sie ist also nichts anderes, als was uns Diogenes oben als *ὁμολογία* und *Ἐρήνη* bezeichnet; sie ist nichts anderes, als der in seiner Gegensätzlichkeit gegen den Weg nach Unten gedachte und festgehaltene Weg nach Oben selbst. Die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* sind zunächst reine Gegentheile gegeneinander. Der Eine ist das Nicht, der Tod des Andern. Das Leben der *ὁδὸς κάτω*, die das in das

1) Die Bindication dieser Stelle Plutarchs als einer heraklitischen resp. die obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes im Sinne dieser plutarchischen Worte erhält auch noch eine erhebliche Bestätigung dadurch, daß wir dieselbe Sentenz, die wir in dem Fragmente erblicken, als ein den Stoikern sehr geläufiges und von ihnen gefeiertes Axioma wiederfinden, s. Epictet. Dissert. I. c. 1. fin.: — Ich werde sterben. Wie? Wie es ziemt dem „τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα“ und die von Upton hierzu citirten Parallestellen.

2) *ἐπειδὴν* dient bekanntlich immer nur dazu, fremde Meinungen und Vorstellungen anzuführen.

Sein führende Moment ( $\tauὸ \delta' ἐπὶ γένεσιν ἄγον$ ), das Entstehen des Einzelnen ist, ist der Tod der  $\acute{\omicron}\delta\delta\acute{\omicron}s \acute{\alpha}\nu\omega$ , welche das Vergehen des Einzelnen und daher die Geburt des allgemeinen Processes des Werdens, somit des allgemeinen und göttlichen Lebens ist, und umgekehrt. Der Weg nach Oben aber, als dieser Rückgang in die reine ungetrübte allgemeine Negativität, als dies durch kein Sein, welches in ihm nur zum verschwindenden und aufgehobenen Momente herabgesetzt ist, aufgehaltene Werden und Bewegung ist das höchste Princip, das Heraklit gekannt hat. Nur dieses Princip konnte er also meinen, wenn er sich des populären sinnlichen Namens: Gott im Allgemeinen bediente. An den Göttern des Volksglaubens als solchen hatte er keinen Theil<sup>1)</sup>. Zugleich aber sind  $\acute{\omicron}\delta\delta\acute{\omicron}s \acute{\alpha}\nu\omega$  und  $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ , Vergehen und Entstehen, weil sie diese reinen Gegensätze des Begriffs sind, eben darum wieder identisch mit einander und stets ineinander umschlagend. Im Begriff des Werdens selbst liegt wesentlich dies: perennirend zum Sein zu werden (den Weg nach Unten einzuschlagen); dies gewordene Sein ist aber nur das seiende Werden, d. h. es ist nur das sich wieder aufhebende Dasein der Bewegung, der Rückgang in den Weg nach Oben. Deshalb kann, was das Vergehen oder der Tod des einen ist, z. B. des allgemeinen Werdens, ebensogut als die Geburt des Andern, als das Entstehen des bestimmten sinnlichen Seins, und umgekehrt wieder der Weg nach Unten des reinen Werdens als der Tod der ungetrübten Bewegung, damit aber auch zugleich als der Weg nach Oben des wirklichen sinnlichen Seins ausgesprochen werden.

Diese Gedankenreihe drückt uns denn auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl hierüber erhaltener Bruchstücke aus. Einleiten wollen wir sie durch eine Stelle des Maxim. Tyr., in welcher er den Sinn heraklitischer Lehre sehr gut erkannt hat<sup>2)</sup>: „ $\delta\rho\acute{\alpha}s \omicron\upsilon\upsilon\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ,  $\lambda$   $\sigma\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\varsigma \varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ ,  $\tau\epsilon\kappa\mu\alpha\iota\rho\acute{\upsilon}\mu\epsilon\mu\omicron>s \tau\eta \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\pi\iota\omicron\upsilon\tau\omega\nu \acute{\omicron}\delta\acute{\omega}$ ,  $\acute{\epsilon}\gamma\omega \delta\acute{\epsilon} \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\acute{\alpha}\nu$ ,  $\tau\epsilon\kappa\mu\alpha\iota\rho\acute{\upsilon}\mu\epsilon\mu\omicron>s \tau\eta \delta\iota\alpha\delta\omicron\chi\eta \tau\acute{\omega}\nu \mu\epsilon\lambda\lambda\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ .  $\text{Μεταβολὴν ὁρᾶς σωματῶν καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὐθις αὐτῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θανατὸν, ἀποθνησκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζωῆν$ “. „Du siehst nun die Zustände (Leiden), die du Untergang nennst, urtheilend nach dem Wege der Fortgehenden, ich aber Rettung (Erhaltung) urtheilend nach der Folge der Kommenden. (Denn die  $\acute{\omicron}\delta\delta\acute{\omicron}s \acute{\alpha}\nu\omega$  ist nur beständiges Umschlagen in die  $\acute{\omicron}\delta\delta\acute{\omicron}s \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ , wie Max. Tyr. weiß

1) Man sehe z. B. in § 10 u. 11 die dies scharf genug aussprechenden Bruchstücke, in welchen er gegen Volksglauben und Cultus polemisiert.

2) Dissert. XLI. p. 285. ed. Reiske.

und hier anbetet, die Aufhebung der Schranke, der Bestimmtheit ist sofort wieder Setzen einer neuen Schranke, Erzeugen einer neuen Bestimmtheit.) „Du siehst den Wandel der Körper und der Zeugung, den Wechsel der Wege nach Oben und Unten nach Heraklit und wiederum diese lebend jener Tod, sterbend aber jener Leben“. Die hervorgehobenen Worte gehören Heraklit selbst an, wie uns eine Reihe von Bruchstücken zeigt, von denen zuerst hier siehe das bei Herakleides<sup>1)</sup>: „ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος — — φησι: „θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωὴν“, woraus Schleiermacher nach Fabricius Vorgang aus bald folgenden Stellen gut hergestellt hat: „ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες“ κτλ.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen lebend jener Tod, sterbend jener Leben“. So heißt es auch bei Maxim. Tyr. an einer andern Stelle<sup>2)</sup>: σάπει καὶ τοῦ Ἡρακλείτου (wie Reiske aus τὸν Ἡράκλειτον verbessert) „„θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι.““ und bei Clemens<sup>3)</sup> ὁρθῶς ἔρα εἶπεν Ἡράκλειτος: „Ἀνθρωποὶ θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι“. „Die Menschen (sind) Götter, die Götter Menschen“. So läßt auch Lucian<sup>4)</sup> den Heraklit auf die Frage des Käufers: „Was sind die Menschen“ antworten: „sterbliche Götter“ und auf die Frage: „Was aber die Götter?“ „Unsterbliche Menschen“ (τί δαὶ οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. τί δαὶ οἱ θεοί; Ἀνθρωποὶ ἀθάνατοι<sup>5)</sup>), welche Stelle Schleiermacher vorzüglich zur Bestätigung seiner Emendation des Bruchstücks bei Herakleides hätte anführen können, da sie mit diesem am wörtlichsten übereinstimmt. — Der Grund aber, nach welchem die Götter unsterbliche Menschen und die Menschen sterbliche Götter sind, liegt sehr deutlich in den dieser Sentenz bei Herakleides hinzugefügten Worten Heraklits: „Sterbend jener Leben und lebend jener Tod“, die wir auch sonst noch oft finden, wie, außer in der Stelle des Maxim. auch noch bei Hierokles<sup>6)</sup>: „ἐνθα καὶ

1) Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. ed. Schow.

2) Dissert. X. p. 175. Reiske.

3) Paedagog. III. c. 1. p. 92. Sylb. p. 251. Pott.

4) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bip.

5) Auch Basilus Magnus, de legend. Gentil. libr. Oratio ed. J. H. Maj. Francof. 1714 p. 33 spielt auf dies Philosophem Heraklits an: dem Herakles habe die Tugend einerseits unendlichen Schweiß zu Wasser und Land und andererseits als Lohn dafür in Aussicht gestellt, Gott zu werden, θεὸν γένησθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος.

6) In Carm. aur. p. 186. ed. Cambridge; vergl. auch Hierocl. de provid. p. 250.

λέγεται ὁρθῶς ἀπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“ (vorher war bei Hierokles von dem Gegensatz der νοερά ἐζωῖα und der αἰσθητικὴ ἐμπάθεια die Rede) eine Stelle, in welcher uns das Perfectum τεθνήκαμεν, — wir sind gestorben der Götter Leben — eine mindestens ebenso angemessene <sup>1)</sup> Form zu sein scheint, als die Praesensform ἀποθνήσκοντας<sup>2)</sup>).

Die Götter sind unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter, d. h. also die Substanz der Götter und Menschen ist Eine, das Werden. Aber auch der Unterschied ist bei Heraklit nicht übersehen. Die Menschen leben den Tod der Götter und diese wiederum den Tod jener. Hier muß man sich nur durch den Namen Götter nicht irre machen lassen, sondern darauf sehen, was doch dem Heraklit der Gott in seiner adäquaten Form gewesen ist. Er war ihm aber eben nichts Anderes, als die reine Negativität, als die ungetrübte processirende Identität des Gegensatzes<sup>2)</sup>.

1) Ja, dem Sinne nach eine noch angemessenere. Als authentisch wird sie übrigens auch durch die offenbar ganz wörtlich und mit φησι eingeleitete Anführung in der unten anzuführenden Stelle des Philo (I. p. 65. ed. Mang.) bestätigt. Es daß Schleiermacher nicht ganz Recht hat zu glauben (p. 499), die Participialformen bei Herakleides wären ächter. Es verhält sich damit vielmehr so: Das Fragment bei Herakleides ist nicht identisch mit dem bei Philo. Das Erstere bezieht sich auf die Götter und Menschen, das Andere sagt dasselbe von dem Verhältniß der Seelen und Menschen aus; dem Sinne nach, wie wir sehen werden, identisch, sind es dennoch formell verschiedene Bruchstücke. Das bei Heraklit von den Göttern handelnde Fragment scheint in Participialformen gehalten gewesen zu sein, wie Herakleides es berichtet. Das von den Seelen handelnde Fragment bei Philo aber setzt offenbar mit ebenso vielem Recht das Praesens ζῶμεν dem Perfectum τεθνήκαμεν, das Leben der Menschen dem Gestorbensein der Seelen gegenüber. Und diese Form hat Hierokles dann aus dem philonischen Fragment in das von den Göttern hinübergewonnen.

<sup>2)</sup> Dies zeigt sich jetzt auch an der Form, in der sich das Fragment bei Pseudo-Origenes findet IX, 10. p. 282: λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν διὰ τῶν ταούτων λόγων „Αθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες“.

2) Und da deren Symbol, wie wir später sehen werden, auch das Feuer ist, so könnte in diesem Sinne auch das Feuer Gott genannt werden, wenn es nur in diesem Sinne gemeint hätte Clem. Alex. Cohort. ad Gent. V. p. 19. Syll. p. 55. Pott.: „θάτερον δὲ αὐτῶν μίνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλίφρατον Ἰκπασος ὁ Μεταποντικός καὶ ὁ Ἐξέσιος Ἡρακλείτος“; vgl. Boëthius de Diis et Praesensionibus ap. Joh. Lydus de Ostentis ed. Hase p. 350: Dii qui sint? ex igni sint, ut credit Heraclitus; Augustin. de Civit. Dei VI. c. 5. T. V.





Daß diese stirbt, heißt soviel als sie schlägt den Weg nach Unten ein, der zum Sein, der Geburt der bestimmten endlichen Existenz führt (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον* bei Diog.). Somit wird denn das Absolute, das rein Ideelle und Seelische, verendlicht und tritt in das Element des Beharrens ein; es ist jetzt der verendlichte Gott, das seiende Werden, die sichtbare Harmonie des Gegensatzes. Und zwar ist dieser Unterschied und diese Entäußerung, die Gott auf sich nimmt, indem er sich verleiblicht, das reine Werden, indem es in das Sein tritt, so groß, daß trotz der Identität der Substanz, nach welcher die Menschen nur gestorbene Götter sind, sich dennoch selbst der weiseste Mensch zu Gott nur etwa verhält, wie auch der schönste Affe zum Menschengeschlecht. Dies bezeugt Plato<sup>1)</sup>: „Du weißt nicht, o Mensch, daß sich wahr verhält des Heraklits Ausspruch, wie auch der schönste Affe häßlich ist im Vergleich mit dem Menschengeschlecht; — — — und sagt nicht der Heraklit, den du anführst, auch dieses, daß auch der weiseste Mensch gegen den Gott ein Affe erscheine an Weisheit und Schönheit und in allem Anderen?“

Und deshalb, als diese Sichselbstentfremdung und dieses Außer-sich-tommen des Göttlichen oder des reinen Werdens, ist die Geburt überhaupt *ἀδικία*, Unbill, wie schon Anaximander das Bestehen des Endlichen überhaupt *ἀδικία* genannt hatte (siehe III. Capitel oben p. 45 sqq.) und ganz richtig ist, was Plutarch an einer bisher übersehenen Stelle, auf Aussprüche wie die eben durchgenommenen deutend, sagt<sup>2)</sup>: *Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρά-*

p. 195. ed. Leyd. an ex igni sunt (dii) ut credit Heracl., ein Thema, das die Kirchenväter überhaupt sehr abreiben, vgl. Tertullian. adv. Marc. I. p. 439. ed. Rigalt. und de praescr. Haeret. p. 232. d. etc.

1) Hipp. Maj. p. 289. a. p. 154. Heind.: ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πειθήκων ὁ κάλλιτος ἀσχερὸς ἀνθρωπίνῳ γένει συμβάλλειν. — — — Ἡ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταῦτ' ἐν τούτῳ λέγει, ὅν σι ἐπάγεις, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πειθήκος φανείται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

2) Terrestr. an aquat. anim. p. 964. E. p. 913. Wyt. — Wenn es überhaupt noch eines Bezuges auf einzelne Stellen bedürfte, so hätte aus dieser Stelle des Plutarch S. Ritter, p. 117. u. p. 118 sqq., erschen können, wie sehr er, indem er jenen Bericht des Diogenes bezweifelt und in den Gründen, die er dafür anführt, daß dieser dem, was wir sonst über Heraklits Lehre wissen, angeblich widerspreche, diese Lehre gänzlich verkennet! Auch bei Plutarch wird bloß die Sphäre des Seins im Gegensatz zu dem reinen Unsterblichen, aber auch diese ganze Sphäre der Natur als solche, *ἀδικία* genannt und Krieg, wie auch Diog. nur das zum Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), den Weg nach Unten, als Krieg qualificirt. Diesem mit der Natur selbst identischen Krieg wird bei Plutarch nach Heraklit ein anderes Unsterbliches entgegengesetzt, welches im Gegensatz zu dem

*κλειτος* — — *πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λωδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμυγῆς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν, διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πόνων περαινομένην ὕπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντηγῆναι λέγουσι, τῷ θνητῷ συνεργομένου τοῦ ἀθανάτου*. „Empedokles und Heraklit, — — oftmals beklagend und schmähend die Natur als eine, die da Nothwendigkeit und Krieg sei und nichts Ungemischtes noch Lauteres habe und durch viele und ungerechte Leiden (Zustände) zu Stande gebracht werde; weshalb sie auch sagen, daß sie ihre Entstehung aus der Ungerechtigkeit selbst erlange, indem mit dem Sterblichen das Unsterbliche sich eint“.

Gemischten und Unlauteren, das die Natur nach Heraklit, wie Plutarch sagt, zum Krieg stampelt, ein reines und ungemischtes Unsterbliches sein muß, ganz wie bei Diogenes das als Friede und Uebereinstimmung bezeichnete zur Aufhebung führende Moment des Gegensatzes (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ἄγον) oder der Weg nach Oben. Wenn Heraklit keine höhere ideellere Einheit des Gegensatzes gekannt hätte, als die in der Natur, so hätte ihm die Natur nicht *ἀδικία*, sondern die Gerechtigkeit und das Höchste selbst sein müssen. Konnte er also eine solche reinere Einheit der Gegensätze, als sie ihm im Sein überhaupt (das Feuer also mit eingeschlossen) möglich war, so war nichts angemessener, als diese als Friede und Uebereinstimmung mit sich im Gegensatz zu der von vornherein als Widerspruch und Krieg bestimmten Natur zu bezeichnen, als reine unsichtbare Harmonie, im Gegensatz zu der unreinen seienden Harmonie zu bestimmen, wie er es in der That in dem wichtigen Fragment von der *ἁρμονία ἀφανής* gethan hat. Und daß der Krieg, wenn er auch bloß dem Weg nach Unten, der Genesis, zugetheilt wird, deshalb nicht aufhört Einheit der Gegensätze zu sein, ist aus dieser Stelle des Plutarch sehr leicht zu ersehen. Denn auch in dieser wird die Genesis als Krieg und gerade nur deshalb bestimmt, weil sie Einheit des Unsterblichen und Sterblichen, also gleichfalls und principiell Einheit der Gegensätze, aber in unangemessener Form ist. Aber Einheit der Gegensätze ist sie darum erst recht und sogar sich selbst widersprechende, während die reine ideelle Einheit *ἀνάπαυλα* ist. Wenn man selbst den philosophischen Begriff des Werdens und mit ihm den eigentlichen Charakter heraklitischer Lehre nicht erfaßte, so hätte man doch soviel immer noch sehen sollen, daß Heraklit eine doppelte Einheit von Gegensätzen gekannt hat, daß ihm nämlich alles Seiende Einheit des Seins und der Bewegung war, daß ihm aber zum Unterschiebe von dieser seienden und aufgehaltene Bewegung, die reine Bewegung als solche, die gedachte Bewegung, auch noch Einheit von Gegensätzen sein mußte, sonst wäre sie überhaupt gar keine Bewegung gewesen. Und war ihm auch diese gedachte und deshalb unaufgehaltene Bewegung Einheit von Gegensätzen, so mußte ihm diese Einheit als adäquate erscheinen, als reine und ungetrübte, die er somit als Uebereinstimmung mit ihrem eigenen Begriff bezeichnen konnte, während er jene im Seienden stattfindende aufgehaltene Bewegung nur als Widerspruch und Krieg bezeichnen konnte und mußte.

Die ganze Sphäre des Seins, die Genesis selbst, ist also von vornherein *adoxla*, d. h. Entäußerung, Abfall des Göttlichen von sich selbst, und nur durch diese Einigung des Göttlichen mit dem Sterblichen, durch die Form des festen Seins, welche die reine Negativität des Gegenseitigen annimmt, durch diese Unbill, welche das reine Werden, diese proceffirende Einheit von Sein und Nichtsein erleidet, indem es selber zum Sein wird, gelangt die Natur, die eben deshalb Krieg ist, überhaupt zur Existenz.

Daß andererseits der in die Endlichkeit gerathene Gott, die in das Sein gefallene reine Bewegung<sup>1)</sup> oder der Mensch, wieder stirbt, heißt also nichts Anderes, als daß das Göttliche als solches, die reine Negativität, der ungetrübte Proceß des Wegs nach Oben, durch den Tod des Seins wieder auflebt. — Es sind so diese Sätze von den Menschen, die den Tod der Götter, und den Göttern, die den Tod der Menschen leben, von den Menschen, die gestorbene Götter und von den Göttern, die unsterbliche Menschen sind, nur Schilderungen des Wegs nach Oben und Unten, den die reine Bewegung durchläuft und der durchaus nicht blos die Verwandlungsstufen der Elemente, wie die Bearbeiter Heraklits immer angenommen haben, bezeichnet (cf. §§ 20 u. 27.), sondern für alles Leben, auch das des Gottes und der Seele und seine Phasen, die absolute Form bildet; es sind nur nähere Beschreibungen dessen, was uns oben Stobaeus (Ecl. Phys. p. 906) schon gesagt hat: die Seelen durchlaufen den Weg nach Oben und Unten und das Verharren in ihnen ist Mühe und das Umwandelu bringe Erholung<sup>2)</sup>.

Wie bei Stobaeus der Weg nach Oben und Unten ausdrücklich der Seele oder des Gottes Stadien darstellt, so zeigt dies ebenso bestimmt der Bericht des Diog., nach welchem dieser Weg das absolute Gesetz für alles Dasein und für alle Bewegung ist, wenn auch Diog. selbst, indem er unmittelbar daran den Elementarproceß reiht, höchst wahrscheinlich schon den Irrthum der modernen Bearbeiter theilte, daß der Elementar-

---

1) τὴν εἰς τὴν γένεσιν πῶσον, wie Porphyr. de antro nymph. c. X. p. 257. Holst. vom heraklitischen Niedersteigen der Seelen sagt.

2) Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. c. 15. p. 179. ed. Bip.; Athanas. c. gent. c. 33. T. I. p. 26. Petav. — Wenn es dann bei den Stoikern heißt, z. B. Marc. Antonin. IV. 42: οὐδὲν ἐστὶ κακὸν τοῖς ἐν μεταβολῇ γενομένοις· ὡς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐκ μεταβολῆς ὑφισταμένοις (cf. id. IX. 21., VII. 23.), so erkennt man hierin sowohl noch den heraklitischen Quell, als auch schon die sich bis zu Gemeinplätzen treibende Verflachung des tieferen heraklitischen Sinnes, die bei den Stoikern mit den Philosophemen des Ephefiens vorgeht.

proceß, der bei Heraklit nur eine Specification seines allumfassenden Wegs nach Oben und Unten ist, allein die *ὁδ. ἀν. κάρ.* darstelle.

Die reine Bewegung also, indem sie ins Sein tritt, das rein Seelische, indem es den Weg nach Unten einschlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Verharren der Seele ist, ist somit auch ihr Grab, und sie stirbt der Körper Leben, lebt der Körper Tod.

In diesem Zusammenhange und mit dieser Erklärung geben uns nun viele Schriftsteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod, sterbend jener Leben“, so daß die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und Mensch, hier Seele und Leib sind<sup>1)</sup>. Da muß man sich aber sehr hüten, zu glauben, als sei dies nun dem Sinne nach verschieden von dem Vorigen. — Der Gegensatz von Seele und Leib ist dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Mensch. Und wenn ihm nicht die Substanz der *ψυχή* gleichbedeutend mit Gott gewesen sein sollte, so ließe sich — von allem Anderen abgesehen — nie begreifen, wie er die Menschen gestorbene oder sterbliche Götter (d. i. verleiblichte Seele) nennen konnte. So daß wir uns nicht zu erklären vermögen, wie Schleiermacher dies so Rahe- liegende übersehen und sich (p. 498—502) gebehren konnte, als sei der Sinn der heraklitischen Worte, wie er in den oben angeführten Stellen gebraucht wird, ein irgendwie anderer als in den jetzt folgenden. Zuor aber stehe zum Beweise dieser absoluten Identität von Seele und Gott bei Heraklit noch eine Stelle des Aristoteles, in welcher uns ausdrücklich bekundet wird, daß in der That die *ψυχή* diese Würde bei Heraklit eingenommen und eine seiner Ausdrucksformen für sein absolutes Princip gewesen sei.

---

1) Und ebenso identisch damit ist das nach demselben Schema ausgesagte Leben und Sterben des Feuers und Wassers, worüber später bei der Verwandlungslehre der Elemente. Es existirt nach Heraklit kein Unterschied im physischen und geistigen All. Der Leib und das Feuchte sind ihm identisch und ebenso *ψυχή* und *κρσ* nur identische Symbole der reinen Bewegung und ihre erste, damit aber schon seiende, aufgehaltene, Verwirklichung zugleich. Es ist dies ein consequenter Mangel der heraklitischen Philosophie. Es war ihm eben nur der Eine Gegensatz in Allem vorhanden, und darum gerade floß ihm Physisches, Theologisches und Ethisches unterschiedlos durcheinander.

## § 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß.

Die am Ende des vorigen § bezogene Stelle des Aristoteles (*de anim.* I, 2. p. 405.) lautet: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ φύσιν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον ἢ καὶ ῥέον ἀεί.* „Heraklit sagt, daß die *ἀρχή* (Urprincip) die Seele sei (nämlich die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende“. Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein entzogene, immer in der Idealität des Werdens begriffene (*ἀεί ῥέον*). Und wie uns Simplicius oben sagte, daß die Gegensätze (*τὰ ἐναντία*) dem Heraklit *ἀρχή* sind, d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht, so schreibt hier Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste<sup>1)</sup> und immer Fließende, eben die reinsten Einheit von Sein und Nicht, der absolute Proceß ist.

Diese Stelle des Aristoteles lehrt uns aber auch durch die erklärende Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν κτλ.*, was es denn in der That für eine Verwandtniß mit der Seele bei Heraklit gehabt hat, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war.

1) Mit Unrecht meint daher auch ein großer Gelehrter (Bösch in Creuzer und Dauts Studien 1807. T. III.), daß der Superlativ *ἀσωματώτατον* a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprincip ein irgendwie materielles sei. Daß letzteres nicht der Fall, hat wohl unsere ganze Darstellung schon bisher gezeigt und muß es ferner zeigen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß das *ἀσωματώτατον* gar nichts anderes und gar nichts mehr besagt, als auch das durch so unzählige Stellen verbürgte *ἀεί ῥέον*. Denn dieses drückt, wie sich uns bei den Fragmenten vom Fließen evident ergeben wird, nur dieselbe absolut unkörperliche Idealität des Werdens, dieselbe reine Vermittelung von Sein und Nicht aus, wie auch das *ἀσωματώτατον*.

Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf“ und „Dunst“ wie bisher üblich zu übersetzende *ἀναθυμίασις* ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie wir später an mehreren Orten noch näher sehen werden, hier aber anticipiren müssen, und wie sich übrigens auch aus der aristotelischen Stelle schon hinreichend deutlich ergibt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Proceß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die *ὄδος ἀνω* oder die *ἐκπύρωσις* ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem realen allgemeinen Werden (cf. § 23, wo ihr physischer Inhalt näher zu Tage treten wird).

Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht<sup>1)</sup>, das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensproceß mündet<sup>2)</sup>. Sie ist somit auch identisch mit dem

1) Vgl. Hegel Gesch. der Ph. I, 311.

2) Wir beileben uns übrigens zu erklären, daß wir es keineswegs für angemacht betrachten, daß der Name der *ἀναθυμίασις* in dem Werke des Ephester selbst vorgekommen ist. Vieles spräche dafür; der abstracte Ausdruck aber dagegen. Soviel aber scheint uns unzweifelhaft, daß jedenfalls schon früh bei den Heraklitern und zwar auf Grund irgend einer bei dem Ephester selbst vorhandenen Basis\*) dies Wort in Umlauf gewesen und bei ihnen von Aristoteles vorgefunden worden ist. Ist die *ἀναθυμίασις* kein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort, so würden zwar schon hierdurch alle die Mißverständnisse, die durch diesen Ausdruck und seine spätere Auffassung über die Lehre des Ephesters sich eingeschlichen haben, ihre obligatorische Verbindlichkeit verlieren. Aber auch dann bleibt erforderlich, zu zeigen, was durch mehrfache Untersuchungen an verschiedenen Orten geschehen wird, was denn bei Heraklit selbst jener *ἀναθυμίασις* zu Grunde liegt und welchen Sinn Aristoteles in jener Stelle damit verbindet, sowie ferner, wie sich daraus die stoische *ἀναθυμίασις* gebildet hat.

\*) Nicht überflüssig gemacht, aber doch auf das frappanteste bestätigt werden jetzt unsere im Verlauf an verschiedenen Orten folgenden Untersuchungen über die *ἀναθυμίασις* durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10, welches zugleich zeigt, daß wirklich das Wort *ἀναθυμίασις* eine ganz concrete Grundlage bei Heraklit selbst hat, ohne doch in dieser abstracten Form — an der wir oben mit Recht Anstoß nahmen — bei ihm gebraucht worden zu sein: „Ὁ θεός



später durchzunehmenden *περιέχον φρενῆρες*, dem allgemeinen Vernunftigen, welches gleichfalls nur dieser ununterbrochene Wandel und absolute Proceß alles Seins ist. Ja sie ist jedenfalls ein consequenterer und dem Heraklit noch eher zuzutrauender Ausdruck als *περιέχον*, weil dieses das nur im ungehemmten Werden des Seins bestehende Allgemeine als ruhiges und seiendes anzusprechen scheint, woher auch der Irrthum der Bearbeiter Heraklits fließt, welche in Folge dessen für dasselbe eine besondere örtliche Region angenommen haben. Bei der *ἀναθυμίασις* dagegen ist es im Namen selbst ausgedrückt, daß sie nur Proceß und Uebergang aus dem Sein ist. Nur wenn ihm die *ἀναθυμίασις* diese reale allgemeine Vermittlung, der Durchbruch der in dem Einzelnen vorhandenen Negation in die allgemeine Bewegung war, konnte Aristoteles die Seele mit der *ἀρχή* und sie, die *ἀναθυμίασις*, wiederum mit der Seele bei Heraklit identificiren und sagen, sie sei ihm das Allerunkörperlichste und immer Fließende und das, aus welchem alles Andere entsteht, d. h. also das reine niemals verharrende und somit in seiner Allgemeinheit selbst nie baseiende Werden, durch und aus welchem alles Einzelseiende immer ist und wird. Denn nur von diesem Proceß der allgemeinen Bewegung wissen wir, daß er diese Stellung bei Heraklit gehabt hat; es ist derselbe Begriff, den er mit so vielen Namen, als Feuer, Fluß zc. bezeichnet; aber auch nichts im Begriffe hiervon Verschiedenes könnte nach ihm so definirt werden, wie es hier Aristoteles mit der *ψυχή* und *ἀναθυμίασις* thut, als *ἀρχή* und als das selbst unsinnliche Prinzip, aus welchem das Sinnliche sein Sein hat.

Es ergibt sich aber aus dem Bisherigen von selbst, daß Heraklit bei der Seele in diesem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, sondern daß sie ihm als diese schlechtthin allgemeine processirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie sie die Stoiker nannten, Weltseele war. Ob Heraklit diesen den

---

*ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, χόρος λιμός*“. „*Ἀλλοιοῦται δὲ ὅπως περ ὁκόταν συμμίγη [θύωμα, wie Bernays das hier ausgefallene Wort richtig ergänzt] θύμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου*“. „Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden zc. Es geht Alles in einander über wie wenn Räuherung mit Räuherung man mischt“. Aus diesem höchst expressiven und wahrscheinlich häufig wiederkehrenden Bilde — gewiß hat Heraklit auch das Verbum *θυμᾶσθαι* gebraucht — ist die *ἀναθυμίασις* geworden. Ihre Bedeutung aber ist, wie die Stelle frappant zeigt, nur das *ἀλλοιοῦσθαι* von Allem, d. h. also, ganz wie wir oben anderweitig nachweisen, der objectivirte Uebergang (vgl. bes. § 23).

Stoikern dann so geläufigen Ausdruck „Weltseele“ gebraucht hat, ist gleichgültig. Wir glauben es übrigens nicht, obwohl sich ja zwingende Beweise dagegen nicht finden. Aber den Begriff dieser Weltseele hat er aufs Klarste entwickelt. Die allgemeine Bewegung ist ihm das schöpferische Princip, wodurch alles Einzelne ist und wird und in das es sich auflöst, und wenn er diese allgemeine, aus jedem Einzelfein immer wieder in sich rückkehrende und durch diese Rückkehr gerade sich selbst zur Fülle alles realen Daseins entwickelnde Bewegung, nach dem Zeugniß des Aristoteles, nun auch Seele nannte, so ist der Begriff der Weltseele damit ganz und gar gegeben und genau entwickelt, und Ritter ist p. 139 im Unrecht, zu meinen, er habe den Begriff der Weltseele nirgends ausgesprochen und höchstens vielleicht auf ihn hingedeutet. Von Heraclit haben die Stoiker diesen Begriff ganz und gar und haben ihn nur verflacht, indem sie die begriffliche Gegensätzlichkeit dieser Bewegung aus ihr fortließen. Hiermit hängt auch zusammen das andere immense Unrecht, das Ritter p. 139. 140, und ebenso Schleiermacher und Andere, Heraclit anthun, als sei ihm nämlich der Sitz dieser Seele in einer gesonderten Region, im obersten Umkreise der Welt gewesen.

Heraclit hat von einer solchen örtlichen Transcendenz der Weltseele, von einer solchen Verbannung derselben in eine besondere oberste und höchste Region, wofür auch kein einziges sicheres Zeugniß spricht, wie sich später deutlicher zeigen wird, gar nichts gewußt! Ihm war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Dasein, dem Begriffe des Werdens (der unsichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Prozesse des Weltalls, in ihrem Sichselbstvermitteln zur allgemeinen Realität<sup>1)</sup>; sie hatte ja ihr Dasein nur darin, ununterbrochen den Weg nach Oben und Unten zu wandeln und so alle Realität aus sich zu erzeugen; sie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beständigen Umschlagen des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Alle Vorstellungen einer besondern Region der Seele oder des *περιέχον*, statt sie in dieser allgemeinen Realität zu erblicken, sind, worauf wir bei letzterer Form noch zurückkommen, nur Folgen stoisch-verflachender Auffassungen oder zum Theil eines nicht hinreichenden Unterscheidens der symbolischen Darstellungsweise und Namen Heraclits von seinem treibenden Begriff.

Einen weit helleren Blick wirft daher Schleiermacher, wenn er p. 486

1) Wir werden später sehen (§ 23) wie die *ἀναθυμίασις* und das *περιέχον* b. h. das, was bei Heraclit wirklich zu Grunde liegt, in der That den die ganze Natur beständig erzeugenden realen physischen Proceß constituirte.



sagt, daß das Feuer als der ewiglebende Quell aller Bewegung „insofern allerdings, wiewohl wir nicht wissen, ob Herakleitos sich dieses Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, dessen Leib alsdann aber sämtliche vergängliche Erscheinungen sein müßten, welche die Welt bilden“; — Worte, in denen sich Schleiermacher zu der richtigen Einsicht von der Nothwendigkeit der Immanenz der Weltseele bei Heraklit erhebt, wenn er auch dann wieder (p. 475) sich zu demselben Fehler verleiten läßt, sie (das *περιέχον φρενῆρας*) in einer örtlich abgeschiedenen Region zu suchen.

Aber auch indem Schleiermacher jenen Blick wirft, richtet er wieder (p. 486 sq.) eine arge Verwirrung dadurch an, daß er die *ἀναθυμίασις* nur für eine besondere sinnliche und zwar lustartige Erscheinung, für trockenen Dunst hält und nicht sieht, daß es sich mit ihr nur gerade so verhalte, wie mit dem Feuer selber, welches ja auch wie Schleiermacher selbst bis zu einem gewissen Punkte gesehen und gegen die platten Mißverständnisse der Berichterstatter trefflich bewiesen hat, von Heraklit nicht nur als sinnliches Feuer, sondern auch in einem von diesem unterschiedenen und intellectuellen Sinne, als Symbol des absoluten Processes gebraucht wurde, was jene Berichterstatter nicht hindert, alles von dem Feuer in dieser Bedeutung Ausgesagte auf jenes elementarische zu übertragen und gegen den Unterschied beider stockblind zu sein. Von der *ἀναθυμίασις* aber hat Schleiermacher leider nicht gesehen und seine Nachfolger gleichfalls nicht, daß sie ganz wie das Feuer von Heraklit oder seinen Schülern in dem Sinne gebraucht wurde, die objectivirte Metamorphose, das personificirte Sichaufheben und Sichvermitteln zum realen Weltproceß auszudrücken, daß sie das Uebergehen aus jedem bestimmten Zustande als solches bedeutet und in dieser Hinsicht nicht unpassend das Wort gebildet wurde, — ein Sinn, welchen schon die aristotelische Stelle allein hinreichend feststellt, wenn wir den Stagiriten nicht der begrifflosesten Fäselei beschuldigen wollen. Daß die heraklitische *ἀναθυμίασις* kein lustartiger Körper, wie Rauch oder Dunst, wie später bei den Stoikern, auch sogar nicht einmal eine specielle Entwicklung aus dem Feuchten auf dem Wege nach Oben, sondern ursprünglich vielmehr ein feuriger Verbrennungsproceß ist und als solcher, wie das Feuer überhaupt, den objectivirten doppelseitigen allgemeinen Umwandlungsproceß nach Oben wie Unten darstellt, — davon haben sich noch Spuren genug erhalten. Von dem feurigen Charakter der heraklitischen *ἀναθυμίασις* würden schon die Worte des Plato im *Cratylus* (— und wir müssen hier auf unsere später zu entwickelnde allgemeine Auf-

fassung dieses Dialogs (siehe §§ 36 u. 37) verweisen —) bei der Etymologie des *θυμός* von *θύειν* *βλῆναι*, *θυμός* *δε ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἀν τοῦτο τὸ ὄνομα* (Crat. p. 419. E. p. 158. St.) eine deutliche Spur enthalten. Allein auch an andern Spuren und Bemerkungen fehlt es nicht. Von diesen wollen wir vorläufig nur auf folgende aufmerksam machen. Von Theophrast wird *ἀναθυμῶν* synonym mit *ἐπικαίειν* für die Thätigkeit der Sonne gebraucht, *de igne*, Fragm. III. T. I, p. 718. ed. Schneid.: *συμβαίνει γὰρ τὴν μὲν τοῦ ἡλίου θερμότητα λεπτήν οὖσαν καὶ μαλακὴν — — — καὶ ὡς περ ἀναθυμῶν καὶ ἐπικαίειν τὰ ἐπιπολῆς*, ganz wie Plato in jener später genau zu betrachtenden, ganz und gar heraklitischen Stelle des Cratylus (p. 413. B.) sagt, daß sie *δαίτων καὶ κίων ἐπιτροπέει τὰ ὄντα*. — Plutarch (Sympos. III. Quaest. I. c. 3. p. 647. D. p. 633. Wyt.) gebraucht die *ἀναθυμῶσις* als Ausströmung überhaupt, synonym mit stoischen Commentatoren vorkommenden Ausdruck für seinen Proceß (*ἀπορροή*) wiederfinden werden. An einem andern Orte dagegen braucht sie Plutarch (cur Pythia non etc. p. 400. B. p. 639. W.) für Werden und Ent- stehung überhaupt, synonym mit *γένεσις*<sup>1)</sup>. Bei dem Pseudo-Plu- tarch, Plac. III. 16., wird sie, wo er von Anhängern des Plato berichtet, wieder ausdrücklich mit der *ἐκπόρωσις* identificirt und als die Thätigkeit derselben dargestellt<sup>2)</sup>, von dem echten Plutarch anderwärts wiederum — was der bisherigen Ansicht von ihr direct widerspricht — als Entwicklung auf dem Wege nach Unten, als Uebergang aus dem *ξηρόν* in die Stufe des Feuchten nach Unten zu, identisch mit der Seele als *ἀναθυμῶσις* definirt und diese *ἀναθυμῶσις*, obgleich sie ununterbrochene Proceß des Zu- und Abströmens, als die beständig neue Einheit des Zusammenstretens und Auseinander- gehens geschildert wird, fast mit denselben Worten, mit welchen Heraclit selbst — und zumal auch Plutarch, wo er die Theorie desselben entwickelt

1) — — ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἠνίκατο τροφήν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἐκ ἀναθυμῶσιν ὁ δημιουργός κτλ.  
 2) οἱ ἀπὸ Πλάτωνος — — τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκ πόρωσιν ἀναθυμῶμενον, ἀλωρόν.  
 3) Sympos. Quaest. III. c. 1. p. 689. E. p. 831. M.: — — τῷ δὲ ὑγρῷ ξηρόν βραχέμενον καὶ μαλαττόμενον διαχύσεις λαχεῖν καὶ ἀναθυμῶσιν

— seinen absoluten Proceß als das Eine, welches im beständigen sich von sich unterscheiden und Auseinandertreten sich beständig mit sich einigt, darstellt<sup>1)</sup>).

Nirgends dagegen liegt auch nur eine Spur vor, daß die *αναθυμίασις*, sei es bei dem Ephester, sei es bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, die Bedeutung eines luftartigen Dunstes gehabt habe. Vielmehr ist die ursprüngliche Feuernatur derselben nicht zu bestreiten<sup>2)</sup>. Wollte man aber einwenden, daß die *αναθυμίασις* auch als feurige immer eine bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung darstellen würde, so spricht dies doch ebenfowenig gegen die ihr von uns vindicirte ideelle Bedeutung des allgemeinen, objectivirten Proceßirens, als es gegen diese ideelle und absolute Bedeutung des Feuers bei Heraklit spricht, daß

1) Plut. a. a. O. — *ψυχῆ δὲ φύσις, αναθυμίασις*. — — *Ἡ τε γὰρ τροφή καὶ ἡ γένεσις αὐτῆς ἐξ ὑγρῶν ὁδοῦ συνεχῆ τὴν ἐπιφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἀάλωσιν ἢ τε πρὸς τὴν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμείζια καίνην ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβέλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξίοντος.*

2) Wie dies die bisherigen Belege darthun, so wissen wir auch aus der aristotelischen Meteorologie I, 3., daß es eine doppelte Art von Ausdünstung giebt, eine feuchte, die er *ἀτμός* nennt und von der er sagt, sie habe Wassers-Natur (*δυνάμει οἶον ὕδαρ*) und eine andere, die er *αναθυμίασις* nennt und von der er sagt, sie habe Feuernatur (*δυνάμει οἶον πῦρ*). Und Schleiermacher hat selbst p. 387 erkannt, daß diese letztere ihrem Wesen nach heraklitisch gewesen und dem Ephester vom Aristoteles entlehnt sein muß. Eine feurige Strömung war also die *αναθυμίασις*. Um so mehr Unrecht haben die Stoiker, welche sie (Plut. Plac. I, 3, p. 877. C.) luftartig fassen. Um so mehr Recht hat Aristoteles, wenn er in der oben in Rede stehenden Stelle (de anim.) diese feurige *αναθυμίασις* mit der *ψυχῆ* und *ἀρχή* identificirt, und um so mehr Unrecht hat Schleiermacher, wenn er ihn wegen dieser Identification der *αναθυμίασις* mit der *ἀρχή* tabelt und diese ihre Feuernatur vergessend sie für trocknen Dunst hält. Um so mehr Unrecht hat er, wenn er im Widerspruch mit seiner eigenen früheren Erkenntniß, statt diese festzuhalten und zu ihren Consequenzen zu bringen, die Commentatoren des Aristoteles arger Mißverständnisse beschuldigt, weil sie gerade in gewisser Weise das Richtige sehen und die *αναθυμίασις* in jener Stelle des Aristoteles durch Feuer erklären, über welche Erklärungen der Commentatoren später (§ 33) näher gehandelt werden wird. Jener Widerspruch Schleiermachers ist nur eine Folge davon, daß er die Natur des heraklitischen Feuers überhaupt nicht im Sinne des Ephesters erfaßt hat, als die processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht. Jene Feuernatur der *αναθυμίασις* aber widerstreitet ihrer oben angegebenen unsinnlichen Bedeutung schon darum nicht im mindesten, weil dann für sie alles in dieser Hinsicht für das Feuer selbst geltende gilt, welches dem Ephester ja das unbestreitbare Symbol dieser reinen Vermittelung oder des absoluten Proceßirens war.

dasselbe Wort auch das sinnliche Feuer bedeutet. Vielmehr glauben wir schon im zweiten und dritten Capitel dieser Arbeit hinreichend gezeigt zu haben, vermöge welcher innern Gedankennothwendigkeit Heraklit seinen absoluten Begriff, die reine Negativität, diese vollständige Aufhebung alles Sinnlichen immer nur in objectiv=seiender Form und somit selbst wieder als Seiendes und also in sinnlicher und seinem eigenen Begriffe unangemessener Weise auszudrücken vermochte, und wie eben diese ihm selbst bewußte Unangemessenheit den reinen Proceß in seiender, sinnlicher Form auszudrücken, ihn zu der unendlichen Vielheit und Abwechslung von in ihrer Bedeutung identischen Namen trieb.

Ist die *ἀναδυμίασις* ein vom Ephesier selbst gebrauchtes Wort, so ist sie, weit entfernt in der elementarischen Reihe und Rangordnung unter dem Feuer zu stehen, vielmehr nur eine von ihm unter dem Treiben dieses Begriffes erzeugte Form, um an der Bezeichnung seines absoluten Principis durch Feuer diese Unangemessenheit der bestimmten sinnlichen Existenz zu tilgen und jenes Processiren als solches, wegen welches ihm das Feuer Bild und Darstellung seines Principis war, frei für sich und ohne Vermischung mit einem bestimmten Dasein herauszurufen\*).

Weil Schleiermacher, durch die stoischen Berichterstatter getäuscht, nicht zu dieser wahrhaften Bedeutung der *ἀναδυμίασις* durchbricht, muß er denn auch den Aristoteles in jener Stelle des größten Mißverständnisses bezüchtigen und ihn in einer Weise behandeln, als hätte er es mit einem sinnlosen Polyhistor zu thun. Uns aber hat sich Aristoteles bis jetzt wenigstens immer noch als ein zuverlässiger Kenner heraklitischer Philosophie ergeben und wird sich uns als solcher wohl auch bis ans Ende bewähren.

Wie sehr recht Aristoteles damit hatte, daß die *ἀναδυμίασις* dem Heraklit nicht eine einzelne sinnliche Erscheinung, sondern nur der allgemeine Weltproceß selbst, die beständige Vermittlung des allgemeinen Werdens ist, das zeigt ganz evident eine von Eusebius aufbewahrte Stelle des Kleantes, die hier ihren Platz finden mußte, da sie die wesentlichste Bestätigung für den Ausspruch des Stagiriten und die angegebene Bedeutung der *ἀναδυμίασις* enthält, eine Stelle, auf die wir indes, da sie ohnehin bald bei der Lehre vom Flusse anzuführen ist, einstweilen nur hinverweisen wollen. Dasselbst wird sich denn auch noch ferner sowohl aus dieser Stelle, wie sogar noch aus stoischen Berichten und aus den

---

\*) Worte, die durch das *ἀλλοιοῦται* in dem oben nachträglich mitgetheilten Fragment aus Origenes wohl schlagend gerechtfertigt werden.

Zeugnissen über das *περιέχον* ergeben, daß diese *ἀναθυμίασις* von dem Ephefier als Seele und zwar wesentlich in dem Sinne von Weltseele gedacht und ausgesprochen wurde.

Hier stehe mir noch als ein weiterer Beleg für unsere Behauptung, daß die *ἀναθυμίασις* nichts Anderes als den Proceß, die objectivirte Bewegung des allgemeinen Wandels selbst bedeutet, eine Stelle des Marc. Anton. VI. § 4: *πάντα τὰ ὑποκείμενα τάχιστα μεταβάλλει καὶ ἤτοι ἐκθυμιαθήσεται, εἴπερ ἤνωται ἡ οὐσία, ἢ σκεδασθήσεται*. Es wird also hier mit dem in Rede stehenden Worte geradezu die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins bezeichnet und durchaus nicht, was sonst die Stoiker darunter verstehen, Uebergang in einen luftartigen Zustand aus einem feuchten. Es wird hier ausdrücklich die allgemeine proceßirte Bewegung, in der alles Seiende, Existirende (*πάντα τὰ ὑποκείμενα*) begriffen ist und speciell der Weg nach Oben, der Rückgang aus den Unterschieden des sinnlichen Daseins in die ideelle Einheit der Substanz damit bezeichnet. Und die Stelle scheint uns um so gewichtiger, da es das einzige Mal ist, daß wir diesen dem Marc. Anton. fremden Ausdruck *ἐκθυμιάομαι* bei ihm finden. — Von dem Sinne, in welchem Heraklit das Feuer nahm, von dem Begriffe der reinen Bewegung würde sich die *ἀναθυμίασις* gerade nur durch die Eine Alliance unterscheiden, daß bei ihr der Begriff der Bewegung nicht in abstract-logischer Beziehung, sondern in realer oder kosmologischer Beziehung gedacht wird, nämlich als die sich aus allem realen Sein, aus allen einzelnen Erscheinungen immerfort entwickelnde und freierwerbende, aber eben dadurch wieder die ganze Fülle dieser Erscheinungen, das gesammte reale Weltall aus sich producirende und so in beständiger Wechselwirkung mit dem Unbegriff der Erscheinungen stehende allgemeine Bewegung<sup>1)</sup>. Sie ist der „sich durch Alles hindurchziehende Logos“, nicht aber, wie in diesem Ausdruck (*λόγος διὰ πάντων διήκων*) der Fall ist, nach der Seite seiner einfachen ideellen Einheit gedacht, sondern nach der Seite seiner Entwicklung zu der Gesammtheit der Erscheinungen. Sie ist die als Entwicklung zum realen Weltproceß und darum als Weltseele gedachte Bewegung.

Heraklit hat also, wo er von Seele in dem Sinne sprach, den der Stagirit mit *ἀρχή* bezeichnet, immer nur den klar entwickelten Begriff der

1) Der entscheidende Beweis und die physische Durchführung des hier Gesagten wird sich in der Physik § 23 ergeben.

Weltseele, der allgemeinen Seele, vor Augen gehabt, jenes Einen lebendigen Princip, das durch allen Wechsel der Erscheinungen hindurchgeht und ihn selbst erst erzeugt, gleichviel ob Heraclit diese Seele auch *κόσμου* oder *παντός ψυχή* genannt hat oder nicht, wie er ja übrigens diesen selben Begriff als den *λόγος διὰ παντός δεικνών* ausgesprochen hat<sup>1)</sup>. Die Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol seines Absoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung<sup>2)</sup>, der processirenden Identität von Sein und Nicht.

1) Dieser *λόγος* nimmt eben zum All die Stelle der *ψυχή* ein und mit gutem Rechte sagt daher Plotinus in einer ganz herakleitischen Stelle, die, wenn man *λόγος* für *ψυχή* setzt, sich wörtlich in den Berichten über Heraclit wiederfindet (III, 1, 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Oxon.): *Ἄλλ' ἄρα μὴ τις ψυχή διὰ παντός δεικνύουσα παραινεί τὰ πάντα*, „Eine das All durchwaltende Seele vollbringt Alles“.

2) Jene Berichterstattung, welche ganz ernsthaft das materielle Feuer für das Urprincip bei Heraclit nehmen, verfahren daher, wenn sie schon einmal Symbol und Sache verwechselten, wenigstens ganz richtig, wenn sie sagen, die Seele habe bei Heraclit Feuernatur gehabt, z. B. Jo. Philoponus Comment. in libb. de Anima. Venet. 1535. ed. Vict. Trincavell. lib. I. A. 4: „*οἱ δὲ (sc. sagten, es sei die Seele) πῦρ, ὡς Ἡράκλειτος, ἐπειδὴ καὶ πῦρ ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πυρίαν εἶναι διὰ τὸ εὐκίνητον*, in welchen letzteren Worten er sich also dem richtigen Sachverhältniß sehr nähert; und ib. B. 14: *λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχὴν εἰς ταῦτόν ἐρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ* u. ib. C. 6: *καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ πυρός Ἡράκλειτος κτλ.* u. ib. C. 7. u. C. 10. u. Themistius, in de anima ed. Ald. f. 67. a., Stellen, welche sämmtlich den richtigen aristotelischen Grundsatz, das, was einem Philosophen *ἀρχή* gewesen, sei ihm auch das Wesen der Seele, bis zum Ueberdruß abreiten. Mehr Erwähnung verdient eine Stelle des Hermias, die von Schl. übersehen, aber um so bemerkenswerther ist, als sie gleichzeitig Luft wie Feuer als das Wesen der Seele nach andern Philosophen anführt, von Heraclit aber angiebt, ihm sei die Seele die Bewegung, Irriis. gent. ed. Ox. p. 214: *οἱ μὲν γὰρ φασὶν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ. οἷον Δημόκριτος· τὸν ἀέρα, οἱ Στωϊκοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν. Ἡράκλειτος.* — Andere dagegen ließen sich befaulich durch jene mißverständene *ἀναθυμίασις* so sehr täuschen, daß sie, wie besonders die Stoiker, deren Luftseele wahrscheinlich diesem Irrthum ihre Entstehung verdankt, die herakleitische Seele für Luft nahmen und so in Sache wie Symbol gleich sehr irrten, cf. was Galen. I, 346. ed. Bas. T. V, p. 449. ed. Chart. von den Stoikern hierüber sagt, mit Philo, de mundi incorr. p. 958. T. II, p. 508. ed. Mang. u. Tertullian., de anim. c. IX. non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anixameni, puto secundum quosdam et Heraclito, während er selbst (ib. c. V.) sie richtiger ex igni sein läßt, cf. ib. c. XIV. p. 317. a. ed. Rigault. u. Sextus Emp. adv. Math. X, 233., worüber unten § 22, wo den Gründen dieser Verwirrung weiter nachgegangen wird.

Aber auch die individuelle Seele mußte er freilich mit demselben Namen benennen, obgleich sie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterschiedslos zusammenfiel, sondern zwar die erste und reinste Erscheinung jener reinen Bewegung, aber damit schon immerhin seiende und somit in schlechtthinnige Entäußerung von sich selbst gerathene, außer sich gekommene Seele war, gerade wie auch das sinnliche Feuer sich von seinem intellectuellen Feuer, dessen Symbol es ist, unterscheidet.

Daß Heraklit diesen absoluten Unterschied von der allgemeinen und individuellen Seele auch mit vollkommenem Bewußtsein machte, ist nicht bloß bereits durch so zahlreiche Stellen belegt und wird im Verlauf durch noch weit mehrere belegt werden <sup>1)</sup>, sondern auch gewiß, wenn irgend etwas, eine Vernunftnothwendigkeit.

Wer zu dem Gegensatz des Seins und Werdens durchgedrungen ist, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt und wir werden beim Logos und dem Erkennen sehen, wie scharf Heraklit diesen Gegensatz erfaßt hat.

Das Allgemeine und die reine Bewegung war ihm und mußte ihm identisch sein; ebenso Einzelnes und Seiendes. Die einzelne Seele war ihm daher seiende Bewegung, d. h. eben in jene absolute Ungleichartigkeit und Widerspruch mit sich selbst gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menschen vergleicht; sie war ihm, wie Plutarch in der o. a. St. sagte, jene ungerechte und widerspruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unsterblichen mit dem Sterblichen.

Richtig deutet daher Theodoret a. a. D. an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit sich, in die Weltseele oder reine Bewegung sei. — Jetzt erst kann auch die oben aufgeworfene Frage erschöpfend beantwortet werden, die Frage, ob denn dem Heraklit gar kein Unterschied zwischen Gott und Seele, oder aber welcher, gewesen sei.

Zwischen Gott und jener allgemeinen Seele war ihm nun kein Unterschied oder richtiger und wie bereits angedeutet, kein anderer Unter-

---

1) cf. Theodoret., Graec. affect. cur. T. IV, p. 822. ed. Hal., *ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλασσομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ πατρὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὲ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον*; cf. Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytty; Nemesius, de nat. hom. p. 28. ed. Plaut. Antwerp. 1565.

schied als der zwischen dem Logos, d. h. dem einfachen Vernunftgesetz oder Gedanken des processirenden Gegensatzes und seiner, aber gesamtten und totalen, Realität, dem allgemeinen Wandel<sup>1)</sup>. Beide sind ihm nur Versinnlichungen seines höchsten Begriffes, der reinen Bewegung.

Zwischen Gott und individueller menschlicher Seele aber war ihm ganz derselbe Unterschied wie zwischen allgemeiner und individueller Seele oder wieder zwischen Gott und Mensch. Gott und jene allgemeine Seele drückten ihm dies reine Werden aus. Und zwar Gott als der reine Wandel des intelligiblen Gegensatzes; die allgemeine Seele als die ewige über alle Bestimmtheit schlechtweg hinausgehende und sich im absoluten Flusse derselben herstellende Bewegung des gesamtten Weltalls und seiner kreisenden Formen. Mensch und individuelle Seele dagegen drückten ihm diese zwar der Substanz nach noch immer identische aber bereits in das Element der Bestimmtheit und des verharrenden Einzeldaseins gerathene und dadurch in absoluter Entfremdung befindliche Bewegung aus. Daher kommt es, daß in vielen Stellen Gott und Mensch in demselben Sinne sich entgegengesetzt werden, wie Seele und Mensch, in andern wieder Gott und Seele in demselben Gegensatz erscheinen können, in welchen letzteren Stellen dann aber auch immer deutlich heraustritt, daß nur von der individuellen Seele die Rede ist. Daher kommt es denn auch, daß wie wir oben hatten, die Menschen lebten den Tod der Götter und stürben der Götter Leben, andere Fragmente mit demselben Rechte wieder sagen, die Menschen lebten der Seele Tod und stürben ihr Leben, und der Körper sei das Grab der Seele, wo dann die Seele als jene allgemeine, Mensch aber als die individuelle und dadurch entäußerte Seele gefaßt ist, Stellen, zu denen wir nach dieser langen aber hoffentlich nicht überflüssigen Abschweifung nun zurückkehren.

---

1) Bei den Stoikern wird dieser Unterschied gänzlich übersehen (weil sie den ideellen Begriff des Logos verlieren), weshalb ihnen Zeus und mundus total zusammenfallen, während sie bei Heraklit so identisch als auch unterschieden sind.



## § 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß.

So bezieht auf die Seelen jene Antithese vom Leben und Sterben Numenius ap. Porphyr.<sup>1)</sup>, nachdem er eben einen heraklitischen Satz über das Flüssigwerden derselben mitgetheilt hat, worauf er fortfährt: *καὶ ἀλλαγῶ δὲ φάναι* (sc. Ἡράκλειτον): „*Ὑὴν ἡμᾶς τὸν ἐκεῖνων θάνατον καὶ Ὑὴν ἐκεῖνας τὸν ἡμέτερον θάνατον*“, „und an einem andern Orte seines Werks habe Heraklit gesagt: „wir leben Jener Tod und Jene leben unsern Tod“. Ebenso berichtet Philo<sup>2)</sup>: „*Ἐὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι φησι*“, „*ζῶμεν τὸν ἐκεῖνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκεῖνων βίον*“, „*ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης*· *εἰ δὲ ἀποθάνομεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος*“. „Trefflich sagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moses folgte: „Wir leben Jener Tod und sind gestorben Jener Leben“, wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele gestorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben sei; wenn wir aber gestorben sind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit ist von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zusammengefesselten Leibes“.

Diese Erklärung nämlich nicht nur, sondern auch das darin enthaltene etymologirende Wortspiel von *σῶμα* und *σῆμα*, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele sei, ist echt heraklitisch, wie sich

1) De antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11. van Goens.

2) Legum Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65. ed. Mangey. — Ganz ebenso der armenische Text des Philo Quaest. in Gen. p. 360., Aucher. T. VII. p. 157. ed. Lips.: „Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: Vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae; mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae.“

auch aus Stellen des Plato ergibt<sup>1)</sup>: „denn Einige sagen auch, daß er (der Körper) das Zeichen der Seele sei, als einer für jetzt in ihm be-

1) Cratyl. p. 400. C. p. 94. Stallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινες φασὶν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένῃς ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorgias p. 493. A. Diese Lehre aber, daß der Körper das Zeichen und Gefängniß der Seele sei, führt Plato a. a. O. schon auf die Orphiker zurück, cf. Phaedo p. 62. c. annott. Wytttenb. und Heindorf. — Philolaos schon führt dafür das Zeugniß der alten Theologen an ap. Boeckh. p. 181., cf. Lobeck Aglaoph. p. 795., cf. den Verf. des Asiochus c. 5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχῆ, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθεργμῆνον φρουρίῳ*, und endlich eine Stelle des Dio Chrysost. Orat. XXX. p. 550 sqq. Reiske mit der nach einem Codex gegebenen Verbesserung bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195., wo an den orphischen Mythos von der titanischen Natur der Menschen (cf. Orph. Fragm. ex Olympiod. in Phaed. p. 509. ed. Herm.) anknüpfend gesagt wird, daß weil die Titanen den Göttern feindlich und verhaßt seien, auch wir ihnen nicht lieb seien, sondern bestraft und in Gefangenschaft gehalten würden, so lange wir lebten, die Gestorbenen aber als hinlänglich gezüchtigt erlößt und befreit würden, *οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι (sc. τοῖς θεοῖς) ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθα τε ἐκ αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγυμνασμένοι, ἐν φρουρᾷ δὲ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν· τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἴδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάττεσθαι*, womit man die so ähnl. Stellen über Heraklit bei Philo und Theodoretus l. l. vergleiche, sowie die des Plato und die bald folgenden des Sextus u. Ferner aber muß man wieder mit jenen Worten des Philo und Dio Chrysost. eine Stelle des Jamblich zusammenhalten, wo er (de Myst. Aeg. Sect. I. c. XI. p. 22. ed. Gale) über die Opfer spricht und sagt, sie geschähen zur Reinigung der Seele und zur Minderung der mit ihr durch die Geburt in das Dasein verwachsenen Uebel, und um der Erlösung und Befreiung derselben von den (sinnlichen) Fesseln willen (*λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν*) und bewegen habe sie mit Recht Heraklit „ἄκεια“ „Heilungen“ genannt, weil sie bestimmt seien anzuhelfen diesen Zustand des Unheils und die Seele wieder frei und unverfehrt zu machen von den Uebeln, mit welchen sie in der Genesis verwachsen ist (*καὶ διὰ τοῦτο εὐλόγως αὐτὰ „ἄκεια“ Ἡράκλειτος προσηύπειν. ὡς ἐξαεσόμενα τὰ θανά καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντιους ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν*). Denn nicht nur scheint mir dieser von Jamblich selbst angegebene Zusammenhang jedenfalls um sehr viel besser als die von Schleiermacher p. 431 aufgestellte, sich gewiß in keiner Hinsicht empfehlende Vermuthung, sondern er scheint mir auch, trotz alles Misstrauens, das sich theils mit Recht und theils mit Unrecht an neuplatonische Quellen knüpft und hierbei auch Schleiermacher abhält, dem Jamblich Glauben zu schenken, der wirklich den Worten nach echte zu sein. Nicht nur daß Jamblich so bestimmt spricht, daß man wirklich glauben muß, er habe es bei Heraklit so gelesen, sondern der von ihm angegebene Zusammenhang enthält ja nur fast wörtlich, was durch die vorangehende und nachfolgende Reihe von Stellen als echt heraklitisch verbürgt ist und was sich uns unten über die Darstellung der Seelenlehre bei Heraklit ergeben wird. Und auch in dem Gedankenystem des Ephefers scheint mir, was Jamblich hier von ihm erzählt, wohl möglich gewesen zu sein. Denn

grabenen“. So berichtet auch Clemens<sup>1)</sup>, dem Heraklit sei Schlaf und Tod das Niedersteigen der Seele in den Leib gewesen.

So führt uns nun auch noch Sertus Empir. aus Heraklit an<sup>2)</sup>: „ὁ δὲ Ἡράκλειτος φησιν ὅτι „καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι““ ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάρθαι<sup>3)</sup>, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν“. „Heraklit aber sagt: „sowohl Leben als Sterben ist (beides) sowohl in unserm Leben wie in unserm Tod““.

Die Erklärung aber, die Sertus auf dies Citat nun folgen läßt: „denn wenn wir leben, sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben, wenn wir aber sterben, so leben die Seelen wieder auf“, — diese Erklärung, die auch wieder auf jene etymologisirnde Deutung des Körpers als des Grabes der Seele bei Heraklit zurückweist, ist zwar gewiß an sich, wie wir ja aus so vielen Stellen ersehen haben, ganz richtig und echt heraklitisch, — und dennoch ist sie, wie wir glauben, nicht diejenige Beziehung, in welcher sich das den vorhergehenden Worten bei Sertus zu Grunde liegende Fragment (denn ein solches und von den bisher

wenn schon über ein Wort eine Conjectur gewagt werden soll, so mag Heraklit ganz angemessen seinem Begriffe die Opfer deshalb Heilungen der Seele genannt haben, weil diese mit dem Aufgeben des sinnlichen Besitzes, an dem sie hängt, zugleich ihr Fürsichsein, ihr Beharren und Festhalten an ihrer Einzelheit aufgibt, welches ja in der That dem Heraklit im Ethischen wie im Physischen gleichmächtig das Princip des Bösen und wie ebenso unbestreitbar ist, die Entfremdung und der Abfall der Seele von sich selbst und so das Grundübel war, mit welchem die ihrer Substanz nach reine Bewegung seiende Seele dadurch, daß sie in das verharrende Dasein tritt, nothwendig zusammenwuchs. Die freiwillige sittliche Aufopferung dieses auf sich Beharrens der Seele vollbrachte ihm die möglichste Aufhebung dieser Entfremdung, ein Gedanke, den fast alle seine ethischen Fragmente (siehe § 39) zweifellos durchleuchten lassen und dessen Anwendung auch auf die Opfer schon die Consequenz des Ephesiers forderte und auch nach einem andren Fragment (§ 11), in welchem er gegen den gewöhnlichen Opfercultus polemisirt, nicht umsonst von ihm gefordert zu haben scheint.

1) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott.: — — ὕπνον τε καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς κατὰ ταῦτα τῷ Ἡρακλείτῳ.

2) Pyrrh. Hypotyp. III, 230.

3) Auch der h. Gregor. Nazianz. in Caesar. Orat. funebr. c. 22. p. 17. de Sinner. spielt auf diese heraklitische Sentenz, daß die Körper die Gräber der Seelen seien, und die durch den Tod vor sich gehende Apotheose an: „... ὅτι βραδύνομεν ἐν τοῖς τάφοις, οἷς περιφερομεν, ὅτι ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν τὸν τῆς ἁμαρτίας θάνατον, θεοὶ γεγόνατες“, wozu Basilius das Scholion setzt (ib. p. 50): οὕτω γὰρ τις τῶν πάλαι σοφῶν τάφοις περιφερομένους ὑφ' ἡμῶν τὰ σώματα κέκληθεν.

betrachteten formell verschiedenes muß man offenbar in ihnen erblicken) in dem Werke des Ephefiens gefunden haben dürfte.

Ist unsere Ansicht richtig, so hat Heraklit in der einen bereits durchgenommenen Fragmentenreihe das gegenseitige Leben und Sterben und somit Identität und Unterschied von Menschen und Göttern, in der zweiten Fragmentenform dasselbe Verhältniß, somit ebenso Identität und Unterschied zwischen Seele und Mensch, in dem obigen dritten in der Stelle des Sextus unterlaufenden Fragment aber und der etwa zu demselben gehörigen Reihe die Identität von Leben und Sterben als Naturproceß ausgesprochen. — Daß dem Heraklit Leben und Sterben solche an sich identische Naturproceße waren und sein mußten, ergibt sich nicht nur aus seinem Grundgedanken und der Reihe der eben durchgenommenen Fragmente mit Nothwendigkeit von selbst, sondern wird sich weiter unten noch deutlicher in vielen Formen herausstellen, in welchen derselbe Gegensatz und seine Identität nicht mehr in metaphysischer Form, als Gott, Seele und Mensch zc., sondern in rein physischer ausgesprochen wird. Ja es unterscheiden sich die bereits durchgegangenen Fragmente von den das Leben der Menschen sterbenden Göttern und Seelen zc. überhaupt gar nicht anders von dem jetzt angeführten und den hieran anzuknüpfenden Bruchstücken, als das metaphysische Ausprechen eines und desselben Gedankens von dem Ausprechen und Durchführen desselben Principis im Gebiete des Physischen und Physiologischen. Heraklit aber hatte, wie schon mehrfach entwickelt, nicht einmal von der Trennung und Verschiedenheit dieser Gebiete ein wirkliches Bewußtsein, und unterschiedslos flossen sie ihm in das Eine göttliche Leben zusammen, genährt, wie er sagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrscht und Alles durchwaltet. —

Daß aber Heraklit wirklich auch die physiologische Erscheinung des Lebens mit diesem selben Gedanken durchdrang und sie so in ihrer Wahrheit als den absoluten Proceß der Gegensätze erkannte, ist leicht zu zeigen. Derjenige, dem Alles nur der immerwährende Umschlag in sein absolutes Gegentheil war, dem konnte auch das Leben selbst nichts anderes als dieser selbe Proceß sein; dem mußte das Leben gleichfalls nur absolutes Umschlagen von Leben und Sterben ineinander sein. Und daß es ihm in der That nichts anderes war, zeigt zunächst evident ein Fragment bei Plutarch, von welchem nur der hierhergehörige Theil hier stehe<sup>1)</sup>: *καὶ ἡ φῆσιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ’ ἐνι (ἐστὶ?) ζῶν καὶ τεθνηχός — — τὰδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, καί-*

1) Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W.

*κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*“, „und wie Heraklit sagt: „dasselbe ist Lebend und Gestorben, denn dieses ist umschlagend [in sein Gegentheil] <sup>1)</sup> jenes und jenes wiederum umschlagend dieses“.

Denn ob die Worte *τάδε γὰρ μεταπ. κτλ.* dem Bruchstück selbst angehören, wie wir keinen Grund sehen zu bezweifeln <sup>2)</sup>, oder ob sie nur eine äußerst echte und dann jedenfalls eigene heraklitische Worte in indirecter Rede wiedergebende Erklärung des Plutarch sind, — in beiden Fällen dachte sich also Heraklit das Leben identisch mit dem Sterben, und zwar gerade darum, weil jedes von beiden in sein Gegentheil umschlagend zum andern wird und Alles ohne Ausnahme eben nur dies ist, in sein absolutes Gegentheil umzuschlagen und nur in diesem beständigen Umschlagen, in seiner Vermittlung mit seinem Gegensatz gerade sein eignes Dasein zu haben <sup>3)</sup>.

1) Wie sehr das heraklitische Werden durchaus nichts Anderes war, als **bedingtes Umschlagen in das stricte Gegentheil**, das zeige nach so vielen **Beweisen** endlich noch eine, weil sie Heraklit nicht namentlich anführt, unbeachtet **geliebene Stelle des Plutarch**, der bereits diese Einsicht in diese **wahrschaste Natur** der heraklitischen Bewegung vollkommen gehabt hat, während alle modernen Bearbeiter, sich durch Worte täuschen lassend, sein Werden für ein Fließen im Sinne der gewöhnlichen Vorstellung, seine Bewegung für eine bloße Fortbewegung, was auch zu dem Irrthum der Ortsbewegung führen mußte, seine *μεταβολή* für die gewöhnliche gedankenlose Kategorie der Veränderung genommen haben und so die streng **logische Natur** seiner nur im absoluten Umschlagen der Gedankenmomente ineinander bestehenden Bewegung durchaus übersehen und daher auch den ganzen Inhalt seines Systems, und wie dasselbe in seiner innersten Wurzel ebenso sehr objective Logik als Physik ist, hartnäckig mißkannt haben. Plutarch an einer Stelle, wo er ohne den Ephester zu nennen, seine Philosophie und Fragmente desselben erörtert, sagt (de primo frigido p. 949. p. 843. Wyt.). *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειρομένων εἰς τοῦναντίον ἐκάστῳ. σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἰρηται τὸ „πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις“.* „Da der Untergang eine Umwandlung der untergehenden Dinge in das Gegentheil eines Jeden ist, so wollen wir betrachten, ob mit Recht gesagt wird, des Feuers Tod ist der Luft Geburt“. Plutarch wußte also sehr wohl, daß die heraklitische *μεταβολή* oder sein Werden nicht ein Fluß, nicht Aenderung im vulgären Sinne, sondern die Bewegung des Umschlagens in das absolute Gegentheil, des Sein in Nichtsein u. ist.

2) Vgl. unten § 23.

3) Die einfache Aenderung des von Eschl. vermutheten *ταὐτό τ' ἐστὶ* (statt *ἐν*) im Eingang des Bruchstücks in „*ταὐτὸ τὸ*“, die Zeller p. 456, 4. vorschlägt, scheint uns die beste zu sein. Wenn aber dieses Bruchstück, welches mit Ergänzung der oben noch, weil nicht unmittelbar hierher gehörig, fortgelassenen Gegensätze also lautet: „dasselbe ist lebend und gestorben und wachend und schlafend und jung und alt, denn u.“, von Zeller dabei also erklärt wird: „Das Lebende wird

Wenn die gewöhnliche Vorstellung das Leben des Individuums als das auf sich verharrende sich Erhalten des Einzelnen gegen die allgemeinen Potenzen erfährt, so war dem Heraklit dieses scheinbare Sicherhalten vielmehr geradezu der wirkliche Tod, der Zustand des Leichnams, wie in

ein Todtes, wenn es stirbt, das Todte ein Lebendes, wenn das Lebende sich von ihm nährt; aus dem Jungen wird ein Altes durch die Jahre, aus dem Alten ein Junges durch die Fortpflanzung des Geschlechtes“, so wundern wir uns fast, wie selbst dieser geistvolle Geschichtschreiber der Philosophie sich mit dieser freilich bisher üblichen Auffassung des Bruchstücks hat begnügen können! denn daß wir mit der Zeit alle einmal sterben und mit der Zeit alle einmal alt werden zc. zc., dies zu wissen und zu verkünden, dazu bedurfte es keiner heraklitischen Philosophie; diese allerbanalsten Reflexionen und Gemeinplätze des gewöhnlichen Lebens wird man doch wirklich nicht ernsthaft in die tiefsten Fragmente des Ephesters hineinlegen wollen, in denen er die absolute Identität des Gegensatzes und zwar offenbar auch als eine ganz paradoxe und der gewöhnlichen Ansicht durchaus entgegenstehende Wahrheit verkündete! Es geht ja auch schon den Worten nach durchaus nicht; denn Leben und Sterben, Jung und Alt zc. wären dann durchaus nicht selber „dasselbe“ (*τὰ αὐτό*), sondern vielmehr ganz verschiedene Dinge, die nur an demselben Subjecte und zwar in zeitlicher Trennung eintreten. Daß aber diese reinen Gegensätze selbst miteinander identisch, daß gerade während des Lebens und in jedem Augenblicke desselben das Leben auch ein Sterben (— wie schon zeigt dies auch die ebensowenig gewürdigte: St. b. Sextus „sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserem Leben als in unserem Sterben“), das Wachen ein Schlafen, das Junge ein Altes ist und umgekehrt, — das Begreifen dieser Gegensätze als jederzeit sich durcheinander vermittelnder und daher ebenso identischer als entgegengesetzter Prozesse, das ist der wahre und einzige heraklitische Sinn. Wie Leben und Sterben so immerfort auch in jedem einzelnen Lebenden bei Heraklit miteinander identisch sind, ist oben nachgewiesen; vom Jungen und Alten wird dieselbe Identität im § 23 und vom Schlafen und Wachen im § 30 nachgewiesen werden. — Richtiger schon und bis zu einem gewissen Punkte — obgleich wir nicht recht klar sehen können, bis wie weit, — offenbar mit unserer eigenen Ansicht übereinstimmend scheint uns daher, was schon vor Zeller Bernays Rh. Mus. VII, 104. gelegentlich über dieses Fragment bemerkt. Denn obgleich er mit Unrecht statt *τὰ αὐτό τ' ἐστὶ* oder *τὸ* lesen möchte *τὰ αὐτῶ τ' ἐστὶ* „in demselben ist“, was den Sinn des Fragmentes auch insofern gar sehr alteriren dürfte, als nach Heraklit Leben und Sterben nicht bloß in demselben Subjecte vorhanden, sondern auch gerade an sich selbst dasselbe sein sollen, so äußert er doch hierbei: „Leben und Tod sind nach heraklitischer Auffassung nur die nach den Gegenheiten hingewendeten, innerlichst untrennbaren Aeußerungen desselben Processes, der den ganzen Bereich des Werdens beherrscht, mithin auch den Menschen umfaßt. In dem Menschen wirkt also die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick (sic!) seines Daseins. Die größeren Abschnitte aber und kräftigeren Aeußerungen des Lebens und Sterbens wiederholen sich in kleineren Kreisen mit schwächerer Wirkung durch den Wechsel von Wachen und Schlafen zc. Das Eintreten von Leben und Tod

noch aufbewahrten und später anzuführenden Fragmenten unumwunden von ihm selbst ausgesprochen wird. — Das Leben des Individuums dagegen bestand ihm in einem beständigen Zu- und Abfluß (*ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ*) desselben, in welchem ihm beständig sein Nichtsein, die allgemeine im Proceß befindliche Außenwelt, zufließ, sein Sein abfließ, so daß es nur in diesem Abfließen seines Seins, in diesem Zufließen seines Nichtseins, im beständigen Sterben somit, sein wirkliches Leben hatte und das Leben selbst nichts anderes als beständiges Umschlagen von Sein in Nichtsein und umgekehrt war<sup>1)</sup>. Auf das individuelle physische Leben als solches angewandt wurde also dieses beständige Umschlagen von Sein und Nichtsein zum wirklichen Begriffe des Lebensprocesses, zum ununterbrochenen processirenden Umschlagen von Dem, was wir physiologisch Ausscheidung und Reproduction nennen. Nur in diesem Proceß des immerwährenden Sterbens, des Aufgebens seines eigenen Seins, des Ausscheidens seiner von sich selbst und der Instruktion des Allgemeinen, bestand dem Heraklit das Leben. Der wirkliche Tod war ihm dagegen nur die Trennung dieser Einheit des Gegensatzes, durch welche der nunmehr auf sich verharrende und der Vermittlung mit seinem Gegensatz, dem Allgemeinen, nicht mehr theilhaftige Körper zum Leichnam und „verächtlicher denn Mist“ wird, während die ihn während des Lebens durchbringende und belebende negative Bewegung des Allgemeinen dadurch in ihre reine Negativität zurückkehrt und somit wahrhaft wieder auflebt.

und Wachen oder Schlaf ist daher nur das sichtbar werdende Uebergewicht, welches die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen, und die augenblicklich wieder an dieser zu verlieren anfängt“. Aber ganz daran irre machen, ob wir diese trefflichen Bemerkungen auch richtig verstehen, muß es uns, wenn Bernays nun fortführt: „hat nun Heraklit in dieser Weise fortwährendes Zusammenwirken und Gegenseitiges Umwandeln behauptet von Leben und Tod und von Schlaf und Wachen, so kann es nicht auffallen und muß ebenso erklärt werden (richtig), wenn das Gleiche ausgesagt wird von Jugendkraft und Alter, den vorbereitenden Kräften des Lebens und Todes“. Allein wenn Bernays die Identität von Jung und Alt nun so auffassen will, daß im Jüngling der Keim des Greisen und im Greise noch Jugendkraft liege und wieder nur im Gesamtleben der Sattung der Greis zu einem Jungen werde, so mißverstehet er diese Identität von Jung und Alt (s. § 23) jedenfalls. Und wenn die Identität von Leben und Sterben auch nur in diesem Sinne als Keim und nacheinander sich vollbringend gemeint sein soll, so läuft auch das dann im Wesentlichen nur auf die oben widerlegte Ansicht hinaus.

1) Siehe die große Zahl von dies belegenden Berichten, die alle gerade das Leben des Subjects in dieser abstract logischen Form als Einheit von Sein und Nichtsein (*εἶναι καὶ μὴ εἶναι*) aussprechen, unten beim Fließen; § 12.

Heraclit ist aber auch in der That ebensowenig wie beim metaphysischen Aussprechen dieses Gegensatzes und seiner Einheit, ebensowenig bei seinem — obwohl immer in sinnlich-concrete und natürliche Bilder gehüllten, aber nach der innern Bedeutung derselben — rein logischen Aussprechen dieses Gedankens stehen geblieben, — er hat ihn auch durch das Natürliche als solches durchzuführen gesucht, soweit, ja sehr häufig und in überraschender Weise viel weiter, als es der damalige Stand der Naturkenntniß erlaubte; er hat ihn, wie seine später vorzunehmende Theorie vom Stoffwechsel zeigt, als physikalischen und selbst als physio-logischen Proceß ausgesprochen und nachzuweisen gesucht. Dies zeigt zunächst schon eine interessante Stelle in den aristotelischen Problemen<sup>1)</sup>, wo gefragt wird, woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegessen haben, danach riecht, worauf es fortgeht: „*πότερον ὡς περ τινές τῶν ἡρακλειτεζόντων φασιν ὅτι ἀναθυμιάται ὡς περ ἐν τῷ ὕλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν<sup>2)</sup> συνίσταται ἐκεί μὲν ἕγρον, ἐνταῦθα δὲ οὖρον, ἢ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμιάσις, ἐξ οὗ ἐγένετο αὕτη συμμεγμένη, ποιᾷ τὴν ὀσμὴν; αὕτη γάρ ἐστιν, ὅταν μεταβάλλῃ*“, „ob, wie Einige von den Heraclitikern sagen, derselbe feurige Ver-

1) Problem. XIII. 6. p. 908. Bekk.

2) Dieses *ψυχθὲν*, abgekühlt, ist sehr lehrreich, indem es zeigt, daß die *ἀναθυμιάσις* eine feurige Umwandlung gewesen sein muß, da die Entstehung des Feuchten durch die Abkühlung der *ἀναθυμιάσις* vor sich geht, die somit feurig war und kein luftartiger Dunst, wie die Stoiker meinten, gewesen sein kann. Auch nimmt hier die *ἀναθυμιάσις* ganz dieselbe Stellung in der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ein, welche in den gewöhnlichen Schilderungen desselben dem Feuer zugewiesen wird. Zugleich zeigt sich hier recht deutlich, wie die *ἀναθυμιάσις* überhaupt keinen andern Begriff hat, als den des Umwandlungsprocesses selbst. In den stoischen Berichten nämlich erscheint sie immer, wie die im Text bald anzuführenden Stellen der *Placita* κ. zeigen, als aufwärts (auf dem Wege nach Oben) stattfindende Entwicklung aus dem Feuchten, was eben die Veranlassung zu dem Mißverständnis wurde, sie für luftartige Ausdünstung zu halten. Hier dagegen erscheint sie im Gegentheil als eine den Weg nach Unten einschlagende und dadurch sich in das Feuchte umwandelnde Bewegung wie das Feuer (*πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ἕγρον*). so daß die *ἀναθυμ.* wie schon oben gesagt, der beide Seiten des Wegs nach Oben und Unten umfassende objectivirte Uebergang und Verwandlungsproceß ist.

Und eben darum mußte sie ihm feurig und mit dem Feuer in seiner unsinnlichen Bedeutung identisch sein, weil alle Negativität dem Epheiser Feuernatur hat oder vielmehr das Feuer die noch reinsten Verwirklichung dieser Negativität ist und das sinnliche Bild, in welchem er diesen Gedanken denkt und ausspricht. Siehe oben p. 18 und unten § 18.



wandlungsproceß wie im Weltall auch im (organischen) Körper vor sich geht, sodann wiederum abgekühlt dort (im Weltall) als Feuchtes zusammentritt, hier aber als Urin, die Umwandlung (*ἀναθυμίασις*) aus der Nahrung aber den Geruch dessen bewirkt, aus welchem sie selbst mit ihm sich mischend entstand? denn sie ist selbst Jenes, wenn sie seine Umwandlung ist“. Und hierauf entgegnet der Verfasser, daß nach dieser Theorie aber dann alle stark riechende Nahrung dem Urin ihren Geruch mittheilen müsse, was doch nicht der Fall sei.

Denke man auch über die *ἀναθυμίασις* wie man immer will, so viel geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß nach Heraklit oder mindestens nach seinen Schülern derselbe Umwandlungsproceß wie im Weltall so auch im organischen Körper Statt hatte und die Functionen und physiologischen Erscheinungen des Lebens aus ihm abzuleiten versucht wurden.

Und das ist denn auch allein das Wahre an den dasselbe nun aber auch ausdrücklich auf Heraklit selbst zurückführenden Berichten der Placita des Pseudo-Plutarch und des Nemesios: „Heraklit (sagte), daß die Seele der Welt die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten in ihr (sei); die Seele in den lebendigen Wesen aber gleichartig (sei) aus der in der Außenwelt und aus der in ihnen selbst vorgehenden *ἀναθυμίασις*“. Man sieht, wie selbst noch in diesen aus stoischen Quellen fließenden Berichten die *ἀναθυμίασις* die doppelte Function hat, die im individuellen Lebensproceß vorgehende Ausscheidung des Individuums und ebenso auch die von den Stoikern als Einathmung vorgestellte Aufnahme der allgemeinen Substanz in das Individuum zu bezeichnen; wie ihr Begriff somit hier der Wirkliche doppelseitige Lebensproceß ist<sup>1)</sup>.

Hier sei es erlaubt, die Bemerkung zuzufügen, daß diese Auffassung des Lebens als processirender Identität des absoluten Gegensatzes und die versuchte Durchführung dieses Gedankens durch das physikalische und physiologische Gebiet auch der Punkt gewesen ist, durch welchen Heraklit mächtig auf Hippokrates eingewirkt zu haben scheint und vermöge dessen er durch diesen wiederum zum philosophischen Vater der gesamten medicinischen Wissenschaft geworden ist.

Der Einfluß der heraklitischen Philosophie auf Hippokrates scheint uns noch lange nicht genug gewürdigt zu sein. Trotz aller scheinbaren

1) Placita I, 3. p. 623. Wytt.: *Ἡράκλειτος μὲν τοῦ κόσμου φύσιν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ.* Und fast wörtlich ebenso Nemesius de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Empirie fußt Hippokrates wesentlich auf der Basis der philosophischen Idee Heraklits. — Wenn Hippokrates eine „*μεταβολή*“, ein Umschlagen der Elemente in einander, annimmt, so ist dies nach Gedanken wie Ausdruck durchaus der Philosophie Heraklits entlehnt. Wenn Hippokrates den Grundsatz aufstellt, daß solange die entgegengesetzten Elemente innig gemischt seien, Gesundheit bestehe, die Krankheit aber das überwiegende Hervorstechen des einen oder andern sei, so ist dies eine nothwendige Consequenz des heraklitischen Gedankens, nach welchem ja Alles nur in der harmonischen Mischung der Gegensätze (*τῶν ἐναντιῶν*) *μίξιν τῶν ἐναντιῶν*, wie Simplicius einmal sagt), sein Bestehen hat. Und daß Heraklit auch selbst diese Consequenz zog und die Krankheit selbst so aufgefaßt hat, ersehen wir ja aus einem noch aufbewahrten und an seinem Ort anzuführenden Fragment, in welchem er (siehe unter § 30.) die entsprechende Erscheinung im Geistigen, das isolirte sich Festhalten und Härtschseinwollen des Einzelnen, als *ἰσρά νόσος*, d. h. als eine specielle Art von Gehirnkrankheit, wofür sie wenigstens die Alten hielten, qualificirte, resp. mit dieser als ihrer analogen körperlichen Erscheinung verglich. Wenn Plato vom Heraklit, ohne ihn namentlich zu bezeichnen, sagt, daß nach ihm <sup>1)</sup> „das Entgegengesetzteste dem Entgegengesetztesten das am meisten Liebe sei; denn Jedes begehre ein solches, nicht aber ein mit sich Gleichartiges; denn das Trockne begehre das Feuchte, das Kalte das Warme, das Bittere das Süße, das Spitze das Stumpfe, das Leere der Erfüllung und das Volle der Entleerung und alles Andere ebenso nach demselben Gesetz; denn das Entgegengesetzte sei des Entgegengesetzten Nahrung (*τροφή*), das Gleichartige aber (*τὸ ὅμοιον*) nehme nichts an von dem Gleichartigen“, — so ist diese Philosophie des Gegensatzes die erste philosophische Entwicklung und Begründung des Gedankens der Allopathie und konnte und mußte dieselbe in ihrem Versuch sich durchzuführen durch das ganze Gebiet des natürlichen und organischen Daseins nothwendig an sich erzeugen. Und sicherlich ist, wenn Hippokrates den nachher sprich-

1) Plato Lysis p. 215 u. 216. p. 35. ed. Heindorf.: „*τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῶ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὕξυ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλήρες δὲ κενώσεως, καὶ τὰλλα οὕτω αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τροφήν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῶ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι. Καὶ μάλιστα, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψὸς ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων. Ἐγὼ γὰρ ἔλεγον.“* Daß dies auf Heraklit geht, ist, wenn auch nicht von den Bearbeitern desselben, doch schon von Heindorf in seiner Ausgabe dieses Dialogs bemerkt worden nach dem Vorgange von Boeckh in Daubs und Creuzers Studien T. III. p. 9 sq.



wörtlich gewordenen Satz<sup>1)</sup> aufstellt „τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰψυατα“, „das Entgegengesetzte ist des Entgegengesetzten Heilung“, die Baterschaft, welche die heraklitische Philosophie hierzu beanspruchen kann, bei der flüchtigsten Vergleichung mit dem Vorigen unverkennbar. Jene Märchen, daß Heraklit, als er die Wassersucht bekommen, die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten und als sie das verneint, erklärt habe, er werde sich, wie die untergeschobenen Briefe sagen, „nach seiner Weisheit heilen, welche die Wege der Natur erkannt habe und wisse, wie Gott den Weltkörper heile und in diesem Ueberschwemmung in Dürre, Flüssiges in Trocknes, Kaltes in Warmes ꝛc. umwandle,“ worauf er sich mit Mist beschmiert und in die Sonne gelegt habe, um so das Wasser zu verdunsten, — enthalten zuvörderst eine geschichtliche Erinnerung an die soeben durch die aristotelischen *Problemata* ꝛc. nachgewiesene Erkenntniß Heraklits, daß derselbe Verwandlungsproceß wie im Weltall so auch im lebendigen Körper stattfindet<sup>2)</sup>. Jene Märchen bieten aber auch noch das Interesse und diese geistige Wahrheit dar, daß sie uns Heraklit als den ersten wahrhaft wissenschaftlichen Arzt erscheinen lassen und darstellen, d. h. als einen solchen, der auch die Therapie geradezu auf seine theoretische Erkenntniß dessen gründet, was er als den Proceß alles Lebens und der Natur selber erkannt hat. Therapie hat nun freilich Heraklit nicht getrieben, aber die Entstehung dieser Märchen wäre ganz unmöglich gewesen, wenn nicht in dem Werke des Ephesiers selbst, wenn auch nur beispielsweise, mannigfache Ausführungen seiner Theorie auf das Gebiet der Lebens- und Krankheitserscheinungen hin vorgekommen wären und wenn dabei nicht auch die Forderung von ihm an die Aerzte ausgesprochen worden wäre, auf diese absolute Erkenntniß des natürlichen Processes die Heilung zu gründen, statt auf Aberglauben oder sinnlose Empirie, wie denn auch jene Geschichtchen eine große und gewiß echte Verachtung Heraklits gegen die Aerzte seiner Zeit hindurchleuchten lassen.

1) Vgl. die Stellen, die Boissonade (anecd. Graec. T. II. p. 327) zu den Worten des Maximus „δει γὰρ ἀντιστῆσαι τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν, τὸ δὲ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ, εἰ μέλλοι τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰάματα ἔσασθαι“ anführt.

2) Wie nothwendig sich der Gedanke des physiologischen Lebensprocesses sofort aus der heraklitischen Philosophie nicht nur entwickeln, sondern auch näher durchzuführen suchen mußte, zeigt am besten die medicinisch-wissenschaftliche Schrift eines Heraklitikers, des s. g. Hippokrates, de *diaeta* I., von der wir bald in einer Anmerkung Stellen anführen werden. Aber in der hier berührten Hinsicht — obgleich dies gerade der interessanteste Punkt des Schriftchens ist — werden wir keine anführen, weil wir sonst eben das ganze Schriftchen selbst ausschreiben müßten.

Wenn er in den Briefen (siehe den zweiten Brief bei Stephanus und auch den an Aphidamas) als Grundsatz der Heilung aufstellt, die Natur selbst nachzuahmen, so ist dieser Grundsatz der Nachahmung der Natur in der That seitdem der Grundsatz aller wissenschaftlichen Arzneikunde geblieben. Und wenn er in dem zweiten Briefe dabei sagt: „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου οἶδα νόσους, οἶδα ὑγίαν λάσμαι ἐμαυτὸν μιμήσομαι τὸν θεὸν*“<sup>1)</sup>. *ὅς κόσμου ἀμετρίας ἐναντιοῦ ἡλίου ἐπιτάττων*“. „ich aber, wenn ich weiß des Weltalls Natur, weiß auch die Menschen, weiß die Krankheit, weiß die Gesundheit, ich werde mich selbst heilen, ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht“ u. s., so scheinen uns jene Worte (im Vergleich mit den nach Sinn und Zusammenhang ganz entsprechenden Worten einer bald ausführlicher zu citirenden pseudo-hippokratischen Stelle, wo es tabelad von den Menschen heißt: *τέχνησιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμῆσθαι τὰ ἐαυτῶν κτλ.*) ein volles Licht auf jenen vielberühmten Ausspruch des Hippokrates zu werfen: *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος, ἰσόθεος*. „denn ein philosophischer Arzt gleicht einem Gotte“. Nämlich jenen concreten, und wie im Vorstehenden ausgeführt ist, durchaus heraklitischen Gedanken glauben wir in dieser Sentenz, deren Sinn verschieden interpretirt worden ist, erblicken zu müssen, daß ein philosophischer Arzt, d. h. ein solcher, welcher jenen Proceß der Natur und des Aus erkannt hat und ihn bei der Heilung nachahmend zur Grundlage macht, eben darum einem Gotte gleiche, weil er durch seine Einwirkung dieselbe Umwandlung in dem einzelnen Organismus hervorruft, wie der Gott in dem großen Naturproceß des Weltalls, und dasselbe Verwandlungsgesetz befolgt wie dieser. Hierauf bezieht sich wohl auch die Erforschung des Göttlichen (*τὸ θεῖον*) in der Krankheit, womit Hippokrates die Prognose zu beginnen lehrt, und selbst der Irrthum des Galen, daß darunter die Luft gemeint sei, scheint hiermit zusammenzuhängen (siehe § 22). Von jenen bei Stephanus mitgetheilten Briefen aber haben wir bereits erklärt, daß sie zwar untergeschoben,

1) Dieser heraklitische und bei ihm ebenso ethische als physische Gedanke ist denn auch die Quelle jenes stoischen Dogmas bei Cicero de nat. Deor. II, 14: Ipse autem homo ortus est ad mundum (bekanntlich fällt bei den Stoikern das Weltganze als die Totalität des allgemeinen Processes mit Gott selbst zusammen) contemplandum et imitandum, wo hier und wieder mit Unrecht statt dessen admirandum vermutet wurde; cf. Cic. de Senect. XXI, 5. ibique Watzel. und was Wyttenbach zu Plutarch. d. S. N. V. p. 14 sq. ed. Loyd anführt.

aber offenbar zu einer Zeit entstanden sein müssen, wo das Werk Heraklits noch vorlag, und vielfach auf der Benutzung von echten Stellen desselben beruhen. Diese Briefe selbst scheinen uns somit ebenso wie jene Mährchen, mit denen sie zusammenhängen, nur in solchen Stellen des Ephyesiens, in welchen er sich wenn auch nur in einzelnen Beispielen und Vergleichen aus seinem Grundgedanken heraus auf die philosophische Erklärung und Auffassung von Krankheiten einließ, die Möglichkeit ihrer Entstehung gehabt zu haben und noch bestimmter als jene hierauf hinzuweisen<sup>1)</sup>. (Man sehe oben die Anmerkung zu p. 42 sq.)

1) Den Einfluß Heraklits auf die medicinische Wissenschaft näher zu verfolgen, wäre hier nicht thöricht. Nur das sei vergönnt, hier einige Stellen aus einer Schrift folgen zu lassen, auf deren durchaus heraklitischen Inhalt bereits Gesner (a. a. O. und in seinen Anmerkungen zu der Sipontiner Ausgabe des Lucian) nachdrücklich hingewiesen hat, eine Schrift, welche dem Hippokrates zwar fälschlich zugeschrieben, von Galenus aber für noch älter als Hippokrates gehalten wird. Es ist die pseudo-hippokratische Schrift de diaeta I., und die nachfolgenden Stellen beruhen nicht nur durchaus auf dem Grundgedanken Heraklits, der Identität der Gegensätze, sondern sie sind auch voll von den eigenthümlichsten heraklitischen Anschauungen, Wendungen und Ausdrücken, ja sie lassen, wie jeder im Ephyesier bewanderte Leser sofort sehen wird, auch viele der noch erhaltenen Fragmente Heraklits deutlich hindurchklingen. De diaeta I. T. VI. p. 450. Ch. I. p. 183. L. I. p. 632. Kuehne: *ἔχει δὲ ὡδε γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὸ αὐτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὸ αὐτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὸ αὐτὸ, ἐκπέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὸ αὐτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τούτῳ· ὁ νόμος γὰρ τῆ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μέγιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς καὶ τῆ σελήνη τὸ μέγιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνὶ, σκότος Αἰδῷ, φάος Αἰδῷ, σκότος Ζηνὶ φορεῖ καὶ μετακινεῖται κείνα ὡδε· καὶ τάδε κείσε πάσῃ ὥρῃ διαπρησόμενα· κείνα τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων· καὶ ὅ· ἂ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἶδασιν, ἂ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναί· καὶ ὅ· ἂ μὲν ὀρώσιν οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θεῖην καὶ ἂ βούλονται καὶ μὴ βούλονται· — — — τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁκοῖον ἢ ψυχὴ διαχοσμέεται· — — — οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμώτροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφύροισι χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾷται μὲν γὰρ ἀγνοούμενα· ξυμμισγόμενα δὲ ἀλλήλοισι συγγινώσεται· προσίξει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφύρῳ· τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων· — — — ἐσέρπει δὲ ἐς ἀνθρώπον ψυχὴ· πυρὸς καὶ ὕδατος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· — — — ὡσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον κρύουσιν καὶ ὁ μὲν ἔλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ· τὸ αὐτὸ ποιεόντες· κάτω δὲ πιέζων τὸν ἄνω ἔρπει· — — — ἔπειτ' ἐναμείβει ἐς τὴν ἔξω χώραν, θήλεα καὶ ἄρσενά τὸν ἐσωτὸν τρύπον ὑπὸ βίης καὶ ἀνάγκης διωκόμενα· ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοῖρην, ταῦτα*

So scheinen auch noch erhaltene (siehe unten § 9.) Fragmente zu zeigen, daß Heraklit dazu übergegangen ist, aus seiner Verwandlungstheorie heraus Vorschriften über die angemessenste und beste menschliche Nahrung zu constituiren, Vorschriften, die hier schon eine rein naturwissenschaftliche und ganz andere Bedeutung haben, als die religiös-philosophischen Speisegesetze resp. Abstinenzien der Pythagoräer\*).

διακρίνεται πρώτα και ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διακρίβεται· πάντα δὲ ταῦτα συμμίσγεται· χώρην δὲ ἀμείψαντα και τυχόντα ἁρμονίης ὁρθῶς ἐχοῦσης συμφωνίας τρεῖς, ξυλλήβδην διεξίωv δια πασειών, ζῶει και ἀΐζεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἰσιν πρόσθεν· ἦν δὲ μὴ τύχη τῆς ἁρμονίης, μηδὲ ξύμφωνα βαρέα τοῖσιν ὀξέσει γένηται ἡ πρώτη συμφωνία· ἦν δὲ δευτέρη γένεσις ἦ, τὸ δια παντὸς ἐνὸς ἀπογενομένου πᾶς ὁ τόνος μάταιος· οὐ γὰρ ἂν προσαιείσειεν· ἀλλ' ἀμείβη ἐκ τοῦ μέζονος εἰς τὸ μείον πρὸ μέρους· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὃ τι ποιέουσιν· ἀρσένων μὲν οὖν και θηλείων, διότι ἐκάτερα γίνεται· προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω· τούτων δὲ δρότερον ἂν τύχη τῆς ἁρμονίης ὕγρον ἐὼν κινεῖται ὑπὸ τοῦ πυρὸς· κινεόμενον δὲ ζωκυρῆται και προσάγεται κτλ. — ὑπὸ δὲ τῆς κινήσιος και τοῦ πυρὸς ξηραίνεται και στερεοῦται· στερεούμενον δε κυκνοῦται περί· — τὸ δὲ πῦρ ἐκ τοῦ συμμιγέντος κινουμένου τοῦ ὕγρου διακοσμέεται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν, δια τοιήνδε ἀνάγκην. — Ib. I. p. 639. Kuehne, I. p. 190. L.: „αἱ δὲ μέσαι και εἴσω και ἔξω παρανοῦσαι τὸ θερμότατον και ἰσχυρότατον πῦρ, ὕπερ πάντων ἐκικρατέεται, διέκον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἀσφορον και ὄψει και ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχῇ, νόος, φρόνησις, ἀξήσις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορις· τοῦτο πάντα δια παντὸς κυβερνᾷ και τάδε και ἐκείνα οὐδέποτε ἀτραμῶν· οἱ δε ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέσθαι τὰ ἐαυτῶν (vergl. die angebl. Briefe Heraklits u. oben p. 166) γινώσκοντας ἢ ποιέουσαι και οὐ γινώσκοντας ἢ μίμνεται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια εἶόντα· και σύμφορα πάντα και διάφορα εἶόντα (vgl. d. obige St. Platos u. Her. Bruchstücke), διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὑπεναντίον ὁ τρόπος ἐκάστων ὁμολογούμενος νόμος γὰρ και φύσις, οἰσιν πάντα διαπρησόμενα οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοῖς ἐωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ἰσχυρὸν ἔχει, οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· δρόσα δε θεοὶ ἔθεσαν, ἐπὶ ὀρθῶς ἔχει κτλ. Wir werden übrigens, wie dies schon oben einigemal bei Fall gewesen ist, noch hin und wieder Gelegenheit haben, uns Stellen dieser Schrift zur Erdörterung und Bestätigung heraklitischer Fragmente zu bedienen. Endlich ist zu bemerken, daß nicht nur diese, sondern auch die andere pseudo-hippokratrische Schrift de carnibus, wenn auch nicht in demselben Maße, so doch häufig und deutlich heraklitische Anschauungen zu Grunde liegen hat.

\*) Ohne unsere obige Ausführung zu theilen und auch ohne, wenn wir uns recht erinnern, einen Einfluß Heraklits auf Hippokrates selbst anzunehmen, äußert, wie wir



Wir lehren aber nunmehr noch einmal zu unserm Bruchstück bei Sextus  
mund: „Sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserm Leben als in  
unserm Tod“. Wir haben nunmehr gesehen, wie Heraclit wirklich das  
physiologische Leben des Individuums als den Proceß des immerwährenden  
Sterbens auffaßte, durch welchen es (das Leben des Individuums) allein  
sich erhält, ein Gedanke, der übrigens selbstredend von seinem Leben und  
Sterben der Götter oder Seelen gar nicht anders verschieden ist, als die  
Durchführung eines und desselben Begriffs durch das natürliche von der  
Durchführung desselben durch das metaphysische Gebiet, ein Unterschied,  
der endlich für Heraclit gar nicht bestand. Was uns aber veranlaßt, auch  
in jener Stelle des Sextus bloß eine Wendung des Gedankens auf den  
natürlichen Lebensproceß als solchen zu erblicken, ist erstens der Umstand,  
daß die Antithese von Seele und Mensch in derselben nicht ausgesprochen,  
vielmehr der Mensch ausdrücklich zum Subject des ganzen Vorgangs,  
Lebens wie Sterbens gemacht ist. Andererseits aber ist die Stelle doch

nachträglich versehen, auch Vernays bereits in seiner Dissertation die Vermuthung, daß  
Heraclit in seinem Werke mit Arztlichem irgend zu schaffen gemacht haben  
müßte, indem er sich dafür gut darauf bezieht, daß in dem platonischen Sym-  
posium der die heraklitische Meinung vertheidigende Critymachos ein Arzt sei. —  
Einen Beleg für die oben von uns vermuthete herbe Kritik der Aerzte seiner Zeit  
in Heraclits Werk giebt jetzt das Bruchstück bei Origenes IX, p. 282: „*Οἱ γοῦν  
ἰατροὶ — φησὶν ὁ Ἡράκλειτος — τέμνοντες, καίοντες, πάντα βασανί-  
ζοντες κατῶς τοὺς ἀρρώστούοντας, ἐπαιτέονται* (wie Vernays statt  
*ἐκκαίονται* setzt) *μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρώστούν-  
των, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους*“. In seiner Disser-  
tation hat übrigens Vernays die Hinweisung Gessner's auf den heraklitischen Inhalt  
der pseudo-hippokratischen Schrift de diaeta I. energisch wieder aufgenommen und  
unter Abdruck einer längeren Textesstelle daraus manches über den heraklitischen  
Inhalt derselben discutirt. Gleiche Benutzung derselben hat nach Vernays bei Zeller  
stattgefunden. Doch sind mehrere gerade der interessantesten Resultate des Schrift-  
chens noch nicht hervorgehoben worden.

Andererseits scheint uns Vernays zu weit zu gehen in der Art, in der er ver-  
muthet, daß dieselbe aus Heraclits Werk direct herrühre, wogegen auch Zeller  
p. 455, 2. bemerkt, daß mehr nur mittelbare Abstammung aus dem Werke des  
Ephesiers, und unmittelbar aus denen anderer Heraklitiker anzunehmen sei. Dies  
geben wir gern zu. Aber mit dem von Vernays behaupteten „Mischcharakter“ der  
Schrift können wir nicht ganz einverstanden sein. Der Autor will nicht mischen,  
will nicht verschiedene Philosophien mit einander verbinden; er will lediglich  
die heraklitische Philosophie zu seiner Unterlage haben. Ob er in seinen Durch-  
führungen derselben überall mit Glück verfährt, ob er vielleicht irgend einmal etwas  
mißversteht, ist eine andere Frage. Vielleicht wird sich aber manches, was als  
fremdartiger Beisatz erschien, im Verlauf noch als echt heraklitisch dem Gedanken  
nach zeigen.

schon durch die doppelte und unvermittelte Aneinanderreihung der Gegensätze viel zu originell heraklitisch, um etwa anzunehmen, daß sie durch ungenaue Anführung aus jenen Stellen entstanden sei, welche den Gegensatz des Lebens und Sterbens antithetisch an Seele und Leib vertheilen. Vielmehr ist ersichtlich, daß die von Sertus mitgetheilten Worte durchaus wörtlich ein Fragment des Ephefiens bilden, wie auch Schleierm. (p. 494) sieht, obwohl letzterer sich nicht weiter auf das Verhältniß dieser neuen und dritten Form, in welcher in diesem Fragmente und der sich daran knüpfenden Reihe das Leben und Sterben auftritt, zu jenen beiden andern Fragmentenreihen von dem Leben und Sterben der Götter und denen der Seelen eingelassen hat. Ferner veranlaßt uns zu dieser Meinung das bereits mitgetheilte Bruchstück beim Plutarch, in welchem gleichfalls die Identität von Leben und Sterben neben der von Schlafen und Wachen auftritt und als Grund angeführt wird, das Eine sei umschlagend das Andere, so daß also auch hier das Subject des Processes der Mensch selber bleibt, ohne in die Antithese von Seele und Körper zerlegt zu werden. Drittens aber bestätigt unsere Ansicht die bisher unberücksichtigt gebliebene Grabchrift auf den Nithalides<sup>1)</sup>, in welcher es von demselben heißt:

„Καὶ κατὰ τὸν Δημόκριτον αὐτὸν οὖν Ἡρακλείτου  
 Ἄμα δακρύων καὶ γελῶν τὸ ἄστατον τοῦ βίου  
 Ἐλέχθη θνήσκειν τε καὶ ζῆν ἡμᾶρ ἀεὶ παρ' ἡμᾶρ“.

Trotz der poetischen Form wird wohl jeder mit uns einverstanden sein, daß in diesem „Leben und Sterben immer Tag für Tag“ ein echtes heraklitisches Bruchstück mit geringer Veränderung unterläuft, wie wir es schon sehr häufig als seine Weise gesehen haben, durch ein *ἀεὶ* die entgegengesetzten Bestimmungen unauflöslich aneinander zu ketten und ihre Gleichzeitigkeit, den ineinander seienden Wechsel und untrennbaren Proceß damit auszudrücken<sup>2)</sup>.

Hierher schlägt dann endlich auch das von Herakleides<sup>3)</sup> aufbewahrte

1) Tract. Chiliad. II, 721. ed. Kiessling.

2) Wie z. B. das *διαφερόμενον ἀεὶ ἐνυφίεται* bei Plato Soph. p. 242. D., wo Plato das *ἀεὶ* noch ganz besonders als den unterscheidenden Charakter des Ephefiens hervorhebt, als den Gedanken des begrifflichen Processes zum Unterschied von dem schlechten Proceß der Abwechslung. — Auch das *ἡμᾶρ παρ' ἡμᾶρ* in unserer Stelle kann nicht unheraklitisch erscheinen, wenn man ein späteres Fragment, von der sich gleichbleibenden Natur der Lage, betrachtet.

3) Alleg. Homer. p. 442. Gal. p. 82 Sch., denn daß diese Worte für sich allein zu fassen und nicht auf das dort unmittelbar vorangehende Bruchstück von den Flüssen zu beziehen ist, ergibt sich, wenn man beachtet, wie Herakleides hier mehrere ganz verschiedene Bruchstücke des Ephefiens nur als Beispiele anführt, für



Fragment: „εἶμεν τς καὶ οὐκ εἶμεν“. „Wir sind und sind nicht“, in welchem Heraklit diese Identität am abstractesten ausgesprochen hat 1).

Leben und Sterben, Sein und Nichtsein, sind also in allen ihren Formen, eben weil sie reine processirende Gegensätze sind, nur haltlos ineinander übergehende Momente. Sie sind, jedes von beiden, identisch mit seinem Gegentheil und müssen dies sein. Denn dem Heraklit sind die Gegensätze nicht ruhige Bestimmtheiten, sondern durchaus Bewegung. Zugleich aber war der Ephesier statt wie seine Bearbeiter bei der sinnlichen Vorstellung der Bewegung stehen zu bleiben, zu dem logischen Begriff der Bewegung vorgebrungen. Die Bewegung war ihm nur beständiges Umschlagen in das reine Gegentheil und Rückumschlagen dieses u. s. f., wie schon Plutarch, — wenn nämlich gegen unsere Meinung diesem und nicht Heraklit selbst die Worte angehören sollten — so trefflich gesehen hat in der oben a. St., wo für die Identität des Lebens und Sterbens, des Schlafens und Wachens, als Grund angeführt wird: „denn dieses ist umschlagend (μεταπέσοντα) jenes, jenes umschlagend dieses“.

Aber nicht nur im Seienden ist jedes Einzeldasein die Einheit von Gegensätzen, sondern dies selbst kann und muß nur deshalb stattfinden, wenn und weil jedes der beiden entgegengesetzten alles Dasein constituirenden

---

seinen dunkeln und sinnbildlichen Charakter, Bruchstücke, welche aber sämtlich darin übereinstimmen, daß sie die absolute Identität des Gegensatzes aussprechen, was dem Pontiler als tiefe Symbolik erschien. Ferner würde die Rückbeziehung dieser Worte auf das ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς dann nur eine der Schreibweise des Ephesiers ganz widersprechende pleonastische Wiederholung des ἐμβαίνουμεν τς καὶ οὐκ ἐμβαίνουμεν sein. Und endlich ergibt sich aus der obigen Darstellung, daß diese gleichzeitige Identität des Seins und Nichtseins auch unsrer selbst, die wir bei der Auffassung jener Worte als für sich bestehender erhalten, einer der eigensten und tiefsten Gedanken des Ephesiers gewesen ist, daher auch das Selbstsuchen (s. unten § 12).

1) Dieser heraklitische Gedanke der Identität des Lebens und Sterbens hat dann häufig und besonders durch Euripides poetischen Ausdruck gewonnen. Schon Sextus führt unmittelbar vorher die Verse des Euripides an:

τίς ὀλδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ καρθνεῖν  
τὸ καρθνεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Siehe hierüber Fabricius ꝛ. Sext. l. l. Suidas, in τίς ὀλδεν. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73. Pott. ad Clem. Al. p. 517. Scholiast. in Aristophan. Ran. v. 1114 u. v. 1526 etc. Heraklit scheint überhaupt nach vielen Spuren großen Einfluß auf die philosophische Bildung des Euripides gehabt zu haben (vgl. Valken. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168) und hieraus erklärt sich dann auch die lächerliche Anekdote, Euripides habe das Werk des Ephesiers im Artemistempel auswendig geleert (cf. Tatian. orat. contra Graec. p. 11. ed. Ox.).

Momente in sich selbst schon sein eigenes Gegentheil ist. Nicht nur die einzelnen entgegengesetzten Bestimmtheiten, Krieg und Erhaltung, gut und schlecht, harmonisch und unharmonisch, Seele und Mensch, Leben und Sterben, Schlafen und Wachen zc. sind identisch, — sondern die beiden großen Gegensätze selbst, welche alles Göttliche, Menschliche und Elementarische in ihre absolute Form zusammenfassen und erzeugen, welche nur die Momente des alles durchdringenden Gesetzes des Werdens sind, der Weg nach Unten — derjenige der beiden Gegensätze, der zum Sein führt, wie Diogenes sagt (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγρον*), und derjenige der zum Nichtsein, zur *ἐκπύρωσις* führt (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*), sind selbst mit einander identisch. Jedes dieser entgegengesetzten Momente ist selbst schon auch sein Gegentheil, der Weg nach Unten in sich selbst schon auch wieder Weg nach Oben, und umgekehrt. Denn jedes dieser isolirten Momente ist Bewegung und als solche nur beständiges Umschlagen in sein Gegentheil, das somit jedes von Beiden schon in sich selbst hat. Das Aufheben der Bestimmtheit ist nur Setzen einer neuen Schranke und Bestimmtheit; das Werden nur beständiges zum Sein Werden. Umgekehrt hat jede Bestimmtheit gerade als solche die Negation an sich, die sie wieder aufhebt; das Sein ist nur daseiendes Werden und sich Aufheben. Der Weg nach Oben ist daher, trotz alles Gegensatzes, in sich selbst nothwendig schon Weg nach Unten, dieser in sich selbst schon Weg nach Oben und identisch mit ihm. Und zum Glück — denn wie sehr würde diese Identität sonst bestritten werden! — existirt noch ein Zeugniß und endlich noch ein ausdrückliches Bruchstück des Ephefiens, in welchem er diese Identität unumwunden ausspricht. Das nicht minder gewichtige Zeugniß ist das des Chrysippus ap. Phaedr. de nat. deor. ed. Peters. p. 19: „*καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Ζεῦν τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν*“. „und der Krieg und Zeus seien identisch wie auch Heraclit sage“. In der That haben wir ja schon oben (p. 49 vgl. § 5.) gesehen und es wird dies im Verlauf bald noch klarer werden, wie unumgänglich nothwendig diese Identität trotz des Gegensatzes auf dem Standpunkte des heraklitischen Gedankens ist. Weg nach Oben und Weg nach Unten, Zeus und *πόλεμος*. sind nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern solche Prozesse, welche absolut nur in dem Umschlagen in ihr Gegentheil und als Vermittlung mit demselben bestehen. Jedes von beiden hat das entgegengesetzte Moment also schon an sich. Jedes wird nur deshalb auch actu zu dem andern, weil es an sich schon das andere ist.

Jedes von beiden ist daher auch Totalität, Einheit seiner selbst und seines Gegentheils. Zeus ist daher auch mit dem *πόλεμος*, der Weg nach Oben mit dem Weg nach Unten, identisch und umgekehrt! Und daß dieses Zeugniß hier nicht eine bloße „Deutung“ erfährt, das zeigt das zum Glück diese Identität des Weges nach Oben und Unten ganz unverschleiert und dürft besagende eigene Fragment Heraklits, das uns glücklicherweise und zwar gerade auch in den hippokratischen Werken aufbewahrt worden ist<sup>1)</sup>, „ὁδὸς ἄνω κατὰ μίαν“, „der Weg nach Oben und Unten ist einer“ (ein und derselbe). Und wenn Hippocrates und Galen dabei den Heraklit nicht nennen, so thut dies dafür Tertullian<sup>2)</sup> „Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus eadem via sursum et deorsum. „Denn wie jener dunkle Heraklit sagt, Ein und Derselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten“.

Freilich haben auch so und trotz dieser ausgesprochenen Identität des Weges nach Oben und nach Unten die Bearbeiter Heraklits nicht gesehen, daß sie es in der *ὁδὸς ἄνω κατὰ* durchaus nicht bloß mit Stufen des Elementarprocesses, sondern nur mit den in sinnlicher und sinnbildlicher Form ausgedrückten logischen Momenten des Begriffs des Werdens, dem Sein und Nichtsein als processirenden, zu thun haben! Freilich haben sie sogar auch so nicht einmal die Identität der *ὁδὸς ἄνω* und *κατὰ* aus dem sie so unumwunden aussprechenden Fragmente einzusehen vermocht, weil sie den ganzen Inhalt heraklitischer Philosophie gänzlich verkennend, nothwendig auch dem tiefsten Ausdruck und Centralpunkt derselben keinerlei Sinn und Verständniß abgewinnen und immer nur die Stufen des Elementarischen in demselben erblicken konnten.

So will denn Schleiermacher (p. 383) in sichtsicher Verlegenheit das Bruchstück mit der erstaunlichsten Gewalt und Willkür auf eine formale äußere Gleichheit der elementarischen Verwandlungsstufen beziehen<sup>3)</sup>,

1) Hippocrat. *περὶ τροφῆς* T. VI. p. 297. Chart. II. p. 24. Kuehne und Galen. *bazn* T. XV. p. 411. Kuehne.

2) *adv. Marcion. lib. II. p. 475. c. ed. Rigalt.*

3) Er sagt: „Und was können (!) jene Worte anders sagen sollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entsprechend wären“, womit Schl. meint, daß weil sich das Feuer auf dem Wege nach Unten in Wasser, dieses in Feuer umwandelt, so bezöge sich hierauf (weil in beiden Wegen dieselben Stufen durchlaufen würden) unser Fragment. Aber abgesehen davon, daß dieses sich Entsprechenden beider Wege immer nicht mit *μίαν* und eadem bezeichnet werden könnte, wären ja dann die beiden Wege, statt identisch zu sein, vielmehr immer nur eine im bloßen und entschiedensten Gegensatz stattfindende Entwicklung und Bewegung. Es wäre dann immer nur ein abstract entgegengesetzter Weg, den z. B. das

während doch  $\mu\eta$  niemals eine formale Gleichheit und dem Epheſier zumal immer nur eine ſubſtantielle Identität ausdrückt (weſhalb es auch Tertullian ganz gut mit „eadem via“ überſetzt), ja während doch endlich eine ſolche formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen des Elementariſchen nach Heraklit gar nicht vorhanden war und auch, wie ſich aus der Lehre vom Elementarproceß ergeben wird, gar nicht vorhanden ſein konnte. Letzteres hat auch wohl ſchon Brandis gefühlt, der in den Worten (T. I. p. 164): „Bei aller hier ſtattfindenden Verſchiedenheit aber ſoll der Weg nach Unten und Oben ein einiger, d. h. der eine dem andern gleich ſein“, wohl deutlich genug ausdrückt, daß ihm die Schleiermacher'sche Erklärung in ihrer Willkür und Unmöglichkeit zum Bewußtſein gekommen und ihn nicht befriedigt.

Wir haben jenes Fragment den eigentlichen Centralpunkt und die innerſte Quinteſſenz heraklit'iſcher Weiſheit genannt, weil ſich aus ihm die ganze begriffliche Tiefe der Anſchauung des Epheſiers ergibt. Der Verſtandesreflexion zufolge hätte Heraklit das zum Nichtſein führende Moment, den Weg nach Oben, in bloßer Gegenſätzlichkeit gegen das zum Sein führende feſthalten müſſen. Aber die Identität beider, die Heraklit ausſpricht, zeigt, daß er zu dem wahrhaft logiſchen Begriffe des Werdens durchgedrungen war, in welchem Sein und Nichtſein identiſche und raſtlos in einander übergehende Momente ſind.

Das wahrhafte Princip Heraklits iſt nicht einfaches Nichtſein, ruhige

---

Waffer einſchülge, wenn es nach Unten wandelnd zu Erde oder nach Oben wandelnd zu Feuer wird, und ebenſo wäre das ſich nach Oben zu Waſſer Umwandeln der Erde immer nur ein anderer Weg und gerade nur der entgegengeſetzte gegen die nach Unten zu ſich in Erde umwandelnde Bewegung des Waſſers. Die Stufen wären wohl dieſelben, aber die Wege durchaus nicht; ebenſo wie eine Haus-treppe — und faſt ſcheint man ſich ſo Heraklits Weg nach Oben und Unten vorzuſtellen — allerdings ſtets aus denſelben Stufen beſteht, das Herunter- oder Hinaufſteigen derſelben aber immer nur entgegengeſetzte Bewegungen ſind. Endlich aber, — nicht einmal die Treppenſtufen ſind dieſelben; es iſt bei Heraklit ſelbſt nicht einmal eine formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen irgend vorhanden: das Feuer wandelt ſich auf dem Wege nach Unten in Waſſer um; das Waſſer aber wandelt ſich nicht mehr jetzt, wie man durch die ſoiſchen Berichte verſührt bei dieſer „formalen Gleichheit“ annimmt, erſt in Erde um, um dann wieder in Waſſer und endlich in Feuer rückzugehen, ſondern nach den eigenen Bruchſtücken des Epheſiers iſt die Bewegung die: das Feuer wandelt ſich in Waſſer um, das Waſſer aber theilt ſich ſofort (noch auf der Mitte der Treppe), zerlegt ſich gleich nach Oben in Feuer und nach Unten in Erde. Ein Theil des in Waſſer ungewandelten Feuers läuft alſo ſofort wieder in Feuer zurück, ohne die Stufe der Erde zu paſſiren (ſ. §§ 20 ſqq.). Es iſt alſo nicht einmal eine formal gleichmäßige Abſtufung bei Heraklit vorhanden.



Negation, sondern Negativität, welche die beständige Aufhebung des Seins zum Nichtsein und des Nichtseins zum Sein, der immer in einander umschlagende Wandel dieser Momente ist. Die Negativität hat ihr Gegentheil, das Sein, als nothwendiges aufgehobenes Moment schon in sich. Sie ist das, was sie ist, nur als die Vermittlung mit sich selbst durch dies ihr Gegentheil hindurch. Nur dies, diese Negativität, ist die heraklitische Bewegung. Die *ὄδὸς ἄνω*, das Nichtsein als thätiges gedacht, ist selbst sofortiges und perennirendes Umschlagen ins Sein und Erzeugen desselben; die *ὄδὸς κάτω*, das Sein nicht als das starr unbewegte der Leichname, sondern als gleichfalls thätiges, als Weg und Bewegung gefaßt, ist perennirendes Aufheben seiner zum Nichtsein. So ist die *ὄδὸς κάτω* in sich selbst schon nothwendig der Weg nach Oben und dieser wieder in sich selbst schon der Weg nach Unten. Erst diese schon in jeder dieser Bestimmungen für sich, und darum in Allem was existirt, vorhandene Einheit beider, der *ὄδὸς ἄνω* und *κάτω*, ist das Werden, dessen beide niemals einer wirklichen Trennung zugängliche Seiten sie bilden. Diese Identität\*) beider ist

\*) Diese unsere Auffassung des Fragments erhält jetzt, wenn sie noch einer Bestätigung bedürfte, den frappantesten Beweis durch das nunmehr bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 282 mitgetheilte Bruchstück „*γναφείω* (wie Vernays setzt), *ἦσαν, ὄδὸς εὐθεία καὶ σκολιή — ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου· ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφή εὐθεία καὶ σκολιή. ἄνω γὰρ ὄμου καὶ κύκλῳ περιβαίεται — μία ἐστὶ φησι καὶ ἡ αὐτή· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἐν ἐστὶ καὶ τὸ αὐτὸ· ὄδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ὠότη*“. „Auch der Schraube Weg, zugleich gerade und krumm, ist einer und derselbe. Und das Unten und das Oben ist eines und dasselbe und der Weg nach Unten und Oben ist einer und derselbe“.

Unmöglich kann die substantielle Identität des Weges nach Oben und Unten nachrücklicher und energischer hervorgehoben werden. Es wundert uns, daß selbst dieses Fragment den geistvollen Zeller nicht hindert, es ganz wie seine Vorgänger so aufzufassen, p. 472: „Und daß dieser Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmäßig eingehalten werde, drückt er in dem Satze aus: der Weg nach Oben und Unten ist derselbe“. Abgesehen davon, daß ein solches gleichmäßiges Einhalten, wie schon gezeigt, gar nicht bei Heraklit der Fall ist und abgesehen von allem Obigen, — wie kann Zeller in diesem Fragmente noch von einem „gleichmäßig eingehaltenen Stufengange“ sprechen, da doch nach dem Bruchstück nicht nur der Weg selbst, sondern auch „*τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω*“, das Oben und Unten selbst, also auch die entgegengesetzten Endpunkte des Weges ein und dasselbe, mit einander identisch sind. Wollte man auch, um zu unserem früheren Vergleiche zu greifen, eine Treppe, weil dieselbe Stufenreihe nach Oben und Unten führt, für einen identischen Weg nach Oben und Unten nehmen, so wird doch das Oben und Unten selbst bei ihr nie für dasselbe ausgegeben werden können. Wie

daher das das All durchwaltende Gesetz (*λόγος*). Diese Identität beider ist als der unaufgehaltene ideelle Wandel der Gedankenmomente des Seins und Nichtseins die unsichtbare Harmonie, der göttliche Logos, das Eine Weisse, der höchste Zeus, oder wie die Stoiker sagten, der ätherische Leib der Weltbildung; Leib deshalb, weil bereits beide Momente und ihre Gegensätzlichkeit, welche den Urquell und die ideelle Möglichkeit aller realen Unterschieds- und Weltentwicklung bildet; in ihre reine Einheit eingeschlossen sind, ätherisch deshalb, weil diese beiden Momente in dem reinen Wandel dieser Einheit eben noch nicht zu realen Unterschieden herausgetreten sind. Diese Einheit beider ist aber eben deshalb nicht weniger auch das Gesetz, welches sich auch durch alles real Seiende durchzieht und allein in allem wahrhaft vorhanden ist; es ist die Seele, zu welcher die ganze Welt der Erscheinungen und ihr realer Wechsel nur den Leib bildet. Die Welt der sinnlichen Existenzen ist nur das Dasein, Sehen und Erzeugen dieser ideellen und an sich identischen Unterschiede als real verschiedener und gegen einander fester, an denen aber ihre innere Identität, eben weil sie ihre Wahrheit bildet, unaufhörlich als Negation hervortritt und sie in den Proceß der sich aufhebenden Bewegung hineinreißt. Ist, um uns so auszudrücken, das Seiende nichts als die Einheit der *ὄδὸς ἄνω* und *κάτω*, gesetzt in der einseitigen Form der *ὄδὸς κάτω* oder des realen Seins, — so muß dafür an diesem, daß es innerlich vielmehr ebenso nur Weg nach Oben ist, rastlos hervorbrechen und das gesammte reale Sein selbst sich darstellen als das, was es ist, als das bloße Dasein des ununterbrochenen Nichtseins<sup>1)</sup> oder der *ὄδὸς ἄνω*, als der immer in sein Gegenteil umschlagende Wandel und Proceß alles Sinnlichen, der nach Heraklit Wesen und Quell der sinnlichen Realität ist und der Fülle ihrer Unterschiede.

Man muß diese Identität des Wegs nach Oben und nach Unten immer

---

ganz anders Heraklits Vergleich mit der Schraube, der gleichfalls zeigt, wie er durchaus nicht an einen gleichmäßig eingehaltene Stufengang der Elemente nach Oben und Unten denkt. In der Windung der Schraube — darin besteht Heraklits Vergleich — ist auch die geradansteigende Richtung, in jedem untheilbaren Punkte derselben zugleich eine krumme und gewundene. Die Gegensätze durchbringen sich und sind eins in jeder Partikel ihres Weges.

1) Dies dabei denn auch der tiefste innerste Grund jenes „Sein und Zugleich (Nichtsein)“, welches nach Schleiermacher Aristoteles und Plutarch dem Ephester bloß „leihen“, welches ihm aber auch überall Plato und seine eigenen Bruchstücke leihen und welches Schleiermacher wegstreichen möchte, nicht sehend, daß er damit den ganzen Heraklit selbst fortstreichen würde.

gegenwärtig haben, um irgend eins der heraklitischen Bruchstücke wahrhaft zu verstehen.

Nicht bloß die Elemente durchlaufen diesen in sich entgegengesetzten und mit sich identischen absoluten Weg, der eben kein anderer als der Weg und der Begriff des Werdens ist und den deshalb Alles beständig durchläuft, wie sowohl die ganze bisherige als nachfolgende Darstellung zeigen wird.

Das Eine, das immer auseinander tritt (s. d. Bruchstücke bei Plato oben p. 90 und p. 72) schlägt damit den Weg nach Unten ein, des Auseinandertretens in die endlichen festen Unterschiede; und eben weil die  $\delta\delta\delta\varsigma \kappa\alpha\tau\omega$  in sich selbst schon immer  $\delta\delta\delta\varsigma \alpha\nu\omega$  ist, ist dieses Auseinandertreten in die Unterschiede nur der Proceß des immerwährenden Rückgangs derselben in die reine Einheit, in die sich aufhebende Bewegung des Weges nach Oben; so daß jene Fragmente und dasjenige, an welchem wir jetzt stehen, nur Ausfluß ein und desselben tiefen Gedankens sind. Wie das sich zur Vielheit unterscheidende und aus dieser immer in sich rückgehende Eine und wieder wie die Seelen nach Plotinus und Stobäus Bericht u. A. unablässig den Weg nach Oben und Unten durchwandern, wie die Götter ihn durchlaufen, indem sie zu Menschen ersterben, wie das natürliche Leben in den Ausscheidungs- und Reproductionsprocessen, in denen es allein sein Dasein hat, unablässig diesen Weg nach Oben und Unten durchläuft, wie die physiologischen Zustände von Schlafen und Wachen (s. § 30) das beständige Durchlaufen desselben bilden, — nur so durchläuft ihn auch das elementarische Dasein in seinen Wandlungen. Er bildet, wie wir noch sehen werden, als das absolute Werdengesetz die unentrinnbare Nothwendigkeit und Vorherbestimmung für Alles und ist daher weit entfernt davon, wie man ihn bisheran faßte <sup>1)</sup>, eine ausschließlich und

1) Jene sinnliche Auffassungsweise äußert sich dann recht deutlich, wenn Schleiermacher (p. 383 sq.) die  $\delta\delta\delta\varsigma \alpha\nu\omega$  übersetzt: „den Gang feuerwärts“ und die  $\delta\delta\delta\varsigma \kappa\alpha\tau\omega$  mit „Gang erdwärts“, wie auch Ritter (p. 103) gleichfalls schlechtweg sagt, dem Heraklit sei der Weg nach Unten „das Heruntersteigen vom Feuer zur Erde“ und der Weg nach Oben das Hinaufschreiten von „Erde zum Feuer“. Aber was giebt denn das Recht dazu, die heraklitische Formel  $\delta\delta\delta\varsigma \alpha\nu\omega \kappa\alpha\tau\omega$  so ohne Weiteres mit Gang erdwärts und feuerwärts zu übersetzen?

Wir wissen wohl, eine große Schuld an dieser Verwirrung trägt Diog. L. selbst, welcher (IX, 8. u. 9.), nachdem er eben die im Wesentlichen richtige und wahre, von ihm selbst aber keineswegs verstandene Definition der heraklitischen  $\delta\delta\delta\varsigma \alpha\nu\omega \kappa\alpha\tau\omega$  gegeben, nun auch noch klar machen will, wie denn dem Heraklit die Welt, wie er eben gesagt hat, durch den Wechsel dieses Weges entstehe und des-

lediglich den physikalischen Elementen als solchen zukommen Bedeutung zu haben, welche Elemente vielmehr selbst nur die realen sind

hals, mit einem γάρ seine Erklärung einleitend, fortführt: *πυκνούμενον γάρ πῦρ κτλ.* und nachdem er den Elementarweg nach Unten vom Feuer zur Erde geschrieben, hinzufügt „das sei der Weg nach Unten“, und nach der Beschreibung i Elementarprocesses von Erde zu Feuer ebenso: „das aber ist der Weg nach Oben. Den Worten nach ist das, von antern dabei unterlaufenden großen Irrthum hier noch abgesehen, auch nicht unrichtig. Denn das ist wirklich im Elementarischen der Weg nach Unten und Oben, und Diogenes behauptet nicht einmal daß diese Specification des Weges nach Oben und Unten, die er giebt, die ausschließliche und totale Bedeutung desselben enthalte. Sollte aber auch dieser danken- und kritiklose Polyhistor wirklich in diese Verwechslung gefallen sein, welcher Grund ist das, in denselben Fehler zu verfallen, da ja über die Verwechslung selbst die bei ihm unmittelbar vorausgehende allgemeine Definition jenes Weges keinen Zweifel aufkommen läßt, denn unmittelbar vorher definiert er den Weg nach Unten als das zur „Genesis“ führende Moment und als Streit (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τῇ γένεσιν ἄγῳ*) und den nach Oben als das zur *ἐκπύρωσιν* führende und als Friede oder Uebereinstimmung.

Ist aber diese wahrhafte Erklärung von Diogenes selbst nicht einmal verstanden worden, so spricht das nur umsomehr für ihre Autorität, da er sie dann, wie er wohl gewiß der Fall, aus besseren Quellen eben nur abgeschrieben und so gleichsam bewußtlos gerettet hat, wonach ihr gewiß größeres Gewicht zukäme, als sein eigenem mit γάρ eingeleiteten Erklärung.

Wie kann man aber den zur Genesis führenden Weg mit „Gang erdwärts“ übersetzen wollen? Ist denn dem Heraklit die *γένεσις* blos die Eine Stufe i Erde, oder ist sie ihm nicht das Gebiet und der Gedanke des realen Seins überhaupt? Und wollte man schon durchaus sich dabei lediglich an elementarische Formen halten, so durfte man dann dennoch nicht den Weg zur *γένεσις* mit *W* erdwärts übersetzen. Denn dem Heraklit ist nicht die Erde, sondern vielmehr das Wasser, resp. das Gebiet des Feuchten, Sinnbild und Gebiet der Genesis gewesen (vgl. §§ 19 u. 21), so daß man hierbei noch eher zu dem unmöglichen Resultate, Weg wasserwärts zu übersetzen. Und wie kann man — zwar bei Rütt da dieser zu einem realen Weltbrande zurückkehren möchte, ist dies wenigstens consequent — aber wie kann Schleiermacher den Weg nach Oben, das zur *ἐκπύρωσιν* führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ τῇ ἐκπ.*), ohne Weiteres mit Weg feuerwärts übersetzen, in dem Sinne, als wenn dies ein bloßes Aufgehen in elementarische Feuer wäre, derselbe Schleiermacher, der doch selbst so trefflich gesehen hat, daß die *ἐκπύρωσις* keinen realen Weltbrand bedeute, eine Einsicht, mit der consequenter Durchführung jene Uebersetzung in großem Widerspruche steht! Bvorsichtiger und richtiger ist schon die Aeußerung von Brandis (p. 162): „I von den Hemmungen sich befreiende Bewegung war dem Heraklit i Wege nach Oben (*ὁδ. ἄνω*), die durch die Gegensätze gehemmte im Wege nach Unten (*ὁδ. κάτω*) begriffen“ u., Worte, in welchen es also schon enthalten i daß es sich in der *ὁδὸς ἀν. κατ.* nicht bloß um die sinnlichen Elemente als solche handelt, sondern ihr der allgemeine heraklitische Gedanke der Bewegung und b





lichen Unterschiede und Stufen des Werdens stud und darstellen (vgl. §§ 19. 21. 23 und 27.).

---

Werdens zu Grunde liegt, dessen sinnliches Dasein und Realität in jenen Elementen, aus welchen dann weiter die Einzelgegenstände werden, seine allgemeinste Form hat; eine Erkenntniß, zu der nur noch die Einsicht in die logische Natur des heraklitischen Werdens, in die Gegensätzlichkeit seiner Bewegung zu treten brauchte, um zur vollen Klarheit über diesen Punkt zu gelangen. Man vgl. übrigens zu dem hier Ange deuteten die §§ 21 u. 27, wo, nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik als solcher die  $\delta\delta\delta\delta\ \kappa\alpha\omega\ \chi\alpha\tau\omega$  und die hier hervorgehobenen Mißverständnisse derselben zu ihrer letzten Lösung gelangen werden.

---

## § 8. Der Seelen Auf- und Niedermweg.

Wie wir daher gehabt haben, daß es den Göttern Tod ist, Menschen, der auch den Seelen Tod Menschen zu werden, so heißt es auch: es ist den Seelen Tod flüssige zu werden.

Es wird uns dies sogleich deutlich, wenn Clemens an einer Stelle, wo er uns die schätzbaren Bruchstücke über Heraclits Naturlehre mittheilt, sagt, daß ihm das Feuchte der Saame der Weltbildung gewesen und er es in diesem Sinne Meer genannt habe<sup>1)</sup> („— — *στει πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικούντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ἡ καλεῖθάλασσαν*“). Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, ist ihm der Saame der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung<sup>2)</sup> (vgl. §§ 20 u. 21.), wie ihm das Feuer Bild der reinsten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verwesung ist.

Daß die Seele flüssig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm also nichts Anderes, als daß sie in den Leib und das Element des einzelnen und bestimmten sinnlichen Daseins aus ihrer reinen Bewegung herabsinkt.

So zuerst in mehreren Stellen, wo der Weg nach Oben und Unten der Elemente beschrieben wird, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Seele die oberste Stufe, den sonstigen Platz des Feuers einnimmt. So

1) Strom. lib. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

2) Wie es dies ja bekanntlich auch ebensosehr in ägyptischer Religion und Seelenlehre, als bei den Orphicern war. Man vgl. bloß, um nicht Stellen zu häufen, Simplic. in Ar. Phys. p. 50: „*διὸ καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς ἢ ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποτάθην τὴν ἕλην ἐκάλουν, οἷον Παν τὶνα οὖσαν*“; Clem. Al. Strom. VI, 4. p. 757. Pott; Athenagoras Legat. c. 15. p. 64 sq. ed. Dech.; Proclus in Cratyl. § 157. p. 93. ed. Boiss.: „— — *εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκὼν*“ κτλ.

bei Philo<sup>1)</sup>: „*Ἐὶ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησὶ, φυγῆσι θάνατος ὑδωρ γενέσθαι*“ κτλ., „den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden“. Ebenso bei Clemens<sup>2)</sup>: „*φυγῆς θάνατος ὑδωρ γενέσθαι*“ κτλ.<sup>3)</sup> (es folgt der weitere Weg und Rückweg der Elemente, der uns hier noch nicht interessiert). Und in entsprechender Weise, die nun aber auch den Gedanken durch den symbolischen Ausdruck hindurchscheinen läßt, sagt Proklus<sup>4)</sup> aus Porphyrios: „wenn der Begehrungstrieb, von der genesiurgischen Feuchtheit überschwemmt, erschläft und eingetaucht wird in die Ströme der Materie, so ist auch dieses ein anderer Tod der vernünftigen Seelen zu feuchten zu werden, sagt Herakleitos“ („— — *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ρεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος φυγῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῆσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*“). Eine Stelle, von der schon Schleiermacher p. 517 eingesteht, daß nicht nur die letzten Worte *φυγ. θαν. ὑγρ. γεν.*, sondern, trotz der neuplatonischen Quelle, die ganze Gedankenreihe in ihr als wirklich heraklitisch werde zugegeben werden müssen; eine Stelle endlich, in welcher auch das *νοερῶν* allerdings dem Porphyrios zugehört, aber doch nur eine sehr echte Beschreibung des Gegensatzes ist, wie wir bei den Sätzen von der trocknen Seele sehen werden.

Nur ein scheinbarer Widerspruch, in der That aber übereinstimmend ist, was uns Porphyrios selbst sagt in einer Stelle, deren Schluß schon früher bezogen wurde und die hier in ihrem ganzen Zusammenhange hergestellt werden muß. Porphyrios spricht von den Nymphen und den Najaden insbesondere<sup>4)</sup>: „Diese (*αἱ ναΐδας*) werden von dem Gewässer (*ναμάτων*) so benannt. Nymphen nennen wir die Najaden und die den Wassern eigenthümlich vorstehenden Kräfte; sie nannten aber auch überhaupt alle in die Geburt hinuntersteigenden Seelen ebenso (*τὰς εἰς*

1) De mundo incorr. p. 968. T. II. p. 508. ed. Mang.

2) Strom. VI. c. 2. p. 265. Sylb. p. 746. Pott.

3) Das Fragment, das jetzt bei Pseudo-Origenes V, 16. p. 132 vorliegt: *καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστὶ καὶ Ἡράκλειτος „εἰς, λέγων, φυγῆς εἰ γὰρ θάνατος* (der Herausgeber schlägt vor *εἴη ἂν*, was aber schwerlich zu acceptiren sein dürfte; vielleicht ist vor *θάνατος* ein *τίς* ausgefallen) *ὑδωρ γενέσθαι* soll seinem Gedanken nach hervorheben, daß nur ein Tod für die Seele existire, nämlich die, wie wir bald sehen werden, gerade ihre Luft bildende Verleiblichung oder das Feuchtwerden derselben, während der andere Tod, — der, den die Menschen meinen — gerade nur wahres Aufleben für sie ist.

3) In Tim. p. 36. ed. Bas.

4) De antro Nymph. c. X. p. 257. Holst. p. 11. ed. v. Goens.

γένεσιν κατιούσας ψυχάς); denn sie meinten, daß die Seelen an dem Wasser hängen, das von dem Hauche Gottes durchbrungen ist (*ὕδωρ θεοπνύω ἴντι*), wie Numenius sagt, welcher aneinandersetzt, daß deshalb der Prophet gesagt habe, es schweben der Hauch Gottes über dem Wasser und daß deshalb die ägyptischen Dämonen<sup>1)</sup> sämtlich nicht auf dem Festen stehen, sondern alle auf einem Schiffe, sowohl Helios als alle in die Geburt heruntersteigenden Seelen, als welche man alle auf dem fließigen schwebenden auffassen muß, weshalb auch Heraklit gesagt habe: „φυγήσει (φάναι) τέρφιν, μὴ θάνατον, ὑγρῆσι γενέσθαι, τέρφιν δὲ εἶναι αἰθαῖς τῆν εἰς τῆν γένεσιν πῶσιον“, „Luft, nicht Tod, sei es den Seelen, zu feuchten zu werden, Luft aber sei ihnen der Fall in die Genesis“ und anderswo habe er gesagt, daß „wir leben jener Tod und jene leben unsern Tod“ (*Ἔην ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ Ἔην ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον*). — Die Luft des Feuchtwerdens ist nämlich keine andere, als diejenige, welche die Seelen antreibt, in die Sinnenwelt, in die Luft des individuellen Daseins einzutreten, oder wie die mythische Sprache der Seelenlehre dies ausdrückt, die Luft der niederen Seelen, die in den Dionysosspiegel schauend sich verleiten lassen, in die Zeugung herabzusteigen (siehe z. B. das Vasengemälde bei Kreuzer Abbildungen Taf. IX.). Diese Luft ist eine solche, bei welcher wir wesentlich an die Worte denken müssen, welche Lucian<sup>2)</sup> dem Heraklit in den Mund legt: „ἐστὶ τὸ αὐτὸ τέρφις, ἀτερφίη“, „dasselbe ist Luft (und) Leid“.

Ueber jenen Auf- und Niederweg der Seelen aber vergleiche man zuvörderst die sich an die Worte des Porphyrios eng anschließende Stelle des Plutarch de Sera Num. Vind. p. 565 c. sqq.<sup>3)</sup> und die gelehrten Ausführungen von Wytttenbach<sup>4)</sup> hierzu, der dieselbe auf die bekannten platonischen Stellen im Phaedon und Phaedrus zurückführend, bereits meint, Plato habe diese Lehre aus Heraklit geschöpft, eine Meinung, für die er noch die bereits oben in der Anmerkung 1 zu p. 122 bezogene Stelle des Himerius hätte anführen können, auf die hier wieder zurück-

1) Siehe hierüber Jablonski, Panth. Aegypt. T. II. p. 103.

2) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Biss.

3) — — ὡς ἐκτίθεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονεῖν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματωειδὲς ἀρδύμενον καὶ σαρκώμενον ἐμποεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἴμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν ἢ οὕτως ἀνωμάσθαι κεύσω ἐπὶ γῆν οὖσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς κτλ.

4) T. VII. 1. p. 446 sq.

verwiesen werden muß. Und um unsere eigene Ansicht, die wir schon lange durch unsere Darstellung hindurchscheinen ließen, schon hier gerade herauszusagen<sup>1)</sup>, so ist uns sowohl schon von dem bloßen Namen „ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω“, als auch von so vielen Sätzen, die wir bereits gehabt haben und noch betrachten werden, von dem Sterben der Götter und Seelen, von dem Flüssigwerden derselben, von dem Wege der Seelen nach Oben und Unten, von dem zugleich als Mißsal und als Erholung geschilderten unablässigen Wandeln der Seele mit dem demurgischen Zeus um das Weltall, von der mit dem Ablassen der Seele von diesem ununterbrochenen Wandel — indem sie dadurch nach Unten in das Reich der feuchten Genesurgie gezogen wird — eintretenden Körperlichkeit derselben und von so vielen andern Ausprüchen schlechtthin unbegreiflich, wie Heraklit zu diesen Ausdrucksweisen gekommen sein sollte, wenn er nicht die ursprünglich ägyptische und durch die Orphiker und Pythagoräer in Griechenland verbreitete mysteriöse Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (ἄνοδος<sup>2)</sup> und κάθοδος) als Substrat benutzt hat, um in diesen religiösen Dogmen und deren mythisch-sinnlicher Form seinen ur-eigenen Begriff einhüllend darzustellen, auch hierin wieder folgend seinem Gott, der „nicht herausragt, noch verbirgt, sondern andeutet“ und der symbolischen Sprache, welche die Natur spricht in ihren Existenzen (vgl. das Capitel II.).

Was zuerst den Namen ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω betrifft, so bezieht sich nämlich das, was wir oben über die Angemessenheit dieses Namens gesagt haben, nur auf den Ausdruck: ὁδός, Weg, insofern hierin eben die Bewegung ausgedrückt ist. Anders dagegen verhält es sich mit dem ἄνω καὶ κάτω, welches, da der heraklitischen Philosophie, wie bisher nur zu sehr übersehen worden, jede örtliche Bewegung (insofern sie die principielle Bewegung oder ἀρχή sein soll) fremd ist, derselben durchaus unangemessen ist und aus ihr heraus nicht erklärt werden kann. Denn kein Gewicht darf man etwa auf die Verwirrung des Simplicius legen wollen, welcher sagt: Heraklit gehöre auch unter die, welche die Ortsbewegung als erste setzen. So etwas, daß die heraklitische Bewegung, welche durchaus nur μεταβολή, d. h. Umwandlung, Umschlagen in das Gegentheil ist, eigentlich mit der Ortsbewegung eins sei, ließ sich wohl zur Noth von Jemandem behaupten, der die aristotelische Materieologie im Kopfe hatte, — aber nicht früher! Doch werden wir diesen Irrthum erst später

1) Vgl. § 26.

2) Ueber der Seelen ἄνοδος hatte Porphyrius bekanntlich ein eigenes Werk geschrieben (Augustin. de civ. dei X, 29.).

und nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik näher nachweisen und widerlegen können (§ 27), worauf wir hier verweisen müssen. Hier also einstweilen nur soviel: Nur das Umschlagen der Gegensätze von Sein und Nichtsein ineinander, oder die unsinnliche Bewegung ist die allein principielle Bewegung Heraklits. Von dieser ist die Ortsbewegung wie jede sinnliche Bewegung und Veränderung erst die Folge und Wirkung. Fast überraschend richtig steht dies Philoponus in einer später (§ 33) näher zu betrachtenden Stelle (Comm. in de Anim. C. 7.) ein, wo er von jener selbst nie körperlichen (*ἐν σώμασι δώματων*) und sich durch alle Körperbewegung hindurchziehenden unsinnlichen Bewegung treffend sagt, daß sie erst der „anderen“ (d. h. aller sinnlichen und also auch der örtlichen) Bewegung Ursache sei (*ἀεὶ κίνητος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία*).

Es ist somit das örtliche „Oben und Unten“ als Bezeichnung für die nicht örtliche principielle Bewegung Heraklits eigentlich ein fremdartiger Ausdruck bei ihm, was an und für sich schon eine deutliche Hinweisung sein dürfte, daß Heraklit nicht Erfinder dieses Namens ist, sondern ihn aus jener Doctrin herausgegriffen, um seinen Begriff ihm unterzulegen. Und die ganze bisherige Auffassung Heraklits, welche immer bei ihm eine örtliche Bewegung und Ableitung aus dieser als ganz unbestritten und selbstredend, häufig ganz unbewußt, voraussetzte, ist eben nur durch diese sinnliche Form des *ἄνω κάτω* und durch ihre eigene sinnliche Vorstellungsweise verführt worden und würde sich, wie seines Orts gezeigt werden wird, nicht auf ein einziges Bruchstück von Heraklit selbst berufen können, in welchem örtlich-abgestufte Bewegung als Princip erscheint oder auch nur aus reell festgehaltenen Unterschieden von Oben und Unten (— das Oben wird vielmehr in der Kreisbewegung der heraklitischen Physik selbst immerwährend zu Unten —) zur Ableitung und Entwicklung der concreten Erscheinungen geschritten wird. Als einziges wahres Ableitungsprincip erscheint vielmehr stets im Gebiete des Seelischen wie des Physischen das dialectische Umschlagen in das Gegenteil, eine Bewegung, welche nicht die sinnliche der Ortsbewegung ist und wohl schwerlich ganz von selbst ohne eine solche concrete Anspielung und halb deutende, halb die Unausprechlichkeit des eigenen dialectischen Gedankens in jenem Dogmen-Material darstellende Beziehung als „Weg nach Oben und Unten“ ausgesprochen worden wäre. Aus dieser mit so gänzlichem Unrecht stets als principiell unterstellten Ortsbewegung entspringen denn auch die vielen Mißverständnisse der Neueren, das Nicht-erfassen der Identität des Wegs nach Oben und Unten, die falschen Vor-

stellungen von einer „obersten und höchsten Region“ des Feuers, oder einer ertlichen Transcendenz der höchsten Seele und des *περιέχον*, Irrthümer, ie wir theils schon oft widerlegt zu haben glauben, theils noch häufig Belegenheit nehmen werden, zu widerlegen. — So endlich auch wird es rst klar, wie Der, welcher gesagt hat: „die Welt hat keiner der Götter emacht“, Der, in dessen Fragmenten wir so oft die glühendste Polemik egen den Volksglauben finden, sich doch wieder in andern Bruchstücken viel mit Göttern, Daimonen u. zu schaffen machen konnte und sich an ie religiöse Vorstellung davon anzulehnen scheint.

Aber auch abgesehen von dem bloßen Namen „Weg nach Oben und unten“, — auch alles Nähere und Concretere, jene Sätze von der Seelen *bodos* und *xabodos*, von dem Feuchtwerden der Seelen und ihrem damit gegebenen Heruntersteigen in die Leiblichkeit und Zengung, jene Sätze von den Menschen, die gestorbene Götter sind und umgekehrt, von dem, was sie nach dem Tode erwartet, von dem Hören auf den Dämon, jene Sätze von dem Meer, dem Gebiet des Feuchten, als Symbol und Gebiet er realen Weltbildung und Zengung u. u. und jenen „Haß der flüssigen Natur“, wie sich selbst Schleiermacher einmal über Heraklit ausdrückt, — Alles das finden wir ja fast wörtlich wieder in dem, was in den Schriftstellern über jene Seelenlehre <sup>1)</sup> anzutreffen ist\*). Noch deutlicher wird dies, wie er die religiösen Vorstellungen in das Gebiet seines Philosophirens hineingezogen und seinen Begriff in ihre Gestalten hineingelegt hat, wenn wir ihn bald sehen werden eine Polemik gegen Dionysos selber erheben. Nur darf niemals — und das ist freilich eine Hauptsache —

1) Man sehe nur außer den bereits angeführten und gelegentlich (s. § 9 sq.) noch folgenden D. bei Porphyrios ib. c. 6 u. c. 18 sq., die bei Wyttenbach zu Plutarch l. l. angeführten Stellen Plato's und Anderer, Procl. in Tim. p. 17. p. 36. p. 330. in Parmenid. p. 146. ed. Cous., in Alcib. I. p. 68 sqq. p. 32. p. 86. ed. Creuzer; Clemens Al. Strom. V. p. 675. ed. Pott. (cf. ib. VII, 6. p. 850), Hermias ad. Phaedr. p. 94. ed. Ast. (cf. Orphic. Hymn. XI. XXIX. Fragm. VII. XXVIII etc. ed. Hermann) und vieles Andere bei Boeckh in den Feibelberger Jahrbüchern d. Phil. 1808 I. p. 112 f. und Creuzer in der Symbolik und Mythologie bei der Darstellung der Seelenlehre und Dämonologie; vgl. die in der Anmerkung 1. zu p. 156 parallelisirten Stellen des Dio Chrysost., Philo, etc. etc., sowie das Citat aus Jamblich und was darüber Gesagte.

\*) Und wie deutlich weist jetzt nicht wieder das neue Fragment von der Auf- rstehung der Seelen — denn hierauf muß es offenbar bezogen werden — auf dieses Darstellungsmaterial hin, bei Pseudo Origen. IX, 10. p. 283 u. Bernays Rh. Mus. IX. p. 245: „*Ενθάδε εόντας επανίστασθαι και φύλαξας*

der ideelle, begriffliche Unterschied übersehen werden zwischen Heraklit und jenen Dogmen. Es darf nicht übersehen werden, daß Heraklit durchaus kein Jünger und Verbreiter irgend einer Priesterweisheit ist, sondern daß er nur seinen speculativen Begriff, der ihm durch und durch originell und von keinem ägyptischen Priester noch persischen Magier erkannt worden war, daß er seinen Gedankengegensatz der Negativität und des Seins, der reinen Bewegung und des Verharrens, des Allgemeinen, das ihm im unaufgehaltenen Wandel besteht, und des an sich festhaltenden bestimmten einzelnen Daseins, in die religiösen Vorstellungen von den feuchtwertenden und dadurch in die Sinnenwelt herabgezogenen Seelen, von den Opfern, die Heilungen der Seelen sind u., hineinträgt; daß ihm diese religiösen Vorstellungen somit nicht die Sache selbst, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung seines Begriffes sind; ein Unterschied, den freilich sowohl Porphyrios als Jamblich l. l. als die Neuplatoniker meist zum Theil übersehen. Es ist, um dies an Einem Beispiele so deutlich und durchsichtig als schon hier nur immer möglich ist, zu machen nur erforderlich, einen Rückblick auf den p. 124 angeführten und betrachteten Bericht des Aeneas Gazäus zu werfen. Die Stelle läßt das Sachverhältniß mit einer Klarheit hervortreten, welche dadurch nicht im mindesten benachtheiligt wird, daß sie für Aeneas selbst freilich nicht vorhanden war. Aeneas sagt: Heraklit habe eine nothwendige Aufeinanderfolge (*ἀναγκαίαν διαδοχὴν*) angenommen, nämlich die Wanderung des Weges nach Oben und Unten durch die Seele. Da nämlich (*ἐπει* — fährt er fort —) es Mißsal für sie sei, dem Demiurg in seinem rastlosen Wandel zu folgen und mit ihm das All zu umwandeln, so werde sie durch die Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen. Dieses in dem reinen demiurgischen Wandel nicht Aushaltenkönnen der Seele und ihre dadurch bewirkte Flucht (*φυγή*) von Gott und Verkörperung soll also, nach Aeneas, den Grund und das Wesen jener „nothwendigen Aufeinanderfolge“ ausmachen. Allein diese nothwendige Aufeinanderfolge ist, nach Aeneas selbst, — da er sie ja selbst als den Weg nach Oben

*γίνεσθαι ἐπερι τῶν ζῶντων καὶ νεκρῶν*“. Kann man deutlicher — in der Form — ägyptisiren? Treffend bemerkt Jeller p. 483, 6: „Ich beziehe diese Worte auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen, vgl. Hes. *E. z. ημ.* 120 ff. 250 ff.“ Aber gewiß versteht auch er dies mit uns so, daß wir selbst durch den Tod zu solchen Dämonen, zu solchen „Hütern der Lebenden und Leichen“ werden, vgl. Plutarch de Def. Or. p. 413. p. 700 sq. W., wo diese Umwandlung der Seelen in Dämonen und Heceren in die engste Beziehung zu heraklitischer Lehre gebracht wird, und §§ 11 u. 25.





und Unten erklärt, — und nach den zum Ueberflus noch deutlicheren insoweit aber mit dem Bericht des Aeneas ganz identischen Stellen des Plotinus und des Iamblichus bei Stobaeus (siehe oben p. 131. 132), welche statt *διადοξη* *ἀναγκάλα* ausdrücklich *ἀμοιβὰς ἀναγκάλας ἐκ τῶν ἐναντιῶν* sagen, gar nichts anderes als der beständig ineinander umschlagende Proceß der Gegensätze von Sein und Nichtsein, welche durch ihre stets ineinander übergehende Bewegung das gesammte geistige und physische All, Feuer und Wasser und Erde, Schlafen und Wachen, Leben und Sterben, produciren. Es ist dieselbe kosmische Bewegung in seinen eigenen Gegensatz hinein, welche das Auseinandertreten des Einen in das Viele und das Zusammengehen des Vielen in das ideelle Eine, den Uebergang der sichtbaren Harmonie in die unsichtbare und deren Rückgang in jene constituirte. — Der Wandel in das Gegentheil ist nicht nur der Weg der Seele in den Körper (weshalb sie gestorbener Gott genannt wird), sondern er ist ebenso sehr das Gesetz und der Weg des Elementarprocesses und aller Erscheinungen im Universum. — Ferner ist, wie wir bald (§ 10 sq.) zur Evidenz sehen werden, der Demiurg selber gar nichts anderes, als das Gedankengesetz selbst von der Identität der intelligiblen Gegensätze von Sein und Nichtsein und ihres ideellen Uebergehens in einander. Sein Wandel, von dem Aeneas spricht, ja seine ganze demiurgische Thätigkeit und Existenz selbst besteht nur darin, daß er rastlos aus dem Moment des Seins in das Moment des Nichtseins übergeht, daß er sich unaufgehalten aus der Form der ideellen Einheit in die der realen Vielheit umsetzt und diese seine Bewegung als das reine ideale Umschlagen der Gedankenmomente in so schlechtthin ungetrennter Identität sich vermittelt, daß, — weil hier der Widerspruch des endlichen Seins aufgehoben, — jedes dieser Momente sofort das andere selbst ist, der Gegensatz beider Momente sofort auch ihre Identität ist und umgekehrt, wie wir dies schon bei der bessern unsichtbaren Harmonie gesehen haben und seines Ortes näher sehen werden. Aber eben weil nichts Individuelles und Einzelnes diese demiurgische begriffliche Bewegung des reinen ideellen Uebergehens der intellectuellen identischen Gedankenentgegensätze mitmachen kann, können die Seelen jenem die specielle Natur des Absoluten bildenden absoluten demiurgischen Wandel nicht folgen; sie müssen aus der Mühsal dieses Wandels und aus der Führung des Demiurgen fliehen und sich nach unten, in das Reich des realen Seins und der gehemmten sinnlichen Bewegung, in das Gebiet des Widerspruchs und des realen Mühsals entlassen.

So liegt hier in dem Berichte des Aeneas von Heraclit nichts

anderes vor, als ein bloß in das Material und die durchsichtige Form aegyptischer Seelenlehre gehülltes Aussprechen seiner speculativen Anschauung von dem absoluten Princip alles Denkens wie Seins als der intellectuellen und in ihrem Auseinandertreten das Weltsystem aus sich erzeugenden Einheit der reinen Gedankengegensätze von Sein und Nichtsein. Es ist schon in dem zweiten Capitel der Vergleich gemacht worden, daß Heraklit sich in Bezug auf diese Hülle zu den hellenischen und orientalischen Religionskreisen ähnlich verhalte, wie die hegel'sche Philosophie zu den Mysterien, Dogmen und Namen der christlichen Religion und es wäre ein ganz analoger Irrthum, wenn man annehmen wollte, Heraklit sei ein Jünger orientalischer Priesterweisheit oder habe auch nur irgendwie an jene religiöse Seelenlehre als solche wirklich geglaubt, als wenn man annehmen wollte, Hegel verdanke seine Weisheit der christlichen Religion oder sei auch nur ein gläubiger Christ gewesen. — Es ist aber dort (im zweiten Capitel) zugleich der begriffliche Grund, die immanente Nothwendigkeit entwickelt worden, warum Heraklit seinen treibenden Gedanken der reinen Negativität unmöglich in wahrhaft genügender logischer Form herausbringen konnte, warum er ihn schlechterdings nur in sinnlicher ungenügender Form aussprechen konnte, wie er deshalb ohne alle Willkür zu solchem Substrat der Darstellung seines Begriffs, physischem wie religiösem, greifen mußte; wie aber eben diese Unangemessenheit der sinnlichen Form und des rein über sinnlichen Gedankens für ihn selbst vorhanden und seine Philosophie daher nur die ungeheure Abmarterung war, die Kategorie der Negativität in der Form der Kategorie herauszurufen; wie er eben deshalb mit dem sinnlichen Substrate seiner Darstellung rastlos wechselt, es wieder zerbricht und fortwirft und so die Transcendenz seines Begriffs über jedes einzelne Substrat seiner Darstellung offenbart. Eben deshalb zerfällt er denn auch wieder diese ganze religiöse Seelenlehre mit dem tiefen Ausdruck „Dasselbe ist Zeus und πόλεμος“, der höchste Gott, der reine Wandel ins Gegentheil, und die Sphäre des realen Dasein, oder: „Ein und dasselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten“, einem Ausdruck, der, das Tiefste seines Begriffs enthaltend, mit jener religiösen Dogmatik, welche diese Wege als bloß entgegengesetzt, als so entgegengesetzt, wie Abfall der Seele von Gott und Rückkehr zu ihm festhalten muß, in einem unlöslichen Widerspruch steht und somit deutlich offenbart, wie es ihm nicht um jene Seelenlehre als solche, sondern in diesem bildlichen Material nur um das Aussprechen seines Begriffs zu thun war.

Deswegen zerbricht er auch ebenso wieder die ganze kindlich naive

Dämonologie des Alterthums mit dem tiefen Ausruf: „Das Gemüth ist dem Menschen sein Dämon“ und mit vielen andern Fragmenten, die wir noch betrachten werden.

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Creuzer, wenn er auch in der Regel Heraklit die Substanz seiner Philosophie sich aus Priesterweisheit schöpfen läßt, doch einmal in einer kurzen und, weil gelegentlich gemacht, freilich auch gar nicht weiter explicirten Aeußerung über jenes Verhältniß Heraklits zu jener Seelenlehre gradezu den Nagel auf den Kopf trifft. In der Symbolik und Mythologie T. II. p. 133, 3. Ausg., nachdem er eine lichtvolle Darstellung der ägyptischen Seelenlehre gegeben, äußert er nämlich: „Diese ägyptische Seelen- und Dämonenlehre hat sich nun weiter zu den Griechen verbreitet, als zum Pherecydes von Syrus, Heraklitus, der freilich nun der *ὁδὸς ἀνω κάτω* den Sinn seines genialen Systems unterlegte.“ —

---

## § 9. Feuchte und trockne Seele.

Dieselbe Ideenreihe nun, wie in der obigen Anführung des Porphyrios, setzt derselbe Autor in einer sich an jene bald darauf anschließenden Stelle (c. XI.) fort, eine Stelle, welche wir, da sie wiederum heraklitische Bruchstücke enthält, trotz ihrer Länge mindestens in ihrem wesentlichen Zusammenhang mittheilen müssen. Porphyrius spricht von den heraklitischen und stoischen Lehren über die Nahrung der Himmelskörper aus Meer und Flüssen, aus dem Feuchten überhaupt, und fährt fort: „Es ist nun notwendig, daß auch die Seelen, ob sie nun körperliche seien, oder unkörperliche aber den Körper anziehende (*ἐφελκομέναι*<sup>1)</sup> δὲ σῶμα) in am meisten eben diejenigen, welche in das Blut und die feuchten Leibesgeknüpfte werden sollen (*καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἰς αἷμα καὶ δίωγρον σώματα*), sich dem Gebiet des Feuchten zuneigen und von der Feuchtigkeit durchdrungen dadurch verleiblicht werden (*καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθεισίας*); weshalb auch durch die Ausschüttung von Galle in Blut die Seelen der Gestorbenen sich zu uns hinwenden (bei der Todtesbeschwörung nämlich); und daß die den Körper liebenden Seelen die feuchten Hauch an sich ziehend ihn verdicken wie zu einer Wolke (*καὶ τὴν γε φιλοσωμάτων ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ἐνέφος*), denn das Feuchte in der Luft verdickt tritt zur Wolke zusammen (*ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχύνθην νέφος συνίσταται*); inwiefern diese (wieder) verdickt wird durch den Ueberfluß des nassen Hauches ihnen, werden sie sichtbar (*ὁράτας*<sup>2)</sup> γίνεσθαι); — — die rein

1) Dies *ἐφελκομένας* ist ein Ausdruck, der sich oft in der Verbindung *ἄνω κάτω* findet und die Thätigkeit dieses heraklitischen Weges auch bei Plato anbrückt, z. B. Cratyl. p. 386. E. p. 47. Stallb. *ἄλλόμενα ἄνω καὶ κάτω*. (cf. d. Epigramm bei Diog. L. IX, 16.)

2) Man sehe hierzu das, was über das gegensätzliche „*ἀφανισθέντα*“ ob gesagt ist p. 100, 5. und p. 121.

Seelen aber sind abgewendet der Geburt (*αἱ μέντοι καθαράι γενέσεως ἀπότροποι*). Herakleitos selbst aber sagt: „die trockne Seele (ist) die weiseste“, *αὐτὸς δὲ φησὶν Ἡράκλειτος: „ξήρα ψυχὴ σοφωτάτη“*.

Gegen den Einwand, daß das Fragment des Ephesiens in einer neu-platonischen und somit für Heraklit selbst nichts beweisenden Gedankenverbindung mitgetheilt sei, muß bemerkt werden, daß wir Stellen antreffen, die uns dasselbe Fragment mit Worten wiedergeben, welche Heraklit selbst angehörend mindestens einen Theil jener Gedankenreihe allerdings als bei ihm selbst vorkommenden Zusammenhang nachweisen. So zunächst bei Clemens<sup>1)</sup>: „*οὕτω δ' ἂν καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καὶ ξηρὰ καὶ φωτοειδής· Ἀὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, wo Schleiermacher übersetzt: „denn ein trockner Strahl ist die weiseste und beste Seele“<sup>2)</sup> und in dem bald darauf Folgenden: „*οὐδὲ ἴσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμάσεων νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „noch wird sie durchnäßt sein durch die Ausdampfungen des Weines nach Art einer Wolke verkörperlicht“ — erkennt auch Schleiermacher die letzten hervorgehobenen Worte als eigene des Heraklit an.

Ebenso in einer Stelle bei Plutarch, wo Heraklit sagt, daß diese trockne Seele nur den Leib durchzude wie ein Strahl die Wolke<sup>3)</sup>: „*... καὶ γένηται καθαρὸν παντάσῃ καὶ ἄσαρκον καὶ ἀγνόν· αὐτὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὡς περ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος*“, „denn dies ist eben jene trockne Seele, welche die beste ist, nach Heraklit, den Leib durchheilend wie ein Strahl die Wolke“. Hiernach<sup>4)</sup> kann das Urtheil über das Authentische in dem vornehmlichen Inhalt und Zusammenhang in der obigen Stelle des Porphyrios wohl nicht zweifelhaft sein. —

Die Zahl der Stellen aber, in denen uns versichert wird, daß nach Heraklit die trockene Seele oder der trockene Strahl die beste Seele sei, ist Legion. Das Trockene hier muß man natürlich nicht mit dem

1) Clem. Al. Paedag. II, 2. p. 184. Pott.

2) Diese Uebersetzung schließt aber auch eine Versetzung der Worte ein, und ein „trockner Strahl“ dürfte tautologisch sein, weshalb die Stelle wohl lieber so zu fassen sein dürfte: „Denn ein Strahl ist die Seele; die trockene, die weiseste und beste“. Dies bestätigt sich auch durch die bald folgende Stelle des Plutarch, wo die Seele ein Strahl (*ἀστραπὴ*) genannt wird.

3) Plutarch. Romul. p. 35. 36. siehe die im Verfolg vorgeschlagene Verbesserung.

4) Vgl. auch die oben (p. 182, 3.) angef. St. d. Plutarch.

Starren für verwandt halten wollen; vielmehr ist es eine feurige<sup>1)</sup> und sonnenartige Trockenheit.

Diese feurige Wärme und Trockenheit ist deshalb die wahre Substanz der reinen Seele, weil sie eben das Substrat der reinsten Bewegung und Beweglichkeit ist. So lange die Seele sich diese ihre elementarische Natur der reinen Bewegung möglichst bewahrt, ist sie ihrem Begriff am meisten entsprechend.

Wie aber im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige ist, auf welcher jene reine sichselbstaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Dasein sich umgewandelt hat und sich deshalb aus dieser Stufe, wie aus einem Saamen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt (§§ 20 u. 21) — so tritt auch die Seele, je mehr sie sich hingiebt an dies Gebiet des Feuchten, desto mehr aus ihrer reinen Selbstbewegung heraus und in das verharrende sinnliche Dasein hinein, geräth mehr und mehr unter die Notmäßigkeit des auf sich beruhen wolenden Sinnlichen und seiner Lust, geht mehr und mehr ihrer echten Substanz und dadurch auch des Erkennens verlustig, welches, wie wir später sehen werden, gleichfalls nur durch die Selbstbewegung der Seele, durch das Aufgeben alles festen, beharrenden, sinnlichen Seins, welches die trügerischen Sinne vorpiegeln, ja durch das stete Aufgeben ihres eigenen sinnlichen Daseins<sup>2)</sup> bewirkt wird.

Wenn daher Schleiermacher p. 514 sagt, daß Heraklit in jenem Bruchstücke von der den Leib wie ein Blitzstrahl die Wolke durchheulenden Seele bildlich die Bereitwilligkeit der Seele darstelle, den Leib wieder zu verlassen, so ist dies gewiß ganz richtig und dient wiederum zur Bestätigung dessen, was wir oben über den sinnbildlichen Stoff der religiösen Seelenlehre sagten, in denen Heraklit diesen Theil seiner Philosophie dargestellt hat. Aber erschöpfend ist dies nicht, sondern es liegt hierin auch noch die schnelle Bewegung, mit welcher die Seele unausgesetzt den Leib auch so lange sie in ihm ist, durchheilt und erst durch diese, sein sinnliches Dasein, wie sich zeigen wird, unaufhörlich aufhebende Bewegung alle Erkenntniß vermittelt, eine Vermittlung, ohne welche nicht einmal selbst die in der sinnlichen Wahrnehmung mögliche Erkenntniß

1) Es ist ein Unterschied, sagt Plessus, zwischen der animalischen Wärme und der feurigen; jene ist flüchtig, diese trocken und brennend, do *Ὀροειδαιμον*. p. 78 sq. *τὴν γὰρ τοῦ πυρός καὶ τὴν ἡλιακὴν (θερμότητα) ἐκαστικὴν καὶ ξηραίνουσαν ἀποστρέφεται τὴν δὲ τῶν ζώων ὡς σύμμετρούουσαν καὶ μετ' ὑγρότητος κτλ.*

2) S. §§ 32 sqq.

und Auffassung des Objectiven vorhanden ist, so daß durch die Hingebung der Seele an das Feuchte selbst die reinere Wahrnehmung der Sinnesorgane, geschweige denn das wirkliche Erkennen verloren geht.

Die nähere Nachweisung und tiefere Begründung dieser Sätze wird sich erst bei der Lehre vom Erkennen ergeben, worauf hier verwiesen werden muß.

Die Zeugnisse über die trockenen Seelen sind nun, so kurz sie sind, doch unter sich sowohl als gegen die hierüber bereits angeführten Fragmente etwas abweichend, so daß es nicht leicht ist, auf den ersten Blick die Form herauszufinden, in der Heraclit selbst jenen Satz ausgesprochen hat, und Schleiermacher sich mit Recht veranlaßt sieht, mehrere Schemata als bei ihm vorkommend anzunehmen. Als die echteste Form des Hauptsatzes bestimmt er wohl mit Recht die bei Stobaeus erhaltene<sup>1)</sup>: „*αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, „die trockene Seele (ist) die weiseste und beste“. Ähnlich bei Theophrast<sup>2)</sup>: „*ψυχὴ ξηροτέρη, σοφωτέρη*“ und dann umgestellt<sup>3)</sup> „*ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη*“.

Etwas abweichend sagt Plutarch<sup>4)</sup>: „*Ἄμα δὲ ἂν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτόνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθεριῶδες καὶ καθαρὸν· αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*“. „Zugleich würde Einer nicht unrichtig bemerken, daß auch die Trockenheit zu der Wärme hinzukommend den Hauch verfeinert und ihn ätherisch und rein macht: Dies eben ist die trockene Seele nach Heraclit“<sup>5)</sup>. Zuvörderst muß ich bemerken, daß ich nicht glaube, daß hier die Anführung der Plutarchischen Stelle mit Schleiermacher abgebrochen werden muß. Wenn Plutarch fortführt: „Die Masse aber (*ὑγρότης*) stumpft nicht nur das Gesicht und Gehör ab, sondern auch die Spiegel berührend nimmt

1) Stob. Serm. V. p. 74. T. I. p. 151. Gaisf. Mit seinem ihm eigenen feinen Takt hat Schleiermacher dieses Citat (p. 508) von dem bei Stobaeus unmittelbar vorhergehenden losgetrennt. Angeführt wird das Dictum auch, ohne Heraclit zu nennen, bei Eusthat. ad Iliad. Ψ. v. 261. T. IV. p. 129. p. 282. ed. Stallb.: „— *οἷα μὴ λεπτοῦς τὸν νοῦν καὶ ὀξεῖς, μηδὲ οἶους ἀρέσκειν τῷ εἰπόντι, ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*.“

2) Annal. I. p. 74 ed. Par.

3) ib. p. 116.

4) De Orac. def. p. 432. F. p. 767. Wytt. siehe oben Romul. p. 35.

5) Offenbar schließt der letzte Satz sich nicht gut an das Vorhergehende an und gewährt keinen rechten Sinn, was sich sofort ändert, wenn man die im Verlauf zu begründende Conjectur: „denn ein Strahl (*ἀγρή*) ist die Seele nach Heraclit“ annimmt.

ste ihnen den Glanz und der Luft die Durchsichtigkeit<sup>1)</sup>, — so ist dies zwar nicht den Worten, aber doch wohl dem Sinne nach heraklitisch und eine Hinweisung darauf, daß Heraklit durch solche und ähnliche Beispiele ausgeführt haben dürfte, wie selbst die durch die sinnlichen Wahrnehmungsorgane zu erlangende Erkenntniß durch und in dem Element des Feuchten geschwächt und aufgehoben wird, so daß die Seele hierdurch der Vermittlung mit der allgemeinen Dingheit und deren Wandel — welche sich als Princip seines Erkennens ergeben wird, — verlustig, mehr und mehr in jene Isolirung und jenes einzelne dumpfe Fätschichsein verfällt, worin ihm der Gegensatz des Wahren und Sittlichen bestand.

Im Uebrigen wollen nun Heyne und Besseling das *αὐτὴ γὰρ ἐρηρὰ ψυχῆ* in jener Stelle in *αὕη* umändern. Schleiermacher sträubt sich hiergegen und ich stimme ihm deshalb bei, weil in dieser Stelle überhaupt nur eine Beziehung auf jenes heraklitische Dictum vorhanden, nicht aber eine stricte Anführung zu suchen ist. —

Dagegen heißt es in einem Fragment aus der Schrift des Musonius über die Nahrung: „*οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν καὶ ἐρηρὰν ὅποια οὕσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν. καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „Αὕη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη“*. So liest nämlich nach einer englischen Handschrift die Gaisford'sche Ausgabe, so daß die Stelle der obigen bei Stobaeus ganz gleich ist. Andere lesen *αὐτὴ γὰρ ἐρηρὰ ψυχῆ* und noch Andere *αὐτὴ ἐρηρὰ* (ein trockener Strahl), wie auch Schleiermacher lesen zu wollen scheint, welcher das *αὕη* für eine vorzügliche Verbesserung erklärt; allein diesmal sehr mit Unrecht, denn durch die unmittelbar darauf folgenden Worte: *νῦν δὲ. ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα* — Worte, auf die wir bald näher zurückkommen werden, — ist klar, daß diesmal von *αὐτὴ* nicht die Rede sein, sondern es hier wirklich nur *αὕη* heißen kann.

Nichtsdestoweniger ist aber auch *αὐτὴ* ganz und gar in demselben Zusammenhang von Heraklit selbst gebraucht worden, wie schon in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.) das *αὐτὴ* zeigt, welches daselbst durch das *φωτεινότης* unumstößlich ist, und auch die Stelle des Valen<sup>2)</sup>: „... *εἶγε μὲν ὑφ' Ἡρακλείτου καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν „αὐτὴ ἐρηρὰ ψυχῆ σοφωτάτη“*“. „Ein trockner Strahl (ist) die weiseste Seele“.

1) Der dieser Stelle zu Grunde liegende Text krankt freilich. Ich habe mich, da es hier nur auf den allgemeinen Sinn der Stelle ankommt, an die Auffassung Kplanders gehalten.

2) Ap. Stob. Sermon. XVII. p. 160. T. I. p. 309. ed. Gaisf.

3) Quod anim. mor. V, 450. Ch. IV, 786. Kuehn.



Ganz ebenso führt uns aber auch noch eine unbeachtet gebliebene Stelle des Hermias in Plat. Phaedr. ed. Ast. p. 73 das Bruchstück an: *ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὅς φησιν· αὐγὴ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη*, wo die Auffassung des Hermias zeigt, daß der Text keinem Verdacht der Interpolirung u. unterliegen kann, und Hermias vielmehr durchaus *αὐγὴ* geschrieben haben muß. Und noch sicherer vielleicht wird das *αὐγὴ* erwiesen durch die Worte des Plutarch<sup>1)</sup>: „*αὐγῆ ξηρῆ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ζοικεν*“ „nach Heraklit gleicht einem trockenen Strahl die weiseste Seele“, — wo also gerade das *ζοικεν* das *αὐγὴ* absolut erfordert, obgleich Heraklit selbst nach seiner Art nicht gesagt haben wird, einem trockenen Strahl gleicht, sondern ein trockner Strahl ist die weiseste Seele<sup>2)</sup>.

Eine ganz andere und interessante Abweichung findet sich in einem Fragment des Philo<sup>3)</sup>. Nachdem er gesagt hat, daß nur Hellas wahrhaft Menschen hervorbringe, die Ursache hiervon aber sei, daß durch die Feinheit der Luft die Einsicht geschärft werde, fährt er fort: „weshalb auch Heraklit nicht mit Unrecht sagt: „*οὐ γὰρ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, wo die Erde trocken, ist die weiseste und beste Seele“, so daß sich hiernach Heraklit auch auf die Durchführung seines Gedankens durch Climatistisches und Geographisches, wenn auch nur hin und wieder und beispielsweise eingelassen zu haben scheinen muß<sup>4)</sup>. — Diese

1) Plut. de esu carn. p. 995. E. p. 47. Wytt.

2) Vgl. die schon von Gataker. Advers. Misc. Posth. c. XIV. p. 554. citirte aber mit Unrecht getabelte Doppelwendung in der Blumenlese des Holländers Hadrianus Junius, Centur. 3. adag. 1., aridus fulgor mens sapientissima und Anima sicca jubar est sapientissimum.

3) ap. Euseb. Praep. Ev. VIII. c. 14. p. 399. Par.; Philo ed. Mangey T. II. p. 647.

4) Besseling meint, Heraklit hätte dann ja behaupten müssen, in den afrikanischen Wüsten werden die besten Menschen erzeugt, worauf ihm Schleiernmacher entgegen, „daß Heraklit, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wohl auch hierüber etwas näher Bestimmendes gesagt haben wird.“ Es könnte nun in der That scheinen, als hätte Schleiernmacher für letztere Behauptung anführen können eine Stelle des Proclus in Tim. p. 56: *ἀλλὰ μὲν ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη (γῆ) πολλὴν ἐπιδείκνυται τὴν ἀνωμαλίαν εἰσοχαῖς καὶ ἐξοχαῖς . . . ἔστιν ἄρα ἀλλαγὸς τῆς γῆς πεδία τε ἀναπλωμένα καὶ εἰς ὕψος ἐκτεινομένη διάστας· καὶ γὰρ Ἡρακλείτου λόγος „διὰ πολλῆς ἀβάτου χώρας διαπορευθέντα εἰς τὸ ἀτλαντικὸν ὄρος ἀπελθεῖν“.* „Der durch viele unwegsame Land Gewanderte gelange zu dem atlantischen Gebirge“, so daß Heraklit hierin die Abwechslung der Sagensage auch in der

Stelle bildet nun jedenfalls ein drittes Fragment für sich; Schleiermacher hätte dasselbe aber auch gegen Wesseling's (Obs. misc. Vol. V. P. III. p. 46 sq.) und Heynes (Opusc. III. p. 100) Einspruch, die auch hier, ganz mit Unrecht, statt *ὁ γῆ* wieder *αἶη* lesen wollen, absolut sicher stellen können durch Beziehung einer Ciceronischen Stelle, wo es, nachdem Meinungen des Stoiker Cleanthes exponirt worden, im Verlauf heißt, (de nat. deor. II, 16. p. 268. ed. Creuz. und Moser.) „Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolunt eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto, womit man wieder Hippokrates de aquis, aër. et loc. I, 85. und die anderen von den Herausgebern des Cicero daselbst angef. D. vgl. Jetzt entscheidet überdies schon der armenische Philo (de Provid. II. § 109. p. 117. Aucher. T. VIII, p. 98. ed. Lips.): Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconaulto dixit: in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans. —

In Bezug auf die beiden obigen Lesarten in den andern Fragmenten, *ἀβγῆ* und *αἶη*, von denen doch keine geläugnet werden kann, nimmt Schleierm. an, Heraklit selbst habe sowohl gesagt „*αἶη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀβιότη*“, als auch „*ἀβγῆ ἐρητῆ ψυχῆ σοφωτάτη*“. Dies ist ganz richtig, allein es ist dabei wohl noch etwas Weiteres zu beachten. Denn die so sehr ähnlichen Formen *αἶη ψυχῆ* und *ἀβγῆ ψυχῆ* sind gewiß vom Ephester nicht ohne Absicht gewählt. Vielmehr glauben wir nicht zu viel zu wagen, wenn wir in dem *αἶη* und *ἀβγῆ* ein etymologisches Wortspiel Heraklitis

geographischen Beschaffenheit der Länder nachgewiesen zu haben scheinen könnten. — Die Verbesserung des Fabricius *Ἡρακλῆα* wird nun zwar auch durch den Münchner Codex bestätigt, welchen Herr Professor Schneider in Breslau für seine beabsichtigte Ausgabe des Proclus benutzt hat. Nichtsdestoweniger aber, — denn eine Handschrift dürfte hierbei schwerlich entscheidend sein — erhält unsere Vermuthung eine nicht geringe Bestätigung durch eine später genauer zu betrachtende sehr interessante Stelle des armenischen Philo (Quaest. in Gen. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11 ed. Lips.) „Sciendum est tamen, etiam partes mundi bi partitas esse et contra se invicem constitutas; terram in situm montanum et campestem: aquam in dulcem et salsam... Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis“. Philo charakterisirt hier nicht nur sehr treffend die gesammte heraklitische Philosophie als, wie wir uns heute etwa ausdrücken würden, Philosophie des Gegensatzes, sondern es sind doch auch offenbar, worüber die ganze Stelle und das hinc kaum einen Zweifel zuläßt, die von ihm selbst gegebenen Beispiele der Gegenständigkeit, auch das geographische, als solche zu fassen, welche, wie er hinzusetzt, das Werk des Ephesters selbst füllten. ●

sehen. Seine innere Wahrscheinlichkeit und systematische Begründung wird das erhalten, wenn wir in dem, was man den sprachphilosophischen Theil heraklitischer Lehre nennen könnte, sehen werden, wie sehr dieses Etymologistren nicht nur bei Heraklits Schülern, sondern auch bei ihm selbst einen wesentlichen und principiellen Bestandtheil seiner Philosophie bildet, wie uns denn auch in der That noch mehrere seiner, sprachlich häufig unrichtigen, aber immer gedankenvollen Etymologieen aufbewahrt sind. — Hier zunächst leitet uns darauf die obige Stelle des Galen, welcher nach den Worten „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*“ fortfährt: „*τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιώων εἶναι συνέσεως αἰτίας, τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται*“, „indem er (Heraklit) die Trockenheit wiederum für die Ursache der Einsicht hält, denn dies zeigt der Name des Strahls (*αὐγῆ*)“, — Worte, in denen uns also die Spur jener Etymologie noch ganz deutlich aufbewahrt ist<sup>1)</sup>.

Ferner erscheint es uns nicht zweifelhaft, daß in den beiden Stellen Plutarch's de def. orac. und im Romul. das beidemal schleppende und den Sinn abgeschwächende *αὐτῆ* zwar nicht mit Wesseling und Heyne in *αὖτῆ* (was das *ξηρὴ* nicht duldet), wohl aber gestützt auf das Fragment bei Galen, Hermias und Clemens, sowie auf die eigene Stelle Plutarch's de esu carn., in *αὐγῆ* umgeändert werden muß, wodurch der Sinn und Zusammenhang jener Stelle selbst nicht wenig gewinnt. Dann würde also die Stelle de def. orac. lauten: „*αὐγῆ γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλ.*“, „denn ein Strahl ist die trockene Seele nach Heraklit“. Zu dieser Conjectur treibt besonders auch die andere Stelle bei Plutarch (Romul.) sehr an, wo es heißt: „*αὐτῆ γὰρ ψυχῆ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλ. ὡς περ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη*, denn nicht nur ist es doch auffällig, daß durch das *αὐτῆ*, welches, wenn es sich nur einmal fände, noch erträglich wäre, beidemal die Verbindung mit dem vorigen gemacht worden sein soll, sondern hier würde es auch wegen des *ἀστραπῆ* einen vorzüglich guten Sinn und eine schöne Durchführung des Bildes gewähren, wenn man läse und interpungirte: *αὐγῆ γὰρ ψυχῆ ξηρῆ, ἀρίστη κτλ.*, und also übersezte: „denn ein Strahl ist die trockene Seele, die beste nach Heraklit, den Leib durchzuckend wie ein Blitz die Wolke“, und hier ergäbe sich dann somit ein weiterer concreter Grund,

1) Wozu Gataker. adv. Misc. Posth. l. l. ganz mit Unrecht sagt: *αὐτῆ scripsisse Galenum et explicatione quam adjunxit ipse, satis patet.* Denn die Explication *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας ἀγοιδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροῦς ὄντας, ἄκραν σύνεσιν ἔχειν* schöpft nicht nur den Begriff des Trockenen aus *αὐγῆ* selbst und aus *ξηρῆ*, welches sie auch wiederholt, sondern macht das *αὐγῆ* durch das *ἀγοιδεῖς* ganz unangreiflich.

warum Heraklit die trockene Seele *αὐγή* oder Strahl genannt hat, eben weil in dem Begriff des Strahls diese blißartige Schnelligkeit der hindurchschießenden Bewegung liegt. Diese Form also und zwar so, wie sie, wenn unsere auf die vorerwähnten Stellen (p. 194. 195) gestützte Emendation des Plutarch richtig ist, in beiden Stellen desselben wiederkehrt: „*αὐγή ψυχῆ ξηρῆ*“ (so daß *ξηρῆ* Beiwort zu *ψυχῆ* und nicht zu *αὐγῆ* ist), würde ich für den eigenen heraklitischen Text dieses Fragmentes halten und wo das *ξηρῆ* als Beiwort zu *αὐγῆ* getreten ist, dies theils als eine Umstellung, theils als Explication des bei Heraklit in *αὐγῆ* schon etymologisch gelegenen *αὐή* auffassen. Dies bestätigt endlich auch noch eine wichtige, auf dies Bruchstück Heraklits, ohne ihn zu nennen, anspielende und von den Bearbeitern des Ephesiers (obgleich sie schon Gataler in seinen nachgelassenen Miscellaneen<sup>1)</sup> anzieht) stets übersehene Stelle des Porphyrius aus dem Buch *περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν*<sup>2)</sup>, welche zugleich unsere Auffassung des Fragmentes zur Evidenz bringt: *ἡ ψυχὴ ὑγρὸν ἐφέλλεται ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὁμιλεῖν τῇ φύσει· ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι* (vgl. die obige Stelle des Porphyrius und das *νεφελῆς δίκην σωματοποιουμένη* bei Clemens), *ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν*“. „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn sie sich ununterbrochen bestrebt, der Natur (der Wirklichkeit, dem realen Dasein) sich zuzugesellen; wenn sie aber darauf ausgeht, sich von dem realen Dasein abzuwenden, wird sie ein trockner Strahl, schatten- und wolkenlos. Denn die Feuchtigkeit tritt in der Luft zur Wolke zusammen, Trockenheit aber aus Verdampfung stellt den trocknen Strahl her“. —

Wir haben bereits oben erwähnt, daß in dem Fragment aus Metaphysik bei Stobaeus auf die Worte: ... *καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγουσι οὕτως* „...*αὐτὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“ unmittelbar die Worte folgen: „*νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χειρόν ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα*“. Schleiermacher theilt diesen letzteren Satz nicht mit; es ist aber evident, daß diese Worte nicht minder als die vorhergehenden die eigensten Worte des Ephesiers sind, dem sie nicht nur durch das *ἔφη* auf das bestimmteste zugetheilt sind, sondern dessen Charakter sie auch in jeder Hinsicht unverkennbar an sich tragen. Ja diese Worte bilden den eigent-

1) l. l. p. 551. ed. Trajecti ad Rhenum. 1698.

2) XXXIII. p. 78. ed. Luc. Holst. Rom. 1630. — Eine andere interessante und übersehene Stelle über die heraklitische trockene Seele bei Synesius de insomniis p. 140 werden wir noch im § 26. zu betrachten haben.

lichen Gedankenmittelpunkt des Fragments in dieser Form, welches jetzt in seinem Zusammenhange also lautet: „— wie es auch dem Heraklit scheint, der also sagt: „die trockne Seele ist die weiseste und beste; nun aber, sagte er, nähren wir uns weit schlechter, als das unvernünftige Vieh“<sup>1)</sup>.

Die Stelle zeigt, daß Heraklit seinen oben entwickelten Gedanken auch auf das Gebiet der Nahrungsmittel angewandt hat. Weil nur die feurig-trockene Seele die ihrem Begriffe angemessene ist, diese aber ihre reine Bewegung und Beweglichkeit durch die Hingabe an das Gebiet des Flüssigen verliert, so eifert er gegen die Ueberladung des Körpers mit flüssigen Substanzen, zumal gegen den Wein, durch dessen feuchte Ausdünstungen die eben dadurch von Flüssigkeit durchdrungene Seele, wie die obigen Stellen des Porphyrios und Clemens zeigen, wie eine Wolke verdirbt und verleiblicht und so aus der ätherischen und strahlartigen Beweglichkeit herausgerissen wird, mit welcher sie den Körper durchläuft und in der sie allein das Princip ihrer Einheit, Sammlung und Erkenntniß hat. Dies war nämlich auch schon der Zusammenhang in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.): „— οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη“, „und nicht wird sie (nämlich jene beste und weiseste trockene Seele) durchfeuchtet sein durch die Ausdünstungen des Weines, nach Art einer Wolke verkörperlicht.“—

Hier sind von den Worten selbst nur die hervorgehobenen heraklitisch; das vorhergehende gehört nur dem Sinne nach dem Ephesier an.

Aber auch wörtliche dies besagende Fragmente sind uns noch erhalten. So bei Stobaeus<sup>2)</sup>: „Ἄνθρωπος ὀκρόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδοῦ ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαίων, ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν φύσιν ἔχων“. „Ein Mann, wenn er trunken ist, wird geführt von einem unmündigen Kinde, strauchelnd, nicht wahrnehmend wohin er schreitet, weil er eine nasse Seele hat“<sup>3)</sup>.

1) Dieser Vergleich mit dem Vieh kehrt öfters in der Polemik Heraklits wieder, vgl. z. B. Clemens Al. Strom. IV. c. 7. p. 586. Pott., und ib. V. c. 9. p. 682. Pott.

2) Serm. Tit. V. p. 74. Tom. I. p. 151. Gaisf.

3) Eine merkwürdige Vergleichung mit der Polemik Heraklits gegen diese Art von Nahrung gewährt jedenfalls das, was Clemens Alex. über das Verbot, Fische zu essen für die ägyptischen Priester mittheilt. Nämlich nicht sowohl dies Verbot selbst, als die dabei von Clemens referirten Gründe bieten eine auffällige Analogie. Sie dürfen keine Fische essen, weil der Genuß dieser Speise das Fleisch durchfeuchte. Denn die Thiere des Festlandes und ebenso die Vögel athmen dieselbe

Darum heißt es auch in einem andern Fragmente bei Plutarch<sup>1)</sup>: „*Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὡς φησὶν Ἡράκλειτος, κρύπτειν ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον*“. „Denn den Unverstand, wie Heraklit sagt, zu verbergen, ist besser; aber schwer in der Erschlaffung und beim Weine“.

Ich halte nämlich auch diese letzten Worte für heraklitische und vermag nicht abzusehen, aus welchem Grunde Schleiermacher, der allerdings auch eigentlich keinen Grund angeht, dies nicht will.

Was mich in dieser Ansicht, außer der Alerthümlichkeit der ganzen Ausdrucksweise dieses Satzes noch besonders bestärkt, ist das „*ἀνέσει*“, welches mit „Erschlaffung“ nur ganz ungenügend übersezt ist. Das Wort *ἀνέσει* bedeutet nach seiner sprachlichen Ableitung das Nachlassen, wodurch ein früher in Eins Zusammengehaltenes aufgelockert wird und auseinander fällt. Das Gegentheil hiervon ist die *σύνεσις*, das in Eins Sammeln und Zusammenhalten, die Vereinigung. Eben dies in Eins Zusammenfassen war aber nach Heraklit, wie sich später noch näher zeigen wird, die eigenthümliche Function der Seele zum Unterschiebe von dem feiner Natur nach unvernünftigen, in die sinnliche Vielheit ergoffenen und somit, wie alles Sinnliche, auf sich beruhen wollenden Körper. Sie, die Seele, ist keine — und überhaupt alles Sinnlichen — Aufhebung zur Einheit, wie das Feuer oder die Wärme dasselbe Princip in der elementarischen Welt ist. So finden wir denn auch in der obigen Stelle des Galen den Zustand der trockenen Seele wiederholt mit *σύνεσις* bezeichnet, und zwar so, daß man beinahe vernünftigen möchte, Galen habe dies Wort bei Heraklit gelesen<sup>2)</sup>. — Ist dies aber der Fall,

---

Luft ein, die auch unseren Seelen zufließt und bestizen so eine der Luft gleichartige Seele, die Fische aber athmeten nicht diese Luft ein, sondern eine, die sofort mit Wasser gemischt, was das Zeichen stofflichen Verharrens, Strom. VII, 6. p. 305. Sylb. p. 850. Pott: „*καὶ ἰχθύων οὐχ ἄπνουνται καὶ δι' ἄλλους μὲν τινὰς μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιαύτης κατασκευαστοῦσης βρώσεως· ἤδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνὰ, τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέρας ψυχαῖς ἀναπνεύοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῆ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτήμενα· τοὺς δὲ ἰχθύς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασὶ τούτον τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἐκείνος δεῖ ἐγκέφαται τῷ ὕδατι εὐθὺς κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν, καθάπερ καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις· ἢ καὶ δειγμα τῆς ὀλικῆς διαμονῆς*“.

Der Haß der Aegyptier gegen das Meer überhaupt ist bekannt (cf. mit Clem. noch Julian. Orat. 5. p. 176 sq. u. Or. 6., Herod. II, 37. Plut. de Is. et Os. p. 353 D.).

1) Sympos. III. p. 644. p. 622. Wyt.

2) „— τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξίων (sc. Ἡράκλειτος) εἶναι συνέσεως

so verdankt das Wort *σύνεσις* diese seine dann in die gesammte Sprache übergegangene tropische Bedeutung: Bewußtsein, Einsicht, niemand anders als Heraklit, durch welchen es dann zuerst diese Bedeutung in Folge jenes Verhältnisses der Seele zum Körper und zur sinnlichen Welt überhaupt bei ihm empfing, wie sich denn in der That diese tropische Bedeutung des Wortes nicht vor Pinbar und Herobot findet.

Dagegen ist die *ἄνεσις* mit der entgegengesetzten tropischen Bedeutung des Außer-sich-seins und der Auflösung jener Einheit, also der Bewußtlosigkeit und Einsichtslosigkeit, in der Sprache nicht durchgedrungen, hat hier vielmehr die tropische Bedeutung der Ausgelassenheit und Zügellosigkeit angenommen. Bei Heraklit dagegen war sie in der That wie jenes Fragment bei Plutarch in interessanter Weise zeigt, ganz consequent das stricte Gegentheil der *σύνεσις*, der aus der Auslöschung jener ideellen Einheit folgende Zustand der theoretischen Einsichtslosigkeit und erscheint so in dem Fragmente als eine, eine ähnliche geistige Unfähigkeit wie die Dünste des Weines hervorbringende, Erschlaffung.

Ist diese *ἄνεσις* also einerseits ein Grund mehr, um anzunehmen, daß auch der allgemein gewordene Ausdruck *σύνεσις* in jenem Sinne von Heraklit herrühre, so ist sie aber auch ein Grund, welcher die Echtheit jenes zweiten Satzes bei Plutarch schließt. Diese Echtheit wird auch noch durch eine, übrigens von Schleiermacher selbst angezogene Stelle des Stobaeus dargethan, welcher aus einer andern Schrift Plutarchs citirt<sup>1)</sup>: *ἀμαθίην, ἢ φρονίαν ἢ πρᾶξιον, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστίν, ἐν οἷνῳ δὲ χαλεπώτερον*“, Worte, welche somit durch ihre Aehnlichkeit mit dem zweiten Satze des Plutarch denselben hinreichend bestätigen. Uebrigens widerspricht dies auch keineswegs den andern von Schleiermacher vorgezogenen Fragmenten über die *ἀμαθία* die wir später durchnehmen werden; vielmehr ergeben sich hier, wie bei der trocknen Seele, mehrere Schemata, die sich übrigens auch durchaus nicht tautologisch zu einander verhalten.

Wie dem auch sei, jedenfalls steht durch das Obige fest, wie Heraklit seine Theorie auf das Gebiet der Nahrungsmittel übertrug und daher gegen den Wein, weil er die Seele in Feuchtigkeit hülle, polemisirte. Und mit Rücksicht auf den Wein eben mochte er wohl auch oben in dem Fragmente bei Musonius gesagt haben, daß während es darauf anlame, die

*αἰτία*“ und später „— — καὶ τοὺς ἀστέρας ἀγοικεῖς τε ἀμα καὶ ἐηροῦς ὄντας ἄκραν σύνεσιν ἔχει“.

1) Serm. Tit. 18. p. 165. T. I. p. 319 ed. Gaisf.

Seele auch durch die Nahrung in ihrer feurigen Trockenheit zu erhalten wir „uns viel schlimmer nährten, als das unvernünftige Vieh“ welchem letzteren er allerdings den Vorwurf des Weintrinkens nicht machen konnte. — Allein gleichviel, ob Heraklit in diesem Vorwurf auch ganz consequent war oder nicht — denn vielleicht hätte er doch sehen sollen, daß der Wein als eine selbst schon feurige Flüssigkeit auch eine vortreffliche Nahrung für feurige Seelen bilde — jedenfalls scheint ihm die Nahrung durch feste Substanzen ebensowenig eine entsprechende gewesen zu sein. Denn dies scheint das Fragment bei dem s. g. Aristoteles<sup>1)</sup> zu zeigen „πᾶν γὰρ ἐρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὡς φησὶν Ἡράκλειτος“, „daß alles Gewürm weidet die Erde ab, wie Heraklit sagt“. Dasselbe dürfte nämlich, wenn wir nicht irren, bei Heraklit in dem Zusammenhang gestanden haben, um zu zeigen, welche niedrigsten und verächtlichsten Lebensformen der Nahrung aus dem Starren entsprechen, wie ihm ja in der That die Erde als das Starre und der Bewegung noch mehr Entnommene als das Wasser, als das eigentliche Gebiet des auf sich beharrenden Todes in seiner, so zu sagen, geistigen Rangordnung der Elemente ebensowohl unter dem Feuchten stand, dem Nassen und Saamen des sinnlichen Lebens, wie dieses wieder unter dem Feuer, der Bewegung als solcher. Und so scheint Heraklit in diesem Fragment, welches dann gewiß nicht vereinzelt bei ihm gestanden haben dürfte, nachgewiesen zu haben, welche untergeordnete Lebensform durch diese untergeordnete Nahrungstufe bedingt sei und wie sich zugleich so in der Nahrung, als ihrer allgemeinen Elemente, der objective und eigenthümliche Charakter einer Gattung und Lebensform darstelle und ausspreche.

Auf dieses letztere im weiteren Sinne, — daß sich nämlich durch die Nahrung eines Geschöpfes und ebenso durch das, was ihm Luft gewährt womit es sich beschäftigt, zu thun macht und was ihm von Werth erscheint der objective Charakter seiner Gattung ausspricht, scheint auch ein anderes bisher übersehenes<sup>2)</sup> Fragment beim Aristoteles hinzudeuten, zumal auch durch die Art, wie es dort in den Zusammenhang eingefügt ist. Aristoteles sagt: „Auch die Luft scheint einem jeden Thiere ebenso eigenthümlich zu sein, wie auch seine Verrichtung; nämlich eine seiner Wirk-

1) De mundo c. 6. p. 401. Bekk.

2) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. 91., 1., der mir aber den Gedanken des Fragmentes zu verkennen scheint, wenn er statt es im obigen Sinne zu nehmen, nicht ungeneigt ist, dasselbe als einen Selbsttrost Heraklits über die schlechte Aufnahme seiner Lehre bei den Menschen aufzufassen. Die Vermuthung, welche Bernays (Herakl. 25.) gegen das erstere oben bezogene Fragment ausspricht, hat



samkeit angemessene; und dies möchte wohl an jedem Einzelnen dem klar werden, der es betrachtet; denn eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes und die des Menschen, wie Herakleitos sagt: „*δνον ούρματ' ἀν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν*“ *ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφή δνοας*“ „Stoppeln (oder Stroh) wähle sich der Esel lieber als Gold“; denn angenehmer als Gold ist den Eseln das Futter<sup>1)</sup>.

Die letzten Worte gehören wieder dem Aristoteles an, aus der Weise aber, wie er Heraklits Sentenz anführt, ergibt sich hinreichend, daß diese auch beim Ephefiker in demselben Gedankenzusammenhange gestanden haben und gleichfalls als ein Beleg dafür angeführt worden sein muß, daß in dem Object, auf welches sich ein Wesen beziehe, in der Nahrung wie in seinem Wünschen und Thun, der Charakter dieses Wesens und seiner Gattung sich offenbare.

Welche Nahrung nach Heraklit aber die angemessene gewesen ist, darüber giebt uns unsres Wissens kein Fragment positive Nachricht; und nur aus seiner Theorie heraus können wir vermuthen, daß er auch hier die Nahrung für die entsprechendste gehalten haben wird, welche die Gegensätze des Feuchten und Festen möglichst vereinte, somit weder starr noch naß war, sondern eine leichte und trockene, aber saftige Nahrung wie z. B. Pflanzenkost. Der allgemeine hier (und schon oben p. 168) herausgehobene Gedanke Heraklits, der Einfluß der Nahrung auf die Seele, scheint uns nach der bisherigen Ausführung mit Evidenz belegt zu werden durch das, was der Heraklitiker, der Pseudo-Hippokrates, in dem oben bezogenen Schriftchen de diaeta I. hierüber handelt, der ihn geradezu in den Worten auspricht (p. 665. Kuehn.): „und es kann die Seele durch ihre Nahrung sowohl besser wie schlechter werden (*καὶ δύνανται [ψυχῆ] ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι*).

Zeller p. 489, 1. bereits mit Recht zurückgewiesen, wenn er uns auch bei seiner Interpretation des Bruchstücks („die meisten Menschen leben dahin wie das Vieh, sie wölgen sich im Schmutz und nähren sich von Erde, gleich dem Gewürm“) dem Sinn desselben zu eng und ohne Grund als einen bloß polemischen aufzufassen scheint.

1) Ethic. Nicomach. X, 5. p. 1176. B.

## § 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise.

---

Noch schärfer und glühender aber erhebt sich diese Polemik gegen die flüchtige Natur in einem Fragmente, zu welchem wir jetzt gelangen, an welches noch deutlicher das von uns eben auseinandergesetzte Verhältnis Heraklits zu den religiösen Vorstellungen erweist. Heraklit läßt sich an die Kreise der Volkreligionen ein, er greift ihre Gestalten und zwingt sie, seine Begriffe zu sein. Wie er die sinnlichen Existenzen Feuer, Fluß, Harmonie und Krieg unmittelbar als seine reinen Begriffe gebraucht, ebenso gebraucht er die sinnlichen Göttergestalten; aber sie sind ihm nicht als solche gültig, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung, in dem er seinen in seiner rein logischen Form für ihn noch unaussprechbaren Begriff herausbringt.

Das Fragment, das wir im Auge haben, lautet<sup>1)</sup>: „*Ἐὶ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνον ἕσμα αἰδολοῖσι ἀναιδέστατα εἰργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, ὠτὸς δὲ Ἀθῆναι καὶ Διόνυσος, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναῖζουσι*“, wonach Wyttendorf und Schleiermacher auch bereits die Stelle bei Plutarch, in welcher sich das Ende des Fragments nochmals findet<sup>2)</sup>: „*καὶ μὲντοι Ἡρακλεῖ τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἀθῆναι καὶ Διόνυσος ὠτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναῖζουσι*“ hergestellt haben. Schleiermacher verbessert in dem Bruchstücke bei Clemens das *εἰργασται* in *εἰργαστ' ἄν* und übersetzt: „Und begingen sie nicht dem Dionysos ein Fest und besängen die Schamglieder, schamlos wäre das von ihnen. Es ist aber derselbe Hades wie Dionysos, dem sie toll sind und Fest feiern“. Doch giebt der erste Theil dieser Uebersetzung keinen rechten

1) Clem. Al. Cohort. adv. Gent. c. II. p. 10. Sylb. p. 30. Pott.

2) Plut. de Is. et Os. p. 362. p. 483. Wyt.

Sinn- und ich glaube, daß man lieber, das εἴργασθ' ἄν acceptirend, zwischen ἄσμα und ἀδολοῖον ein Komma machen und übersetzen muß: „Und begingen sie nicht dem Dionysos das Fest und sängen ihm das Lied, so wäre das ja auf das schamloseste den Schamtheilen dargebracht; derselbe ist aber Hades und Dionysos, dem sie rufen“ zc.

Jedenfalls aber ist der Gedanke und Mittelpunkt des Fragments klar: Die Identität des Dionysos und Hades und eine gewisse glühende Polemik gegen den Gott der sinnlichen feuchten Natur und Geneslurgie und diejenigen, die ihm Feste feiern und von ihm toben; eine Polemik gegen den Gott selbst wie seinen taumelnden Cultus des Außerlichgerathens und Rasens.

Einen gewiß seltsamen Gebrauch macht Schelling von diesem Fragment, wenn er es <sup>1)</sup> als einen Beleg anführt, daß die Lehre „der freundliche Gott Dionysos sei der Hades, unstreitig die beseeligende Ueberzeugung gewesen sei, welche die Geheimlehren mittheilten“. Nicht nämlich, daß dies nicht wirklich von der Geheimlehre gelten müsse und richtig sei, wollen wir behaupten; aber keinesfalls kann es sich auf unser Bruchstück stützen, welches, wie auch Schleiermacher gefühlt hat, Haß, Verachtung, Drohung, — aber durchaus nicht „beseeligende Ueberzeugung“ ausdrückt <sup>2)</sup>.

Um jedoch diesen polemischen Charakter des Fragmentes gegen so gewichtige Autoritäten wie Schelling und Klausen und andere gleich zum Voraus über allen Zweifel zu erheben, beeilen wir uns zuvörderst, eine bisher stets übersehene und äußerst interessante Stelle des Arnobius mittheilen. „At nequis forte — sagt Arnobius V. c. 29. — a nobis tam

1) Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 19.

2) Wenn Klausen in seinem verdienstvollen Aufsatz über Orpheus in der Encyclopädie von Ersch und Gruber in den Worten: „Auch von Zakhos, dem durchaus unterirdischen, sagte man ja zu Eleusis, er sei Sohn des Zeus, dieser war aber Eins mit dem Dionysos, denn die Philosophen finden es unaufrichtig, daß man dem Gotte, den man als Todtenbeherrscher in Ewigkeit werde feiern müssen, Phallosprocessionen, mit allen möglichen Ungezogenheiten halte“ — auf unseren Philosophen und auf unser Bruchstück anspielt, so verfällt er daher in den ähnlichen Irrthum, anzunehmen, daß die in dem Fragmente ausgesprochene Identität von Dionysos und Hades bei Heraklit noch denselben positiven Sinn habe, wie bei den Orphikern und daß Heraklit in dem Bruchstück das Wesen des Gottes habe feiern wollen. Wir werden im Folgenden deshalb das Verhältniß dieser Identität bei Heraklit zu der orphischen Vorstellung derselben näher darzulegen suchen.

impias arbitretur ut confectas res esse, Heraclito testi non postulamus ut credat nec mysteriis volumus, quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione, — totam interrogat Graeciam, quid sibi velint hi phalli“ etc. Merkwürdige Worte, welche nicht nur die glühende Polemik gegen Dionysos, seinen Cult und seine Symbole, welche sich nach unserer Auffassung in dem Fragmente ausdrückt, außer Frage setzen, sondern auch im Verein mit andern Spuren gewiß zeigen dürften, daß Heraklit in seinem Werke in eine gewisse systematische und höchst feindliche Polemik gegen diese Mysterien getreten zu sein scheint.

Es wird aber auch leicht sein, aus dem Fragment selbst nachzuweisen, daß nur ganz derselbe Grundgedanke in ihm vorhanden ist, den wir schon in so vielen Wendungen angetroffen haben von den gestorbenen Göttern, von den Leibern, die das Grab und der Tod der Seelen sind, von den Seelen, die, wenn sie flüchtig werden, in die Genesis und den Körper fallen; es ist ganz derselbe Begriff, nur in einer Form ausgesprochen, welche jetzt weit weniger Zweifel darüber zuläßt, daß, wie in diesem Fragment, so auch in jenen Sätzen Heraklit das Substrat seiner Darstellung, — aber eben nur als solches Substrat — aus dem Kreise religiöser Seelenlehre und orphischer Dogmen<sup>1)</sup> gegriffen hat.

Und die Reihe von Fragmenten und Berichten, die wir an dies jetzige Bruchstück im Verfolg zu knüpfen gedenken, wird zeigen, daß Heraklit bei dieser symbolischen Darstellung seines Begriffs sogar ziemlich bis ins De-

---

1) Wie man in diesem Bruchstück von der Identität des Dionysos und Sabes eine Beziehung auf orphische Lehre verkennen konnte, bleibt fast unbegreiflich. Selbst D. Müller, dem man doch gewiß nicht Mißbrauch mit Orphischem vorwerfen kann, sagt, Prolegom. zur Mythologie p. 389: „Was Creuzer als Tradition der fernsten Vorwelt angiebt, die Lehre von Dionysos, als dem hindurchführenden Gotte, war offenbar diesen Orphikern geläufig und nur von ihnen kann Herakleitos den großen Satz haben, daß Sabes Dionysos sei, ein Satz, der nicht im Sinne späterer Theokrasie zu nehmen ist.“ Freilich wird hier auch wieder, wie bei Schelling und Klausen, irrig unterstellt, daß der Satz bei Heraklit auch dieselbe Bedeutung haben solle, wie bei den Orphikern, eine Unterstellung, wodurch das wahrhaft „Große“ des heraklitischen Satzes ganz verkannt und sein Sinn in einer dem richtigen gerade entgegengesetzten Richtung aufgefaßt wird).

\*) Aber sowohl diese Beziehung des Fragments auf orphische Dogmen als auch der Begriff des Bruchstücks wird gleichmäßig ganz verkannt, wenn jetzt sogar Zeller p. 481, 3. dasselbe so auffaßt: „der Weingott sei mit dem Lobesgott ein und derselbe“, weil nämlich „der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig sei, da seine Seele angefeuchtet ist“.

tail des mythischen und dogmatischen Materials, theils orientalischer, theils besonders auch orphischer Religionsvorstellungen eingegangen ist.—

Was Heraklit zu diesem Ausspruche von der Identität des Dionysos und Hades in seinem Gedankensystem berechtigte, ist leicht zu sehen, wenn wir schon Erwiesenes kurz recapituliren. Das Absolute war ihm die reine processirende Einheit des Sein und Nichtsein, der gedachte Begriff des Werdens, den er darum die höhere unsichtbare Harmonie nannte, oder auch den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen sein will und auch nicht. Er will gesprochen sein, und zwar er allein will und verdient es, denn er allein ist es, der in Allem existirt, und alles Andere, was zu existiren scheint, existirt in der That nur insofern, als es an jenem Einen, dem Werden, Theil hat. Er will aber auch nicht ausgesprochen sein, weil er hierdurch aus der reineren unsichtbaren Harmonie in die sichtbare und sinnliche tritt, weil schon durch das Aussprechen er, der nur im ewigen innern Wandel von Sein und Nichtsein als reiner Gedankenmomente bestehende<sup>1)</sup>, aus diesem seinem Wesen, dem reinen Werden heraus- und in die Bestimmtheit gefallen, zum Einzelnen und somit Seienden geworden ist; weil das Werden selbst, diese reine Identität von Sein und Nichtsein, indem es irgendwie da ist, diese seine beiden Momente, die nur als stetes ununterbrochenes Umschlagen, als absolute Dialectik in einander adäquates Dasein haben, in die einseitige Form des Seins setzt, — als Seiendes aber Bestimmtes und sein Gegentheil, obgleich an sich mit ihm identisch, Ausschließendes ist. Durch das reale Sein ist somit das reine Werden aufgehoben; der Gott ist gestorben, wenn er ins Sein gerathen ist. — Darum muß Heraklit das ganze Reich der Geburt und Existenz perhorresciren, denn alle reale Existenz ist das Grab der unsichtbaren reinen Harmonie der Seele. In der mysteriösen Seelenlehre war nun das Gebiet des Flüssigen Gebiet und Symbol der Zeugung. Dies hatte Heraklit zum Begriff erhoben und wissenschaftlich durch seinen Elementarproceß durchgeführt<sup>2)</sup>, indem ihm das Feuer der reine sich selbstverzehrende Proceß war, bei dem es um dieses unausgesetzten sich selbstaufhebens willen noch zu keinem sinnlichen Leibe kommen kann, das Wasser dagegen die Mittelstufe, auf welcher die beiden Momente des Werdens sinnliche Realität haben, das Werden selber seiend ist, so daß hier, wo das Werden als seiendes, das Seiende nur als werdendes vor-

1) Bgl. jetzt oben p. 24—28, p. 95—100, p. 122—127, p. 130 sqq., p. 140 sq.

2) Bgl. §§ 20 u. 21.

handen ist, die eigentliche Sphäre des sinnlichen Lebens gegeben ist aus welcher sich alles Seiende entwickelt, — weshalb ihm auch das Fench als Saamen der Weltbildung gilt, — wogegen ihm das dritte, die Erde, die Sphäre der Trennung der beiden Momente des Werdens, das sich von Nichtsein und seiner Bewegung abscheiden wollende ruhende Sein nun somit durch die Trennung vom eigentlichen Lebensprincip, — dem Negative und seiner Bewegung, — die starre Ruhe des Todes ist. Es habe somit, wie hier nur beiläufig entwickelt, aber für seinen Elementarproce wesentlich festzuhalten ist, auch die Elemente bei ihm die Bedeutung, die reale Verkörperung der besondern Momente der Idee des Werdens, das Substrat ihrer Darstellung und zugleich die Sphäre und das Reich der Existenz und Herrschaft dieser besondern in der Idee des Werdens vorhandenen ideellen Stufen zu sein. — An jene von ihm zum Begriff erhobene und zum System abgerundete Symbolik sich anlehnend, stellt darum Heraklit die in das reale Sein, in die Wirklichkeit tretende Seele, also jene Aufhebung und Entfremdung welche das Werden erleidet, indem es seiner nothwendigen Natur gemäß immer zum Seienden wird, als Flüssigwerden der Seele dar.

Dionysos aber war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher der Gynaesturgie überhaupt, — und darum sagt Heraklit, hier wie überall sein reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zererschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt. Der speculative Gedanke ist also kein anderer, als der: das reine Werden stirbt d. h. ist aufgehoben, indem es real ist, weil das Werden, diese reine Einheit von Sein und Nichtsein, als Seiendes das Nichtsein immer wieder als ein von sich Unterschiedenes und Ausgeschlossenes setzt, sein wahrhaftes Dasein und Leben somit nur in dem reinen und unaussprechlichen Gedanken des Werdens hat, in welchem das Sein nur absolutes Umschlagen ins Nichtsein und dieses ebenso gleichzeitiges Umschlagen in jenes ist.

Jene Auslegung unseres Bruchstücks daher, welche Plutarch anführt „Hades werde der Leib genannt, weil die Seele in ihm gleichsam angefangen sich gerathen, sinnlos und trunken sei (*Αἴθρη λέγεται τὸ σῶμα τῆ ψυχῆς ὅτιον παραφρονοῦσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ*) ist daher nicht falsch aber sie überseht die subjectiven, personificirenden Namen Dionysos und Hades immer nur in eben solche identische und sinnliche Ausdrücke, noch

nicht in den Gedanken. — Eher thut dies schon die andere Erklärung, auf die sich Plutarch zurückbezieht, daß nämlich Apollo die Einheit, Dionysos aber die Vielheit und Fülle der Natur sei. Plutarch zieht in der That diese Erklärung vor und verwirft jene. Schleiermacher verwirft wieder diese und zieht die von Plutarch verworfene vor. Beide sehen nicht, daß beide Erklärungen ihrem Gedanken nach — wie sich sehr bald noch näher zeigen wird — Eins sind, daß Seele und Leiblichkeit, Einheit und Vielheit der Natur nur verschiedene Formen desselben Gedankengegensatzes sind. — Daß die Seele in die Leiblichkeit tritt, kann auch ganz so ausgedrückt werden, daß sie aus ihrer reinen Einheit in die endlichen Unterschiede und deren Vielheit auseinandertritt. Und so hat ja Heraclit auch in der That in den Fragmenten, mit welchen wir diese Darstellung begonnen haben, gesagt: „Das Eine auseinander-tretend (sich von sich unterscheidend) einigt sich immer mit sich selbst<sup>1)</sup>“ und umgekehrt; er hat also den Gegensatz und seine processirende Bewegung, die Idee des Werdens, welche ihm das Absolute bildet, auch als diese schlechthin entgegengesetzte und dennoch schlechthin identische und in jedem Moment gleichzeitige Bewegung des Sich Unterscheidens, des Auseinandertretens in die Vielheit der endlichen Unterschiede und des Rückgehens derselben in ihre reine Einheit ausgesprochen. Diese gedoppelte und immer gleichzeitige Bewegung bildet eben das Dasein des Werdens selbst. Daß diese entgegengesetzte Bewegung des Sich Unterscheidens und aus den Unterschieden in die Einheit Zurückgehens in jenen Bruchstücken von gar nichts Geringerem als von seinem Absoluten selbst ausgesagt wird und eben das Wesen und Dasein dieses Absoluten, des Werdens, darlegen soll, — das zeigt, wenn es hierfür noch eines besondern Beweises bedürfte, ganz entscheidend das bedeutungsvolle „das Eine“ (τὸ ἓν), welches dort als Subject dieser Bewegung auftritt und welches wir in seinen Bruchstücken immer da und nur da finden, wo er von seinem absoluten Begriffe, dem Einen Göttlichen, dem Werden, spricht, welches ihm allein wahrhaft vorhanden ist<sup>2)</sup>. Dies zeigt ferner auch die Weise, in der Plato diese Bruch-

1) Sieh oben p. 90 und p. 72.

2) Denn mit Unrecht ist in jenem Fragment von Schleierm., (welcher sogar glaubt, daß sich das *διαφερόμενον ἔνυμφερ* auf das Meer (1) beziehe, ein Irrthum, der schon von Gladisch, Zeitschrift für Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1846 Nr. 122. richtig erkannt worden ist) und Anderen das ἓν für platonische Zuthat betrachtet worden. Den abstracten Ausdruck „τὸ ἓν“ schlechtweg hat Heraclit allerdings wohl nicht gebraucht. Aber das emphatische „Eine“, als seine Bezeichnung für sein Absolutes, springt uns nicht nur aus den Berichten der besten Zeugen,

stücke anführt und den tiefsten Gedankengegensatz zwischen Heraklit und Empedokles an sie knüpft; es zeigen es die oben an diese Bruchstücke gereihten Fragmente und die ganze bisherige Darstellung. Zum Ueberflusß werden wir bald seinen Zeus selber als einen „auseinandertretenden Knaben“ (*διαφερόμενος*) geschildert sehen. Das *διαφερόμενον* heißt bei ihm immer nur, daß die reine Einheit des Werdens in die sinnliche Existenz und, was hiermit identisch, in die realen Unterschiede derselben auseinandertritt. Es ist die Seite der realen Weltbildung, die *διακόμωσις*, und somit identisch mit dem Weg nach Unten. — Das *συμφερόμενον* bedeutet ihm <sup>1)</sup> den Rückgang aus den realen Unterschieden in die reine Einheit, die Einkehr aus der Sphäre des festen, bestimmten und unterschiedenen Seins in den reinen Wandel des Werdens, somit die Seite der negativen Aufhebung des sinnlichen Seins, den Weg nach Oben, oder, wenn man will, die *ἐκπύρωσις*. Die Seite der Endlichkeit, des festen unterschiedenen Seins perhorrescirt er. Das Höhere dagegen ist ihm der Rückgang aus dem Sein in die ideelle Einheit desselben, in den reinen Wandel des Werdens. Und das konnte er also in der That so ausdrücken, daß er den Dionysos, den Gott der realen Genesurgie, Hades nennt und denen, die seinen rasenden Dienst feiern, droht und sie verachtet. Den Apollo aber, den Lichtgott der reinen Einheit, mußte er hochhalten.

Doch ehe wir letzteres, die Bedeutung nämlich, die Apollo bei ihm gehabt und die gegensätzliche Stellung, die er zu Dionysos eingenommen, weiter mit Zeugnissen belegen, müssen wir zur näheren Erörterung einer oben von uns gethanen Aeußerung schreiten.

Wir sagten vorhin: Heraklit, sich einlassend auf die religiösen Vorstellungen und Gestalten, durchbräche zugleich ihre Unterschiede, wie das in Rede stehende Bruchstück zeige, um seinen Begriff in sie zu verpflanzen.

Dieses Durchbrechen der individuellen Göttergestalten und ihrer abschließenden Grenzen gegeneinander ist nun aber auch schon der unverkennbare und anerkannte Zug der echt-orphischen Lehre selbst und der aus ihr hervorgegangenen religiösen Weihen und Mysterien. Die Identität des Dionysos mit Hades als Dionysos-Zagreus und Iakchos Elythionios war ja anerkanntermaaßen ein Hauptbestandtheil der orphischen Mythen

wie Aristoteles *κ.*, überall in die Augen (s. § 25.), sondern wir finden es in Verbindungen wie *ἐν τῷ θεῷ*, *ἐν τῷ σοφῷ*, *ἐν ἀπὸ πάντων* noch in zahlreichen Fragmenten vor (s. die Zusammenstellung in § 18.).

1) Vgl. hierüber auch §§ 18 u. 27.



und Weihen und selbst auch der eleusinischen Mysterien, deren gegenseitiges Verhältniß zu einander übrigens hier als gleichgültig auf sich beruhen bleiben kann<sup>1)</sup>).

Es könnte dies somit, der Weise entsprechend, in der Schelling, Klausen und D. Müller das Bruchstück auffassen, für einen Beleg mehr eines gewissen geistigen Zusammenhanges Heraklits mit den Orphikern gelten, wie denn in der That das Fragment schon als solches jedenfalls und unbestreitbar für einen Beweis der Bekanntschaft Heraklits mit den orphischen Vorstellungen und eines gewissen Sich Beziehen auf dieselben gelten muß. Es kommt aber eben Alles darauf an, die Art dieser Bezugnahme und damit die reelle Beschaffenheit jenes Zusammenhanges näher zu bestimmen. Und hier ist es gerade vor Allem wesentlich, auch wieder den Unterschied nicht zu übersehen.

Innerhalb des Kreises der religiösen Vorstellung kann, — eben weil das wesentliche Element der Religion die Vorstellung ist, die Vorstellung aber die Thätigkeit des Geistes ist, sich einen Gehalt nur in sinnlicher Form und Gestalt zum Bewußtsein, zur Anschauung zu bringen — wegen dieser sinnlichen Natur aller Vorstellung und somit der Religion selbst, auch die Vereinigung der verschiedenen Göttergestalten wieder nur in sinnlicher, in mythischer Weise d. h. in der Form des einzelnen Geschehens und der besondern Gestalt vollbracht werden, eine Form, welche es daher niemals zu einer wirklichen Einheit kommen lassen kann. — Zagreus wird nur einmal zerstückelt; er steht in keiner innern Vereinigung mit Apollo, dem Gotte der Einheit; nur äußerlich macht sich das Recht des Gedankens geltend, indem Apollo es ist, den Zeus ihm zum Hüter beigiebt, als er ihm die Weltherrschaft überträgt und die Götter ihm gehorchen heißt, und Apollo wieder es ist, der, als Zagreus zerrissen ist, die zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, und sie auf Zeus Befehl in seinem Heiligthum zu Delphi bei seinem Dreifuß bestattet<sup>2)</sup> und so in diesem Acte äußerlicher Einigung als die ergänzende, jene zerstückelte Vielheit wieder zur Einheit abschließende Seite hervortritt. Bei Heraklit dagegen ist das Auseinandertreten des sinnlichen Seins in die Vielheit der Unterschiede, oder, um im Bilde zu bleiben, die Zer-

1) Vgl. über das Verhältniß der eleusinischen Mysterien zu den orphischen, was Klausen gegen Lobed in seinem bereits angezogenen schönen Aufsatz in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie sagt.

2) Das orphische Mythensubstrat auf das hier und im Folgenden hingebeutet ist und die Stellen dazu s. in Lobed's Aglaopham. p. 537—587 sq. und bei Klausen a. a. D.

stüdelung des Dionysos-Zagreus, eine ewigwährende, und nicht durch titanische Mächte gewaltsam vollbrachte, Selbsterfüllung, — und dieses die Wesenheit der sinnlichen Natur bildende beständige Auseinandertreten ist nur das Sich Auseinanderlassen und die Bewegung des Einen selbst, welche darum zugleich wieder der beständige Rückgang der Natur aus dieser realen Vielheit und Fülle der sinnlichen Unterschiede in ihre innere Einheit ist; oder (wie wir später sehen werden) es ist bei Heraklit Apollo selbst, welcher beständig sich in den Dionysos umwandelt, wie dieser, das Aufeinander des sinnlichen Daseins, wiederum beständig in die ideelle Einheit, den Apollo, sich auflöst und dieser ununterbrochene Umschlag beider Gottheiten in einander constituirt dem Heraklit die Welterschöpfung und Erhaltung.

Ebenso sind in der religiösen Vorstellung Dionysos-Zagreus und Iakchos Chthonios, in welchen die Identität des Dionysos und Hades angeschaut wird, wieder besondere Gestalten gegeneinander. Der unterirdische Dionysos selbst ist wieder verschieden von dem weltlichen, und dann vom Hades als solchen; die Gestalt, in welcher die Einheit zu Stande kommen und angeschaut werden soll, bringt es, da sie wieder als besondere Gestalt neben jene auch selbständig für sich bestehen bleibenden Götterindividualitäten tritt, nur zur Beziehung beider aufeinander; sie bringt nur ein neues Auseinanderfallen und eine Besonderung mehr zu Stande.

Dies kann auch nicht, wie sehr irrtümlich sein würde anzunehmen, ein bloßer Unterschied der Form bleiben. Dieser Unterschied der Form muß vielmehr durch sich selbst einen entsprechenden Unterschied des Inhalts nach sich ziehen. — Da nämlich die religiöse Vorstellung jene Göttergestalten noch als besondere und selbständige Götter neben einander bestehen und gelten läßt, so muß jede derselben auch als in ihrer Besonderheit berechtigt gelten; es muß jeder ein besonderes Amt, Würde und Reich, es muß jeder von ihnen positive Geltung und Wesenheit zukommen.

Die angeschaute Identität von Dionysos und Hades kann also hier noch nicht (wie bei Heraklit, der sie in ihrem Begriffe erfaßt und den Gott als bloßes unselfständiges Moment erkannt hat) zur auflösenden Polemik gegen das Wesen dieses Gottes führen. Der Anschauung wird vielmehr, wie ihr Dionysos und Hades auch als solche für sich selbständige und berechtigte Götter bleiben, auch die in der Person des Zagreus oder des unterirdischen Dionysos angeschaute Identität beider zu einer neuen mit positiver Geltung und berechtigter Wesenheit und Würde be-

leideten besonderen Gestalt. — Ihr wird daher jene Identität nicht zu einem Satze negativer Kritik, sondern vielmehr zu der frommen und tröstlichen, zu der herzerhebenden Gewißheit, daß der milde Gott Dionysos es sei, den sie wiederfinden in der Unterwelt, der der Todtenbeherrscher ist im Reiche des finstern Hades. Der zerrissene Zagreus, der gestorbene, selbst in die Unterwelt vertiefte Gott ist das Unterpfand dieses fröhlichen Looses. Aber nicht Allen wird dies seelige Loos zu Theil. Das besondere Reich des Todtenfürsten Dionysos-Zagreus sind wieder nur die besondern Seelen, welchen diese Identität in den Weihen, in denen sie symbolisch dargestellt wurde, aufgegangen ist, welche sie in dieser symbolischen Darstellung an sich erfahren, sich zum Bewußtsein oder vielmehr zur Empfindung gebracht<sup>1)</sup> haben. Darum gehört der als Naturproduct

1) Aber nicht etwa welche sie daselbst in ihrem speculativen Gedankeninhalt erkannt haben. Es wird in den Mysterien, wie in der Religion überhaupt, niemals erkannt, sondern ein nach seiner innern, aber noch verschlossenen, Bedeutung Geistiges sinnlich angeschaut, subjectiv empfunden, symbolisch gefaßt. — Freilich ist es somit wesentlich falsch, zu glauben, als sei in den Mysterien abstract gelehrt oder mit Bewußtsein allegorisiert worden, in dem Sinne, daß nun eine bewußte Unterscheidung von „Kern und Schale“ vorhanden, daß die allegorische Bedeutung frei für sich und losgelöst von der sinnlichen Form im Geiste präsent gewesen sei, was weder bei Geweihten noch Priestern der Fall sein konnte. Statt um geistige Erkenntniß als solche handelt es sich in den Weihen allerdings vielmehr nur um Zeigen und Thun (*τὰ δεκνόμενα καὶ δρώμενα*). Schon Clemens nennt die Mysterien sehr treffend ein mystisches Drama (Protrept. p. 4. Syll. p. 12. Pott. Siehe Lobed Aglaoph. p. 48. p. 135 sq.). Man denke doch nur an die ganz ähnlichen christlichen Mysterien Dramen im Mittelalter, wo Christi Leidensgeschichte u. dargestellt wurde! Das Richtige und Tiefste hierüber enthalten schon die Worte des Aristoteles ap. Synes. Or. p. 48. Petav. „*τὸς τελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλώνοντι ἐπιτηδείους*“, was R. D. Müller schön übersetzt: „Die Eingeweihten sollen nicht etwas lernen, sondern an sich erfahren und in eine Stimmung gebracht werden, insofern sie nämlich dazu geeignet sind.“

Mit seiner gewöhnlichen Tiefe bezeichnet in diesen oft mißverstandenen und noch lange nicht genug durchdachten Worten der griechische Meister nichts Geringeres als den Unterschied, der zwischen den geistigen Thätigkeiten des reinen Denkens — und der Religion überhaupt mit ihrer sinnlichen Anschauung und subjectiven Empfindung vorhanden ist. Wie aber den Unterschied, so bezeichnet er in jenen Worten auch die Einheit beider geistigen Thätigkeiten und Sphären. — Lobed hat also insoweit ganz Recht, wenn er die Annahme verwirft, als seien in den Mysterien theologisch-philosophische Speculationen dargelegt worden, sei es dem Volke, sei es dem Eingeweihten höherer Grade. Vielmehr konnte in der gesammten religiösen Sphäre dies freie Gedankenbewußtsein, diese Trennung des sich erst durch diese Trennung zu seiner Allgemeinheit erhebenden Gedankens

noch selbst in die bloße Vielheit der sinnlichen Natur verlorene und deshalb von Haus aus titanische, aus der Asche der verbrannten Titanen entstandene Mensch, der rein in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Natur und ihrem taumelnden Außereinander lebt, den titanischen Mächten an, welche Zagreus zerstückelt haben. Er gehört ihnen an, solange er, das innere Wesen der Natur noch nicht erkennend, in diese einheitslose bunte und rohe sinnliche Mannigfaltigkeit versenkt ist. Die titanische Natur ist noch seine eigene. Und darum wird ihm auch in der Unterwelt nur das titanische Loos zu Theil, im Schlamme zu liegen, oder vom Ker-

als des Inhalts von dem Symbole als seiner bloßen Form, nicht vorhanden sein. Dies s. g. Allegorisiren, d. h. dies freie Bewußtsein über das, was an sich im religiösen Symbol vorhanden ist, diese Loslösung desselben von seiner sinnlichen Form und die erst dadurch bewirkte Erhebung jenes gefühlten und angefaßten Inhalts in den unsinnlichen, allgemeinen Gedanken, — dies Bewußtsein findet nicht in den Mysterien, findet in der Religion überhaupt nicht Statt, sondern tritt erst mit der griechischen Philosophie ein, die eben darum Religion, Mysterien und den griechischen Geist selbst auflöst und über sich hinaushebt; ganz ebenso, wie ja auch bei den, schon vorhin in Bezug auf ihre dramatischen Darstellungen als Parallele angeführten Mysterien der christlichen Religion, nicht die Religion, sondern erst die Philosophie das Bewußtsein ihrer wirklichen geistigen Bedeutung hat, und erst sie es ist, welche gedankenmäßig anzuzeigen weiß, wie sich der Geist in jener Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung u. nur sein eigenes allgemeines Wesen in der Form sinnlicher Vorstellung und einmaligen Geschehens symbolisch zur Anschauung gebracht hat, mit diesem Bewußtsein aber über den geistigen Inhalt der christlichen Religion und ihrer Symbole diese Religion selbst aufgelöst hat. Salen hatte also ganz Recht, konnte aber erst in einer wesentlich philosophirenden Zeit, in einer Zeit, in welcher die unmittelbare Harmonie von Geistigem und Sinnlichem, Innerem und Aeußerem, welche den geistigen Grundcharakter des Alterthums ausmacht, bereits vollständig aufgelöst war und mit Riesenschritten ihrem Grabe entgegenging, den Ausdruck thun, daß die Aufschlüsse, welche die eleusinischen und samothratischen Mysterien gewährten, unreine oder trübe (*ἀμύδρα*) seien gegen die klare Erkenntniß der göttlichen Weisheit, die aus der Natur selbst geschöpft werden könne. —

Aber noch falscher als jene Ansicht, welche die Mysterien zu einer reinen Vernunfterkennniß und Lehre umbilden möchte, ist jene andere Ansicht, als seien jene Symbole bloß sinnlose prunkende Ceremonien, oder höchstens etwa pragmatische Erinnerungen gewesen, als habe ihnen nicht vielmehr jener speculative geistige Inhalt in der That zu Grunde gelegen; eine Ansicht, die, wie große Gelehrte sie auch getheilt haben, zum Glück immer seltener wird und selber nur in der Unkenntniß des begrifflichen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Denken wurzelt, in der Unkenntniß somit, daß ein und derselbe speculative Inhalt, in der Form der sinnlichen Vorstellung gefaßt, noch ganz etwas Anderes und Entgegengesetztes sein muß von seiner Erfassung im reinen Denken.

heros zerfleischt zu werden, den erst die orphisch-apolloinische Lyra fesselt.

Erst mit der Weihe, erst mit der Ahnung, daß diese Fülle der realen sinnlichen Vielheit, in welche das oberweltliche Dasein aufgelöst ist, daß diese Zerreißung des Zagreus nicht ein Letztes ist, bei welchem stehen geblieben werden könnte, sondern daß jene sinnliche Natur selbst ihre Wurzel und innere Einheit hat in der Unterwelt, in dem farblosen Reiche der einfachen Wesenheiten und Schatten, daß diese reale Vielheit in jene einfache unterirdische Einheit als in ihr eigenes unsinnliches Wesen zurückgeht und aus ihr ewig hervorquillt, ist die titanische Natur des Menschen überwunden und abgestreift. Erst mit der Anschauung dieser Identität in Zagreus-Dionysos, als dem aus seiner Zerstückelung geeinten, zum Lobtensfürsten wieder erstandenen Gott, der jetzt auch die Menschen, nicht insofern sie in das zerstreute sinnliche Dasein und dessen wechselnde Freuden, Bedürfnisse und Interessen ausgebreitet sind, sondern insofern sie dieser Naturseite entnommen sich zur einfachen Wesenheit des abgeschiedenen Geistes zusammengefaßt haben, beherrscht, — erst mit dieser Anschauung wird das neue Lebensloos erlangt. Darum muß der zu Weibende selbst darstellen die titanischen Mächte in ihrer Verlodung und Zerreißung des Zagreus in mannigfaltigen Gebräuchen, er muß jene Identität an seiner eigenen Person erfahren, er muß sie genießen, indem er — in diesem unverkennbaren Vorläufer des christlichen Abendmahls — aus dem ihm gereichten mystischen Kelche den Wein trinkt, welchen das Blut des Zagreus hervorschießen macht. Nun erst ist diese von ihm genossene Vereinigung zur Gewißheit für ihn geworden. Jetzt erst ist er gereinigt von allem Titanischen, roh Natürlichen; jetzt gehört er dem Zagreus an und ist sein Eigenthum. Jetzt muß er ausrufen: „Ich entging dem Schlimmen, ich gewann das Bessere“.

Wenn also — und dies ist der wesentlich festzuhaltende Unterscheidungs-  
punkt — im religiösen Kreise, weil die sinnliche Vorstellung die verschiedenen Göttergestalten, auch wo sie ihre Grenzen durchbricht und sie zu einer neuen Gestalt eint, in ihrer Bestimmtheit bestehen lassen und daher alle als von positiver Geltung erfüllt anschauen muß, diese noch nicht als reiner Gedanke, sondern in Form sinnlicher Vorstellung erfaßte Identität, weit entfernt zu einer Polemik gegen das Wesen dieser Götter zu werden, vielmehr auch ihrerseits nur positiv angeschaut werden kann, und so zum Unterpfande der seeligsten Gewißheit werden muß, so muß dagegen bei Heraklit, weil er zum reinen Begriffe der sinnlichen Vorstellungen durchgedrungen ist, die schlechthin entgegengesetzte Folge ein-

treten. Haß und glühende Polemik athmet bei ihm gegen den Dionysos jenes Fragment, in welchem er ihn mit Hades identificirt, wie dies schon Schleiermacher gefühlt hat und sowohl durch die im Fragment selbst ausgesprochene so energische und verächtliche Verwerfung seines Cultus, in welchem ja nur das eigene Wesen des Gottes realisirt ist, als jetzt durch das Zeugniß des Arnobius sowie noch durch eine andere später folgende Stelle des Clemens und endlich durch seinen Haß gegen die ganze flüchtige Natur, der Dionysos vorsteht, unwidersprechlich ist.

Bei ihm schlägt jener orphische Satz von der Identität beider Götter in negative auflösende Kritik des Dionysos um. Denn ihm ist der Gott bereits zum reinen Begriffe geworden, zum Momente der sinnlichen realen Natur, deren Gedanke eben die Vielheit und das Aueinander der bestimmten seienden Unterschiede ist. Diese Seite ist ihm aber nur ein unselbständiges Moment der Idee des Werdens, und zwar gerade dasjenige Moment, welches zur Nichtigkeit des einzelnen auf sich beharrenden sinnlichen Daseins führt; diese Seite ist ihm das Nichtsein und Gestorbensein der innern unsinnlichen Einheit; der Leibliche Mensch ist der Tod und das Grab der Seele; Dionysos, der Gott der sinnlichen Natur, eben deshalb der Untergang der reinen Idealität des Werdens. Gegen dieses sich für sich fixirewollende Moment des sinnlichen Seins, welches aber durch seine Erhaltung das Werden ausschließen und so den Tod über alles Dasein selbst ausbreiten würde, war ihm die beständige Aufhebung desselben, sein Rückgang in die ihm zu Grunde liegende innere Einheit, in den negativen Wandel des Werdens (welches Moment er auch, wie wir sehen werden, Apollo genannt hat) das Höhere, und seine Polemik gegen Dionysos daher nur die Folge, oder richtiger noch identisch mit seiner Polemik gegen alles sinnliche reale Dasein überhaupt, welches sich sträubt in jenen reinen Wandel einzugehen, der gleichwohl seine innere Einheit und Wahrheit und seinen positiven Lebensquell ausmacht. —

So hat also die Identität des Dionysos und Hades bei Heraklit auch einen ganz andern Inhalt als bei den Orphikern. — Wollte man nun, der philosophischen Schulsprache sich anschließend, sagen, Heraklit habe somit nur, was bei den Orphikern schon an sich in der Form sinnlicher Vorstellung gelegen, in die Form des philosophischen Gedankenbewußtseins gebracht, so ist dies ganz richtig, vorausgesetzt, daß man sich dabei in der angedeuteten Weise ganz genau und explicirt bewußt ist, wie dieser formelle Unterschied der Religion, als der Form des sinnlichen Vorstellens, und der Philosophie, als der Form des begreifenden Ge-

dankeus, durchaus nicht bloß etwa zu einem Unterschiede größerer und geringerer Klarheit führt, sondern das philosophische Erfassen des in den religiösen Vorstellungen an sich vorhandenen Inhalts auch einen inhaltlich unterschiedenen und dem, was für das religiöse Bewußtsein präsent war, geradezu entgegengesetzten Gedanken produciren muß. Bei den Orphikern, wie in der Religion überhaupt, sind die Göttergestalten Dionysos, Hades zc. nicht bloß eine sinnliche Hülle für von diesen unterschiedene Wesenheiten, nicht etwa eine bloße Form für einen von derselben als verschieden gewußten Kern, sondern es wird auch sinnlich gedacht; nicht bloß sinnlich gesprochen, sondern auch der Inhalt selber nur sinnlich aufgefaßt und angeschaut.

Dies war auch noch bei den sogenannten gemischten Theologen Pherkydes, Epimenides zc. der Fall, obwohl mit einem hier nicht weiter auszuführenden Unterschiede.

Ander schon gestaltet sich das Verhältniß bei den Pythagoreern, aber auch bei ihnen wird immer noch nicht das Sinnliche zur bloßen Form. Ihnen sind bereits die Göttergestalten Gedankenwesenheiten. Aber der Inhalt dieses Denkens ist selbst noch ein sinnlicher; diese Gedankenwesenheiten sind die allgemeinen Formen des unmittelbaren Daseins. Die Zahl ist die erste und selbst noch sinnliche Vermittlung zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem. Sie ist die Mitte, welche als frei von der sinnlichen Qualität, bereits reine Gedankenabstraction und Allgemeinheit ist, andrerseits aber, als Quantitätsbestimmung, wesentlich sinnliches und unmittelbares Sein ist. Dieser Philosophie und ihren Gedankenbestimmungen ist daher das Moment des Sinnlichen noch durchaus substantiell. Dies ist daher auch der Grund, weshalb die pythagoräische Philosophie so wesentlich religiöse Speculation ist, weshalb sie mit den religiösen Vorstellungen nicht zu brechen brauchte, sondern die Göttergestalten des Volksglaubens speculativ erklären konnte, ohne sie aufzuheben. Diese Göttergestalten einerseits und ihre ruhenden Gedankenwesenheiten andrerseits wuchsen ihr unterschiedslos in eine ungetrennte Identität zusammen. Die pythagoräische Philosophie bleibt daher in dem organischen Entwicklungsgange, durch welchen sich das religiöse Denken und Anschauen zum freien philosophischen Denken hinüberführt, ein Entwicklungsgang, in welchem sie einen so interessanten Knotenpunkt bildet, noch wesentlich, auch nach der Seite ihres Inhaltes, in dem religiösen Kreise selbst stehen, ohne ihn zu durchbrechen.

Bei Heraclit dagegen wird — und in dieser Hinsicht gerade bezeichnet er nach unserer Ansicht einen äußerst interessanten Uebergang im griechischen Geiste: den noch in der Form der religiösen Vorstellungen

und ihres Stoffes geschehenden Uebergang von der Religion zur Religionsphilosophie überhaupt — bei Heraklit wird ganz unsinnlich gedacht und nur sinnlich ausgedrückt. Seine Wesen sind bereits reine Begriffe, die nur in jene Göttergestalten wie in eine Hülle gekleidet sind. Streift man die Hülle des Ausdrucks ab, so kommen ohne Alteration die reinen Begriffe zum Vorschein, die er nur aussprach in diesen Gestalten und Namen, weil sie ihm als reine Begriffe unansprechliche<sup>\*)</sup>, ἀνύπρητα, waren; nicht in Folge eines Mysterienverbots, sondern weil sich ihm die Sache, wie im zweiten Capitel gezeigt, von selbst verbot. Uebrigens dürfte beiläufig auch in den Mysterien die innere Unansprechlichkeit des Inhalts ihrer Anschauungen für die noch in den symbolischen Anschauungen selbst Befangenen ein wesentlicher innerer Grund für das Verbot des Aussprechens gewesen sein. Wenigstens glauben wir, daß es keine Gefahr damit gehabt hätte, daß der religiöse Hellene den wirklichen geistigen Gehalt jener Mysterienanschauungen hätte sollen aussprechen können, wenn er auch geburft hätte. Wir glauben überhaupt, daß man so lange die eigentliche Bedeutung der Mysterien verkennen und ihnen entweder ein Zuwenig oder Zuviel verleihen wird, solange man nicht jene Geheimnisse als ein wesentlich Sich selbst Geheimtes auffaßt, in dem Sinne eben, in welchem dem Geiste der geistige Gehalt seiner sinnlichen Anschauungen, solange er ihn eben nur erst in der Form der Anschauung hat, wesentlich ein geheimer und verborgener ist.

Sagten wir, daß bei Heraklit, wenn die bloße Hülle der Göttergewänder (und ebenso, z. B. beim Feuer, die Naturschaale) abgestreift ist, seine darunter liegenden reinen Begriffe ohne Alteration zum Vorschein kommen, so kann das z. B. durchaus nicht von den Orphikern gesagt werden, deren Gedankeninhalt wir, verglichen mit Dem, was in ihrem eigenen Bewußtsein vorhanden war, schlechterdings auf das Wesentlichste alteriren müssen, sobald wir ihn aus jener Form der Verfenkung des Geistes in die sinnliche Anschauung seiner selbst heraus und in die freie Form des Denkens hineintragen. Mit Heraklit dagegen ist innerhalb des Symbolischen selbst eben die Fortbildung vorgegangen,

<sup>\*)</sup> Durch die obige Entwicklung erklärt sich jetzt auch vollständig Heraklits auch von Zeller p. 491 anerkannte „Verlieke für mythologische Bezeichnungen“, ohne daß man nunmehr wohl länger mit Zeller wird den Schluß machen wollen, „es lasse diese Verlieke für mythologische Bezeichnungen vermuten, daß er die Weltreligion im Ganzen nicht antastet wollte und daß seine Stellung zu derselben mit derjenigen der Fortbagerer größere Aehnlichkeit hatte, als mit der des Xenokrates“; ein Schluß, mit welchem die Fragmente des Ephesters in einem unverkennbaren Widerspruch stehen.



daß jetzt der geistige Gedankeninhalt nicht mehr mit seiner sinnlichen Form identisch und verwachsen, sondern, von ihr abgelöst und frei für sich zu seiner begrifflichen Allgemeinheit entwickelt, nur noch unter der leisen Dede des Symbolischen, das erst hier bloße Form ist, daliegt und daher hier so mächtig in dem unendlichen Wechsel der diesem begrifflichen Inhalt nicht mehr genügenden Symbole gegen diese Knospenhülle andrängt, um mit Zerspaltung derselben sich zu der gereiften Gestalt griechischer Philosophie zu entfalten, welche jetzt nun schon, wie Heraklit von seinem Gotte geistiger Klarheit voraussehend sagt, „mit ihrer Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott!“ —

Saben wir aber Heraklits Verhältniß zu Dionysos und zu den orphischen Anschauungen so weit verfolgt, so müssen wir es noch um einen Schritt weiter verfolgen. Hierbei wird sich auch ergeben, daß, wenn wir bisher aus dem allgemeinen Wesen des Gottes heraus nur vorauszusetzen schienen, daß Apollo dem Ephesier den stricten Gegensatz zu Dionysos, das Moment der Einheit und ihres, das sinnliche einzelne Dasein aufhebenden, negativen Wandels bedeutete, dies vielmehr auf sicherem Belegen beruht. —

Zu Herodots Zeiten konnte freilich gesagt werden, daß Orphisches und Bacchisches identisch seien. Nichtsdestoweniger haben sich uns noch in deutlich sprechenden Mythen die Erinnerungen erhalten von blutigem Gegensatz und Feindseligkeit in älterer Zeit zwischen den ältesten Orphikern, den Trägern des apollinischen Lichtcultes und den Dienern des Dionysos<sup>1)</sup>. Es kann hier auf die nähere Deutung und Zusammenstellung dieser Mythen von der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden des Bacchus, weil diesem Gotte die Ehre weigert ic., nicht eingegangen werden und müssen wir uns damit begnügen, auf die kurzen aber gedankenreichen Andeutungen Grenzer's über den Kampf der ältesten Orpheuschulen mit den Dionysosdienern (Symbolik, 3. Ausg. Bd. 4, p. 30 sqq.) und Klausens a. a. D. zu verweisen.

Uns genügt es, daß der durchaus apollinische Charakter der orphischen Myra und der blutige Gegensatz in früherer Zeit, in welchem gerade in den ältesten Mythen dieser mythische Träger des Apollodienstes gegen den Dionysoscultus erscheint, unleugbar und anerkannt ist. Dieser innere Gegensatz der beiden Göttergestalten hat sich übrigens zu allen Zeiten in dem Cultus erhalten, der ja nichts anderes als das aufgeschlossene und dargestellte eigene Wesen des Gottes selbst ist. Der rauschende tau-

1) Siehe u. A. Eratosth. Catast. c. 24. Schol. in Pind. Pyth. IV, 176. und Herod. ap. Schol. in Apollon. I, 23., ter deshalb einen zweifachen Orpheus annimmt ic.

melnde Orgiasmus des Dionysosdienstes hatte seinen stricten Gegensatz dem stillen und ernstern, in sich gelehrten Lichtcultus Apollo's. Zwar hat auch der Apollobienst einen gewissen ekstatischen Charakter<sup>1)</sup>, aber es war nicht der rasende Orgiasmus des Bacchus. Vielmehr, wenn der Charakter des letzteren Religionsdienstes das Außersichgerathen der Bewußtseins in die Zerstreutheit und Vielheit des sinnlichen Daseins ist, so ist der ekstatische Charakter des Apollocults der umgekehrte, die feierliche stille Ekstase des Sich-Sammelns an der sinnlichen Zerstreutheit in die reine Einheit des Innern! — Diese Ekstase ist aber auch, wie man zugeben wird, trotz seiner ionischen Rationalität, durchgängiger Zug Heraklits. Und wie er in dem letzt Bruchstück gegen Dionysos polemisirt, so haben wir ihn ja in der That schon in seinen eigenen Fragmenten (im zweiten Capitel) den Apollo hochpreisen, ihn als Muster philosophischer Rede aufstellen hören, als den König, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet und durch den die Stimme seiner Dienerin, die Ungeschmücktes, Ungefalbetes, Unbelachtes sagt über die Jahrtausende reicht. Wir haben ihn ebenso sich der Symbole dieses Gottes, Bogen und Leier, mit Vorliebe als Darstellung der Harmonie des Weltalls bedienen sehen und müssen hier auf unsere obige Ausführung zurückverweisen, in welcher wir nachzuweisen suchten, welche metaphysisch-logischen, das All umspannenden Gegensätze Heraklit in diesen Symbolen Apollos angeschaut hat.

Gewiß wäre schon hiernach, da es der Gedanke fast erfordert um so viele thatsächliche Spuren in seinen Fragmenten von Hochpreisung des Apollo es bestätigen, mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne sehr große apriorische Kühnheit vorauszusetzen, daß er den Apollo in untergegangenen Stellen seines Buches dem Dionysos entgegengesetzt und mit ihm das Moment des Rückgangs in die ideelle Einheit des Werdens und seinen negativen Wandel, kurz den Weg nach oben bezeichnet haben muß.

Zwar, handelte es sich einmal um die Forderungen des apriorischen Gedankens, so würde dieser freilich noch etwas Anderes fordern! Er würde nämlich fordern, daß, da Dionysos nur das Moment des Sich Ausbreitens in die Unterschiede des reellen Daseins oder der symbolische Ausdruck des Wegs nach unten ist, und Apollo ebenso nur die das reelle Dasein in ihre reine ideelle Einheit aufhebende Negation des Werdens oder nur der Weg nach oben wäre — daß deshalb, da so jede d

1) E. K. C. Müller's Dorier I. p. 364. II. p. 395 und sonst.

2) Stellen zur Befestigung dessen anzuführen, wäre überflüssig. Man vergl. nur die bald folgende des Plutarch.

beiden Gestalten für sich isolirt nur unselbständiges Moment wäre, Apollo ebenso sehr durch seine eigene Natur sich in den Dionysos umwandeln müßte und Dionysos durch sich selbst wieder in den Apollo, wie wir gesehen, daß der Weg nach Unten in sich selbst Umschlagen in den Weg nach Oben und dieser wieder in den Weg nach Unten ist. Oder mit andern Worten, der apriorische Gedanke würde in seiner Consequenz fordern, daß wie der Weg nach Oben und der nach Unten jeder nur eine isolirte unselbständige Seite und beide in der höheren Einheit der Idee des Werdens geeint sind, dessen lebendige Momente sie sind und das nur als die Totalität dieser immer ineinander umschlagenden, gegensätzlichen Momente vorhanden ist, ebenso auch Apollo und Dionysos nur die entgegengesetzten und in einer höheren Gottheit geeinten Seiten und Momente seien, welche höhere Gottheit, als diese höchste Einheit von Apollo und Dionysos, als die beide entgegengesetzte Momente in sich fassende Einheit der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, dann niemand anders als Zeus oder die totale Idee des Werdens selbst sein dürfte, der dann selbst nur darin sein Leben und Dasein haben dürfte, aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzuschlagen, wie das Werden nur das stetige Umschlagen des Wegs nach Unten in den nach Oben und umgekehrt ist.

Und Alles das, was hier als apriorische Forderungen des consequenten Gedankens entwickelt worden, — das findet sich denn nun auch positiv versichert in einer außerordentlich wichtigen Stelle des gelehrten Plutarch, von der es uns schlechthin unbegreiflich bleibt, wie man bisheran hat übersehen können, daß sie von Heraklit handelt und den Grundriß seiner speculativen Theologie liefert.

Eben deshalb ist es nöthig, diese Stelle trotz ihrer etwas unbilligen Länge ausführlich und in ihrem Zusammenhange zu betrachten. — Plutarch in seinen Erklärungen der Aufschrift auf dem delphischen Tempel, sich auf nicht näher hierhergehörige Zahlenspeculationen einlassend, spricht von der Fünf und sagt <sup>1)</sup>, daß diese das, das All durchwaltende, Urprincip nachahme (*ἀπομμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ δὲ διακοσμοῦσαν ἀρχήν*). Er fährt fort: „Denn wie Heraklit sagt, daß dieses Urprincip die Welt, sie in sich bewahrend <sup>2)</sup>, aus sich selbst, aus der Welt aber wiederum sich selbst herstelle und sowohl aus Feuer alles umwandelnd hergestellt werde, als das Feuer aus Allem, gleichwie gegen

1) Plutarch de *Et ap. Delph.* c. VIII. u. IX. p. 388. p. 591 sqq. Wyt.

2) Nämlich als Anlage, An sich enthält das Princip schon die Welt in sich. Ohne Noth hat man angenommen, daß das *φυλάττουσαν* verderbt sein müsse und keinen Sinn gebe; siehe die Anmerkung zur folgenden Seite.

Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold, so erzeugt auch der Zusammengang der Fünf mit sich selbst nichts Unvollendetes noch sich Fremdes, sondern hat bestimmte Umwandlungen (*ὁρισμένες μεταβολάς*); denn entweder sich selbst oder die Fehn erzeugt sie, das heißt, entweder das Ursprüngliche (die ideelle Wurzel) oder das Vollendete — „ὡς γὰρ ἀκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὐτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὡς περ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσός 1)· οὕτως ἢ τῆς πεντάδος πρὸς ἑαυτὴν σύν-οδος“ κτλ.

Obgleich wir dieses hier von Plutarch mitgetheilte Fragment aus Heraclit, daß Alles durch die Umwandlung des Feuers und das Feuer wieder aus Allem umgesetzt werde, wie alle Dinge gegen Gold und das Gold gegen alle Dinge umgewandelt wird, jetzt nur im Vorbeigehen betrachten, zwingen uns doch, um den wahren Gedanken desselben zu gewinnen, die bisherigen Erklärungen desselben einen Augenblick bei ihm oder wenigstens bei dem Vergleiche mit dem Golde zu verweilen.

Heraclit beschreibt in diesem Vergleiche tiefer, als es auf den ersten Blick scheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdiger Weise bereits dazu, die wahrhaftige national-öconomische Natur desselben un-

1) Schlegelmacher las (p. 456) „ἀνταμείβεται“, aber die Byttenbachschen und Futtenschens Ausgaben lesen ἀνταμείβεσθαι. Es ist dies auch in der That wegen des Infinitivs ἀποτελεῖν erforderlich, so daß nun aber auch der ganz-erforderliche Vorberath ὡς γὰρ — ἀποτελεῖν von dem φησὶν ὁ Ἡράκλειτος regiert und somit als heraklitische Meinung angeführt wird, was auch deswegen nöthig, weil erst mit dem folgenden Satze οὕτως ἢ τῆς πεντάδος κτλ. der Nachsatz und Abschluß zu der mit ὡς γὰρ eingeleiteten Vergleichung eintritt, und das πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα κτλ. somit noch nicht als Vergleichung dem ἐκ μὲν ἑαυτῆς — ἀποτελεῖν gegenübergestellt ist. In der That ist auch dieser Wechselwandel der Welt aus ihrem Urprincip (ἀρχή) und wieder dieses aus der Welt, Heraclits eigenste Idee — wie oft wird uns nicht das εἶς ἐνὸς καὶ ὅς ἐστί τὸ πάντα (nämlich durch ἀμοιβή) als heraklitisches Axiom angeführt, z. B. Philo II. p. 443. M. T. I. p. 88. M. und von so vielen andern Autoren — und eben der in dem Fragment von der Herstellung alles Seins aus Feuer und des Feuers aus Allem ausgesprochene Gedanke; aber eben deswegen bilden hier nur die im Text breit gedruckten Worte die eigenen Worte und das wirkliche Fragment aus Heraclit, welchem Plutarch den in demselben ausgesprochenen Gedanken tiefen richtig erkennend, vorausschickt. — Das φυλάττουσαν kann, wie ich glaub nicht wohl anders gefaßt werden, als daß die ἀρχή bereits die entwickelte und ideell in sich enthaltene, bewahre, wie ein Keim oder Saamen die sich ihm entwickelnde Gestalt. Es kommt übrigens hier nichts weiter darauf an, und der Schwerpunkt erst im Folgenden liegt.

die Kategorie des Werthes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige Rational-Deconomen thun, zu erkennen.

Das Geld als Circulationsmittel kann nie wirklich selbst consumirt werden: es bedeutet somit nur die Producte, die gegen dasselbe eingetauscht werden können und die es daher repräsentirt, wie die modernen Deconomen sagen. Allein wie repräsentirt es sie? Die zum wirklichen Consum gelangenden Producte sind eine unendliche Vielheit sinnlich=bestimmter und reell=unterschiedener Dinge, Holz, Linnen, Fleisch ic. Alle diese Producte sind allerdings in dem Gelde enthalten, für das sie eingetauscht werden können, aber nicht als solche, nicht als diese sinnlich=vielen unterschiedenen Dinge, sondern im Gegentheil als mit Abstrahirung von ihren sinnlichen Unterschieden in ihre ideelle Einheit, den Werth, aufgehoben.

Der Werth, dieser abstracte Maassstab, nach welchem wir die verschiedenartigsten Dinge mit einander vergleichen und gleich setzen, ist nur diese einfache Einheit der concret=verschiedenen Producte, in welcher dieselben vorhanden sind, aber nur an sich und abstrahirt von ihrer concreten Unterschiedenheit. Das Geld ist somit qua Tauschagent nur der personificirte Werth, die herausgesetzte abstracte Einheit der Wirklichen und als wirkliche eine unendliche Vielheit von bestimmten sinnlichen Dingen bildenden Producte.

Daß diese Einheit, das Geld, nichts wirkliches, sondern etwas nur ideelles ist, zeigt sich daran, daß niemals das Geld oder der Werth als solcher zur Wirklichkeit des Genusses gelangen kann, sondern wo dieser Werth im Verbrauch zur Wirklichkeit gelangen soll, zuvor diese abstracte Einheit aufgegeben und in die Bestimmtheit der unterschiedenen Producte umgesetzt werden muß. — Nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte ideelle Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte; diese ihrerseits wieder nur die dadurch in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Wertheinheit, des Geldes.

In jedem Tausch ging nach ihm die doppelte Bewegung vor sich, daß die im Gelde dargestellte einfache Einheit des Werthes Seitens des Käufers in ihr Gegentheil, die Vielheit der realen sinnlichen Unterschiede, umgewandelt und damit realisirt wird und diese wieder Seitens des Verkäufers in ihr Gegentheil, in ihre ideelle Einheit negativ aufgehoben werden. Nur deshalb konnte er — so aber auch sehr passend — in dem Fragmente den Umtausch der Dinge gegen Gold und des Goldes gegen die Dinge mit dem Umtausch dieser in Feuer und des Feuers in diese vergleichen, da ihm ja

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stoffliches Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung des sich selbst aufhebenden Werdens war — das ideelle allen Elementen und Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch die Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebend<sup>1)</sup> in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Welt der realen aufeinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Vielheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen<sup>2)</sup> negativ zurückgewandelt wird<sup>3)</sup>.

---

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegenteil in seiner Wirklichkeit nannte Heraklit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 19.

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir oben sagten, Heraklit habe in jenem Fragmente die wahrhafte national-öconomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem Rational-Öconomen machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragmente folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwohl diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraklit — eben weil er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragmente das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe und richtiger als viele modernen Öconomen erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraklit das Geld als Lauschnittel zum Gegensatz aller in den Lauschn kommenden realen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem selbständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Say'sche Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig aufsaßt, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden realen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist nur zum Theil eine aus dem Fragmente entwickelte Folgerung, zum Theil nur der für Heraklit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz dieses Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichtum eines Landes nur durch die Vermehrung der realen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichtums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt ferner,

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarch's wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklit's von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand früge, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes blos dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte ist. Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (*χρυσός*) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ohne Metrum) sagen und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (*ὡς ἀφθαρτος ὁ θεὸς καὶ αἰδῖος πεφωκώς*), durch einen gewissen verhängten Kathschluß und Logos sich Umwandlungen seiner selbst bedienend, (*ὅπερ δὴ τινος εἰμαρμένης<sup>1)</sup> γνώμης<sup>2)</sup> καὶ λόγου<sup>3)</sup> μεταβολαῖς<sup>4)</sup> ἑαυτοῦ χρώμενος<sup>5)</sup> bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verschiedenen Gestalten und Zuständen und verschiedenen Kräften werdender ist, so wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekanntesten aller Namen (*γνωριμωτάτων ὀνομάτων<sup>6)</sup>*). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiseren*

1) Die *εἰμαρμένη* ist nicht nur ein stolischer, sondern ein von Heraclit selbst gebrauchter Ausdruck seines Princip; siehe unten § 17.

2) Die *γνώμη* in dieser objectiven Bedeutung nicht als Einsicht, sondern als das Alles leitende Vernunftgesetz selbst, ist ganz speciell heraklitisch; siehe das Fragment § 15.

3) *λόγος* in diesem Sinne ist bekanntlich der specifischste terminus technicus von Heraclit.

4) Die *μεταβολή* oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegentheil ist bekanntlich ebenso Heraclit eigenthümlich, und von den Stoicern ihm nur entlehnt; sie ist nur das Synonym für seine Ausdrücke *τροπή* und *ἀμοιβή*; vgl. § 19.

5) In dem *χρώμενος μεταβολαῖς ἑαυτοῦ* liegt aber mehr als in der Uebersetzung wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dem *χρώμενος* auch, daß er erst hierin, in diesen Umwandlungen, sich seine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, 1.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieser notissimum nomen sei *κόσμος*, ist offenbar nicht richtig. Dieser „bekannteste aller Namen“ muß vielmehr der Name des Gottes sein, der die Einheit beider Stadien darstellt, denn die geheimen Namen (*κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτατοι κτλ.*), mit welchen die Weiseren jedes der beiden Stadien als solches bezeichnen, Apollo und Dionysos, werden bald darauf herangesagt. Der verschwiegene, als der bekannteste von allen bezeichnete, Name kann also, wie auch durch die Satzconstruction klar, nur auf den *ἀφθαρτος καὶ αἰδῖος θεός* gehen, dessen beide Seiten nur Apollo und Dionysos bilden und der das Subject beider Umwandlungen ist. Er muß also Aeon oder Zeus sein, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, und es kann auch an sich selbst in diesem *γνωριμωτάτων ὀνομάτων* wohl schwerlich ein Sinnzusammenhang mit jenem Fragmente Heraclits übersehen werden von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, der allein ausgesprochen werden wolle und auch nicht. — Dieser höchste einheitliche Gott ist in gewissem Sinne identisch mit dem Weltall; aber statt daß „Welt“ sein Name sei, ist vielmehr umgekehrt sein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinstimmende Stelle des Joh-



die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit<sup>1)</sup> und Phöbus wegen der Reinheit und Farblosigkeit (*τῷ καθαρῷ καὶ ἀμάντῳ*); den Zustand aber und die Umwandlung seines Sichumwendens und Sich-~~Ein~~einanderlegens in Lüfte und Wasser und Erde und Gestirne und der Pflanzen und Thiere Entstehung deuten sie räthselnd als eine gewisse Zer-  
reißung und Zerstücklung an (*τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τρο-  
πῆς*<sup>2)</sup> αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως, τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολήν, ~~κα-~~  
~~τα~~ *θεωσασμὸν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται*). Dionysos aber und Zagreus  
und Nyktelios und Hsodaites (Gleichvertheiler) nennen sie ihn, und gewisse  
Untergänge und Unsichtbarwerden (*καὶ φθοράς τινάς καὶ ἀφανισμούς*<sup>3)</sup>)  
und Tod und Wiedergeburt<sup>4)</sup>, den erwähnten Umwandlungen eigen-  
thümliche Räthsel und Fabeln erzählen sie; und dem Einen singen sie  
Dithyrambische Weisen von Leidenschaften voll und einem Wechsel, der einen  
gewissen umherschweifenden und sich in Mannigfaltigkeit zerstreuenden Cha-  
rakter hat (*πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐχούσης*); denn mit Gesänge ge-  
mischt, sagt Aeschylus, ziemt es dem Dithyrambos übereinzustimmen, seines  
Wesens theilhaftig, mit Dionysos. Jenem aber singen sie den Pöan, das  
gemessene und besonnene Lied. Und als unalternd immer und jung stellen  
sie diesen dar (*ἀγήρω τε τοῦτον δεῖ καὶ νέον*<sup>5)</sup>), jenen aber vielartig  
und vielgestaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem  
Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemischten Ernst belegend, dem  
Andern aber eine gewisse mit kindischem Spiel und Uebermuth und Ernst  
und begeisterter Raserei gemischte Ungleichartigkeit (*τῷ δὲ μεμυμένην τινὰ*

1. Lybuis (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionysos als Weltseele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das gesammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich“ „*πολλαοῦ γὰρ εὐρίσκομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ αἰεζῶν καὶ ἀτελεύτητον*“ und hierbei erinnere man sich wieder, daß Heraklit (siehe das Fragment bei Clemens A. § 20.) die Welt „*πῦρ αἰεζῶν*“, „immerlebendes Feuer“ nennt.

1) Plutarch spielt hier auf die Etymologie des Apollo von ἀ—πολύ an.

2) τροπή gleichbedeutend mit μεταβολή ist Heraklits eigenster Ausdruck hierfür; siehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das ἀφανίζεσθαι siehe oben p. 101. Anm. u. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Diese Benennung ἀγήρω δεῖ καὶ νέος ist uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, resp. Helios, als das Wesen dieses Gottes ausmachend, erhalten; siehe unten § 23.

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ὄψις  
 und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (καὶ ἄνωγος περὶκόως, durch einen gewissen ver-  
 und leges sich Umwandlungen seiner selbst  
 εἰρηομένης<sup>1</sup> γλώσσης<sup>2</sup> καὶ λόγου<sup>3</sup>  
 ζῳόμενος<sup>4</sup>) bald, Alles Allem gleichm-  
 zündet, bald wiederum ein mannigfaltig  
 ständen und verschiedenen Kräften wer-  
 benannt aber wird er mit dem be-  
 τῶν ἰσομύτων<sup>5</sup>). Der großen D'

jet  
(hier  
Zien J  
der ander  
gende Zeit  
s verhältnißg  
wei den Opfern,  
aufstimmend, mit  
riesen Gott (Dionys)

1: Die εἰρηομένη ist ni  
 gebrauchter Ausdruck seines

2: Die γλώσση in t  
 als das Alles leitende  
 Fragment § 15.

3) λόγος in  
 von Heraklit.

4) Die  
 bekanntlich  
 lebt; von Heraklit selbst gewählte Darstellung seines philosophij  
 vgl. s

p  
 den Erbesier selbst<sup>5</sup>; im Auge hat und ihn und seine

1) Diese ποσεια erscheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzu  
 Fragmente von Heraklit selbst als ein wesentlicher Zug des Zeus in  
 Weltbildung, also in seinem Dionysosstadium.

2) Dies, so wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verstan  
 werden.

3) So schließt im erphischen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bac  
 drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle scheint, wie bereits Kurlander bemerkt, insoweit  
 werden zu sein, als sich vielmehr die ἐκπυρ. zur διακόσμη. wie 3:1 nach  
 Zusammenhänge verhalten soll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteste Beweis wird sich im § 26. durch Analyse e  
 Stelle im Parmenides des Plato ergeben, dort wird auch erst das Ende der plu  
 stischen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht  
 gegriffen werden, da zum Verhältniß des platonischen Ortes zuwer  
 Resultate im Verlauf und zumal in der Physik neu gewonnen werden müssen  
 Die etliche Beweisführung reicht übrigens auch für sich vollkommen aus, um  
 heraklitischen Ueberzeugung klar zu beweisen, und mit dem näheren Verhältniß  
 ἐκπυρῶσις und διακόσμησις zu einander und ob letztere eine reale war, ho

it denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird  
enn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang über-  
keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht  
Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein  
us sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie  
gen; von einem Fragmente also, welches, wie wir  
nen andern Gedanken ausdrückt, als den Ge-  
er ideellen, und eben darum nicht wirklich da-  
in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede  
wie die beständige Aufhebung dieses Ge-  
abe, was später als das Wesen jener  
rd. Plutarch, nach Mittheilung dieses herakliti-  
in Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage:  
s aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht  
ndern auch den Dionysos!

Denn es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa,  
daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne  
notwendige Natur, durch die *εἰμαρμένη γνώμη* und den *λόγος*, zwei Mo-  
mente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser  
Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit  
hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit<sup>1)</sup>. Die ne-  
gative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im  
Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines  
Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast  
immer, wo er das thut, heraklitisirt er; cf. ib. c. 20., wo er ihn in der  
bekanntesten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt  
er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge verneint (*ἀ-πολύς*), Jétos  
aber als der Eine und Einzige (*εἷς καὶ μόνος*). — Das Eine aber ist  
lauter und rein (*εὐκρινές καὶ καθαρὸν*), denn durch die Vermischung des  
Einen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom  
rothgefärbten Eisenbein den Ausdruck *μαλινεσθαι* (verunreinigt werden) gebraucht,  
und die Färber das Mischen der Farben *φθαρσθαι* (Untergehen) und die Mischung  
*φθορά* (Untergang) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer un-  
gemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu“.

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21  
heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrest. an aquat.  
p. 918. W. (s. oben p. 140.)

καὶ δὲ ἰ) καὶ ὑβρεὶ καὶ σπουδῇ καὶ μανίᾳ προσφέροντες ἀνωμαλίαν), rufen sie den Dionysos „Erios, Weiberaufreger, prangend in rasend machenden Ehren“, — nicht übel so das Eigenthümliche einer jeden von beiden Umwandlungen erfassend. Da aber die Zeit der Umläufe<sup>2)</sup> (Perioden) in beiden Umwandlungen nicht gleich ist, sondern die der Einen größer, welche sie κόρος (Sättigung, Erfüllung) nennen, die der andern aber, der χρησιμοσύνη (Dürftigkeit und die daraus entspringende Sehnsucht, Sucht), kleiner ist, so bedienen sie sich deshalb, dies verhältnißgemäß beobachtend, während des übrigen Jahres des Pöan bei den Opfern, mit Beginn des Winters aber den Dithyrambos wieder anstimmend, mit dem Pöan aber aufhörend, rufen sie drei Monate diesen Gott (Dionysos) statt jenes (Apollo) an, weil wie drei<sup>3)</sup> zu eins ihnen der Zeit nach sich die Weltbildung (διακόσμησης) zur ἐκτύρωσις zu verhalten scheint<sup>4)</sup>!“

Wir haben diese Stelle so ausführlich mitgetheilt und sie mit unsern Noten begleitet, um es unzweifelhaft zu machen, daß uns in dem Hauptinhalte derselben, dem Gegensatze zwischen Apollo und Dionysos und resp. der Bezeichnung dieses Gedankengegensatzes mit diesen Götternamen, Plutarch nur — und zwar zum Theil noch mit des Ephesiers eignen Worten — den Grundriß der speculativen Theologie Heraklits vorträgt, d. h. die von Heraklit selbst gewählte Darstellung seines philosophischen Begriffs im Substrat orphischer Mythen. — Daß nun aber wirklich Plutarch hier den Ephesier selbst<sup>5)</sup> im Auge hat und ihn und seine An-

1) Diese *καὶ δὲ* erscheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzuführender Fragmente von Heraklit selbst als ein wesentlicher Zug des Zeus in der Weltbildung, also in seinem Dionysosstabium.

2) Dies, so wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verständlich werden.

3) So schläft im orphischen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bacchus drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle scheint, wie bereits Zylander bemerkt, insoweit verdorben zu sein, als sich vielmehr die ἐκτύρ. zur διακόσμ. wie 3 : 1 nach dem Zusammenhange verhalten soll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteste Beweis wird sich im § 26. durch Analyse einer Stelle im Politikus des Plato ergeben, dort wird auch erst das Ende der platonischen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht vorgegriffen werden, da zum Verständniß des platonischen Ortes zuvor wesentliche Resultate im Verlauf und zumal in der Physik neu gewonnen werden müssen. — Die obige Beweisführung reicht übrigens auch für sich vollkommen aus, um den heraklitischen Ursprung klar zu beweisen, und mit dem näheren Verhältniß der ἐκτύρωσις und διακόσμησης zu einander und ob erstere eine reale war, haben

hänger mit denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird nun auch, wenn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang überblickt, gewiß in keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht aus von einem Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein verhalte — dieses aus sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie das Gold zu den Dingen; von einem Fragmente also, welches, wie wir gesehen haben, gar keinen andern Gedanken ausdrückt, als den Gegensatz und die Bewegung der ideellen, und eben darum nicht wirklich daseienden, Einheit und ihres in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede auseinandertretenden Daseins, sowie die beständige Aufhebung dieses Gegensatzes; also gerade dasselbe, was später als das Wesen jener Götter aufgezeigt wird. Plutarch, nach Mittheilung dieses heraklitischen Fragments vom Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage: Was geht das aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht nur, sondern auch den Dionysos!

Dem es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa, daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne nothwendige Natur, durch die *ειμαρμένη γνώμη* und den *λόγος*, zwei Momente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit<sup>1)</sup>. Die negative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

---

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast immer, wo er das thut, heraklitisirt er; cf. ib. c. 20., wo er ihn in der bekannten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge verneint (*ἀ-πολύς*), Jétos aber als der Eine und Einzige (*εἷς καὶ μόνος*). — — Das Eine aber ist Lauter und rein (*εὐκρινές καὶ καθαρὸν*), denn durch die Vermischung des Einigen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom Rothgefärbten Elfenbein den Ausdruck *μαίνεσθαι* (verunreinigt werden) gebraucht, und die Färber das Mischen der Farben *φθειροσθαι* (Untergehen) und die Mischung *ψόρα* (Untergang) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer ungemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu“.

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21 heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrestr. an aquat. p. 913. W. (s. oben p. 140.)

und Gott in diesem Stadium, nennen sie, der Menge verborgen, Apollo — der hier also ausdrücklich ganz identisch mit der heraklitischen *ἄθεός Διός*, als bloße Personification der sog. *ἐκπρωτός* erscheint. Das andere Stadium des ewigen Gottes aber ist die Umwandlung dieser ideellen Einheit in ihr Gegentheil, in die reelle sinnliche Vielheit und Zerstretheit des wirklichen Daseins und die in der Unterscheidung und dem Aufeinander bestehende reale Weltbildung. Und Gott in diesem Stadium nennen sie Dionysos und Zagreus u.; so daß Dionysos hier durchaus wie der heraklitische Weg nach Unten definiert und beschrieben wird und gleichfalls seine bloße Personification ist, wie Apollo die des Weges nach Oben. Und von Gott in diesem Stadium, von Dionysos-Zagreus, räthseln und fabeln sie dann gewisse Zerreißungen und Zerstückelungen und Verschwindungen und Wiedergeburten u.

Und wer sind die, von denen Plutarch sagt, daß sie so lehrten? Die Theologen, sagt er, höre er in Hymnen und in Prosa (*ἀνευ μύτρου*), so sagen und singen. Die Theologen, die in Gedichten so sangen, das sind nun selbstredend die Orphiker, die ja gewöhnlich so als die alten Theologen oder die Theologen schlechweg bezeichnet werden, und mit denen hier also auch Plutarch den Heraklit zusammenstellt und zusammenstellen konnte, da er — immer mit dem früher auseinandergesetzten geistigen Unterschiebe — in mythisches Material die Darstellung seines speculativen Begriffs eingetaucht und diesem so den Anschein einer speculativen Theologie gegeben hatte. Denn wer anders als Heraklit und seine Anhänger sollten mit den in Prosa so lehrenden Theologen verstanden sein? Man hat bisher bei dieser Stelle, da sie auf andere schlechterdings nicht bezogen werden konnte, wegen der Lehre von der *διακόσμησις* und der *ἐκπρωτός* — und diese Ausdrücke gehören allerdings der stoischen Terminologie an — immer an die Stoiker gedacht. Allein zuvörderst müßte es gewiß ungewöhnlich und auffällig erscheinen, daß Plutarch mit den in „Prosa schreibenden Theologen“ hätte sollen die Stoiker als solche bezeichnen wollen. Und abgesehen davon, daß sich die Bezeichnung „Theologen in Prosa“ überhaupt nicht für sie schickt, wäre doch Plutarch am wenigsten geneigt gewesen, diesen bei ihm so ehrwürdigen Titel den ihm so verhassten Stoikern zu geben. Wie! Diese Stoiker, die er überall so geringschätzt, sollten es sein, die er im Verlauf der Stelle mit den „Weiseren“ bezeichnet? Und abgesehen davon, ob wir überhaupt eine derartige wahrhaft speculative Theologie bei den Stoikern finden, sowie davon, daß unseres Wissens sonst keine Spuren vorliegen, daß sie ein solches Drei-Göttersystem vor-

aus, Apollo und Dionysos in diesem Sinne gelehrt haben<sup>1)</sup>, haben ja namentlich die Stoiker eben diese Lehre von der *διακόσμησις* und *ἐκπίρωσις*, wegen welcher man gerade die Stelle auf sie bezieht, sowie ihre ganze speculative Physiologie und, ihrer Grundlage nach, ihre Theologie nicht weniger nur von dem Ephester entlehnt, — eine Thatsache, die wir nicht erst zu erweisen haben, sondern welche lange erwiesen und anerkannt ist und dies sogar schon bei den Alten war<sup>2)</sup>. Die Stoiker sind überhaupt auf diesem Gebiete, wenn sie in irgend einem Punkte von Heraklit abweichen, nur insoweit von ihm abgewichen, als sie, besonders die Späteren, ihn mißverstanden haben. Es würde somit, wenn wirklich feststünde, daß die Stoiker nach Heraklit jene, das Wesen des physischen und Geistigen All constituirenden, Begriffe mit Apollo und Dionysos bezeichnet haben, hieraus immer nur folgen, daß sie, wie sie die Lehre selbst von der *ἐκπίρωσις* und *διακόσμησις*, der ideellen Einheit und realen Vielheit, der *ὄδος ἄνω* und *κάτω*, bei Heraklit vorgefunden, — so auch die Bezeichnung derselben Principien und Gegensätze durch Apollo und Dionysos bei ihm vorgefunden und von ihm entlehnt haben, eine Annahme, die nicht einmal der Rückweisung auf das heraklitische Fragment vom Dionysos-Schades bedarf, um festzustehen, und die jedenfalls durch dieses Fragment

1) Bei den Stoikern herrscht vielmehr meistens allegorische Auslegung, d. h. es verflachten sich ihnen alle einzelnen Götter aus speculativen Gedanken-gegenständen, die sie bei Heraklit waren, zu bloßen Verstandesabstractionen und zu einer Vielheit einzelner Naturkräfte; cf. Cic. de nat. Deor. I. 10—15. So ist ihnen nach Plut. de Is. et Os. c. 40. Bacchus der erzeugende und nährende Sauch, Herkules die schlagende und zertheilende Kraft, Ammon die empfangende, Ceres und Proserpina die durch die Erde und Früchte, Neptun die durch das Meer sich hindurchziehende Kraft u. cf. Plut. de def. Orac. c. 19. und c. 29.

Dies ist durchaus nicht mehr jene Auffassung der Götter, die in der im Texte behandelten Stelle des Plutarch vorliegt, auch nicht bei Bacchus, der oben einen der beiden speculativen, das All umfassenden Gedanken-gegenstände Heraklits darstellt, hier aber zu einem besondern Elemente, einer einzelnen abstracten Natureigenschaft, neben der Vielheit anderer, andern Göttern zugetheilt, Naturkräfte begründet ist. Durch die äußere Ähnlichkeit wird sich Niemand täuschen lassen, der auf den Gedanken sieht.

2) Vgl. z. B. Alex. Aphrod. in Meteorol. I. f. 90: „ἡγοῦνται γὰρ σημεῖοις τούτοις χρώμενοι ἐκπίρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὄλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς μετ' αὐτόν und Simplic. in Ar. de coelo f. 68. b. und in Phys. f. 257. b.; vgl. besonders die bald anzuführenden Stellen des Philo und Plutarch selbst u. a. mehr bei der Naturlehre, sowie die im Verlauf an verschiedenen Orten zu erbringenden Beweise.

Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold, so erzeugt auch der Zusammengang der Fünf mit sich selbst nichts Unvollendetes noch sich Fremdes, sondern hat bestimmte Umwandlungen (*ἀρισμένως μεταβολάς*); denn entweder sich selbst oder die Zehn erzeugt sie, das heißt, entweder das Ursprüngliche (die ideale Wurzel) oder das Vollenbete“ — „*ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὐτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὡς περ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσοῦς* 1). οὕτως ἢ τῆς πεντάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος“ κτλ.

Obgleich wir dieses hier von Plutarch mitgetheilte Fragment aus Heraclit, daß Alles durch die Umwandlung des Feuers und das Feuer wieder aus Allem umgesetzt werde, wie alle Dinge gegen Gold und das Gold gegen alle Dinge umgewandelt wird, jetzt nur im Vorbeigehen berühren, zwingen uns doch, um den wahren Gedanken desselben zu gewinnen, die bisherigen Erklärungen desselben einen Augenblick bei ihm oder wenigstens bei dem Vergleiche mit dem Golde zu verweilen.

Heraclit beschreibt in diesem Vergleiche tiefer, als es auf den ersten Blick scheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdiger Weise bereits dazu, die wahrhaftige national-öconomische Natur desselben und

1) Schleiernacher las (p. 456) „*ἀνταμείβεται*“, aber die Wyttenbachschen und Futtenschen Ausgaben lesen *ἀνταμείβεσθαι*. Es ist dies auch in der That wegen des Infinitivs *ἀποτελεῖν* erforderlich, so daß nun aber auch der ganze Vorderatz *ὡς γὰρ — ἀποτελεῖν* von dem *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος* regiert und somit als heraclitische Meinung angeführt wird, was auch deswegen nöthig, weil erst mit dem folgenden Satze *οὕτως ἢ τῆς πεντάδος κτλ.* der Nachsatz und Abschluß zu der mit *ὡς γὰρ* eingeleiteten Vergleichung eintritt, und das *πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα κτλ.* somit noch nicht als Vergleichung dem *ἐκ μὲν ἑαυτῆς — ἀποτελεῖν* gegenübergestellt ist. In der That ist auch dieser Wechselwandel der Welt aus ihrem Urprincip (*ἀρχή*) und wieder dieses aus der Welt, Heraclits eigenste Idee — wie oft wird uns nicht das *ἐξ ἑνὸς καὶ εἰς ἑ τὰ πάντα* (nämlich durch *ἀμοιβή*) als heraclitisches Axiom angeführt, z. B. Philo II. p. 443. M. T. I. p. 88. M. und von so vielen andern Autoren — und eben der in dem Fragment von der Herstellung alles Seins aus Feuer und des Feuers aus Allem ausgesprochene Gedanke; aber eben deswegen bilden hier nur die im Text breit gedruckten Worte die eigenen Worte und das wirkliche Fragment aus Heraclit, welchem Plutarch den in demselben ausgesprochenen Gedanken, diesen richtig erkennend, vorausschickt. — Das *φυλάττουσαν* laun, wie ich glaube, nicht wohl anders gefaßt werden, als daß die *ἀρχή* bereits die entwickelte Welt ideell in sich enthalte, bewahre, wie ein Keim oder Saamen die sich aus ihm entwickelnde Gestalt. Es kommt übrigens hier nichts weiter darauf an, da uns der Schwerpunkt erst im Folgenden liegt.



die Kategorie des Werthes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige Rational-Deconomen thun, zu erkennen.

Das Geld als Circulationsmittel kann nie wirklich selbst consumirt werden: es bedeutet somit nur die Producte, die gegen dasselbe eingetauscht werden können und die es daher repräsentirt, wie die modernen Deconomen sagen. Allein wie repräsentirt es sie? Die zum wirklichen Consum gelangenden Producte sind eine unendliche Vielheit sinnlich=bestimmter und reell=unterschiedener Dinge, Holz, Eisen, Fleisch &c. Alle diese Producte sind allerdings in dem Gelde enthalten, für das sie eingetauscht werden können, aber nicht als solche, nicht als diese sinnlich=vielen unterschiedenen Dinge, sondern im Gegentheil als mit Abstrahirung von ihren sinnlichen Unterschieden in ihre ideelle Einheit, den Werth, aufgehoben.

Der Werth, dieser abstracte Maasstab, nach welchem wir die verschiedenartigsten Dinge mit einander vergleichen und gleich setzen, ist nur diese einfache Einheit der concret=verschiedenen Producte, in welcher dieselben vorhanden sind, aber nur an sich und abstrahirt von ihrer concreten Unterschiedenheit. Das Geld ist somit qua Tauschagent nur der personificirte Werth, die herausgesetzte abstracte Einheit der wirklichen und als wirkliche eine unendliche Vielheit von bestimmten sinnlichen Dingen bildenden Producte.

Daß diese Einheit, das Geld, nichts wirkliches, sondern etwas nur ideelles ist, zeigt sich daran, daß niemals das Geld oder der Werth als solcher zur Wirklichkeit des Genusses gelangen kann, sondern wo dieser Werth im Verbrauch zur Wirklichkeit gelangen soll, zuvor diese abstracte Einheit aufgegeben und in die Bestimmtheit der unterschiedenen Producte umgesetzt werden muß. — Nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte ideelle Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte; diese ihrerseits wieder nur die dadurch in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Wertheinheit, des Geldes.

In jedem Tausch ging nach ihm die doppelte Bewegung vor sich, daß die im Gelde dargestellte einfache Einheit des Werthes Seitens des Käufers in ihr Gegentheil, die Vielheit der realen sinnlichen Unterschiede, umgewandelt und damit realisirt wird und diese wieder Seitens des Verkäufers in ihr Gegentheil, in ihre ideelle Einheit negativ aufgehoben werden. Nur deshalb konnte er — so aber auch sehr passend — in dem Fragmente den Umtausch der Dinge gegen Gold und des Goldes gegen die Dinge mit dem Umtausch dieser in Feuer und des Feuers in diese vergleichen, da ihm ja

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stofflich Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung in sich selbst aufgehenden Werdens war — das ideelle allen Elementen in Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebt in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Ueber der realen aufeinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Einheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen<sup>2)</sup> negativ zurückgewandelt wird<sup>3)</sup>.

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegenteil in seiner Wirklichkeit nannte Heraclit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 2).

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir oben sagten, Heraclit habe in jenem Fragmente die wahre national-öconomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl nicht flüchtig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem National-Öconom machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragment folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwo diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraclit — er weiß er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragment das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe richtiger als viele modernen Öconomisten erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraclit das Geld als Tauschmittel zum Gegensatz aller in den Umlauf kommenden realen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem vollständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Sav'ische Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig behauptet, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden realen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist zum Theil eine aus dem Fragment entwickelte Folgerung, zum Theil nur der Heraclit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz des Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichtum eines Landes nur durch die Vermehrung der wirklichen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichtums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt fern

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarch's wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklits von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand frage, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei für sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes bloß dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte ist. Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (*χρυσός*) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ohne Metrum) sagen und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (*ὡς ἀφθαρτος ὁ θεὸς καὶ αἰδιος πεφυκώς*), durch einen gewissen verhängten Kathischluß und Logos sich Umwandlungen seiner selbst bedienend, (*ὅπερ δὴ τινος εἰμαρμένης*<sup>1)</sup> *γνώμης*<sup>2)</sup> *καὶ λόγου*<sup>3)</sup> *μεταβολαῖς*<sup>4)</sup> *ἐαυτοῦ χρώμενος*<sup>5)</sup>) bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verschiedenen Gestalten und Zuständen und verschiedenen Kräften werdender ist, so wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekanntesten aller Namen (*γνωριμωτάτω τῶν ὀνομάτων*<sup>6)</sup>). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiseren

1) Die *εἰμαρμένη* ist nicht nur ein stoischer, sondern ein von Heraclit selbst gebrauchter Ausdruck seines Princip; siehe unten § 17.

2) Die *γνώμη* in dieser objectiven Bedeutung nicht als Einsicht, sondern als das Alles leitende Vernunftgesetz selbst, ist ganz speciell heraklitisch; siehe das Fragment § 15.

3) *λόγος* in diesem Sinne ist bekanntlich der spezifischste terminus technicus von Heraclit.

4) Die *μεταβολή* oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegenteil ist bekanntlich ebenso Heraclit eigenthümlich, und von den Stoikern ihm nur entlehnt; sie ist nur das Synonym für seine Ausdrücke *τροπή* und *ἀποσθή*; vgl. § 19.

5) In dem *χρώμενος μεταβολαῖς ἐαυτοῦ* liegt aber mehr als in der Uebersetzung wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dem *χρώμενος* auch, daß er erst hierin, in diesen Umwandlungen, sich seine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, 1.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieser notissimum nomen sei *κρίσιμος*, ist offenbar nicht richtig. Dieser „bekannteste aller Namen“ muß vielmehr der Name des Gottes sein, der die Einheit beider Stadien darstellt, denn die geheimen Namen (*κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτατοι* κτλ.), mit welchen die Weiseren jedes der beiden Stadien als solches bezeichnen, Apollo und Dionysos, werden bald darauf heraufgesagt. Der verschwiegene, als der bekannteste von allen bezeichnete, Name kann also, wie auch durch die Satzconstruction klar, nur auf den *ἀφθαρτος καὶ αἰδιος θεός* gehen, dessen beide Seiten nur Apollo und Dionysos bilden und der das Subject beider Umwandlungen ist. Er muß also *Zeus* sein, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, und es kann auch an sich selbst in diesem *γνωριμωτάτω τῶν ὀνομάτων* wohl schwerlich ein Sinnzusammenhang mit jenem Fragmente Heraclits übersehen werden von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, der allein ausgesprochen werden wolle und auch nicht. — Dieser höchste einheitliche Gott ist in gewissem Sinne identisch mit dem Weltall; aber statt daß „Welt“ sein Name sei, ist vielmehr umgekehrt sein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinstimmende Stelle des Joh.

die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit<sup>1)</sup> und Phöbus wegen der Reinheit und Farblosigkeit (*τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ*); den Zustand aber und die Umwandlung seines Sichumwendens und Sichanseinanderlegens in Rüste und Wasser und Erde und Gestirne und der Pflanzen und Thiere Entstehung deuten sie räthselnd als eine gewisse Zerreißung und Zerstücklung an (*τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τροπῆς*<sup>2)</sup> *αὐτοῦ καὶ διακοσμῆσεως; τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν, δεκασασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται*). Dionysos aber und Zagreus und Rhytelios und Hysdaites (Gleichvertheiler) nennen sie ihn, und gewisse Untergänge und Unsichtbarwerden (*καὶ φθοράς τινὰς καὶ ἀφανισμούς*<sup>3)</sup>) und Tod und Wiedergeburten<sup>4)</sup>, den erwähnten Umwandlungen eigenthümliche Räthsel und Fabeln erzählen sie; und dem Einen singen sie dithyrambische Weisen von Leidenschaften voll und einem Wechsel, der einen gewissen umhersehweifenden und sich in Mannigfaltigkeit zerstreuenden Charakter hat (*πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐχούσης*); denn mit Gesänge gemischt, sagt Aeschylos, ziemt es dem Dithyrambos übereinzustimmen, seines Wesens theilhaftig, mit Dionysos. Jenem aber singen sie den Häm, das gemessene und besonnene Lied. Und als unalternd immer und jung stellen sie diesen dar (*ἀγήρω τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον*<sup>5)</sup>), jenen aber vielartig und vielgestaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemischten Ernst beilegend, dem Andern aber eine gewisse mit kindischem Spiel und Uebermuth und Ernst und begeisterter Raserei gemischte Ungleichartigkeit (*τῷ δὲ μεμιγμένην τινὰ*

2. Erydus (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionysos als Weltseele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das gesammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich“ *„πολλαχοῦ γὰρ εὐρίσκομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ ἀεὶ ζῶον καὶ ἀτελεύτητον“* und hierbei erinnere man sich wieder, daß Heraklit (siehe das Fragment bei Clemens Al. § 20.) die Welt „*πῦρ ἀεὶ ζῶον*“, „immerlebendes Feuer“ nennt.

1) Plutarch spielt hier auf die Etymologie des Apollo von *ἀ—πολύ* an.

2) *τροπή* gleichbedeutend mit *μεταβολή* ist Heraklits eigenster Ausdruck hierfür; siehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das *ἀφανίζεσθαι* siehe oben p. 101. Anm. u. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Diese Benennung *ἀγήρω ἀεὶ καὶ νέος* ist uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, resp. Helios, als das Wesen dieses Gottes ausmachend, erhalten; siehe unten § 23.

haben; er entfernt sich keinen Augenblick von dem wirklich Heraklitischen, von den Stoikern nur entlehnten Gedanken. Er bewegt sich sogar vorzugsweise in heraklitischen Ausdrücken und läßt ganze Sätze des Ephefers durch seine Darstellung hindurchklingen. Aber er wirkt auch rücksichtslos heraklitische und stoische Terminologie durcheinander, weil es ihm hier nicht auf ihren Unterschied, sondern eben nur auf das Wesen des Apollo und Dionysos ankommt. — Und wenn er nun selbst hierbei stoische aus Mißverständnis Heraklits entstandene Vorstellungen einer realen *ἐκπύρωσις* mit der heraklitischen *χρησιμοσύνη* durcheinander wirft<sup>1)</sup>, so könnte er dies hier selbst dann thun, wenn er sogar das klarste Bewußtsein über dies Mißverständnis hatte, weil es ihm hier eben nur um diesen Gedanken-gegensatz zwischen Apollo und Dionysos als der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit zu thun ist, und von diesem heraklitischen Gedanken-gegensatz selbst noch jenes stoische Mißverständnis einer nach Zeitperioden abwechselnden Weltbildung und realen Weltverbrennung getragen bleibt.

Wenn es nach alledem noch irgend eines ferneren Beweises bedürfte, daß Plutarch mit jenen in Poesie und Prosa sagenden und singenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos meint, die Stoiker selbst aber hierin höchstens nur als Heraklitiker betrachtet, so liegt dieser Beweis gewiß bis zur Evidenz in einer andern Stelle desselben Plutarch vor, wo er sagt<sup>2)</sup>: „*Ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὕρῳ τὴν Στωικὴν ἐκπύρωσιν, ὡς περ*

---

und *πῦρ* zur Bezeichnung des höchsten Grades des reinen sich vollenden-  
den Feuers erheben dürfte. —

Man vgl. endlich die späteren Hindeutungen auf den uralten Kosmos, einen Sonnendienst, in welchem auch gerade Dionysos selbst zur Sonne umgedacht wird<sup>3)</sup>.

1) Wir bemerken der Deutlichkeit wegen: Plutarch wirft in der That gar nichts derartiges durcheinander. Seine Stelle besagt weder für Heraklit noch für die Stoiker eine reale *ἐκπύρωσις*. Wir geben das oben gesagte nur einseitigen der bisher bestehenden Ansicht nach, die bei den Stoikern allgemein und ohne Widerspruch eine reale Weltvernichtung durch Feuer annimmt. Daß es sich aber auch bei den Stoikern anders verhält, werden wir später sehen.

2) De defect. Orac. p. 415. p. 301. Wyt. p. 316. Hatt.

---

<sup>3)</sup> Jetzt bestätigen unsere obige Vermuthung noch, daß *κίρος* das Feuerstadium und *χρησιμοσύνη* das des Dionysos bedeute, die Worte des Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283. λέγει δὲ (Heraklit) καὶ φρόνημον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἰτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησιμοσύνην καὶ κίρον. χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶ ἡ διακόσμησις κατ' αὐτὸν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κίρος. Freilich entscheidet dies gerade noch nicht, da ja eine Verwechslung der Bedeutung dieser Bestimmung bei Pseudo-Origenes sehr leicht möglich wäre.

τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινενομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσίοδου καὶ συνεξαπατώσαν.“ — — ich sehe die stoische Ekphrasis ab-  
weibend, wie des Heraklits und Orpheus Worte, so auch die des  
Hesiods und sie verwirrend“<sup>1)</sup>).

Also ausdrücklich und namentlich attribuiert Plutarch, was er oben  
als die Lehre der poetischen und prosaischen Theologen angeführt hat,  
hier dem Heraklit und Orpheus, stellt beide hierin unmittelbar zusammen  
und qualificirt die *ἐκπύρωσις* der ihm bekanntlich überhaupt verhassten  
Stoiker nur als eine geistlose Entlehnung, ja selbst mißverstehende Ent-  
stellung heraklitischer und orphischer Lehre.

Es ist nunmehr also erwiesen, daß Plutarch in der obigen Stelle  
mit den poetischen und in Prosa redenden Theologen nur die Orphiker  
und Herakleitos im Auge gehabt hat, und diese seine Bezeichnung Heraklits  
als eines in Prosa redenden Theologen, die für die Stoiker so unpassend  
und bei Plutarch nicht denkbar gewesen wäre, kann nicht mehr wundern, wenn  
wir ihn selbst soeben Heraklit und Orpheus namentlich und unmittelbar in  
Bezug auf diese Lehre identificiren sahen. Diese Bezeichnung Heraklits kann  
aber auch im Allgemeinen weder wundern noch unpassend erscheinen, wenn wir  
uns erinnern, daß der theologisirende Inhalt seiner Schrift so bedeutend  
gewesen sein muß, daß daraus die falsche Nachricht von einem besondern  
theologischen Abschnitt seines Werkes entstehen konnte<sup>2)</sup>; wenn wir  
uns ferner der bedeutungsvollen Versicherung des s. g. Herakleides erinnern,  
daß Herakleitos „das Physische theologisire“<sup>3)</sup>, wenn wir berücksichtigen,  
daß noch Macrobius Herakleitos zu denen rechnet, welche in ganz con-  
creter Weise über die Götter gefabelt hätten, Gestalten und Bilder denen  
gesehen, denen alle solche Formen fremd sind, und Altersstufen (*aetates*)  
denen, die keine Art von Wachsthum haben und verschiedene Hüllen und  
Gewänder denen, die des Körpers entbehren<sup>4)</sup>).

1) So übersetzt Kaltwasser das *συνεξαπατώσαν*.

2) Diog. L. IX, 5. *δοχεται δὲ* (sc. sein Werk) *εἰς τρεῖς λόγους. εἰς τε τῶν περὶ τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.*

3) Heracl. Alleg. Hom. p. 412. ed. Gal. p. 84. Schow. *ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡρακλείτος ἀσάφη καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα, θεολογεῖ τὰ φυσικά κτλ.* — — *ὅλον δὲ τὸ περὶ τῆς φύσεως ἀνεγματοῦδες ἀλληγορεῖ.*

4) Macrobius, Somn. Scip. I. c. 2. p. 11 ed. Bip. *adeo semper ita sciri et coli numina malluerant qualiter in vulgus antiquitas fabulata est; quae et imagines et simulacra formarum talium prorsus alienis et aetates tam incrementi quam diminutionis ignaris et amictus ornatusque varios corpus non habentibus assignavit. Secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.*

Ja, diese Nachrichten, daß sein Werk so reich an theologischem Inhalt gewesen, daß er überhaupt das physische theologisire, wie sich Herakleides glücklich ausdrückt, sind erst jetzt verständlich geworden und gerechtfertigt. Bis jetzt mußten, wie man zugeben wird, diese Aeußerungen in einem auffallenden Contraste mit dem zu stehen scheinen, was uns von Heraklit erhalten war. Denn eine rein physische Sprache und ausschließliche Beschäftigung mit philosophisch-physischen Begriffen schienen die bei weitem meisten Fragmente zu athmen, und wo, wie allerdings bei einigen der Fall, eine dunkle und seltsame Anwendung von Götter und Götternamen plötzlich sich darbot, da schien dies stets so abgerissen und verbindungslos untereinander dazustehen, daß dies fast nothwendig auf die von Schleiermacher bei Gelegenheit des Fragmentes über den Namen des Zeus ausgesprochene Ansicht führen mußte (p. 335): „Heraklit habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen“. Noch deutlicher und allgemeiner spricht sich Schleiermacher p. 36 darüber aus mit den Worten: „Hierzu kommt noch, daß unter allen erhaltenen Trümmern sich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, sondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein“?

Diese Aeußerungen Schleiermacher's sind auch noch für seine Nachfolger maßgebend und durch keine von denselben gewonnenen Resultate entkräftet. — Aus demselben Grunde mußte bisher auch die von Clement Alex. und Plutarch behauptete Verwandtschaft Heraklits mit Orpheus den besonnensten Kritikern als willkürliche und träumerische Conjectur erscheinen, die Andeutungen Platos<sup>1)</sup> in demselben Sinne aber unbemerkt bleiben oder falsch aufgefaßt werden. — Jetzt aber ist durch die obige Stelle des Plutarch — und das war auch der Grund, weshalb wir mit einer so breiten und vielleicht überflüssigen Ausführlichkeit ihre Beziehung auf den Ephesier nachwiesen — jetzt, sagen wir, ist durch diese Stelle des Plutarch, wenn man sie auch einstweilen nur mit dem heraklitischen Fragment von der Identität des Dionysos und Hades und demjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, zusammenhält, ein ausgebildetes und concretes System speculativer Theologie als Inhalt des heraklitischen Werkes nachgewiesen, ein System das sich uns im Verlauf

1) Siehe oben p. 13 u. 14.



noch weit concreter entwickeln wird; eine Theologie, die schon deshalb um so durchgeführter und systematischer bei ihm sein konnte, als sie überhaupt keinen von seiner speculativen Logik-Physik<sup>1)</sup> verschiedenen Gedankeninhalt hatte und nichts von ihr Getrenntes war, sondern ganz identisch und eins mit dieser seiner speculativen und in ihrer innersten Bedeutung „objective Logik“ zu nennenden Physik, nur dieses physische System selbst, oder die Idee des Werdens, in der symbolischen Hülle der religiösen Vorstellungen, in dem Material ihrer Götternamen oder wie Herakleides sagt „theologisirend“ darstellte, — ein Ausdruck, dessen ganze Tiefe und zutreffende Richtigkeit jetzt wohl am Tage liegt. — Jetzt wissen wir, daß ihm Apollo und Dionysos identisch mit den beiden Gegensätzen waren, die ihm allein das Weltall und die Idee des Werdens constituirten, Apollo die Personification der *ὄδος ἄνω*, Dionysos die Personification der *ὄδος κάτω*.

Und wie die *ὄδος ἄνω* und *κάτω* nur die als getrennt und in absoluter Gegensätzlichkeit gedachten, an sich aber identischen Momente der Idee des Werdens sind, die aber um dieser inneren Identität willen beständig in einander umschlagen und sich ein Jedes zum Andern machen, ebenso sind auch Apollo und Dionysos nur die beständig in einander umschlagenden Momente und Wandlungen des ewigen und unvergänglichen, sie beide in sich einenden Gottes. Das Leben dieses höchsten Gottes besteht nur in der ununterbrochenen Umwandlung, *μεταβολή*, sich aus seiner Form als Apollo in seine Form als Dionysos überzusetzen und hieraus wieder in seine Idealität als Apollo beständig zurückzunehmen. Wie das

---

1) Logik-Physik nennen wir die heraklitische Philosophie. Sie ist uns wesentlich die Stufe, wo Beides ungetrennt identisch ist. Bei ihm ist, wie wir oben (p. 86) sagten, „das Logische unter dem Krystall des Natürlichen vorhanden“ oder, weil seine Logik wahrhaft speculativ ist, weil sie die begriffene Idee des Werdens, die processirende Identität des Gegensatzes ist, so ist sie um dieser ihrer objectiven Wahrheit willen zugleich auch Grundlage alles Physischen und dieses selbst nur ihre Realisation. Diese Physik ist somit an sich nur Ideenlehre oder objective speculative Logik. Daß Logik und Physik noch ungeschieden Eins in dem heraklitischen Gedanken sind, bezeichnet sowohl seine Höhe als auch seine Tiefe. Seine Tiefe deshalb, weil diese Identität nur deshalb bei ihm stattfinden kann, weil es bei ihm noch zu keiner Unterscheidung der objectiven logisch-physischen Idee einerseits, und des Fürsichseins des Gedankens im Selbstbewußtsein, des subjectiven Geistes und Denkens andererseits gekommen ist. Wir haben uns über Alles dies so oft verbreitet, im zweiten, dritten und vierten Capitel und in dem Anfange der Darstellung der Fragmente, daß es überflüssig wäre, hier genauer darauf zurückzukommen.

Werden nur wirklich war in dem beständigen Umschlagen des Sein in das Nichtsein und dieses in das Sein, der ὄδῳ ἀνω in die ὄδ. κάτω, so ist auch dieser höchste Gott nie als solcher vorhanden, sondern seine Wirklichkeit, sein Dasein hat er nur in diesem ununterbrochenen Umschlagen seiner als Apollo in sich als Dionysos. Jetzt wissen wir auch von hier aus — und man sehe, wie eng alles dieses zusammenstimmt — warum Heraklit (siehe oben p. 172) Zeus und den Krieg auch als identisch erklärt hat. Zeus ist ja nur diese beständige Entzweiung und Divergenz seiner selbst, sich aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzusetzen und umgekehrt. Jetzt wissen wir auch den letzten Grund, weshalb ihm in jenem Fragmente Dionysos identisch mit Hades ist, weshalb er Dionysos und die feuchte Natur, sein Reich, haßt und verhorrescirt, und daß nur negative Polemik, nicht irgend welche Verehrung in jenem Fragment zu suchen ist, weil ihm nämlich Dionysos als solcher die μεταβολή (und also der Tod) des Apollo ist. Was wir bei Erläuterung jenes Fragments apriorisch voraussetzen schienen, daß ihm Dionysos das sinnliche aufeinanderseiende Dasein bedeute, und Apollo ihm der stricte Gegensatz zu Dionysos sei, die Seite der dem sinnlichen Aufeinander negativen ideellen Einheit, — das haben wir jetzt positiv verbürgt gesehen. Und wie wir früher hörten, daß die Wege nach Oben und Unten, trotz des absoluten Gegensatzes beider identisch seien (ὄδῳ ἀνω κάτω μί), so sehen wir dasselbe jetzt auch an Apollo und Dionysos, die gleichfalls nur an sich identische in einander umschlagende Gegensätze sind, die ihre innere Identität in Zeus resp. dem ewigen Gotte haben, der ihre Einheit ist, und dessen sich nothwendig bedingende Momente und Dasein beide bilden, und die ihre Identität ebenso daran haben, aus sich selbst in ihre Gegentheil überzugehen und sich zu demselben zu machen. — Zeus aber, dieser höchste Gott, ist diese absolute Idee des Werdens als der processirende Identität der Gegensätze des Seins und Nichtseins, gegen welche Apollo und Dionysos, die ὄδῳ ἀνω und κάτω, nur einseitige Momente sind. Das Absolute und wirklich Wahre ist nur die im beständigen Uebergang beider streitenden Momente in einander bestehende Identität beider.

Jetzt wissen wir auch die ganze Consequenz zu würdigen, mit der Heraklit in jenem Fragmente, auf das wir uns so oft zurückbeziehen, weil es in der That den Schlüssel seiner Lehre bildet, den Namen des Zeus das Eine Weis (Ἐν τῷ σοφῷ) nennt, der allein ausgesprochen werden will und nicht. Das Eine Weis ist er, denn alles andere außer ihm, dieser den absoluten Gegensatz in sich selbst fassenden absoluten Idee des Werdens, ist schon Zweierheit, ist schon ein bloßes Moment, wie selbst

Apollo und Dionysos, die eben darum jeder für sich schon einseitige und beschränkte sind. Apollo ist an sich Zeus, wie ebenso Dionysos; und wie also Zeus oder das absolute Werden allein dasjenige ist, das ist und gar kein Nichtsein hat, so will er auch allein genannt und ausgesprochen werden; allein dies ist ebenso unmöglich, denn jedes Dasein des Zeus, jede Wirklichkeit und Verwirklichung desselben, ist immer nur in den einseitigen Momenten als Apollo oder Dionysos vorhanden. Sein reines Wesen des ewigen absoluten Uebergangs wird schon durch die abgeschlossene Bestimmtheit der Sprache und des Namens in Ruhe gebracht und so zu einem seiner einseitigen Momente herabgesetzt.

Wir nennen diese Theologie speculativ und systematisch, weil sie, im Unterschiede von der abstracten Einen Gottheit des Xenophanes, Raum hat sowohl für die Identität als den Unterschied der Götter, für Zeus wie Apollo und Dionysos und Hades und Hephaestos u., und diese Unterschiede mit dem Gedanken durchbringt. Daß aber eben damit diese Götter zu reinen Gedankenunterschieden, zu reinen Begriffen aufgelöst werden, und von eigentlicher Theologie hier nichts mehr vorhanden ist, als die sinnlich-religiöse Form, und warum der Begriff hier noch in diesem sinnlichen Material auftritt, — hierüber haben wir uns, es näher begründend, an vielen Stellen nun schon genugsam verbreitet.

Und nun wissen wir auch, was Wahres ist an der gar nicht so unsinnigen und auch durch die oben bezogenen Worte des Arnobius erheblich unterstützten Stelle des Clemens<sup>1)</sup>, wo er von den nächtlichen Mythesien spricht und fortfährt: „πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὓς τινας μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται, τοῖσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Νυκτιπόλοις, Μάγοις, Βάχχοις, Λήναις, Μύσταις τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ“, „und auch allen denen von den Hellenen, welche, wenn sie gestorben sind, erwartet, was sie nicht hoffen, diesen weissagt Herakleitos der Ephesier, — den Nachtschwärmern, Magern, Batschen, Batschantinnen, Mythen, — diesen troht er das nach dem Tode an, diesen verkündet er das Feuer“.

Es ist möglich, daß sich Clemens in dem zweiten Theil dieser Stelle auf das obige Bruchstück vom Hades-Dionysos bezieht, möglich auch — und wie auch die obige Stelle des Arnobius bestätigt, wahrscheinlicher, — daß er noch andere und speciellere Stellen Heraklits in Gedanken hat, in denen dieser den Dionysischen Dienst noch weiter anseindete. Jedenfalls aber ist das: „Er weissagt ihnen das Feuer“ richtig. Zwar nicht das Fegefeuer

1) Cohort. ad. Gent. II. p. 6. Sylb. p. 18. Pott.

droht er ihnen an, wie Clemens am liebsten möchte; wohl aber seine richtig verstandene *ἐκπόρωσις* droht er ihnen an, die Aufhebung aus dem sinnlichen in die Einzelheit und Bestimmtheit und ihre Lust versenkten Dasein in die Negativität des Werdens und seine ideelle Einheit. Der *ὁδὸς κάτω* droht er die *ὁδὸς ἄνω*, dem Dionysos den Apollo an! Nur dies ist auch das Wahre an den Worten des Clemens in einer andern Stelle, wo er nach Anführung eines verwandten heraklitischen Fragments, wiederum mit Begehung jenes dem Kirchenvater leicht zu verzeihenden Mißverständnisses von Heraklit sagt <sup>1)</sup>: „es weiß auch dieser, es gelernt habend aus der Weisheit der Barbaren, von der Reinigung derer, die ein schlechtes Leben geführt haben, durch Feuer, welche die Stoiker späterhin *ἐκπόρωσις* nannten [*οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν δὲ πῦρὸς κάθαρσιν τῆν κακῶς βεβιωκῶτων, ἣν ὕστερον ἐκπόρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*] <sup>2)</sup>, wo also auch Clemens im Vorbeigehen constatirt, daß nicht Heraklit, sondern erst die Stoiker diesen Namen für jene ihm entlehnte Sache gebraucht haben und zugleich, indem er jenes Reinigungsfeuer auf diese *ἐκπόρωσις* zurückführt, seine Leser am besten gegen das Mißverständnis bewahrt, in das er selbst verfiel.

1) Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.

2) Das *ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν* bezieht hier übrigens Pott mit Unrecht auf Mojen und die Propheten. Clemens meint vielmehr zunächst die ägyptische Weisheit damit: siehe Clem. Strom. I. c. 16. p. 132. Sylb. p. 361. Pott. und besonders ib. VI. c. 4. p. 268. Sylb. p. 756. Pott. u. an and. O.

## § II. Theologie. Fortsetzung.

Wir haben in der obigen Stelle des Plutarch gesehen, wie es der Eine, ewige Gott ist, der vorhanden ist in zwei Umwendungen seiner, in seiner Metabole als Apollo und in seiner Metabole als Dionysos, der unvergängliche Gott, welcher die nur in diesem beständigen Umschlagen beider Seiten ineinander sich darstellende Einheit beider ist. Das Leben des Zeus, — denn so müßte er, wenn auch keine positiven Angaben hierüber vorhanden wären, diesen höchsten Gott doch wohl genannt haben — besteht nur darin, daß er sich in das Princip des realen unterschiedenen Seins, in seine Form als Dionysos, ausbreitet und hieraus sich ununterbrochen immer wieder in die Idealität dieser sinnlichen Unterschiede, in die negative Einheit, in seine Form als Apollo zurücknimmt. Allein wenn die Wandlung als Apollo — als reiner Gegensatz — der Tod und Untergang ist für Dionysos, und die Wandlung in Dionysos wieder der Tod des Principes apollinischer Einheit, und diese Momente, als isolirte, gegenseitig in einander untergehen, so sind diese Wandlungen und dieses Umschlagen für das in beiden Phasen gleichmäßig vorhandene und erhaltene Absolute, für Zeus selbst, nur ein untergangloses und des Ernstes des Gegensatzes beraubtes Spielen seiner mit sich selbst.

Und durch dies göttliche Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, kommt der Unterschied zum realen Dasein, kommt somit die reale Weltbildung zu Stande, da sonst Alles in die reine Idee des Werdens, in die gedachte Einheit des Zeus, in die unsichtbare Harmonie, eingeschlossen bleiben und nichts Wirkliches sein würde<sup>1)</sup>. Durch dieses Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, in für ihn gegensatzlose Gegensätze sich umwendend, ist Zeus Weltbildner und Demiurg, und vollbringt sich die wirkliche Welt. Dies also hat Heraklit gemeint, wenn er, wie Proklos be-

1) Siehe oben p. 95 sqq. 119 sqq. etc.

zeugt<sup>1)</sup>: „*Ἄλλοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμογενεῖν παίζειν εὐρήκασαι, καθάπερ Ἡράκλειτος*“ gesagt hat: „Der Demiurg spiele in dem Weltbildern“.

Und daß Zeus der Demiurg ist, der dieses Spiel mit sich spielt, wissen wir durch den hierbei Heraklit zwar schmäählich mißverstehenden oder vielmehr verdrehen wollenden Clemens<sup>2)</sup>: „*καὶ αὐτῇ ἡ θεία παιδεία. Τοῦ αὐτῆν τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει*“. „Und dies ist das göttliche Spiel. Irgend ein solches Spiel sagt auch Heraklit, daß sein Zeus spiele“. Es ist mit dem endlichen Bestehen nicht Ernst, da es in sich selbst die Negativität trägt, die es aufhebt; es ist dem Zeus nicht Ernst mit seinem Umschlagen zu Dionysos, mit seiner Wandlung als Weltbildung, weil er sich aus diesem seinem Hineingerathen in das Princip und die Sphäre der Allheit, der Vielheit von bestimmten auf sich beruhenden Unterschieden, immer wieder in seine reine Harmonie als Apollo zurücknimmt. Und dies Zurücknehmen ist für ihn ohne Tod<sup>3)</sup>. Darum ist er ein spielender Knabe; sein Spiel: der Wechsel der Wege nach Oben und Unten. In diesem Zusammenhange läßt auch Lucian den Heraklit sagen<sup>4)</sup>: „*καὶ ἐστὶ ταῦτὸ — — ἄνω κάτω περιχορεύοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ Αἰῶνος παιδείῃ*“, „und dasselbe ist — — das nach Oben und Unten Tanzende und das Wechselnde in dem Spiele des Aeon“, eine Zusammenstellung, durch welche sich schon Lucians Bewußtsein sowohl über die wahre Bedeutung der Identität der Wege nach Oben und Unten, als auch über den wahren von uns nachgewiesenen Sinn des göttlichen Spieles und der Identität desselben mit jenem Wechselwege unverkennbar ausdrückt. Darauf läßt Lucian den Herakleitos weiter fragen: „*Τί γὰρ ὁ Αἰὼν ἐστὶ*“; „Was ist denn der Aeon?“ und Herakleitos antwortet: „*παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος*“. „Ein Kind spielend, würfelnd, sich von sich unterscheidend (oder sich auseinanderlassend)“.

1) Procl. in Tim. p. 101.

2) Paedag. I. c. 5. p. 40. Sylb. p. 111. Pott. — Clemens meint nämlich, gleich wie der Geist der Kindlein in Christo frühlich sei, wenn sie in Gebuld wandeln, — eine Tendenz-Verdrehung, die auch Schleiermacher als solche erkennt und nicht ungezügelt hingehen läßt. Aber auch die von Schleiermacher (p. 429) gegebene Erklärung ist noch selbst weit davon entfernt, eine concrete und wahre Erklärung jenes göttlichen Spieles zu sein, und hat nur, wie sich aus dem Obigen ergibt, ein von weitem an das Richtige anklingendes Moment.

3) Darum eben ist auch für den Gott Alles gerecht, nur für die Menschen das Eine gerecht, das Andere ungerecht, siehe oben p. 92 sqq.

4) Vit. Auctor. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bip.

Nie hat es eine gelungenere Comödirung gegeben, als diese Lucianische, wenn man das Gelungene in die Treue setzt, mit welcher gerade den wesentlichsten und charakteristischen Zügen des Originals, ohne jede eigentliche Alteration derselben, der komische Effect entlockt wird.

Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher sagt, dem nur das *πᾶν* verständlich ist, das *πρῶτον* und *διαφερόμενος* aber unerklärlich bleiben und deshalb willkürlich erscheinen mußten, daß hier Eigentliches und Uneigentliches durcheinander geworfen sei.

Im Gegentheil ist jedes Wort durchaus bedeutungsvoll und tief richtig. Ueber das *πρῶτον* werden wir bald sprechen. Das „*διαφερόμενος*“ aber ist, wie wir ja schon aus der Stelle Plutarchs, wo auch dasselbe Wort dafür gebraucht wird, ersehen, das sich Auseinanderlassen der Einheit oder des Zeus in die Vielheit der in der Einheit aufgehobenen Unterschiede, wodurch das Princip des einzelnen bestimmten Seins und die reale Weltgliederung gegeben ist; es ist seine Seite als Dionysos, wogegen sich dann immer wieder zugleich das *ἑνόμενον*, der diese aufeinander seienden Unterschiede negirende und in seine ideelle Einheit aufhebende Weg nach Oben oder Apollo, aufthut<sup>1)</sup>. Man sieht hier mit der letzten Evidenz, daß jenes von Plato angeführte<sup>2)</sup> Fragment Heraclits: „τὸ ἐν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ἑνόμενον εἶναι und *διαφερόμενον δὲ ἑνόμενον*“, „das Eine<sup>3)</sup> sich von sich unterscheidend eint sich immer

1) Man vergl. wieder mit dem, was sich hier über die Natur der demiurgischen Wandelbewegung des herakleitischen Zeus herausgestellt hat (und mit dem, was zur Erklärung des *πρῶτον* im Verlauf beigebracht werden wird) den Bericht des Aeneas Gajacius von der das Weltall umwandelnden Bewegung des Demiurgen, welcher zu folgen für die Seelen Mühsal ist, weshalb sie aus Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen werden und unsere Erörterungen dieser St. p. 124 sqq. u. p. 186 sqq. Jetzt wird klar sein, was das für eine die Welt umwandelnde Bewegung des Demiurgen ist, von der Aeneas spricht; es ist nämlich nur seine, die Welt überhaupt erst zu Stande bringende und schaffende, *ἀμοιβή* aus feiner Form als Apollo in die als Dionysos und umgekehrt. Jetzt wird auch klar sein, warum die Seelen diese absolute und ungehemmte Wandelbewegung, welcher nur das Absolute selbst fähig ist, nicht mitmachen können und warum sie daher, wie es bei Aeneas heißt, nach Unten in den Körper gezogen werden, oder wie anderwärts gesagt wird, zu flüssigen werden, in das bionysische Reich der Generurgie herabsinkend. Sie gehören eben als individuelle Seelen von vornherein schon dem Dionysosstadium des Demiurgen, seiner *ὀδὸς κάτω* an.

2) Siehe oben p. 70 u. 92.

3) Es ist auch von hieraus wieder ersichtlich, mit welchem Unrecht Schleiermacher gegen das gerade so wesentlich richtige τὸ ἐν in dem Fragment bei Plato polemisiert; vgl. oben p. 209.

mit sich“ gar nichts anderes besagt und ganz identisch ist mit dem, was uns Plutarch in der vielbesprochenen Stelle berichtet, daß der Eine ewige Gott oder Zeus, seine Unterschiede setzend und hierdurch sich zum Dionysos und zum realen Dasein gliedernd und umwandelnd, darin ungetrennt ebenso wieder in die der Unterschiedenheit dieses bestimmten einzelnen Daseins negative Einheit, in sein Apollowesen umschlägt. Man sieht hier ferner mit derselben Evidenz, daß jenes Fragment bei Plato nur denselben Gedanken ausdrückt wie jenes andere Fragment, „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten“<sup>1)</sup>).

Daß sich Heraklit in dieser ganzen theologisirenden Darstellung des realen sinnlichen und darum in Vielheit aufgelösten Daseins als Dionysos, der ideellen negativen Einheit der sinnlichen Unterschiede als Apollo, beider somit als reiner Gegensätze und doch identisch mit sich in Zeus, dessen Umschlagen sie bilden, ferner in dieser Schilderung des in dem Umschlagen seiner Momente Sichselbstrealisirens des Zeus als eines Spieles, das Zeus mit sich spielt und welches die Welterschöpfung constituiert, endlich des Zeus selbst eben deshalb als eines Kindes, als eines mit sich spielenden würfelnden Knaben, — daß sich Heraklit in dieser Reihe von theologischen Bildern, die zwar alle wie nachgewiesen, bei ihm durchaus keinen theologischen Sinn, sondern den strengen Gedankenbegriff seines Systems in sich haben, doch, was die Form der Darstellung betrifft, mit der größten bis ins Detail herabsteigenden Consequenz und mit Bewußtsein überall auf dem Substrate orphischer Mythen und Anschauungen bewegt und in diesem orphischen Material seinen absoluten Begriff, die Idee des dialectischen Processes ausspricht, resp. wenn man dies lieber will und was gleichfalls richtig ist, die orphischen sinnlichen Vorstellungen und Symbole zum Gedankenbewußtsein über sich selbst bringt, — dies ist leicht bis ins Einzelne zu zeigen, und mag nun auch wieder in Bezug auf diese letztbesprochenen Züge und lieber mit zu großer als zu geringer Ausführlichkeit nachgewiesen werden, da wir Werth auf diesen Nachweis legen, welcher, nach uns, das Verhältniß Heraklits zum religiösen Kreise und, wie bereits früher bemerkt, einen der wichtigsten welthistorischen Wendepunkte des menschlichen Geistes überhaupt, — den Uebergang und die Auflösung des religiösen Vorstellens in freies, sich selbst begreifendes Denken, klar hervortreten läßt.

Zunächst könnten wir, daß sich Heraklit in dieser theologischen Darstellung durchaus auf orphischem Boden bewegt, schon dem gelehrten Plutarch

1) Vgl. eben p. 172 sqq.



glauben, der in der obigen Stelle wie nachgewiesen, jene Theologie als ebenso heraklitisch wie orphisch hinstellt. Aber Plutarch beweist es auch durch die nähere Ausführung, die er an jener Stelle giebt und indem er sagt, daß sie den Dionysos deshalb Zagreus und Houdaites zc. nennen. — Die von Plutarch gegebene Deutung, die Zerreißung und Zerstücklung des Zagreus sei eben nur die sinnliche Darstellung dessen, daß das Wesen des Dionysos das reale sinnliche und sich deshalb in die Vielheit der Unterschiede auflösende Dasein sei, ist in die Augen springend richtig.

Außer dem, was schon oben bei dem Fragment vom Dionysos Hades hierüber nachgewiesen ist, bemerkt man nur noch, daß Zagreus, ehe er von den Titanen zerrissen wird, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln muß<sup>1)</sup>. Ebenso, wenn Dionysos alle Verächter seines Wesens immer mit der charakteristischen Strafe straft, daß er sie in Stücke zerreißt wie Pentheus und Andere, so ist dies nur seine eigene sich in die Vielheit zerstückelnde Zagreus-Natur des sinnlichen Daseins, die er gewaltsam an den setzt, welche die Berechtigung dieser Bedingung des Daseins läugnen. Daher die symbolische Darstellung dieses Zerreißens an seinen Festen durch Zerreißung eines Neßkalbes zc. (siehe Phot. s. v. *Νεβρολαίον*). Er ist ferner darum den Orphikern auch Phanes, der Offenbarer dessen, was in der ideellen Einheit, was sogar in der ideellen Totalität, in Zeus selbst, an sich und unsichtbar eingeschlossen ist. Er ist von Allem zuerst ans Licht gekommen. Er ist ihnen der Herumschweifer, ihm vor Allen wird bedeutungsvoll die Vielnamigkeit beigelegt, nicht in dem Sinne, daß dies nur eine identische Vielheit von Namen sei, oder, wie bei andern Gottheiten, eine solche Mehrheit von Namen, bei welchen entweder der Unterschied oder die Identität der Bezeichnungen dem Bewußtsein verborgen bleibt, oder ihm mindestens doch jedesmal nur Ein Name gegenwärtig ist, — sondern ausdrücklich um der Fülle der einzelnen Momente und Beziehungen willen, die mit seinem Wesen, dem sich in die reale Vielheit auflösenden Princip des sinnlichen Daseins gegeben sind; um der Fülle der Einheiten willen, welche die Vielheit in sich schließt und zu welchen sie sich erschließt, wenn sie ins Dasein tritt, — ausdrücklich um dieses seines Wesens willen heißt er der Vielnamige und principiell wird er darum der seinen Namen im Wechsel der Zeit immer Wechselnde und jede dieser Benennungen immer *κατὰ καιρόν*, d. h. zeitgemäß führende — und dem Momente gemäß, indem sein Wesen gerade gedacht ist, — genannt.

1) Bei Nonnus, Dionys. VI. 174.

Aufs deutlichste drücken diese ganze Ideenreihe die von Macrobius aufbewahrten orphischen Verse auf den Dionysos-Phanes aus<sup>1)</sup>:

*ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων  
πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη  
οὐνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὀλυμπον  
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε, προσωνομίας τε ἑκαστον  
παντοδαπὰς κατὰ καιρὸν, ἀμειβομένοιο χρόνοιο.*

Wenn man berücksichtigt, wie in diesen Versen der Zeitunterschied zu dem eigenen immanenten Wesen des Gottes erhoben erscheint, so daß er im Wandel der Zeit sich selbst zu immer neuen angemessenen Namen, d. h. Eigenschaften und Wesensunterschieden entwickelt und er sich somit erst im gesammten Zeitwechsel<sup>2)</sup> in der Totalität seines Wesens aufrollt, so kann es nun nicht mehr überraschen, die Göttinnen der Zeitunterschiede, die Horen, in engster Vereinigung mit ihm gedacht, geradezu dionysische<sup>3)</sup> (*Λιονυσιάδες*) genannt zu finden und seinen Altar in ihrer Capelle zu sehen, ohne deshalb auf die orientalische und auch für die Griechen den ersten verschwimmbenden Ausgangspunkt bildende, aber im Hellenismus eben aufgehobene und in geistige Ideen umgesetzte Potenz des Dionysos als Aequinoctialstier und Gott des Thierkreises rückgehen zu müssen<sup>4)</sup>. Wenn im Mythos die Horen die Pflegerinnen und Nymphen dieses kosmischen Dionysos sind, deren Lebensäfte also diesen Gott des realen Daseins und seiner sich auseinanderlegenden Fülle nähren und entwickeln, so ist dies somit gar kein anderer Gedanke, als der, den Heraklit selbst ausbrüht, indem er sie in einer Stelle des Plutarch<sup>5)</sup> „die Alles

1) Macrobi. Sat. I. 18., f. Fragm. Orph. VII. p. 463 sq. ed. Hermann. und Lobeck. Aglaoph. p. 727 sqq.

2) Aus dieser Seite seines Wesens entspringt seine Anschauung als Zeitumlauf, in der er dann mit der Sonne zusammenfällt und aus welcher nicht beneidenswerthe Etymologien entspringen, s. Jo. Lyd. de mens. IV. c. 38. Man vgl. aber hiermit wie die Steiler, offenbar nach Heraklit, den *κρόνος* bestuhten als „ἐκκρητικὸν τοῦ ρεύματος ῥοῶν“ „den heraussondernden (wie *διαπερόμενον*) Lauf des Flusses“, Chrysipp. ap. Phaedr. nat. Deor. p. 17. Peters., vgl. §§ 16. u. 26. über die Zeit bei den Stoikern und Heraklit.

3) Nonnus. Dionys. IX. 11 sq. und was Creuzer im Dionys. p. 273 sq. anführt. Hierzu vgl. man noch die Verse des Pausanias bei Athenaeus II, c. 3. p. 36 D. ed. Casaub.

4) Creuzer Zumb. und Rorb. Bd. IV. p. 15.

5) Plut. Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. Wyt.: „ὡν (nämlich der Zeitgrenzen) ὁ ἥλιος ἐπιστρέφει ὡς καὶ σκοπὸς. ὀρίζεται καὶ βραβεύεται καὶ ἀεικεῖται καὶ ἀναγαίνει μετὰ βολὰς καὶ ὥρας. αἱ πάντα φέρουσι καὶ

Bringenden“ (*αὐτὰ πάντα φέρουσι*) nennt. Aber dies Wesen der Horen ist nicht bloß das positive Fließen und Hervorbringen der Zeit. Ihnen ist vielmehr zum Unterschied von der bloßen Zeit, die nur ihr abstractes Substrat bildet, das negative Moment des Zeitunterschieds, der Grenze, gleichwesentlich. Nur durch den Wandel der Zeit in ihre Gegensätze, nur durch dieses negative Wesen in ihnen, das sie zu Unterschieden und Grenzen macht, sind sie das was sie sind, sind sie die, die Alles hervorbringen. Diese heraklitische Definition der Horen erkennt sich noch deutlich durch die Vergleichung zweier Stellen, zuerst nämlich der gewiß heraklitisirenden Etymologie im Cratylus des Plato, wo es heißt: „*ἔραι γὰρ εἰσι διὰ τὸ ὀρίσσειν χειμῶνας τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς* <sup>1)</sup> *τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὀρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ἔραι καλοῖντο*“, Horen also würden sie genannt, weil sie begrenzen, *ἔραι* sind, und in diesem Begrenzen alles Wirkliche, das eben nur mit Grenze und Unterschied gegeben ist, hervorbringen. Hiermit vergleiche man nun die eben angezogene Stelle des Plutarch, wo gewiß nicht nur die drei hervorgehobenen und direct aus Heraklit angeführten Worte, sondern auch das Wesentliche des über die Grenzen der Zeit Gesagten herakleitisch ist. Dieser Zeit = Abschnitte und Grenzen Vorsteher und Aufseher sagt Plutarch, sei die Sonne, die <sup>2)</sup>, indem sie begrenze und eintheile und anzeige die Wandlungen und Horen, die Alles bringen nach Heraklit, dadurch nicht im Geringfügigen und Kleinen, sondern im Größten und dem am meisten Bestimmenden, dem Leitenden und Ersten Gotte zum Mitarbeiter wird (*συνεργός*).

Um jenes negativen Wesens willen, welches, wie es Alles hervorbringt, so auch die Wandlung und Grenze und somit die Aufhebung des Einzelnen festsetzt, werden die Horen auch in den orphischen Hymnen die Gespielen der Todesgöttin Persephone genannt <sup>3)</sup>, die bald als Mutter und Schwester, bald als Gemahlin des mystischen Iakchos erscheint.

Dies ist auch der Punkt, durch den sich die Horen an die Parcen

---

*Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῶν ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῶν γίνεται συνεργός.*

1) Vgl. hierzu und zu dem heraklitischen Citat bei Plutarch die Worte Marc. Anton's IV, 24: „*πάν μοι καρπός, ἢ φέρουσιν αἱ σαὶ ὤραι, ὧ φύσις*“ „Alles ist mir Frucht, was deine Horen bringen, o Natur“.

2) Mit allem Vorstehenden muß nun wieder die physische Durchführung bei Heraklit im § 26. verglichen werden, wo wir auf die plutarchische Stelle zurückkommen.

3) *Ἠρῶν συμπαίκτηρα* wird Persephone im Hymn. Orph. XXIX. (28.) p. 290 angerufen, wie die Horen ihrerseits *Περσεφόνης συμπαίκτηρας* im Hymn. XLIII. (42.) p. 307. ed. H.

reihen. Auch die Parcen bekränzen den eben geborenen Dionysos <sup>1)</sup>; in Kunstdarstellungen wie in den s. g. orphischen Hymnen sind sie den Foren gefellt <sup>2)</sup>, und deren Schwestern sind sie nach Hesiod <sup>3)</sup>. Ja wenn von den alten hesiodischen und orphischen Foren, Eunomia, Dike und Eirene <sup>4)</sup>, die letzteren beiden bei Heraklit eine überaus wichtige Rolle spielen, die theils schon früher belegt, theils besonders noch aus später zu betrachtenden Fragmenten erhellen wird <sup>5)</sup>, so sind von Heraklit dieser Fore Dike, die nicht bloß abstract rechtlich, sondern kosmisch aufzufassen ist, die Erinnungen <sup>6)</sup> als Dienerinnen und Willensvollstreckerinnen beigegeben, wozu es wieder in frappanter Parallele steht, wenn in einem orphischen Hymnus die Erinnungen als „Göttinnen Mären“ (*θεαὶ Μοῖραι*) angerufen werden und es dabei von ihnen heißt: „αἱ τ' — ἴμμα λίχης ἐφορᾶτε“, „die ihr schaut das Auge der Dike“ <sup>7)</sup>.

Um aber zu Dionysos zurückzulehren, so ist jene Vielheit und Vielnamigkeit ein selbst in der Kunstprose niemals an ihm getilgter bedeutungsvoller Zug. „Vielnamiger“ (*πολυώνυμε*) ruft ihn der Chor an in der Antigone des Sophokles <sup>8)</sup>; als vielgestaltig, bald zum Löwen bald zum Stier und zur Schlange gewandelt, erscheint er bei Euripides (Bacch. v. 1015), und vielköpfig bildete ihn die alte Symbolik <sup>9)</sup>. Als Princip des realen Daseins ist er, alle wirkliche Unterschiede in sich selbst enthaltend, deshalb auch mannweiblich, und in diesem kosmiurgischen Sinne rufen ihn gerade unter seinem Mysterien-Namen Iadchos die sogenannten orphischen Hymnen an als „männlich und weiblich, zweifacher Natur, den Vöser Iadchos <sup>10)</sup>“,

1) Kreuzer IV. p. 15.

2) Auf dem Throne des Apollo zu Amyclae sind die Parcen mit den Foren und Chariten zugleich dargestellt, Pausan. VIII, 21; ebenso an dem borgheffischen dreieckigen Altar, Mus. Pio Clement. T. VI. cf. Winkelmann Gesch. der Kunst p. 307 sq. u. Hymn. Orph. XLIII. (42) v. 7 sq.

3) Theog. v. 901 sq.

4) Bei Hesiod sind die Foren Töchter der Themis und heißen Eunomia, Dike, Eirene (Theog. 895 sqq.) und ebenso bei Bindar (Ol. 13, 6.) und in dem eben bezog. erpb. Hymnus p. 307. H.

5) Vgl. vorläufig oben p. 115 u. 126 sq.

6) Siehe das Fragment über die Sonne, die ihre Grenzen nicht verlassen wird.

7) Hymn. Orph. LXIX. (63) p. 339. ed. H.

8) Soph. Antig. v. 1103 und Triclin. Schol. ad h. l. cf. Orph. Hymn. XLII. (41) v. 2. p. 306. Herm.

9) Siehe Kreuzers Symbolik I. p. 57. 3. Ausg.

10) „ἄρσενα καὶ θήλυ. δις ἢ λίσσεν Ἰαχχόν“ Orph. Hymn. 41. v. 4. p. 306. ed. Herm.: wie auch die ihm so verwandte Mondgöttin Selene und vor ihm noch in höherer Potenz; Zeus, der alle Unterschiede in sich enthält, selbst den von

wie wir ihn ebenfalls deshalb auf alten Vasen als geflügeltes Mannweib gebildet finden<sup>1)</sup>. Darum trug er auch nach Eusthathios manchmal Frauenkleider (ad Il. VI. 130.) und darum konnte Aristides (orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.) von ihm sagen: „Unter den Jünglingen ist er Mädchen, unter den Mädchen Jüngling“<sup>2)</sup>.

Als Wesen der Vielheit und sinnlichen Fülle des Daseins wird er deshalb zum Reichthumspender. „Πλουτοδότης“ wird er angeredet in den Lenäen<sup>3)</sup>, und gerade insofern er mit Dionysos identisch gedacht ist, wird Hades selbst, der finstere einsame Gott der Unterwelt, zum fremdblichen Reichthumspendenden Pluto. — Weil es das Wesen der Vielheit des Daseins ist, sich in das Einzelne aufzulösen und an die Einzelheit hinzugeben, so heißt er auch Isodätes, Gleichvertheiler, und dieser Name, an den Plutarch selbst erinnert, ist deshalb vorzüglich sein Beinamen in den Mysterien und beim mysteriösen Festmahl. Aber dieses Sichhingeben an die Einzelheit, wodurch diese ihr Dasein empfängt, ist zugleich seine Anopferung für dieselbe, — darum erinnert gerade sein Wesen als Gleichvertheiler an die Passionsgeschichte des Dionysos, an seinen Tod und seine Zagreus-Zerstücklung, durch welche erst das Dasein des Einzelnen entstanden ist. Erst mit der Zerstücklung des als Einheit gedachten Naturleibs, — dieser bloßen Idee des reellen Daseins — ist das Dasein wirklich reell und das Einzelne gegeben. Darum ist in seiner Bezeichnung als Isodätes seine Todesgeschichte gegenwärtig. Isodätes ist ebenso Beinamen des Hades (s. Hesychius s. v.), d. h. gerade als Isodätes wird er als identisch mit Hades, als unterirdischer Dionysos, gefaßt. So wird er als der Daseinsgeber und Erzeuger alles Einzelnen zum Liber Pater. —

Der stricte Gegensatz aber, in welchem bei Heraklit in der Stelle des Plutarch Dionysos zu Apollo, der alle Unterschiede tilgend und gleichmachend die Welt in die Feuereinheit aufhebt, oder resp. zu Zeus erscheint (nach seiner Seite als ideelle Einheit gedacht), ermangelt ebensowenig seines orphischen Substrats, erkennbar noch in dem, was heute als orphische Hymnen vorhanden ist.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der 46te (XLVII.) Hymnus orph. p. 311. ed. H. Es heißt hier von Dakchos:

---

Dionysos und Apollo, mannweiblich ist, Hymn. Orph. IX. (8.) v. 4. p. 266 und die bekannten Verse bei Proklus; siehe Orph. Fragm. VI. p. 457. ed. Herm.

1) Millin., Peint. de Vases antiques I. p. 77.

2) Bgl. Wesslers Nachtr. z. Aesch. Tril. p. 109. p. 220 sqq.

3) Siehe Schol. zu Arist. Ran. 479. und Moser zum Nonnus, Dionys. p. 220.

„ἔσθησεν κρατεροῦς βρασμῶς γαίης ἀποπέμφας·  
ἦμικα πυρφόρος ἀγή ἐκίνησεν χθόνα πάσαν  
πρηστῆρος ῥολλοῖς· ἢ δ' ἀνέδραμε δεσμός ἀπάντων“.  
„Der abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr,  
Als aufflammende Blut ringsum erschütteret das Erdreich  
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhob er sich Allem“.  
(Dietsch.)

Werkwürdig ist es hier zunächst, wie der *πρηστήρ* als Gegensatz des Bacchus erscheint, der bei seiner Geburt diese Feuersubstanz, ob man sie nun Feuerwirbel, Feuerluft oder Blitzstrahl übersetzt, und ihre Herrschaft über die Erde stillt und beendet. Denn der *πρηστήρ* ist wieder eine bei Heraklit wichtige und wesentliche Benennung des sinnlichen Feuers<sup>1)</sup>. Derselbe *πρηστήρ* ist aber auch ein in den orphischen Gedichten häufig wiederkehrender Ausdruck, der besonders als Attribut des Zeus vorkommt und in dem orphischen Fragment bei Proclus definiert wird als „Blume des unreinen Feuers“<sup>2)</sup>. Die Herrschaft dieses feurigen *πρηστήρ* erscheint nun in dem 45. Hymnus eben als die dem Dionysos vorhergehende Feuerperiode, welche durch die Geburt des Bakchoskinde beendet und bewältigt wird. Gegen diese rastlos verzehrende Feuerbewegung (*ἐκίνησεν χθόνα πάσαν*) erhebt sich, sie beendigend, Bacchos „das Band aller Dinge“! Worte, welche den in der Stelle enthaltenen Gegensatz vollends klar machen, deren ganze Bedeutsamkeit sich aber erst später ergeben wird.

Ebenso ist der Gegensatz, wie hier von Dionysos und dem reinen Zeusfeuer, so auch von Dionysos und Apollo, dem Wesen des Zeus als ideelle negative Einheit, in dem Mythos von Tykurgus enthalten, den Dionysos in Stille reißt, weil er ihn läugnet. Daß Tykurgus Niemand anders als Apollo selbst (*Ἀπόλλων λυκαῖος*) ist, hat Uschold (Vorh. d. Gesch. II. p. 148) nachgewiesen. Ähnlich verhält es sich mit der Zerreißung des Erpheus. Wenn, wie wir aus der Stelle des Plutarch entwickelt haben, bei Heraklit, wo die Göttergestalten unselbständige Momente des philosophischen Gedankens sind und das reale Dasein und seine Vielheit nicht, als die eigene sich in die Vielheit auseinander lassende

1) Siehe Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott. Bei der Naturlehre wird hierauf näher eingegangen werden.

2) Procl. in Tim. p. 137, 26. Fragm. Orph. p. 467. ed. H.: „ἔνθεν οὐρό-  
μικτος πρηστήρ ἀνελκυστὶ πυρός ἄνθος.“

Bewegung und Wandlung der Einheit selbst<sup>1)</sup>, dadurch aber eben zugleich ihr Gegensatz ist, — wenn nach ihm also Dionysos genannt werden könnte: Apollo oder die ideelle Einheit<sup>2)</sup> in dem Stadium ihres Zerstückeltseins, so wird in dem Elemente des religiösen Vorstellens, wo alle Momente besonderes selbständiges Dasein erhalten, Das, was der Gott nach seinem Wesen ist,

1) Dies muß auch bei Heraklit in der theologischen Darstellung selbst hervorgehoben worden sein und hierauf scheint sich dann die sonst höchst befremdliche Stelle Plutarchs *Ei ap. D. c. 21.* zu beziehen, wo plötzlich die Zerlegung in die Vielheit der Elemente, Winde, Thiere, zu dem eignen Wesen Apollon und zu einer Selbstbewegung seiner gemacht wird, gegen welche Lehre Plutarch aber Einsprache erhebt: „Aber seine (Apollon) Ausartungen und Veränderungen (*ἐκστάσεις δ' αὐτοῦ καὶ μεταβολάς*), indem er bald Feuer von sich ausgehen läßt, bald sich hinaufzieht, wie man sagt und wiederum herabdrückt, sich in Erde, Wasser, Wind, Thiere, ausdehnt und (in) die gewaltigen (Umwandlungs-) Leiden (*δουρὰ παθήματα*) von Thieren und Pflanzen, darf man, ohne eine Sünde zu begehen, nicht einmal anhören; er wäre sonst schlimmer daran als jener Knabe in der Fabel, dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderfächelnde Spiel, welches jener spielt, (*ἦν — καὶ παίζει παιδιὰν*) immer in Bezug auf das Weltall treibend, (*ταύτη περὶ τὰ ὅλα χρώμενος εἶναι*) und bald die Welt schaffend, welche nicht ist, bald die geschaffene vernichtend“. Dagegen meint Plutarch, diesem Gotte komme keine Ausartung und Metabole zu, sondern dies Letztere komme „eher einem anderen Gotte oder vielmehr einem über die der Vernichtung und der Entstehung unterworfenen Natur gesetzten Dämon zu“. Der ganze Gedankengang, sowie die Ausdrucksweise z. B. *ἴσως παίζει παιδιὰν* in Bezug auf die Weltbildung, verglichen mit den obigen Zeugnissen über das Spiel, das bei Heraklit der Demiurg in der Weltbildung als Spielender Knabe spielt und das *χρώμενος εἶναι* (cf. p. 115. 116, 1.) lassen keinen Zweifel, daß hier Plutarch heraklitische Sentenzen bekämpft, wie auch gewiß diese dem Apollon selbst die Zerstückelung in die Vielheit zuschreibende Meinung für jeden andern Philosophen höchst befremdlich sein würde außer für Heraklit, bei welchem alle Gegensätze identisch, und dieses Sichauseinanderlassen in die Vielheit in der That die eigne Bewegung der Einheit ist.

2) Bezeichnend und aus demselben geistigen Gegensatze beider Götter fließend ist auch die entgegengesetzte Stellung, welche das weibliche und männliche Geschlecht zu ihnen einnimmt. Nichts ist hervortretender im Cultus des Bacchus, als das weibliche Geschlecht. Unter ihm soll auch die Religion desselben am meisten um sich gegriffen haben und von ihm vorzüglich eingeführt worden sein. Das Heiligthum dagegen im delphischen Apollotempel, wo die Pythia Orakel sprach, war jedem Weibe zu betreten verboten, s. *Plut. de Ei ap. D. c. 2.* — Fast immer erschien bekanntlich, worauf hier ohne jede Ausführung nur hingedeutet werden kann, in den alten Speculationen das Princip der realen Existenz und ihrer Entfaltung in seiner Personification weiblicher Natur, das Princip der intelligiblen Einheit männlicher. Die Dyas, welche den Pythagoräern die Wurzel und Quelle aller Wirklichkeit ist und von ihnen weiblich (*θηλυς*) genannt wird, wird in ihrer

zu Dem, was er freiwillig und in vorübergehender Weise thut; Dionysos, der nur Umwandlung Apollos, die Einheit als zerstückelt ist, zerstückelt im Mythos den sein Wesen läugnenden ihm entgegengesetzten Gott Apollo und seine Personifikationen.

Ebenso wird Bacchus seinerseits wieder von Perseus getödtet, von Perseus, dessen Name schon auf persischen Feuer- und Lichtdienst hinzeigt und den Kreuzer, seiner orientalischen Grundlage nach, mit Recht als eine Mithras-Personifikation aufgewiesen hat, der aber insofern er hellenisiert und hellenisch ist, offenbar in den Kreis apollinischer Wesen übergeht. Und um die Sache recht deutlich zu machen, ist es gerade dieser von Perseus getödtete Bacchus, der im Delphitempel begraben wird neben dem goldenen Apollo, wie nach Diuarchos berichtet wird<sup>1)</sup>.

Aber auch die ursprüngliche Identität, in der er an sich mit Apollo steht, hat sich sowohl noch in bedeutungsvollen Beziehungen beider Götter auf einander, als auch in andern zum Theil noch deutlicheren Spuren erhalten. Schon oben beim Fragment von Hades-Dionysos ist aufmerksam gemacht worden, wie frappant diese Beziehung beider Götter als notwendiger Gedankengegensätze aufeinander darin hervortritt, daß Zeus, als er das Zagreustind auf den Thron setzt und ihm Götter und Menschen unterordnet, ihm gerade Apollo zum Hüter beigiebt<sup>2)</sup>. Auch unter der Herrschaft der Vielheit des realen Daseins geht — in den Mysterienanschauungen nämlich — die ideelle Einheit nie wirklich verloren. Sie bleibt die innere, wenn auch nicht heraustretende Grundlage. Ebenso ist schon angeführt, daß, als Zagreus zerrissen, wieder Apollo es ist, der auf Zeus Befehl seine zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, so wieder

---

Götterlehre ausdrücklich als Phanes (Dionysos) erläutert, wie Nicomachus in den arithmetischen Theologumenen sagt. Sie ist die Mutter, während das Eine der Vater der Zahlen ist u., s. Meursius im Denar. Pythag. bei Gron. Theol. Ant. Gr. IX. p. 1:351 sqq. cf. Theologum. arith. p. 8 sqq. ed. Ast.

1) Ap. Cyrill. c. Jul. L. X. 341. und andere Zeugnisse bei Eobed, Agl. p. 573 sqq.

2) Jetzt vgl. man hierüber, was Proclus ganz mit Plutarch übereinstimmend, und wie Heraklit sinnliche Vorstellungen in Gedankenbegriffe erhebend, von Orpheus sagt: *...καί μοι δοκεῖ καθάπερ Ὀρφεύς ἐφίστησι τῷ βασιλεὶ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀπικρέπουσαν αὐτὸν τὴν εἰς τὸ Τιτανικὸν κληθεὶς προῖόντι καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἀχράντων ἐν τῇ ἐνώσει, τικαῖτα δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὴ αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν. ἐπέχειν δὲ τῶν πρὸς τὰς πολλοὺς συνουσιῶν* (in Plat. Alcib. I. p. 83. Cr. p. 216. Cous.; Orph. Fragm. 17. p. 508. ed. Herm.).



die Einheit äußerlich herstellt<sup>1)</sup>, und sie in seinem delphischen Heiligthum bei seinem Dreifuß bestattet. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten zum positiven Abschluß gekommen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die ideale Einheit hat sich durch die Vielheit des Daseins hindurch bewegt und in diesem Verlust ihrer selbst wiederhergestellt und erhalten. Die Vielheit hat sich in ihrer Zerstückelung, aus der Alles entsprossen, selbst zu ihrem einfachen Geiste, zur inneren Einheit der unterirdischen unsinnlichen Wurzel zusammengefaßt. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten, die wie alle Gegensätze des Begriffs in nothwendiger sich bedingender Einheit und Beziehung auf einander stehen, zur Ruhe und vollständigen Entwicklung gebracht. Und so enthält jene Versicherung des Plutarch l. 1., daß Dionysos nicht weniger Antheil an Delphi habe, als auch Apollo, sowie der Nyctus, daß in dem Apollotempel zu Delphi auch das Grab des Bacchus sei, das Tiefste und Wichtigste über das metaphysische Wesen beider Götter. — Hier ist noch darauf zu verweisen, daß ebenso in Amyclä neben Apollo gerade Dionysos am meisten verehrt wurde (Pausanias III, 19.). Ebenso sind von den beiden Gipfeln des Parnass der eine dem Apollo, der andere dem Dionysos geweiht (Schol. ad Eurip. Bacch. v. 287.) und die Thyaden rasen sowohl dem Apollo als dem Dionysos zu Ehren (Paus. Phoc. 32, 5.).

Hier ist auch daran zu erinnern, wie Dionysos, wenn er im 46. orphischen Hymnus die Feuergewalt stillt und abwendet, im 44. Hymnus selbst als Feuergeborener (*πυρίστροπε*) angerufen wird, wie er ja auch im Feuer und Blis vom Himmel heruntergekommen ist<sup>2)</sup>. Ebenso ist hier an die Auffassung des Dionysos als Sonne zu erinnern<sup>3)</sup>. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Glosse, die ein Lex. rhet. in Velfers Anecd. gr. p. 267 zu dem Namen Isodätes hat: „*Ἰσοδαίτης θεός, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσων ἐκάστω θάνατον διανέμων*“. Isodätes also ist der Gott als die Jedem gleichmäßig den Tod zutheilende Sonne. Als Isodätes ist er der Daseinszutheiler für alles Einzelne. Aber wie er dem Einzelnen das Dasein nur zutheilt durch seine eigene Zerstückelung und Untergang, so liegt in diesem gleichmäßigen Zutheilen des Daseins an alles Einzelne, auch schon der Unbestand und Wiederuntergang jedes Einzelnen

1) Dieser Zug tritt constant in verschiedenen Variationen hervor. So sollen die Titanen den Kessel mit den zerstückelten Gliedern des Dionysos dem Apollo vorgelegt haben (Etymol. Magn. s. v. *Δελφοί* p. 255. p. 233. Lips.).

2) Eurip. Bacch. v. 3. Philostrat. I, 14. Mellag. Carm. CXI. f. Moser zum Nonn. p. 216.

3) Siehe Lobed Aglaoph. p. 727 sqq. p. 296, Etymol. Magn. p. 251. Lips.

für sich genommen. So ist was er in der That dem Einzelnen am gleichmäßigsten zutheilt, der Tod! Und gerade in dieser negativen Beziehung auf das Einzelne genommen wird er als Helios gefaßt, und vermittelt sich so mit Apollo. Besonders muß aber endlich hier noch auf das Zeugniß des Macrobius (Sat. I, 18.) Bezug genommen werden: Aristoteles qui theologumena scripsit. Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse. tam multis aliis argumentis assererat etc. Hier werden also Apollo und Dionysius geradezu als ein und derselbe Gott ausgesprochen, wofür man sich auch des Apollo Dionysodotus (bei Pausan. I, 31) erinnern muß<sup>1)</sup>. Wenn endlich Kreuzer (Symb. und Myth. IV. p. 117. 3. Ausg.) den Ἀπόλλων ἑβδομαγέτης, den am siebenten Tage Geborenen, damit vergleicht, daß Zagreus in sieben Theile zerstückelt worden, (Procl. in Tim. p. 200) und auf diese Verührung beider in der beiden geheiligten Siebenzahl aufmerksam macht, so wird jetzt nach unserer Auffassung und Entwicklung der plutarchischen Stelle sowohl der Grund dieser Identität, als auch besonders ihr Unterschied gegeben sein. Die sieben Stücke, die sieben einzelnen Wochentage andeutend, kommen dem Zagreus zu, dem die Auflösung in die Einzelheit des Daseins als solche entspricht. Apollo kommen nicht diese einzelnen sieben Tage, sondern die einheitliche Zusammenfassung derselben als Woche zu, eine Bestimmung, in welcher nicht mehr die Tage als einzelne enthalten, sondern vielmehr als solche negirt und zu der Einheit des Wochenabschnitts aufgehoben sind. Darum ist ihm erst der siebente Tag<sup>2)</sup> heilig, der, den Abschnitt vollendend, das Auseinanderfallen der Zeit wieder zur Einheit der Periode aufhebt.

Ebenso wenn Dionysos der Feuergeborene (πυρίσπορος, πυρίγενος) ist, so ist deshalb durchaus nicht das Feuer sein Element. Sein Element ist vielmehr das Gegentheil des Feuers, die flüssige feuchte Natur. Wie in der Philosophie, wie speciell bei Heraklit das Wasser aus dem Feuer, als seinem directen Gegensatz, sich erzeugt, so ist in jeder sinnvollen Mythologie und Theologie das, woraus ein Wesen entspringt, nicht sein identisches Element, sondern vielmehr wesentlich sein Nichtsein und Gegensatz. Dionysos, der Feuergeborene, ist Feuerlöscher. So sehen wir, während noch seine Mutter Semele in den Umarmungen des Feuer-Zeus verbrannt ist, ihn schon in dem erpbiischen Hymnus das Herrschen des Feuers

1) cf. Nouv. Dionys. IX. 261. und Kreuzer in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 und 49. p. 780 sqq.

2) Herod. VI. 57. Plutarch. Quaest. Symp. VIII. 1. 2. p. 958. ed. Wyttenb.

beendigen bei seiner Geburt. Darum nennt ihn Plutarch geradezu den Herrn der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*, Is. et Os. c. 34. p. 493 sqq. Wyttenb. und dessen Anmerk.), und als solcher heißt er *Hyas* <sup>1)</sup>. Er ist der Regenbringer. Er ist nur die Ausschüttung des Zeus und von ihm niedergeflossen <sup>2)</sup>. Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meer heraus, — das dem Heraklit, wie wir schon gesehen haben, τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, der materielle Saame der Weltbildung war, (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm, wie wir noch sehen werden, der ideelle Saame derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder ephēu-umrankter Trompete herauf zum Feste (Plut. Is. et Os. p. 495. Wyt.). Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Ephēu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut, und unverkennbar deutlich ist wohl nach alle diesem die Erzählung des Mnaseas <sup>3)</sup>, daß bei der Flammengeburt des Valchoskundes, als es vom Leibe der Mutter getrennt war, blühender Ephēu hervorgeschossen wäre und das Kind vor den Flammen schützend umrankt habe, ein Wunder, in welchem sich doch nur das eigene Wesen des Gottes äußern kann und sich wiederum, wie in jenem orphischen Hymnus, als die dem Feuer entgegengesetzte, die Herrschaft des Feuers beendigende und durch Verlöschung desselben das vegetative Dasein hervorbringende feuchte Natur offenbart. Wenn also Heraklit sagt (ap. Clem. Al. Strom. V. p. 711. Pott.): „die Welt ist ewig Lebendes Feuer, sich ebenmäßig entzündend und ebenmäßig verlöschend“ (*πῶρ αἰετῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*), so entspricht dieser Seite des Verlöschens im mythischen Vorstellen, aus welchem sich selbstredend das reine Denken erst entwickelt hat, Dionysos, wie dem Entzündenden des Feuers Apollo entspricht <sup>4)</sup>.

Allein wenn so Wasser und Feuer, das elementarische Wesen des Dionysos und des Apollo, reine Gegensätze sind, so ist es gerade der Trieb der geistigen Thätigkeit, — und zwar insofern sie sich zum Denken steigert, im reinen Gedanken, insofern sie aber sinnliche Vorstellung bleibt, in den sinnlich-

1) Siehe Kreuzer's Ausführungen hierüber T. I. p. 466 sq.

2) Aristodem. ap. Etym. Magn. s. v. Διώνυσος und Kreuzer l. l.

3) ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651.

4) Bekanntlich wurde dem Apollo in Delphi ein ewiges Feuer unterhalten; siehe Plut. de Ei. ap. Delph. c. 2. und vit. Num. c. IX.

religiösen Mysterien-Anschauungen und Gebräuchen und also in sinnlicher Weise — sich die an sich seiende Einheit der entgegengesetzten Götter und Naturen zum Bewußtsein zu bringen, die reinen Gegensätze nicht mehr als solche einander nur negative und ausschließende, sondern als jeden durch das Wesen des andern hindurchgegangen und so in höherer affirmativer Einheit mit einander stehende sich vorzustellen. So ist es ein bedeutungsvoller Zug der bakchischen Mysterien zu Rom (Livius XXXIX, 13.), daß Frauen als Bacchantinnen gekleidet zur Nacht mit brennenden Fackeln zur Liber laufen, sie in das Wasser tauchen und sie, weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen, brennend wieder herausziehen. So sind Feuer und Wasser und die Götter dieser entgegengesetzten Naturen mit einander versöhnt und nicht mehr feindliche Gegensätze. Sie erhalten sich Einer im Andern. Das gedankenmäßige Begreifen dieses Symboles aber, das Herausbringen des an sich in ihm Enthaltene, ist — die heraklitische Physiologie, in welcher Feuer und Wasser als wesentlich identische Gegensätze, als durch sich selbst in einander umschlagende, aber hierin nicht untergehende, sondern sich in ihrem Gegenteil, weil dieses ja selbst nichts ist als die bloße Bewegung wieder in seinen Gegensatz überzugehen, erhaltende Naturen, als an sich identische Momente des Werdens selbst gefaßt werden, und in der somit Unterschied wie Einheit ihr Recht erhält. Und wem diese Zusammenstellung von Mysterienanschauungen und heraklitischer Physiologie auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der erinnere sich doch dessen, was vielleicht an der entgegengesetzten Einseitigkeit laborirend, Cicero über die samothrakischen und lemnischen Mysterien sagt, daß durch sie nämlich, wenn sie explicirt und auf ihren Gedankeninhalt reducirt werden, die Natur der Dinge weit mehr als die Natur der Götter erkannt werde. „Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum“ (de nat. Deor. I, 42.).

Und der erinnere sich ferner der noch weit wesentlicher richtigen und manchen späteren Forscher beschämenden Stelle des Kirchenvater Clemens II. (Strom. IV. p. 164 Pott.), wo er die dem Kanon der Wahrheit gemäße Physiologie (Naturerkenntnißlehre), sie mit dem dritten und letzten Grad der eleusinischen Weisen vergleichend, eine Epoptie nennt, die von der kosmogonischen Art der Untersuchung anfangt und zu derjenigen aufsteigt, die göttliche Dinge betrifft.

Wenn bei den Mysterien des phrygischen Bakchos die mystische Form war: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stier“ (Jul. Firmicus, de errore prof. rel. c. 27.), wenn ein nach seiner Grundlage gewis- alter, von Bentley (in der Epist. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Mala

p. 8., wieder abgedruckt in der Bonner Ausgabe des Malalās p. 684, *χρησμός* VIII.) angeführter *χρησμός* 4) sagt: „der Alte ist der Junge und der Junge ist der Alte, der Vater ist der Sprößling und der Sprößling ist der Vater“ (*ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ*), — was sind das anders als zuerst immer mehr in Naturanschauung versenkte, und dann immer freier, immer allgemeiner, immer durchsichtiger werdende und somit immer mehr der Erfassung ihres reinen Gedankens sich nähernde, wenn auch die Form der sinnlichen Vorstellung selbst noch nicht abstreifende, Symbole dessen, daß die entgegengesetzten Potenzen und Wesenheiten in steter Wechselwirkung sich gegenseitig erzeugende und gegenseitig bedingende und so in diesem Uebergehen in einander einheitliche, ihre innere Einheit auch im Unterschiede und Gegensätze nicht verlierende sind? Was ist dies anders als das symbolische und sinnliche Anschauen dessen, was sich dann bei Heraklit in dem wechselseitigen, immerwährenden Erzeugen von Apollo und Dionysos, nicht mehr als sinnlicher Gestalten, sondern nach ihrer durchsichtigen Bedeutung als reiner Momente des Begriffs, in dem wechselseitigen sich Erzeugen und inunerwährenden -Ineinanderumschlagen von Feuer und Wasser, von Sein und Nichtsein, von der *ὄδῳ ἄνω* und *ὄδῳ κάτω*, zum reinen Gedanken abklärt und als die begriffene Idee des Processes sich zum Bewußtsein bringt?)!

Wir sagten, das eben sei der Trieb und der allgemeine geistige Gehalt aller Mysterien und der mystischen Richtung bei den Griechen überhaupt, die abstracten geistigen Gegensätze der Götter mit einander zu vermitteln und zu versöhnen und diese zur Einheit zu bringen, indem sie gegenseitig durch ihr Wesen hindurch gehen. So durch ihren Gegensatz hindurchgegangen, sind sie jetzt nicht mehr abstract einseitige, einander negative, son-

1) Es ist ihm der Name „*Ἰλλουτάρχου*“ vorgelegt.

2) Sollte vielleicht erst noch die Anführung besonderer heraklitischer Parallelen für jenen von Bentley mitgetheilten *χρησμός* nöthig sein? Man erinnere sich nur des Fragments bei Plutarch: „*ταὐτότ' ἐστὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγόρος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραῖον· τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκείνα ἐστὶ, κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*“, „dasselbe ist lebend und todt und Wachen und Schlafen und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes, und Jenes wiederum umschlagend Dieses“ (siehe oben p. 158). Und ebenso das andere p. 133 sqq. explicirte Fragment, sowie das später zu erörternde über den ewig jungen Apollo. In der That aber wären nicht einzelne Stellen, sondern das ganze Wesen heraklitischer Philosophie hier zu parallelisiren. Zu den angezogenen Stellen aber, wie zu jenem *χρησμός* selbst, vergl. man wieder die orphischen Verse bei Olympiodor:

*οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγαροῖσιν κτλ.;*

siehe Lobed Aglaoph. p. 797 sq. und Plat. Phaedon. ib. cit.

dern in der That geistig höhere Potenzen, die das Wesen ihres Gegensatzes in sich aufgenommen haben. Inwiefern aber diese Einigung ein „Später“ im Gedanken ist, und inwiefern sie demnach auch ein Später in der Zeit gewesen sein dürfte, — dies näher auseinander zu setzen, ist hier nicht der Ort. Aber manche Erinnerung dieser Umbildung dürfte sich in zahlreichen Mythen erhalten haben. Dies ist auch vielleicht mit dem Verhältniß des Dionysos zur Ariadne der Fall. Es kann hier nicht auf den Ariadnemythos eingegangen werden. Allein soviel ist jedenfalls klar, daß Ariadne, welche die Dichter stets als Geliebte des Dionysos schildern, zunächst ein dem Dionysos entgegengesetztes Wesen ist. Denn sie ist eine Personification der ideellen Einheit. Abstammend von einem rein negativen Wesen, dem Verberber Minos, dessen Identität mit Saturn hier gleichfalls nicht näher ausgeführt werden kann, leuchtet ihre Krone als Leitstern dem Theseus durch die labyrinthischen Gänge des verworrenen Daseins, in dem sich Jeder verliert, der die innere Einheit dieser sinnlichen, sich wirr verschlingenden Vielheit nicht erfaßt hat; ihre Krone ist dem Theseus der Polarstern, der ihm, ihn sichernd gegen solchen Verlust seiner selbst, die Rückkehr weist (Hygin. P. A. II, 5.), wie diese deshalb am Himmel prangende Krone fort und fort zu gleichem Dienste Jedem leuchtet. — So erscheint Ariadne auch in offenbar älteren Sagen als geradezu entgegengesetzt dem Dionysos. Sie hat seine heilige Grotte entweiht, und er ist die Ursache ihres Todes (Schol. ad Odys. XI, 321. und Schol. Apollon. III, 996.). Wie kommt also diese Ariadne zu Dionysos? Sie kommt aber auch nicht zu dem Umherschwärmer Dionysos. Sie ist die Gemahlin des mystischen, des unterirdischen Dionysos, der sich selbst schon zu seiner einfachen innern Einheit zusammengefaßt hat (Munker. ad Hyg. fab. 224. und Böttiger Arch. Mus. 1. Heft), und das Abbild ihrer Krone, wie Böttiger zeigt, ist der Kranz, den jeder Geweihte bei den attischen Mysterien trug. So zeigt sich auch in dieser Verbindung des Bacchos und der Ariadne, wie sich in der mysteriösen Anschauung das Wesen des Gottes gehoben und mit seinem Gegensatz in Einheit gebracht hat. So ist die mystische Anschauung nur der im Griechenthum selbst vorhandene Zug, durch welches dasselbe sich über sich selbst herauszuheben und das Dasein der besonderen Momente der Idee in ihre geistige Einheit aufzulösen gedrängt war.

Nicht nur durch diese und jene Symbole und Gebräuche, sondern nach ihrer ganzen innern Bedeutung ist die mysteriöse Richtung der im Griechenthum selbst vorhandene und sich forttreibende Entwicklungskeim der christlichen Religion.

Wichtiger sicherlich, als ihm selbst bewußt, sagt Jo. Lydus (*de mensibus* IV. c. 38. p. 72, Bonner Ausg.), nachdem er zuvor Apollo, welchem Hermes die Kithara übergibt, als die Sonne gedeutet hat, welcher die Harmonie (also die ideelle und negative Einheit, nicht die sinnliche Fülle) des Weltalls übertragen sei: „im Geheimen wurden die Mysterien des Dionysos gefeiert, weil Allen verborgen ist die Gemeinschaft der Sonne (d. h. hier des inneren einheitlichen Centralpunktes) mit der sinnlichen Natur des Alls“<sup>1)</sup>.

Wieder erscheinen hier die Apollo und Dionysos zu Grunde liegenden Ideen als die die ganze Weite der griechischen Religion umspannenden Gegensätze, und die in der dunkeln sinnlichen Vorstellung sich sinnlich vollbringende Einigung derselben als der Inhalt der Mysterien; als Bedingung aber dieser Mysterien — und somit zugleich andrerseits auch als die Bedingung der griechischen Volksreligion überhaupt — mit Recht das Geheimsein dieser Einheit d. h. also die noch selbständige Besonderheit, der noch nicht aufgehobene Gegensatz dieser Göttervorstellungen gegen einander. Als die besonderen Götter immer mehr vergeistigt sind, als sie immer mehr ihre Rollen mit einander vertauscht und sich gegenseitig so durchdrungen haben, daß sie schlechthin in keiner Besonderung gegen einander bestehen bleiben können, als die Gegensätze zu reinen Momenten der Idee geworden, und somit ihre bis dahin nur vorgestellte und deshalb geheime Einigung so vollbracht ist, daß aller Gegensatz als ein aufgehobener erscheint, — da ist das, was die griechische Mythik nur vorstellend versucht, einerseits vollendet und auf die Spitze getrieben im Neu-Platonicismus, andrerseits erfüllt und aufgehoben zugleich im Christenthum, diesen einander so feindlichen und doch innerlich so wesentlich zusammenhängenden Erscheinungen.

Wie einerseits, wie wir oben gezeigt, im Elemente des reinen Denkens das philosophische Erkennen schon früher jene Einheit vollbringt, so ist jetzt — noch in der Form der sinnlichen religiösen Vorstellung selbst — die christliche Religion die Vollendung und Offenbarung und damit zugleich die Aufhebung dieser Mysterien-Anschauungen. Der christliche Gott war das Herzensgeheimniß, das die griechische Welt so lange in sich verborgen trug, wie der griechische Zeus den Dionysos in seinen Flanken.

---

1) „ὅθεν Ἐριμῆς κισάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἶον ὁ λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντός ἁρμονίαν· ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελείτο διὰ τὸ πᾶσαν ἀπέκρυφον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν τοῦ παντός φύσιν κοινωσίαν“.

Um jedoch von dieser Abschweifung zurückzukehren, so ist jetzt nach allem Bisherigen wohl gewiß und unzweifelhaft erwiesen, daß Heraklit in seiner speculativen theologischen Dreieinigkeit von Apollo und Dionysos als den reinen in einander umschlagenden an sich identischen Gegensätzen des Momentes der ideellen Einheit oder des Negativen und des Moments des realen Daseins, deren beständige ihnen selbst negative Umwandlung in einander das Leben des Zeus oder die absolute Idee des Werdens bildet, die nur in der processirenden Vermittelung dieser Gegensätze mit einander existirt, sich in der That überall auf dem Substrate der religiösen, besonders der orphischen Vorstellungen bewegt, und nur das in diesen Anschauungen an sich in sinnlicher Weise Enthaltene in den reinen Begriff erhebt, eben deshalb aber mit dieser speculativen Religionsphilosophie die bewußt und mächtig zu sein, vollständig auflöst.

Dasselbe Substrat und Material orphischer Anschauungen, dieselbe Adoption dieses sinnlich mythischen Stoffes als Darstellungsform seines Gedankens, und, was hierin schon gesagt ist, dieselbe speculative Ausbeutung dieses Stoffes läßt sich auch mit Sicherheit darin nachweisen, wenn er, laut den oben angeführten Fragmenten und Zeugnissen, seinen Demtergen Zeus ein Kind und gerade seine Action des Weltbildens ein Spiel dieses Kindes genannt hat. — Von dem Material, das hierüber zu Gebote selbst, als auch seinen Dionysos Kinder genannt habe<sup>1)</sup>. Natürlich! Wenn bei Heraklit Zeus, nicht insofern er als solcher d. h. in der Totalität und Einheit seines Wesens gefaßt wird (denn insofern ist er das „Eine Weise“), sondern insofern er weltbildend ist, d. h. sich in den Dionysos umwandelt und rückwandelt, wenn also wesentlich Zeus als Dionysos gedacht ein spielendes Kind ist, so drückt sich das in der Totalitätstellung, wo alle Momente noch besonderes sinnliches Dasein haben, nothwendig so aus, daß Zeus und Dionysos Kinder sind.

Bei Dionysos ist nun seine Auffassung als Kind ein vorstehendes und bedeutungsvoller Zug. Wenn alle andern Götter uns fast immer nur in entwickelter Jünglings- oder Mannes-Gestalt begegnen, so muß für Dionysos in seinem innersten Wesen begründet sein, daß in seiner gesammten Mythenkreise seine Kindheit eine so große Rolle spielt, be-

1) Comm. in Parmen. p. 91 ed. C. p. 527. Stallb.: „Ἄρτων τὸν καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἢ θεολογία καλεῖ, καίπερ ὅτε ἠψησὶν ὁ Ὀρφικός. Fragm. Orph. p. 507. ed. Herm.



sonders aber im orphischen und mysteriösen Kreise er fast constant als Kind gedacht erscheint. Wie durch seine Passionsgeschichte, so ist auch hierin der mystische Dionysos das offenbare Vorbild und der Entwicklungskeim des Jesukindleins. Es ist aber die Kindheit in der That in der Idee des Gottes begründet. Das reale Dasein ist nicht einmal geschaffen; es ist eine fortgesetzt sich vollbringende und wiederholende neue Schöpfung. Es ist dieser Wechsel vom immer neuen Hervorgehen und Verschwinden des Einzelnen. Dionysos wird daher gerade in der mysteriösen Auffassung, wie er hier einerseits zum unterweltlichen Todesgott Hades-Zagreus wird, andererseits als dieser demiurgische Lebensgeber des Einzelnen sich stets neu erzeugenden, nothwendig zum Kinde.

Allein das Dasein als sich stets neuschaffendes ist mehr blos für den philosophischen Gedanken vorhanden. Für die sinnliche Vorstellung stellt sich diese unausgesetzte Neuschöpfung, an die sinnliche Wahrnehmung anlehnend, vielmehr als sich jährlich neu wiederholende dar. Mit der Jahresperiode beginnt eine neue Schöpfung, eine Erneuerung alles Daseins. Darum wird jedes Jahr um die Zeit des Winter-solstitiums, wo die Sonne wieder zu steigen beginnt, das neugeborene Dionysoskind, dieser Jahresheiland, in der mystischen Wanne von einer Priesterin in den Mysterien gezeigt<sup>1)</sup>, wovon der Gott *Λαυίτης*<sup>2)</sup> hieß.

Der ganz mysteriöse Iakchos wird von Suidas (s. v.) ausdrücklich ein Säugling, der an der Mutterbrust liegende Dionysos genannt<sup>3)</sup>. Ebenso erscheint als Kind oder Knabe (*παῖς*) Iakchos mit der Demeter in den orphischen Versen bei Clemens<sup>4)</sup>; dem Kinde Zagreus übergiebt Zeus die Weltherrschaft<sup>5)</sup>.

Nicht anders verhält es sich mit dem Spielen des heraklitischen Zeus. Durch Kinderspielzeug, Kegel, Kreisel u. verlocken die Titanen den Zagreus, als sie ihn zerreißen<sup>6)</sup>. Kindische Lustbarkeiten erwähnt Plato bei den orphischen Weisen<sup>7)</sup>. Wenn nun Clemens unter den Symbolen, die bei den orphischen Mysterien als Spielsachen (*ἀδύσματα*) des Dio-

---

1) Siehe Procl. in Plat. Tim. p. 124., Lobeck. Aglaoph. p. 581 sqq., Serv. ad Virg. Georg. I, 166.

2) Nach Plut. de Is. et Os. c. 35. bringen die Hoster in dem Tempel des Apollo ein geheimes Opfer, wenn die Thyaden den Kithites aufrichten.

3) Bgl. Kreuzer Bd. IV. p. 95 sq. 3te Ausg.

4) Protrept. p. 17. Fragm. Orph. XVI. p. 475. ed. H.

5) Clem. Al. ib. p. 15., Lobeck. Aglaoph. p. 699 sq.

6) Clem. u. Lobeck. l. l., Nonnus Dionys. VI, 173.

7) Plat. Rep. II, 364.

es vorkommen, neben Kugel, Kreisel u., die alle anerkannter-  
 osmische Bedeutung haben, besonders auch der Würfel erwähnt,  
 in andererseits Lucian l. l. den Heraklit auf die Frage, wer denn  
 on sei, antworten läßt: „Ein spielender, würfelnder (παι-  
 ) sich auseinander lassender Knabe“, so ist nun gewiß evident, daß  
 würfelnd“ keineswegs, wie Schleiermacher meint, ein uneigentlicher  
 verunstaltender Zug der lucianischen Darstellung ist, sondern daß He-  
 r in der That, auch dies aus den orphischen Symbolen adoptirend und  
 diese speculativ ausdeutend, seinem weltbildenden Zeus jenes Würfels  
 geschrieben haben muß<sup>1)</sup>. Dies bestätigt sich auch durch die früher schon  
 hingewiesene Genauigkeit der andern beiden Bewörter des Lucian παι-  
 αίζων, διαφερόμενος. Diese Genauigkeit im Thatsächlichen ist gerade  
 auch für eine comödirende Darstellung besondere Pflicht. Sie vor allen  
 im Originalen beruhend und in demselben einen wesentlichen Bestandtheil aus-  
 machen. Nur an dem contrastirenden Vergleich dieser zutreffenden als  
 thatsächlich und wahr bekannten Grundlage und ihrer comödirenden Auf-  
 fassung entzündet sich das Gelächter.

Soll Lucian's Verspottung gelungen sein, so muß also dies παισιών  
 (würfelnd) bei Heraklit nicht nur ein thatsächlicher, sondern auch ein be-  
 deutungsvoller Zug sein. Und in der That ist dies so sehr der Fall,  
 daß erst durch dies Würfeln die Darstellung des weltbildenden Zeus bei  
 Heraklit als eines Kindes und eines spielenden Kindes<sup>2)</sup> ihr concretes

1) So würfelt (ἑστραγάλισε) Heraklit bei Diog. L. IX, 3. Als ihn näm-  
 lich seine Mitbürger auffordern, ihnen Gesetze zu geben, so geht er statt dessen in  
 das Heiligthum der Artemis und spielt daselbst mit Kindern Würfeln. Und  
 auf die Verwunderung seiner Mitbürger entgegnet er ihnen, daß das weit besser  
 sei, als mit so schlechten Leuten, wie sie, die Stadt zu regieren. — Obgleich auch  
 der Zufall sein nicht zu verkümmerns Recht hat, so wäre es doch ganz möglich,  
 daß hier bei dem symbolischen Charakter, den wir überhaupt an Heraklit kennen  
 und durch dessen Auffassung im Alterthum manche Fabeln entsprungen sind (vgl.  
 p. 42, 1.), hier wieder eine solche Beziehung unterläuft.

2) Man muß hierzu die p. 253, 1. ausgezogene Stelle des Plutarch de Ei-  
 ap. Delph. vergleichen, wo gesagt wird, daß Apollo nach gewissen Lehren gleich  
 dem Knaben in der Fabel immer dasselbe den Sand zusammenhäufende und wie-  
 der auseinanderschüttende Spiel in Bezug auf das Weltall treibe, die Welt, welche  
 nicht ist, bald schaffend, bald die geschaffene vernichtend, und das dort von uns  
 Bemerkte, und hierzu besonders Gregor. Nazianz. Orat. de paup. amore c. XX.  
 p. 270, E. ed. Paris. 1778: τὰ μὲν γὰρ ἔστι πάντα βευστὰ καὶ πρόσκαιρα καὶ  
 ὡσπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων. ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταβριπτὸν μενα καὶ μετα-

Verständniß erhält. Das Spiel, das Zeus in der Weltbildung spielt, besteht ja, wie wir oben gesehen haben, in nichts Anderem als darin, daß er sich umandsetzt aus seiner Form als Apollo in sein Gegentheil, in seine Form als Dionysos, umschlägt und aus dieser ebenso wieder immer in jene rückumschlägt. Diese *μεταβολή*, diese sich selbst umschlagende Bewegung, hat ihre beste sinnliche Darstellung in der sich überschlagenden und rück-überschlagenden Bewegung der Würfel. Diese sich überschlagende Bewegung des *πεσσεύων*, noch dazu mit dem heraklitischen *ἄνω κάτω* in Verbindung gebracht, tritt sehr gut auch in einer Stelle des Philo hervor, de vit. Moys. 1): *Τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης*. „Nichts ist unbeständiger als der Zufall, der nach Oben und Unten die menschlichen Dinge überschlägt“. Und darum ist Zeus, weil sich beständig aus sich als Apollo in sich als Dionysos und vice versa umwandelnd und gerade durch dies umschlagende Spiel seiner mit sich selbst die Welt schöpfung zu Stande bringend, in der Weltbildung ein würfelspielender Knabe\*).

Es würde noch übrig bleiben, ähnliche aus den religiös-dogmatischen Kreisen gegriffene Beziehungen in den von Heraklit gebrauchten, schon an sich selbst so alterthümlich klingenden Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* nachzuweisen.

*τιθέμενα* und bald darauf *παίρσθαι ἡμᾶς ἐν τοῖς ὄρωμένοις, ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένοις καὶ μεταβάλλουσι καὶ ἄνω καὶ κάτω φερομένοις τε καὶ πετροκομένοις*.

1) T. I. p. 85. M. T. IV. p. 121. ed. Lips.

\*) Unsere Insichnahme des *πεσσεύων* nicht nur, sondern auch unsere ganze Auffassung des spielenden Kindes Zeus wird jetzt aber evident durch das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 281 bestätigt: „*Ἄνω* (so nannte ihn schon Lucian I. I., es ist Zeus in seiner realen Entfaltung) *παῖς ἐστὶ παίζων πεττεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊν*. „Ein spielendes, würfelndes Kind ist der Aeon. Des Kindes ist die Herrschaft“. Unmöglich kann deutlicher, als in den letzten Worten geschieht, die Beziehung auf die orphischen Dogmen, in denen (s. oben) Zeus dem Kinde die *βασιλεία* über Göttern und Welt übergibt, zum Vorschein kommen.

Nach der von uns oben p. 57. 243 sq. gegebenen Entwicklung der Bedeutung dieses Spieles des Zeus und des orphischen Substrats, in dem sich Heraklit dabei bewegt, dürfte also auch von selbst die Ansicht von Vernays beseitigt sein, welcher Rhein. Mus. VII. 109 sqq. darin einen immer neue Welten bauenden und zerstörenden Zeus und einen Beleg für die angebliche Weltuntergangslehre bei Heraklit ganz mit Unrecht finden und die heraklitische Darstellungsform hierbei durch Bezugnahme auf ein Hom. II. XV. 361. erwähntes gewöhnliches Kinderpiel erklären will.

Daß wirklich in ihnen solche Beziehungen vorliegen, — daran wird man nach dem bisherigen im Allgemeinen gewiß nicht zweifeln können. Aber hier bestimmt das Material nachzuweisen, in welchem sich Heraklit mit diesen Namen bewegt, ist schwieriger, deswegen weil, wie wir in einer früheren Anmerkung (p. 231, 2.) auseinandergesetzt haben, nicht ganz feststeht, ob Heraklit den *κόρος* für das feurige Apollostadium und die *χρησιμότητα* für das des Dionysos gebraucht habe, oder umgekehrt. Nothwendig aber kommt gerade hierauf alles an, ehe man wirklich bestimmen kann, welche Mythentriebe Heraklit hier im Auge hat; denn ohne dieses vorherige Feststehen und den daran gegebenen Prüfungsmaßstab würden einem die möglichen Beziehungen, die weit entfernt zu fehlen in einem nur zu überreichen Maße vorhanden wären, hierhin und dorthin schillernd nur über den Kopf zusammenschlagen <sup>1)</sup>.

Wäre unsere Vermuthung, daß der *κόρος* das Moment oder Stadium der feurigen Einheit darstelle, sicher, so muß zunächst wohl auf den von Carl Ritter nachgewiesenen alten Koroscultus <sup>2)</sup>, der auch gerade in Kleinasien localisirt war, Bezug genommen werden, einen apollinischen Sonnendienst, in welchem (siehe Kreuzer an den von Ritter angeführten Orten) gerade auch wieder Dionysos zur Sonne umgedacht wurde.

In Bezug auf die *χρησιμότητα*, — die Dürftigkeit und hieraus entspringende Sehnsucht, Sucht, — wird immer ganz auffällig bleiben, wie Schelling in seiner so geistvollen Schrift über die Gottheiten von Samothrace (p. 11 sqq.) gerade dies als den Begriff und das Wesen (und selbst den Namen) der samothrakischen Demeter entwickelt. Denn stünde es auch um Schellings daselbst versuchte phoenizisch-hebräische Etymologie wie es wolle, — den Begriff dieser samothrakischen Ceres hat er unzweifelhaft festgestellt, und ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es daher jedenfalls, wenn

1) So würde man z. B. auf den Einfall kommen können, mit *κόρος* und *χρησιμότητα* (Sehnsucht) die phönizische Kosmogonie bei Damascius de princip. in Wolf. Anec. Gr. III. p. 259 zu vergleichen, nach welcher Zeit, Sehnsucht und Nebel als Principien auftreten: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφεύς* (nämlich Eudemus) *πρὸ πάντων χρόνων ὑποτίθενται καὶ κόθος καὶ ἐμύχλην* (cf. Euseb. Pr. Ev. II. c. 10.). Die Zeit tritt hier nicht als schöpferisches Princip selbst, sondern nur als Substrat von Allem auf und dies würde gut genug mit Heraklit stimmen. Aber der *κόθος* oder die Sehnsucht nur dann, wenn bei Heraklit die *χρησιμότητα* eine Sehnsucht nach Weltbildung, und also das Heraklitstadium wäre, nicht aber wenn sie das Dionysostadium ist und folglich eine Sehnsucht nach Rückgang in die ideale Einheit darstellt.

2) Borhalle europ. Völlergeschichten, Berlin 1820 p. 95—181 sqq.

Heraklit, genau diesen Begriff jener Ceres (obwohl in umgekehrter Weise) in dem griechischen Worte *χρημοσύνη* wiedergebend und sie dem *κόρος* Erfüllung und Vollendung gegenüberstellend, diese Namen als die beiden Momente oder Stadien des göttlichen Lebens und seiner speculativen Physik und Kosmogonie gebraucht (cf. § 26.). Und um so beziehungsreicher muß die hierin vorliegende Hinweisung erscheinen, als nicht nur auch die Verehrung des Dionysos unter den samothrakischen Gottheiten so bedeutend in den Vordergrund tritt<sup>1)</sup>, sondern im Mysterieskreise gerade<sup>2)</sup> der mystische Dionysos als *κόρος*<sup>3)</sup> der Ceres gegenübergestellt und mit ihr als die Hauptgötterzweiheit angeschaut wird. Denn daß die religiöse Anschauung von *κόρος* (Bacchus als Kind und speciell als Kind der Ceres) von dem Begriffe der Erfüllung<sup>4)</sup> nicht eben weit abliegt, ist wohl auch ohne jede weitere Ausführung klar<sup>5)</sup>.

1) Siehe außer Schelling, bei Schol. Apollon. I, 917.; Jo. Lydus de mens. IV, 38. p. 72. ed. Bonn., wo dem Dionysos sogar die Stiftung der keltischen Weihen zugeschrieben wird, ebenso bei Cicero de nat. Deor. III, 23. p. 618 Or. vgl. Welser, Aesch. Tril. p. 164 und Kreuzer, Dionysos p. 151.

2) In den eleusinischen zwar, deren Zusammenhang mit den samothrakischen aber wohl seit lange von Niemand mehr bezweifelt wird, vgl. oben p. 211, 1.

3) *κόρος* heißt der mystische Dionysos in den Eleusinen als Kind, und zwar immer nur als Kind der Ceres aufgefaßt, wie Proserpina *κόρη*. Wie Ceres die Mutter *κατ' ἐξοχήν* ist (Herod. VIII. 65. c. interpr.), so ist er (vgl. Cic. de nat. Deor. II, 24.; Hermias in Plat. Phaedr. p. 87. ed. Ast.) der *κόρος*, das Kind *κατ' ἐξοχήν*. Man sehe Kreuzers gelehrte Ausführung über *κόρος* und *κόρη* Symb. u. Myth. IV. p. 110. 3te Ausg. und besonders in der 2ten Ausg.

4) Darum hat *κόρος* die Bedeutung von Sproß, Sprößling, selbst in der Pflanzenwelt; siehe Lobed, Aglaoph. p. 413.

5) Bloss einige Andeutungen seien gestattet: Mit dem Kinde ist das in Schwachen und Sehnsucht bestehende Wesen der Mutter (Ceres) zur Erfüllung und Vollendung gekommen. Dies dürfte eine Ideenreihe sein, die dem Beinamen des mystischen Bacchus *κόρος* zu Grunde liegt. Darum ist bei den Dramatikern, bei welchen die Ceres mit der Rhea identisch und Mutter des Zeus ist, die Ceres vor ihrer Mutterschaft Rhea; erst mit derselben erfüllt sie sich zur Demeter, s. Proclus in Cratyl. p. 96: *τὴν Δημήτρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ρέα εἶναι λέγει ὅτι ἀνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὐσα ἀνεκφοίτητος ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννώσα τὸν Δία Δημήτρα· λέγει γάρ.*

*Ῥεῖν τὸ πρὶν εὐδοσαν ἐπει Διὸς ἔκλετο μήτηρ  
γένετο Δημήτρα“*

und hierzu die Berichtigung des Textes bei Lobed, Aglaoph. p. 537. Besonders muß dabei auf die in *ἀνεκφοίτητος* liegende Bezeichnung ihres noch einsamen,

Zeigt sich aber immerhin hierbei, wie wenig Heraklit an dem bestimmten einmal gewählten theologisch-dogmatischen Stoff und selbst an der Stellung, welche innerhalb desselben die mythischen Gestalten zu einander einnehmen, festhielt, so ist dies nur ein Beweis mehr für die schon im Anfang dieser Arbeit aufgestellte und seitdem oft genug belegte und im Verlauf immer deutlicher nachzuweisende Ansicht, daß er ohne jede dogmatisch-theologische Tendenz jenes Material nur als Darstellungsform seiner reinen Begriffe gebraucht und, gerade wegen der für ihn selbst vorhandenen Unangemessenheit dieser sinnlichen Hülle für den rein begrifflichen Inhalt, diesen

---

nicht aus sich herauskommenden Wesens geachtet werden, sowie auf die in *κίλισμα* verknüpften Bedeutungen von Sichbewegen und einem dadurch hervorgerachtem Sein. Fast noch deutlicher sagt Proclus ib. p. 85: *ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μὲν τῶν αὐτῶν εἶναι τὴν Λήμητρα τῆ ὄλῃ ζωογονία, τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτῶν ἀνω μὲν γὰρ ὄσια Ἴκτα ἐστὶ κατω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτρα.*

Auf diese orphische, des geistigen Unterschiedes nicht entbehrende Identität der Ceres und Rhea hätte sich, wie mir scheint, Lobed berufen sollen, um den schon im Alterthum geführten Streit, ob der samothrakische Dienst der Rhea oder der Ceres geweiht gewesen, zu versöhnen (s. Aglaoph. p. 125 sqq.), nicht auf die Ähnlichkeit einzelner Attribute und Beinamen und eine daraus hervorgegangene Verwechslung.

Wem muß es uns aber sehr bedeutsam für unsern Zusammenhang erscheinen, wenn wir sehen, daß auch die Stoiker, so sehr in der Regel jenes schlechte und abstracte physische Allegorisiren (vgl. oben p. 231, 1.) bei ihnen überhand nahm, in welchem dann die Ceres in der beliebten Weise zur Erde wurde, dennoch nach noch vorhandenen Spuren andernwärts auch jene orphische Identität von Ceres und Rhea acceptirt hatten, s. Chrysippus ap. Phaedrus de nat. dooc. p. 18: *„μὴ μάχεσθαι τὸ τῆν Ἰάν και μήτρα τοῦ Διὸς εἶναι και θυγάτρα“*. Sicher, wenn Phaedrus daselbst von Chrysippus sagt: *Τὰ παρακλήσια δὲ πᾶν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους και τῷ Ἡρακλείτου συνοικισίων κωκεῖν*. So hat Chrysippus auch dieses „Umdeuten der Mythen“ nicht weniger als den Mischtrank, dem er sie anpaßt, von Heraklit entlehnt. Und nach Allem, was sich bereits hierüber in Bezug auf das Verhältniß der Stoiker herausgestellt hat und ferner herausstellen wird, werden wir allemal gerade da veranlaßt sein, engeres Anschließen an Heraklit bei ihnen anzunehmen, wo sich Spuren wirklich speculativer Nothentbehandlung bei ihnen finden, eine Behandlungsweise, die ihnen so wenig originär und selbsteigen ist, daß sie dieselbe auch nirgends festzuhalten vermochten; während dagegen, wo sie in ihrer gewöhnlich abstract oberflächlichen Weise die Götter in Luft, Erde x. x. zerlegen, sie offenbar von Heraklit sich entfernen, ihrem eigenen Genius folgen, und das ganz genau entsprechende verderbende Mißverständnis an heraklitischer Theologie verüben, das wir sie an heraklitischer Physik verüben sehen werden. Von Heraklit sagte uns Heraklides oben sehr richtig, er theologisirte das Physische (*θεολογεῖ τὰ φυσικά*); von den Stoikern könnte das Umgekehrte gesagt werden, *φυσιολογοῦσι τὰ θεῖα*.

in seiner rein logischen Form ihm noch unaussprechlichen Begriff in immer neuen sinnlichen Darstellungen herauszurufen gesucht hat.

Die eben in Folge dieser Darstellungsform selbst wieder die äußere Gestalt einer speculativen Theologie und Religionsphilosophie annehmende, aber mit seiner Philosophie nothwendig bereits gegebene vollständige Auflösung der Religion selbst tritt nun auch deutlich genug in vielen noch erhaltenen Fragmenten Heraklits heraus, in welchen wir ihn zunächst im entschiedensten Gegensatz gegen die Volksreligion erblicken. So in dem Fragmente, das Origenes aus Celsus mittheilt<sup>1)</sup>: „καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὡδὲ πως ἀποφαίνεται· „καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὐχονται, ὀκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχνηέοιτο, οὔτε γινώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οὔτινές εἰσι““. Und mit Weglassung des letzten (aber deshalb nicht weniger echt heraklitischen Satzes) findet sich das Fragment auch bei Clemens<sup>2)</sup>: — — τὸ γε σοῦ ἀκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου . . „καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὐχονται ὀκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχνηέοιτο“. „Und zu diesen Bildsäulen flehen sie, als wie wenn Einer zu Häusern plapperte, nicht wissend wer Götter noch Heroen sind“.

Diese Sentenz wird bei Heraklit gewiß nicht im Geringsten überraschen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, so ist die Bildsäule das, was am wenigsten Theil an dieser processirenden Bewegung hat. Sie ist am meisten festes bleibendes Sein.

Darum sagt Clemens nicht mit Unrecht, indem er zu jenem Citate übergeht: „Du aber, wenn Du den Propheten nicht hören willst, so höre Deinen eigenen Philosophen, den Ephesier Herakleitos, wie er den Bildsäulen ihre Leblosigkeit (*ἀνασθησίαν*) vorwirft“ u. Darum ist auch im Fragment selbst der Vergleich der Bildsäulen mit Häusern sehr bezeichnend gewählt, und kein Unbefangener wird irgend zweifelhaft darüber sein können, daß Heraklit zu diesem Ausspruch von seinem System aus gelangen konnte und mußte. Gleichwohl will Schleiermacher wie er sagt, nicht „wagen“, das Fragment als echtes zu bezeichnen. Aber er belegt dies mit seltsamen Gründen. Er meint, es ruhe „auf dieser Stelle der Verdacht jüdischen Ursprungs“. Worauf basiert er diesen Verdacht? Auf nichts Anderes als darauf, daß dieser Gedanke in der That auch vom jüdisch-alexandrinischen Standpunkt aus ausgesprochen werden konnte. Aber das wird doch hof-

1) contra Celsum VII. p. 738. ed. de la Rue.

2) Cohort. ad Gent. c. IV. p. 15. Sylb. p. 44. Pott.

festlich nichts beweisen sollen! Denn, wie bekannt, kann ein- und derselbe Satz von den verschiedensten Standpunkten der Welt aus gesagt werden. So vergleicht Celsus selbst bei Origenes a. a. O. diese Sentenz Heraklits mit der Sitte der alten Perser, den Göttern keine Tempel und keine Bildsäulen zu setzen, wie denn in der That die Verachtung der Magier gegen beide bekannt ist (cf. Diog. L. Prooem. § 6. und dazu Menagius; Cicero de legibus II. 10. mit Davis. u. Creuzers Noten; Herodot I, 131.).

Ebenso erzählt uns von den Aegyptern Lucian, daß sie Tempel ohne Bildsäulen gehabt (*νόοι ἀξίονοι*, Luc. Dea Syr. T. IX. p. 87. ed. Bip. cf. Diog. L. Prooem. 2. u. Philostr. vit. Ap. VI. c. 19. p. 257).

So werden wir bei dem verbürgtesten Spruche Heraklits, daß Alles nach Art eines Flusses fließe, finden, daß fromme Kirchenväter ihn in ihrem spiritualistischen Sinne von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen gebraucht haben, wie denn überhaupt sehr viele heraklitische Sentenzen, z. B. der Spruch: Reichthum seien verächtlicher denn Mist, der Leib das Grab der Seele, der unstäte Wechsel des Wegs von Oben nach Unten, in dem Alles immer begriffen sei, der Krieg als Gesetz des Daseins, die Auflösung der Dinge in Feuer u. c., das Schicksal gehabt haben, theils mit besonderer Vorliebe von dem christlichen Spiritualismus ergriffen und ausgebeutet, theils zu reinen Gemeinplätzen und in einem Sinne, in welchem Heraklit sie gar nicht wieder erkannt haben würde, sprichwörtlich zu werden<sup>1)</sup>. Alle diese Dicta hätte also, insofern sie sich nicht schon bei

1) Doch zeigt sich hierin jedenfalls die große Verbreitung, die Heraklits Sentenzen direct und indirect zu Theil geworden war, Außer dem, was in obiger Beziehung bei den betreffenden einzelnen Fragmenten bemerkt ist, vgl. man als Beleg hierzu nur Folgendes: Das Dictum vom Flusse in dieser Weise bei Euseb. Orat. de laudib. Constant. ed. Paris. 1659. p. 613: *ὁ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας ὑπεργόμενος μὴ γὰρ τὰ παρόντα ἀξία τοῦ παμβασιλείως θεοῦ συνειδώς, τὰ θνητὰ καὶ ἐπίχρη καὶ ποταμοῦ δίχην μένντα καὶ ἀπολλύμενα τὴν ἀφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ*. Das heraklitische Dictum *πάντα κινήσειν ἐβλητότερον* in gleicher Weise verarbeitet in derselben Rede p. 638: *„ἀντίκα γοῦν χθὲς καὶ πρώην θεομάχων γένος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐπίκει, ἦγε τε καὶ ἀπήγε καὶ πύλλα ἰσχυον, ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, καίτε δὴ μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς, σκυβαλῶν ἐκβλητότερον, ἄπρουν, κτλ.* — Der Krieg, welcher nach Heraklit die ganze Sphäre des wirklichen Daseins constituirte, konnte ebensowenig umhin, schon bei den Stoikern zu einem Gemeinplatz (in welchem er natürlich seine logisch-metaphysische Bedeutung, die er bei Heraklit hat, gänzlich verlor) und hinterher von den Kirchenvätern mit großem Beifall in ihrem spiritualistischen Sinne adoptirt zu werden; cf. Seneca Epist. 96: *Vivere, mi-*



Plato und Aristoteles finden, Schleiermacher consequenterweise gleichfalls verwerfen müssen. Ueberhaupt sollte es, nach diesem Grundsatz verfahren, ein Leichtes sein, mehr als drei Vierteltheile der von Schleiermacher anerkannten Fragmente zu streichen.

Der Proberstein für Alles das, was uns erst von späteren Schriftstellern als Heraclit gehörig angeführt wird, kann daher nur der doppelte sein, daß man zusieht, ob Heraclit von seinem Gedankenstandpunkt aus einen solchen Ausspruch thun konnte, und dann, ob er nach Ton und Fassung ihm entspricht. Trifft Beides zu, so bleibt sehr gleichgültig, von welchen noch andern Standpunkten aus und in welchem anderen Sinne derselbe Ausspruch gleichfalls hätte gethan werden können. Was die erste Forderung anlangt, so ist, daß Heraclit von seinem Gedanken aus jene Worte sagen konnte, so sehr klar, daß er sie consequenterweise selbst sagen mußte. Fassung und Ton des Fragments betreffend, so muß auch Schleiermacher bekennen, daß er „alterthümlich“ und, fügen wir hinzu, speciell heraklitisch ist. Auch führt ja nicht Origenes, sondern Celsus, und Origenes nur aus ihm, dies Fragment an. Aber, meint Schleiermacher, „Celsus mußte freilich die alexandrinschen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen“. Gewiß eine ausnehmend vage Vermuthung! Mit solchen durch nichts Näheres unterstützten bloßen Möglichkeiten würde aber jede Scheidelinie zwischen Kritik und Willkür fallen.

Es ist vielmehr gewiß nicht glaublich, daß der gelehrte und christenfeindliche Celsus einen Satz Heraclits, den die Christen so sehr zu ihrem Vortheile benutzen konnten, selbst angeführt hätte, wenn er nicht verbürgter- und anerkanntermaßen dem Ephesier angehört hätte. Ferner hätte Schleiermacher berücksichtigen sollen, daß auch von Zeno eine ähnliche Denkweise in Bezug auf Bildsäulen und Tempel als der Götter unwürdig berichtet wird (aus seinem Buch über den Staat siehe Theodoret. Serm. III. de aff. Graec.). Endlich aber über sah man bisher eine andere Stelle,

---

litare est; Epist. 51: Nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo nunquam quies nunquam otium datur; Chrysostomus in Act. Orat. 15. ed. Commel. p. 143. D.: Ἀγών ἐστιν ὁ παρὼν χρόνος, πόλεμος ἐστὶ καὶ μάχη. Id. in 1. ad Thess. hom. 3. p. 1428: πολέμου κατὰ τὸν πᾶν ὅτι τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐστὶν χρόνος; id. in Genes. Orat. 3.: Διγενεῖς ἡμῶν ἐστὶν ὁ πόλεμος καὶ ἀναχωρῆσθαι οὐδέποτε ἔχων. Augustin. adv. Jul. IV. c. 16. Nullum sine bello intestino diem ducis. — Das Dictum, daß der Leib das Grab der Seele, hat natürlich des Gregor. Nazianz. ganzen Beifall, Epist. 70. in Philagr. ed. lat. Cöln. 1570. p. 690 etc.

in der uns Origenes dies Fragment aus Celsus nochmals aufbewahrt hat, aber mit einer Variation, welche noch mehr den Verdacht jüdischer Entfälschung von unserem Bruchstück abwälzt<sup>1)</sup>: ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν „ὁμοία ὡς εἰ τις δόμοις λεοσσηνεύοιτο ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις“. „Gleiches, als wie wenn Jemand mit Häusern spräche, thun Die, die an seelenlose Götter herantreten“. Das zweite ὡς aber in dieser Stelle wäre überflüssig und nicht wohl zu begreifen, wenn nicht vor ihm ἀγάμασι ausgefallen sein sollte. Und an dieses θεοῖς τοῖς ἀψύχοις konnte sich dann auch anschließen οὕτε γυνώσκοντας θεοὺς οὕτε κτλ.<sup>2)</sup>.

In denselben Kreis entschiedener Polemik gegen das sinnliche Wesen der Religion überhaupt und ihres Cultus gehört auch das Fragment, welches sich bei Elias Cretens. ad Gregor. Nazianz.<sup>3)</sup> in Uebersetzung zwar, aber in einer offenbar wörtlichen, vorfindet. Er spricht von denen, die turpioria sacrificia darbringen und fährt fort: „Quos quidem irridens-

1) c. Cels. I. p. 325 de la Rue.

2) Die innere Echtheit des Bruchstücks bekräftigt sich übrigens noch durch eine Stelle Plutarchs, in welcher er, um den ägyptischen Thierdienst zu vertheidigen, in einem ganz heraklitisirenden Gedankengange, und Heraklit auch ausdrücklich citirend, aus denselben Gründen die Verwerfung des Bildsäulen-Cultus entwickelt, so daß es, Angesichts des obigen Fragments dringend wahrscheinlich wird, daß Plutarch auch diesen Tadel des Bilderdienstes aus Heraklit, dessen Gedanken er sich zur Begründung desselben bedient und den er oben angeführt hat, schöpft und daß er somit gleichfalls das obige Fragment beim Ephesier gelesen hat, da Is. et Os. c. 77. Plutarch hatte im Vorhergehenden gesagt, es dürfe das Unbeseelte (ἄψυχον) nicht besser erscheinen als das Beseelte und das Leb- oder Empfindungslose (ἀψυχον) nicht besser als das mit Empfindung Begabte, auch nicht wenn man alles Gold und Edelgestein an einem Ort aufhäufte. Nicht in Farben, Gestalten noch Flächen erscheine das Göttliche, vielmehr habe das, was niemals Leben in sich hatte, noch seiner Natur nach haben konnte, ein weniger geehrtes Loos als selbst Leichname (ἀτιμώτερον ἔχει νεκρῶν μίτραν). „Die lebendige, fährt er fort, und schauende und den Ursprung der Bewegung aus sich selbst schöpfende (καθῆσως ἀρχὴν ἔξ ἑαυτῆς ἔχουσα) und die Kenntniß des Eigenen und Fremden habende Natur riß wo anders her an sich einen Abfluß (ἀπορροήν) und Antheil des Verulnftigen, durch welches das All regiert wird nach Heraklit; weshalb das Göttliche nicht schlechter in dieser (thierischen Natur) bildlich darge stellt wird, als in ehernen und steinernen Gebilden, welche Untergang und Veränderung gleichmäßig erfahren, aller Empfindung (ἀσθησεως) und Einsicht (συνέσεως) aber von Natur aus ermangeln. Dies halte ich für das Wesentlichste, was über die Verehrung der Thiere zu sagen ist“. (Die Analyse des herakl. Citats in dieser Stelle folgt später.)

3) Orat. XXIII. p. 386.

Heracitus: „Purgantur, inquit, cum cruore polluantur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat“, „diese verhöhnt Heraklit, wenn er sagt: „Indem sie sich reinigen wollen, befudeln sie sich mit Blut, gleichwie als wenn Einer der sich mit Roth beschmutzt hat, sich mit Roth abwäsche“. Die unvermittelte, nicht einmal durch eine Participialconstruction mit einander verbundene, im Deutschen gar nicht wiederzugebende Nebeneinanderstellung von purgantur, polluantur ist echt heraklitisch. Die Wendung non secus ac si quis ist nur eine Uebersetzung von der Verbindung *ὁμοια ὡς εἰ τις*, welche wir schon in dem vorigen Fragmente antrafen. Schleiernmacher (s. p. 431) will auch zu dem letzten von Elias Cret. mitgetheilten Bruchstück, weil es nirgends anderswo erwähnt wird, kein rechtes Vertrauen fassen. Allein er übersieht hierbei eine andere Stelle, nach welcher es sogar zu den bekannteren gehört zu haben scheinen könnte. Denn ohne Heraklit zu nennen, bezieht sich darauf fast wie auf etwas Sprüchwortliches und dasselbe zugleich nicht unglücklich interpretirend der freilich sehr belehene Gregor Nazianz selbst, Orat. 25. c. 15. T. I. p. 466. ed. Par.: *σῆγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων δεισιδαιμονίαν ὡς πρότερον καὶ τὸν πολύθεον αὐτῶν ἀθεΐαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἰσχροὺς μύθους καὶ τοὺς αἰσχροτέρας θυσίας πηλῶ πηλὸν καθαιρόντων, ὡς αὐτῶν τινὸς λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἑαυτῶν κτλ.* „wirf fort — — die häßlichen Mythen und die noch häßlicheren Opfer, die das Thun derer sind, welche Roth durch Roth reinigen, wie ich Einen von ihnen selbst sagen hörte, ich meine Solcher, die durch die Körper unvernünftiger Thiere ihre eigenen Körper reinigen wollen“. —

Uebrigens wird man sich hier auch der Andeutung erinnern, die bei Jamblich über die Opfer erhalten ist, daß sie nämlich Heraklit nach ihrer wahren, aber wie die letzte Stelle zeigt vom religiösen Cultus schmählich verkannten und in ihr Gegentheil verkehrten Bestimmung, „ἀκέα“, Heilungen der Seele d. i. Reinigungen derselben vom Stofflichen, genannt habe (vgl. oben p. 156, 1.; die daselbst aufgestellte Vermuthung erhält in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl hinreichende Wahrscheinlichkeit).

Wird aber die Frage aufgeworfen, was waren denn, wenn Heraklit mit solcher Verachtung von seinen Zeitgenossen sagt: „Nicht wissend, wer Götter noch Heroen sind“, — was waren denn nach ihm selbst Götter, Heroen und Dämonen, so ergiebt sich die Antwort hierauf im Allgemeinen zunächst aus seinem System, der es auch an positiven Belegen nicht fehlen wird.

Das Göttliche war ihm das reine Werden; die Verbindungen desselben mit dem Sein also in der That das, was man seine Dämonologie nennen könnte. Und da bei ihm diese Verbindung kein ruhiges Sein, sondern ein solches producirte, welches nur Proceß war und darin bestand, den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen, so wäre es an sich leicht möglich, daß er die Stufen und Knotenpunkte, welche das Sein auf seinem Wege nach Oben durchläuft, als entsprechende Stufen und Knotenpunkte für die Entwicklung des Göttlichen an irgend welchen Orten seines Werkes hingestellt hätte; daß er also die Stufen des Naturprocesses auch als Classificationen und Abtheilungen der Dämonologie darstellen konnte, ja darstellen mußte, falls er sich überhaupt einmal irgendwo in solcher Classification der Dämonologie ergeben wollte.

Einen Wink hierüber scheint uns Plutarch zu geben in einer von den Bearbeitern des Ephefiens nie in Betracht gezogenen Stelle, in welcher er zwar Heraklit nicht nennt, aber doch wohl deutlich auf seine Lehre, wenn auch erst in ihrer bei den Stoikern erhaltenen Entwicklung hinverweist. Er spricht daselbst (de defectu Orac. c. X. p. 415. p. 700 sq. Wytt.) ausführlich von der Dämonologie und zeigt, daß sie Hesiod zuerst in vier getrennte Gattungen genau classificirt hat, in Götter, Dämonen, Heroen und Menschen. Hierauf fährt er fort: „ἔτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιῶσι καὶ ταῖς ψυχαῖς, ὡς περ ἐκ γῆς ἕδωρ, ἐκ δὲ ἕδατος ἀήρ, ἐκ δ' αἰθέρος πῦρ γεννόμενον ὕραται. τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας. αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν εἰς χρόνῳ πολλῶ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασθ θεότητος μέτεσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιμένας καὶ ἀναλυομένας πάλιν σώμασι θνητοῖς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὡς περ ἀναθυμιάσιν ἴσχειν“. „Andere aber nehmen dieselbe Umwandlung wie bei den Körpern, so auch bei den Seelen an; wie man nämlich sieht, daß aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Luft, aus der Luft Feuer sich erzeugt, indem sich die Wesenheit nach Oben bewegt, so schlagen auch die bessern Seelen eine Umwandlung aus Menschen in Heroen, aus Heroen in Dämonen ein. Und aus Dämonen nun gelangen sie, nachdem sie sich noch lange Zeit durch Tugend gänzlich gereinigt haben, zur Theilnahme an der Gottheit. Einigen aber geschieht es, daß sie ihrer selbst nicht mächtig sind, sondern herabsinkend und wieder in sterbliche Körper eingehend ein glanzloses und unreines einer steten Umdunstung<sup>1)</sup> ähnliches Leben

1) ἀναθυμίασιν vgl. oben p. 144—152 u. 162 sq. Der hier gemachte Gebrauch des Wortes widerspricht nicht, sondern bestätigt das daselbst über die ἀναθυμίασις von

führen“. — Wie vieles aus der zweiten Hälfte dieser Stelle genau mit dem übereinstimmt, was wir schon urkundlich über Heraklit gehabt haben (s. oben § 9.), liegt auf der Hand, und noch anderwärts wird sich manches bei Heraklit ergeben, was deutlich bestätigen dürfte, daß Plutarch hier auch ihn selbst und nicht bloß die Stoiker im Auge hat. Dennoch sind wir der Meinung, daß Heraklit, wenn er auch — wohl gerade durch den mythischen Stoff in dem er sich bewegt, dazu hingezogen — an einzelnen Stellen seines Werkes derartige Classification aufgestellt hätte, dieselbe doch nicht festgehalten hat. Dies zeigt sich deutlich schon an einigen hierher gehörigen Berichten heraklitischer Aussprüche, in welchen wenigstens in der Form, in der sie uns erhalten sind, Götter, Dämonen und Seelen unterschiedlos durcheinander geworfen werden.

So zunächst der obwohl nicht in wörtlicher Anführung mitgetheilte Bericht des Diogenes IX, 9. Heraklit habe gesagt: „*πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη*“, „Alles sei voll von Seelen und Dämonen“. Hierhin gehört auch die Geschichte, die Aristoteles<sup>1)</sup> erzählt, es wären einst Gastfreunde zu Heraklit gekommen und hätten ihn sich im Stalle wärmend gefunden, und als sie nun gestutzt, habe er ihnen zugerufen, getrostes Muthes einzutreten, „denn auch hier seien Götter“ (*ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσελθεῖν θαρρῶντας· εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεοὺς*). In directer Rede findet sich diese Aufforderung bei Gellius in der Vorrede: „Ego vero cum illud Heracliti Ephesii, viri summe nobilis. verbum cordi haberem

uns Gesagte. Die *ἀναθ.* ist, sagten wir, der objectivirte Uebergang des Seienden. Aber ein Uebergang, der immer selbst wieder ins Dasein übergeht; sie ist der reale Proceß. So werden hier die Dämonen nicht selbst mit „Dünsten“ verglichen (es heißt nicht *ὡςπερ ἀναθυμιάσεων* oder *ἀναθυμιάσεις*), sondern ihr Leben wird einer *ἀναθυμ.* gleich gesetzt. Es heißt also nicht: sie führen ein Leben, wie Dünste es führen, sondern: sie führen ein Leben, welches gleichsam eine *ἀναθυμίασις* ist, d. h. einem sich stets aus dem Festen entwickelnden und stets wieder in's Feste nieder-schlagenden Dunstungsproceß gleich. Wie dieser, wie die *ἀναθυμίασις* nämlich ist auch ihr Leben beständiger Uebergang der Seele aus dem realen Sein, dem feuchten Leibe, in das Dämonenstadium, und da sie sich in diesem nicht erhalten, vielmehr wieder in den Leib gezogen werden, wiederum Uebergang ins reale Sein. Der Vergleich ist also ganz passend. Aber eben darin, in dieser beständig zu neuem realen Dasein umschlagenden Bewegung besteht der Unterschied des realen Processes und der intelligiblen Bewegung des Zeus (vgl. § 18.), und eben deshalb erlangen diese Dämonen nicht die Theilnahme an der Gottheit (s. oben p. 124 sq.).

1) de part. animant. I, 5. p. 645. Zenes *πάντα πλήρη δαιμόνων* oder *θεῶν* bringt daher schon Michael Ephes. mit dieser Anekdote in richtige Verbindung, Scholia in IV. libr. Arist. de part. Animant. ed. Florent. 1548. f. 80: „*ἴσων ἐστὶ τῷ οὐ δεῖ ὡςπερ τοὺς παῖδας φεύγειν τὰ ἡδέα τῶν ζώων, ἀλλὰ προσμένει τούτοις δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμαστόν· τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτον*

quod profecto ita est: Introite; nam et hic dii sunt“<sup>1)</sup>. Der heraklitische Gedanke dieser Sentenzen ist aber kein anderer, als der von Plato also wiedergegebene<sup>2)</sup>: „μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάντα ὅσα μέτρον ἔστι ψυχῆς“ κτλ. „Alles proceffirt (schlägt um) was der Seele theilhaftig ist“.

Es dürfte sich also in diesen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einmahl Seelen genannt wird, was das anderemahl wieder Götter und Dämonen, einen systematischen Unterschied zwischen diesen Ausdrücken nicht festgehalten zu haben scheint. Sieht man näher zu, so ist dies seiner Philosophie ebenso natürlich als nothwendig, so daß die plutarchische Stelle, insofern sie feste classificirte und bleibende Unterschiede zwischen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛ. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitischer Lehre trifft. Dies ist schon dann wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entspricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Wassers in Luft nicht Heraklit selbst, sondern erst den Stoikern zukommt.

Es ist aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitischen Systeme hierbei etwa nur für folgenden Unterschied Platz: Die menschliche Seele, selbst feuriger Natur, steht im feuchten Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beständiger Wechselwirkung mit diesem. Dies ist ihre Erübung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt sie sich auf die Stufe, der im Elementarischen das Feuer entspricht. Aber auch das Feuer als solches ist, wie sich zeigen wird, schon einzelnes, wenn auch reinstes, bestimmtes Sein. Es ist schon eine bestimmte Stufe des realen Processes, und somit schon ein verendliches und vereinzeldes, wenn auch das relativ angemessenste Dasein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber steht nur das Eine Weise, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieses Wesens — was Plutarch l. l. abstract die Gottheit nennt — sind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn sie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt sind sie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (*θεοί*). Zwischen diesen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterschied sein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchischen Stelle, welche nicht nur mit Früherem sehr übereinstimmt,

ἔστιν. Ἡρακλείτης ὁ Ἐπίουος καθήμενος ἔντος — — — — καὶ θερόμενος ἐπέλευσε τοὺς προσιώντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γὰρ, φησι, καὶ ἐν ταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα“.

1) Doch siehe die Bemerkung von Aeg. Renagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

sondern auch noch an andern Orten manche Bestätigungen erhalten wird, für Heraklit festhalten, und dennoch die in der ersten Hälfte derselben entwickelten bestimmten Classificationen<sup>1)</sup> und Unterschiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele selbst das war, was sonst unter Dämonen, Heroen und Göttern verstanden wurde, daß sie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen seine schon früher betrachteten Fragmente: „Die Menschen sind gestorbene Götter, die Götter gestorbene Menschen“, Fragmente, welche seine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und darthun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker sich an die reflexionsmäßige Vorstellung anlehnte, sondern consequent an seinem speculativen Begriffe festhielt, auch hier nur von einer gegenwärtigen und an sich identischen Zweifelt die Rede sein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterschiedes vorhanden sein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Substanz nach Werden und Negativität ist, für sich selbst aber ins Sein versenkt ist, oder ob sie sich auch als das erfährt, was sie ihrer Substanz nach wirklich ist. Diese sich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele setzte er als göttliche Gesinnung und Einsicht der menschlichen gegenüber, die ihr Wesen und das Göttliche verkennend, sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird sich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für sich allein genommen eine andere Ansicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes speculative Sicheinlassen auf den religiös-dogmatischen Stoff entstanden sind, dennoch wieder die vollständigste Negation und Auflösung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen stehen auch in durchaus keinem Widerspruche die Fragmente, in welchen er in einer gewissen geheimnißvollen Weise Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr sind auch diese Sätze im Allgemeinen nur consequente Folgen seines philosophischen Gedankens. So haben wir ja schon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus ersehen, wie er das Sein überhaupt als Wüßsal (*κάματος*) und Widerspruch, das reine von dem Widerspruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungestörte proceßirende Einheit von Sein und Nichtsein, als Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) von dem Kampf des realen Daseins bezeichnet hat.

1) Bekanntlich war schon Thales zu einer solchen Classification geschritten, siehe Athenag. Legat. c. 21.

Die Seelen also, die, das Sein verlassend, den Weg nach Oben einschlagen, erwartet diese nicht mehr durch den Troß des Seins gehemmte Einheit; sie erwartet der Friede, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus<sup>1)</sup>, die Wollust der unaufgehaltenen Bewegung, die ungehörten Uebergangs der identischen Gegensätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott; denn ihre Einzelheit aufgebend gehen sie ein in den allgemeinen absoluten Proceß, welcher das göttliche Leben constituirte.

Wüßten die Seelen daher, was sie erwartet, so würde nichts sie zurückhalten in diesem Dasein, das nur Kampf, Widerspruch und Mühsal ist. So sagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleischlichen Fesseln (*σαρκίνοις δεσμοῖς*) der Seele im Körper gesprochen<sup>2)</sup>: „*Ἐπεὶ τὴν γε πεισθεῖσαν οὐδὲν ἀν κατὰ σοῦ περιμένει τελευτήσαντας, καθ' Ἡράκλειτον. οὐδὲν ἀν κατὰ σοῦ*“. „Aber die davon, was die Menschen nach dem Tode erwartet, überzeugte (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit“. Denn es ist wahrscheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἀν κατ.*, wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment selbst in directer Anführung, auf welchem der Vorderatz dieser Stelle beruht, hat uns Clemens<sup>3)</sup> erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*“. „Die Menschen erwartet, wenn sie gestorben sind, was sie nicht hoffen noch annehmen, wenn sie sterben, denselben mit der unechten Abänderung des Seins in *ἄσσα* anführend, Theodoret<sup>4)</sup> ihm reichliches Lob spendet: „*ἐκείνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω. αἱ μένει τοῦς ἀνθρώπους ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*“.

Auf dieses den Menschen die Einkehr in die reine Bewegung und in seinem innern absoluten Begriff auch in seiner Form absolut übereinstimmenden Zustandes in so geheimnißvoller Weise verkündende Dictum hatte sich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieses räthselhafte „Was“, das die Menschen, wenn sie sterben, erwartet, also verdolmetst: „Diesen weisagt er das Feuer“; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverstehend; aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer ist ja Heraklit eben nur das Bild und die angemessene

1) cf. § 5.

2) Plut. de S. N. V. p. 147. Wyt. ed. Leyden.

3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Syb. p. 630. P.

4) affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.



Realität des reinen Processes; es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, soll somit, wie die *ἀνάπαιλα*, entweder ihre Einkehr oder die dämonische Vorstufe dieser Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorstellen. Clemens freilich versteht es nur als Strafe. In der That ist es weder als solche, noch selbst als Belohnung zu verstehen. Es ist vielmehr ganz objectiv bloß: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat diese Heraklit als ungetrübtes Glück und Wollust bezeichnet und zwar aus einem sehr philosophischen Grunde.

Dem auch von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaftesten philosophischen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) schwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinstimmung eines Zustandes mit dem innern Begriffe desselben — Unglück nur der Widerspruch zwischen Beiden, zwischen Anstichsein und Sein, *potentia* und *actus*. Da ihm nun alles einzelne Dasein nur daseiendes Werden war, also das Werden gesetzt in der ihm principiell widersprechenden Form als Seiendes, da also das Existirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in sich selbstwidersprechender Form als endliches gesetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), so war ihm von vornherein jedes Einzeldasein in diesen Widerspruch zwischen innerem Begriff und äußerer Existenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaseins, durch welches das bis dahin als seiend vorhandene Werden in seine Gleichheit mit sich zurückkehrt, als Uebereinstimmung von Begriff und Existenzform, und somit als Glück gelten mußte. Daher jene Berhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daseins entgegensetzte. Daher jene Erzählungen von seiner Misanthropie und seiner Beklagung alles Daseins<sup>1)</sup>. Dies bei den Griechen die hauptsächlichste Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene speculative Auffassung des Daseins und nicht seine angebliche Lehre vom Weltbrand (siehe Lucian und Schleiern. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Ephesiers wurde und wie beides zusammenhängt, zeigt sich am besten in der Stelle des Plutarch, *Terrestr. an aquat.* p. 964. E. p. 913. *Ἔπει τὸ γε μὴ πάντα πᾶσι καθαρῶσειν ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῶα μεταχειζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθῆς προσδέχονται, πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ἀμειγῆς δὲ μηδὲν μηδὲ εὐκρινῆς ἔχουσιν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην κτλ.* Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes sind daher auch durchaus nicht so sehr spät erfunden, wie Schleiern. a. a. O. meint. Man kann für die Entstehung derselben sogar eine platonische Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, sich

schauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der socratischen Philosophie adoptirt und in dem berühmten Schlusse der Apologie ausgesprochen eine so reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Da her auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mühsal (*πόλεμος, κάματος*), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinstimmung mit sich selbst (*ὁμολογία* und *σιρήνη*) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausspruch (s. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (*ἀνάπαυλα*) sei. Denn diese besteht ihm nicht in der Ruhe, im sinnlichen Sein, sondern vielmehr im Wegfall jenes Widerspruchs zwischen Bewegung und Verharren, zwischen dem processirenden Umschlagen in den Gegensatz und dem sich erhaltenden Dasein, ein Widerspruch der Loos und Existenz alles Einzelnen bildet.

Vom philosophischen Gedankenstandpunkt Heraklits aus mußte sich also der Tod als Glück und Erholung bestimmen; allein vom Standpunkt des an sich selbst festhaltenden einzelnen Lebens aus ist diese Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das ist nicht nur eine Reflexion, die wir anstellen, sondern die auch Heraklit selbst angestellt hat. Denn dieselbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als *Δίκη* ausgesprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf sich beharrende Sein und die Unbill seines Lebensegoismus, ganz so wie Anaximander schon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente sagen also in ihrer räthselhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Iamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in stoischer Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit sagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige“.

---

dennoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (s. diese oben p. 86). In den letzten Worten derselben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt sei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erst von den heraklitischen Sophisten aus ihr gezogenen Consequenzen durcheinander; aus jenem *μισῶν τε καὶ λυδορῶν τοὺς λόγους* aber mußte sehr bald *μισῶν τε καὶ λυδορῶν τὸν βίον* oder *τῶν φύσει*, wie bei Plutarch, werden, und mit größter Consequenz, denn auch in der platonischen Stelle selbst kommt ja der Grund des Beklagens, die Haltlosigkeit des Daseins nicht sowohl den *λόγους* (den Reden), sondern diesen nur deshalb, weil eben dem Dasein selbst zu.

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen“. Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraclit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Eus gegeben war, Heraclit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraclit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz<sup>1)</sup>.

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet“, zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV, 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammengedrängt: *Ἐὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μνησθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα καὶ ἀέρος πῦρ· μνησθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ἢ ἢ ὕδρος ἀγει κτλ.* „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt“. Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν“. „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwicklungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung“, und ib. VI, 24. u. IV, 21. (siehe die nächste Anmerk.)

aber ist der, daß wie es im Naturproceſſe der Tod der Erde iſt, Waſſer des Waſſers Luſt ꝛc. zu werden, es ſo der Tod des Menſchen ſei, Got zu werden (ſ. 3. B. die Stelle bei Marc. Anton. II, 12. 1).

Als Philoſoph und Phyſiker aber zeigt ſich auch noch in jenen ſo geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraclit dadurch, daß er von der religiöſe

1) Sie lautet: τὸ τοῦτο (der Tod) μέντοι οὐ μόνον φύσις ἐργον ἐστίν, ἀλλ καὶ συμφέρον ἀνθρώπου πῶς ἄπτεται θεοῦ ἀνθρώπου, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος ἢ ὅταν πῶς ἔχῃ διαχέεται τὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ τοῦτο μέρος. Wir glauben, daß b Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Casaubonus hatte ſchon vorgeschlagen zu leſen, ὅταν πῶς ἔχῃ, ἢ διαχέεται. ohne jedoch das διαχέεται weiter zu b legen und durch das ἢ den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker be wirft daher dieſen Vorſchlag und möchte leſen, entweder καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται oder zwar auch καὶ π. ε. ὅταν διαχέεται. aber in dem Sinne von: ubi diffusa (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, b. l alle in einem Sinne, der, nach unſerer Anſicht, dem richtigen gerade entgegengeſetzt iſt. Wir glauben vielmehr darauf verweiſen zu müſſen, daß διαχέεται ein ech heraklitifcher Ausdruck gerade für die Bewegung iſt, welche den Weg nach Unten conſtituiert: er bezeichnet ihm, identiſch mit dem διαφερόμενον, und er noch in ſinnlich concreterer, ungleich das Flüſſigwerden in ſich einſchließende Ausdrucksweiſe, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in ſein Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in dem Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Syll. p. 711. Pott.

In dieſer ſtreng heraklitifchen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wo auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebenſowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu faſſen, wenn nicht beide ſtatt zu verharren, ſich umwandeln: „ὡς τὸς αἱ εἰς τὸν ἄερα μεθιστάμενοι ἔρχονται ἐπὶ πῶσον ἀσπρητισσόμενοι μεταβάλλονται καὶ χέρονται καὶ ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὕλων ἀσπρητιστικὸν λόγον ἀναλαμβάνονται“. „So (nämlich) wie die Körper in der Erde verwefen wandeln auch die in die Luft entweichene Seelen, nachdem ſie eine gewiſſe Zeit ausgedauert, ſich um und werden flüſſig und entzündend ſich, in den den Samen von Allem bildenden Logos (in dem die Entwicklung der Welt in ſich einſchließende Vernunftgeſetz) aufgenommen! Man achte darauf, wie in dem μεταβάλλονται der gemeinſchaftliche Begriff b Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeſchickt wird, der dann in ſein beiden Gegenſätze zerlegt wird: ἐξάπτονται. ſich entzündend, welches auch b Heraclit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben iſt und für welches b Steifer ſonſt ἐκπυρρόσθαι zu ſagen pflegen (ſiehe Heraclit bei Clemens. Al Strom. IV. c. 22. p. 227. Syll. 628. Pott.), und welches daher den ſtricten Gegenſatz wie in dem eben bezogenen Fragment zu ἀποσφραδίζεις zu διαχέεται bildet. Ich leſe daher mit Gataker in der erſteren Stelle des Marc. Anton.: „κα πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται“ und überſetze, es ſei Sache der Vernunft, zu wiſſen: „wie der Menſch Welt berührt und nach welchem ſeiner (des Menſchen) Theile, und wie ſich dieſer Theil des Menſchen (die Seele) verhält, wenn er flüſſig werdend ſich ins Dafein ausſchüttet“; ſie, die Seele, iſt dann näm-

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgebrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der seelischen Substanz betrachtet. „*Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας*“, die Menschen erwartet nach dem Tode ic., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe<sup>1)</sup>. — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das selige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verheißten, als andererseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen<sup>2)</sup>.

sich nach Heraclit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, außer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst entfremdeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV, 7. *μῖροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι*, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns verneinte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII, 156. u. Cicero Tuscul. I, 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV, 21. (*ἐπὶ πύσσω συμμείνασαι*). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII, 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysipp aber dauern bloß die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV, 20: *τὴν δὲ ψυχὴν γενετὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν φησὶν εἶναι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτὴν τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων πρὸς πύσσω τινὰς χρόνους*. cf. Dionys. Halic. VIII, p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Notizen von Gataker zu Marc. Ant. IV, 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI, § 24. Alexander der Große und sein Geleitstreiber nur dasselbe Schicksal, in den *λόγος σπερματικός* zurückgenommen zu werden.

quod profecto ita est: Introite; nam et hic dii sunt“<sup>1)</sup>. Der heraklitische Gedanke dieser Sentenzen ist aber kein anderer, als der von Plato also wiedergegebene<sup>2)</sup>: „μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὕσα μέτοχα ἐστὶ ψυχῆς“ κτλ. „Alles processirt (schlägt um) was der Seele theilhaftig ist“.

Es dürfte sich also in diesen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einemal Seelen genannt wird, was das anderemal wieder Götter und Dämonen, einen systematischen Unterschied zwischen diesen Ausdrücken nicht festgehalten zu haben scheint. Sieht man näher zu, so ist dies seiner Philosophie ebenso natürlich als nothwendig, so daß die plutarchische Stelle, insofern sie feste classificirte und bleibende Unterschiede zwischen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛ. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitischer Lehre trifft. Dies ist schon dann wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entspricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Wassers in Luft nicht Heraklit selbst, sondern erst den Stoikern zukommt.

Es ist aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitischen Systeme hierbei etwa nur für folgenden Unterschied Platz: Die menschliche Seele, selbst feuriger Natur, steht im sinnlichen Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beständiger Wechselwirkung mit diesem. Dies ist ihre Erlebung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt sie sich auf die Stufe, der im Elementarischen das Feuer entspricht. Aber auch das Feuer als solches ist, wie sich zeigen wird, schon einzelnes, wenn auch reinstes, bestimmtes Sein. Es ist schon eine bestimmte Stufe des realen Processes, und somit schon ein verendlichendes und vereinzeldes, wenn auch das relativ angemessenste Dasein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber steht nur das Eine Weise, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieses Wesens — was Plutarch l. l. abstract die Gottheit nennt — sind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn sie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt sind sie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (*θεοί*). Zwischen diesen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterschied sein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchischen Stelle, welche nicht nur mit Früherem sehr übereinstimmt,

ἔστιν. Ἡράκλειτος ὁ Ἐρέσιος καθήμενος ἔντος — — — καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσκείμενους αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησι, καὶ ἐν ταῦθα θεοῦς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα“.

1) Doch siehe die Bemerkung von Heg. Menagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

sondern auch noch an andern Orten manche Bestätigungen erhalten wird, für Heraklit festhalten, und dennoch die in der ersten Hälfte derselben entwickelten bestimmten Classificationen<sup>1)</sup> und Unterschiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele selbst das war, was sonst unter Dämonen, Heroen und Göttern verstanden wurde, daß sie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen seine schon früher betrachteten Fragmente: „Die Menschen sind gestorbene Götter, die Götter gestorbene Menschen“, Fragmente, welche seine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und darthun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker sich an die reflexionsmäßige Vorstellung anlehnte, sondern consequent an seinem speculativen Begriffe festhielt, auch hier nur von einer gegensätzlichen und an sich identischen Zweifelt die Rede sein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterschiedes vorhanden sein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Substanz nach Werden und Negativität ist, für sich selbst aber ins Sein versenkt ist, oder ob sie sich auch als das erfährt, was sie ihrer Substanz nach wirklich ist. Diese sich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele setzte er als göttliche Gesinnung und Einsicht der menschlichen gegenüber, die ihr Wesen und das Göttliche verkennend, sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird sich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für sich allein genommen eine andere Ansicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes speculative Sicheinlassen auf den religiös-dogmatischen Stoff entstanden sind, dennoch wieder die vollständigste Negation und Auflösung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen stehen auch in durchaus keinem Widerspruche die Fragmente, in welchen er in einer gewissen geheimnißvollen Weise Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr sind auch diese Sätze im Allgemeinen nur consequente Folgen seines philosophischen Gedankens. So haben wir ja schon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus ersehen, wie er das Sein überhaupt als Mùhsal (*κάματος*) und Widerspruch, das reine von dem Widerspruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungestörte proceßirende Einheit von Sein und Nichtsein, als Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) von dem Kampf des realen Daseins bezeichnet hat.

1) Bekanntlich war schon Thales zu einer solchen Classification geschritten, siehe Athenag. Legat. c. 21.

Die Seelen also, die, das Sein verlassend, den Weg nach Oben einschlagen, erwartet diese nicht mehr durch den Trost des Seins gehemmete Einheit; sie erwartet der Friere, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus<sup>1)</sup>, die Wollust der unaufgehaltenen Bewegung, die ungehörten Uebergangs der identischen Gegensätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott; denn ihre Einzelheit aufgebend gehen sie ein in den allgemeinen absoluten Proceß, welcher das göttliche Leben constituirte.

Wüßten die Seelen daher, was sie erwartet, so wüßte nichts sie zurückhalten in diesem Dasein, das nur Kampf, Widerspruch und Mühsal ist. So sagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleischlichen Fesseln (*σαρκίνους δεσμοῖς*) der Seele im Körper gesprochen<sup>2)</sup>: „*Ἐπεὶ τὴν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπων περιμένει τελευτήσαντας, καὶ Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἀνκατάσχοι*“. „Aber die davon, was die Menschen nach dem Tode erwartet, überzeuge (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit“. Denn es ist wahrscheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἀνκατ.*, wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment selbst in directer Anführung, auf welchem der Vordersatz dieser Stelle beruht, hat uns Clemens<sup>3)</sup> erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*“. „Die Menschen erwarten, wenn sie gestorben sind, was sie nicht hoffen noch Abänderung des ὅσα spruch, für welchen, denselben mit der urchten Abänderung des ὅσα in ὅσα anführend, Theodoret<sup>4)</sup> ihm reichliches Lob spendet: „*ἔκεινο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ἃ μένει τοῦς ἀνθρώπους ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*“.

Auf dieses den Menschen die Einkehr in die reine Bewegung und in den Proceß des göttlichen Lebens verheißende, ihnen das Glück eines mit seinem innern absoluten Begriff auch in seiner Form absolut übereinstimmenden Zustandes in so geheimnißvoller Weise verkündende Dictum hatte sich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieses räthselhafte „Was“, das die Menschen, wenn sie sterben, erwartet, also verbolmetstcht: „Diesen weisagt er das Feuer“; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverstehend; aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer ist ja Heraklit eben nur das Bild und die angemessene

1) cf. § 5.

2) Plat. de S. N. V. p. 147. Wyt. ed. Leyden.

3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Sylh. p. 630. P.

4) Grasc. affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.



Realität des reinen Processes; es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, soll somit, wie die *ἀνάπαιλα*, entweder ihre Einkehr oder die dämonische Vorstufe dieser Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorstellen. Clemens freilich versteht es nur als Strafe. In der That ist es weder als solche, noch selbst als Belohnung zu verstehen. Es ist vielmehr ganz objectiv bloß: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat diese Heraklit als ungetrübtes Glück und Wollust bezeichnet und zwar aus einem sehr philosophischen Grunde.

Demnach von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaftigen philosophischen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) schwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinstimmung eines Zustandes mit dem innern Begriffe desselben — Unglück nur der Widerspruch zwischen Beiden, zwischen Ansichsein und Sein, *potentia* und *actus*. Da ihm nun alles einzelne Dasein nur daseiendes Werden war, also das Werden gesetzt in der ihm principiell widersprechenden Form als Seiendes, da also das Existirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in sich selbstwidersprechender Form als endliches gesetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), so war ihm von vornherein jedes Einzeldasein in diesen Widerspruch zwischen innerem Begriff und äußerer Existenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaseins, durch welches das bis dahin als seiend vorhandene Werden in seine Gleichheit mit sich zurückkehrt, als Uebereinstimmung von Begriff und Existenzform, und somit als Glück gelten mußte. Daher jene Berhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daseins entgegensetzte. Daher jene Erzählungen von seiner Misanthropie und seiner Beklagung alles Daseins<sup>1)</sup>. Dies bei den Griechen die hauptsächlichste Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene speculative Auffassung des Daseins und nicht seine angebliche Lehre vom Weltbrand (siehe Lucian und Schleiern. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Ephesiers wurde und wie beides zusammenhängt, zeigt sich am besten in der Stelle des Plutarch, *Terrestr. an aquat.* p. 964. E. p. 913. Wyt. *ἐπεὶ τὸ γε μὴ πάντα πᾶσι καθαρῶς ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῶα μεταγενηζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθῆς προσδέχονται, πολλάκις ὑδουρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκη καὶ πόλεμον οὐσαν ἀμιγῆς δὲ μηδὲν μηδὲ εὐκρινῆς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην κτλ.* Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes sind daher auch durchaus nicht so sehr spät erfunden, wie Schleiern. a. a. O. meint. Man kann für die Entstehung derselben sogar eine platonische Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, sich

schauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der sokratischen Philosophie adoptirt und in dem berühmten Schlusse der Apologie ausgesprochen eine so reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Daher auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mùhsal (*πόλεμος, κάματος*), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinstimmung mit sich selbst (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausspruch (s. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (*ἀνάπαυλα*) sei. Denn diese besteht ihm nicht in der Ruhe, im sinnlichen Sein, sondern vielmehr im Wegfall jenes Widerspruchs zwischen Bewegung und Verharren, zwischen dem processstrenden Umschlagen in den Gegensatz und dem sich erhaltenden Dasein, ein Widerspruch der Loos und Fristen; alles Einzelnen bildet.

Vom philosophischen Gedankenstandpunkt Heraklits aus mußte sich also der Tod als Glück und Erholung bestimmen; allein vom Standpunkt des an sich selbst festhaltenden einzelnen Lebens aus ist diese Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das ist nicht nur eine Reflexion, die wir anstellen, sondern die auch Heraklit selbst an- gestellt hat. Denn dieselbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als *τίμα*, ausgesprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf sich beharrende Sein und die Unbill seines Lebensegoismus, ganz so wie Anaximander schon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente sagen also in ihrer räthselhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Jamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in stoischer Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit sagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige“.

---

dennoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (s. diese oben p. 86). In den letzten Worten derselben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt sei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erst von den heraklitischen Erbkisten aus ihr gezogenen Konsequenzen durcheinander; aus jenem *μισῶν τε καὶ λυδορῶν τοὺς λόγους* aber mußte sehr bald *μισῶν τε καὶ λυδορῶν τῶν θεῶν* oder *τῶν φυσῶν*, wie bei Plutarch, werden, und mit größerer Konsequenz, denn auch in der platonischen Stelle selbst kommt ja der Grund des Vellagens, die Faltlosigkeit des Daseins nicht sowohl den *λόγους* (den Reden), sondern diesen nur deshalb, weil eben dem Dasein selbst zu.

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen“. Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraklit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Eus gegeben war, Heraklit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraklit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz<sup>1)</sup>.

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet“, zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV, 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammendrängt: *Ἐπὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνησθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα καὶ ἀέρος πῦρ· μεμνησθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ἢ ἡ ὁδὸς ἀγει κτλ.* „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt“. Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν“. „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwicklungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung“, und ib. VI, 24. u. IV, 21. (siehe die nächste Anmerk.)

aber ist der, daß wie es im Naturproceß der Tod der Erde ist, Wasser des Wassers Luft ic. zu werden, es so der Tod des Menschen sei, Got zu werden (cf. 3. B. die Stelle bei Marc. Anton. II, 12. 1).

Als Philosophie und Physiker aber zeigt sich auch noch in jenen so geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraclit dadurch, daß er von der religiöse

1) Sie lautet: τὸτο (der Tod) μέντοι οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστίν, ἀλλ καὶ συμφέρον αὐτῆ· πῶς ἄπτεται θεοῦ ἀνθρώπου, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος κα ὅταν πῶς ἔχῃ διαχέεται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τὸτο μέρος. Wir glauben, daß bi Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Casaubonus hatte schon vorgeschlage zu lesen, ὅταν πῶς ἔχῃ ἢ διαχέεται. ohne jedoch das διαχέεται weiter zu be legen und durch das ἢ den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker ver wirft daher diesen Vorschlag und möchte lesen, entweder καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέται oder zwar auch καὶ π. ε. ὅταν διαχέεται. aber in dem Sinne von: ubi diffitas (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, d. h. also in einem Sinne, der, nach unserer Ansicht, dem richtigen gerade entgegengesetz ist. Wir glauben vielmehr darauf verweisen zu müssen, daß διαχέεται ein ech heraklitischer Ausdruck gerade für die Bewegung ist, welche den Weg nach Unten constituiert; er bezeichnet ihm, identisch mit dem διαφερόμενον, und im noch in sinnlich concreterer, zugleich das Flüssigwerden in sich einschließende Ausdrucksweise, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in sein Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in der Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Syll. p. 711. Pott.

In dieser streng heraklitischen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wort auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebensowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu fassen, wenn nicht selbst statt zu verharren, sich umwandelten: „οὕτως αἱ εἰς τὸν αἶρα μεθεστάντων ψυχῶν ἐπι πῶσι. σιμμενωσιν μεταβῆλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτοντα εἰς τὸν τῶν ὕλων σπερματικὸν λόγον ἀνακαταβυθίζονται“. „So (nämlich wi die Körper in der Erde verwesen) wandeln auch die in die Luft entwichene Seelen, nachdem sie eine gewisse Zeit ausgedauert, sich um und werden flüssig und entzündend sich, in den den Samen von Allem bildenden Logos (in da die Entwicklung der Welt in sich einschließende Vernunftgesetz) aufgenommen! Man achte darauf, wie in dem μεταβῆλλουσι der gemeinschaftliche Begriff de Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeschickt wird, der dann in sein beiden Gegensätze zerlegt wird: ἐξάπτεσθαι. sich entzündend, welches auch bi Heraclit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben ist und für welches bi Steifer sonst ἐκπυρόσθαι zu sagen pflegen (siehe Heraclit bei Clemens. Al Strom. IV. c. 22. p. 227. Syll. 628. Pott.), und welches daher den stricten Gegensatz (wie in dem eben bezogenen Fragment zu ἀποσβεσθεῖς) zu διαχέσθαι bildet. Ich lese daher mit Gataker in der erstere Stelle des Marc. Anton.: „κα πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται“ und übersetze, es sei Sache der Vernunft, zu wissen: „wie der Mensch Gott berührt und nach welchem seiner (des Menschen Theile, und wie sich dieser Theil des Menschen (die Seele) verhält, wenn e flüssig werdend sich ins Dasein ausschüttet“; sie, die Seele, ist dann näm

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgebrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der jeelischen Substanz betrachtet. „*Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας*“, die Menschen erwartet nach dem Tode 2c., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe<sup>1)</sup>. — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das selige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verhießen, als andrerseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> nach Heraclit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, aufer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

<sup>2)</sup> Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst aufrebeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV, 7. *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μίρας λαγχάνουσι*, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns veränderte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII, 156. u. Cicero Tuscul. I, 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV, 21. (*ἐπι πύσσω συμμείωσαι*). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII, 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrystipp aber dauern bloß die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV, 20: *τὴν δὲ ψυχὴν γενετὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν φθεیرهσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτὴν τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων· τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων, πρὸς πύσσω τινὰς χρόνους.* cf. Dionys. Halic. VIII, p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Notizen von Gataker zu Marc. Ant. IV, 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI, § 24. Alexander der Große und sein Gesel-treiber nur dasselbe Schicksal, in den *λόγος σπερματικὸς* zurückgenommen zu werden.

Wohl aber muß hierbei bemerkt werden, daß diesmal die Stoiker den Anstoß zu diesen Widersprüchen untereinander durch Heraklit selbst insofern erhalten haben dürften, als sich, so sehr wir auch unsere vorübergehende Entwicklung als das Wesentliche bei Heraklit festhalten müssen, doch in einigen Spuren zufolge in seinem Werke Aussprüche befunden haben müssen in welchen er, wenn selbst nur scheinbar und nur in Folge seiner charakterisirten Darstellungsform, doch in Bezug auf das Schicksal der Seele nach dem Tode wieder in Widerspruch mit sich zu treten schien. Und selbst ein wirklicher Widerspruch seinerseits würde hierbei um so erklärlicher ja genau genommen, um so unvermeidlicher erscheinen müssen, als, wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, es gerade das Wesen der Seele war, an dem seine sonst so consequente Philosophie scheiterte, und das ihr Schranke bildete.

Hiermit schließen wir einstweilen die Darstellung der heraklitischen *ὄδος ἀνω κάτω*. Dieser Ausdruck ist dann, natürlich nicht in der strengen philosophischen Bedeutung Heraklits, nach der er die processirende Identität von Sein und Nichtsein als der an sich identischen unausgesetzten in il Gegenheil umschlagenden gegensätzlichen Momente des Werdens ausdrückt sondern in vielfach übertragenem und trivialisirtem Sinne sprichwörtlich geworden, wie das so vielen Sätzen Heraklits begegnet ist.

1) Plato hält häufig da, wo er diese Formel in einem bildlichen, heraklitischen Lehre ironisirenden Sinne gebraucht, selbst noch im Bilde die eigentliche und strenge Bedeutung der *ὄδος ἀνω κάτω*, das Ueberschlagen ins directe Gegentheil fest; so z. B. Soph. p. 242. p. 282. Ast. φοβούμαι δὴ τὰ εἰρημύνα μήποτε δ ταῦτά σοι μανικῶς εἶναι δόξω παραπόδας μεταβαλῶν ἐμαυτὸν ἀνω καὶ κάτω. In dieser Bedeutung: Uebergang ins Gegentheil, sowohl von den Dingen, als auch von der dem Gegensatz in diesen entsprechenden Bewegung bei Erkennen gebraucht es, die heraklitische Lehre im Auge habend, Plato, d. respubl. VI. p. 504. p. 194. ed. Ast.: wenn die Seele schaue ἐς τὸ τῷ σῶσι κεκραμένον, τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλόμενον δοξάζει τε καὶ ἀμβλῶται ἀνω καὶ κάτω τὰς δύοξας μεταβάλλον κτλ.; in der naheliegenden aber schon abgeleiteten Bedeutung von Untergang führt es uns gleichfalls schon Plato ei sprichwörtlich an, Theaet. p. 153. D.: — πάντα χρήματ' ἀν διαφθορῆς κ γένοιντ' ἀν τὸ λεγόμενον ἀνω κάτω πάντα; vgl. den Schol. ad. h. l. παροικία ἀνω κάτω πάντα, ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστροφόντων κτλ. und was Bate zu Kuhnken zum Cicero p. 342 citirt. In dem noch ungelichteren Sinne der Veränderung überhaupt bei Plato Phaed. p. 90. D., aus welcher Stelle er durch die daselbst gezogene Vergleichung ὡς περ ἐν Εὐρώπῳ sich die gleichfalls sprichwörtlich gebliebene Verbindung dieses Flusses mit dem Dictum (vgl. Wyttenbach's Anmerkung zu Phaedo l. l.) entwickelt zu haben scheint. So braucht Plato die Formel dieses Weges als sprichwörtlich für die Unstätigkeit aller menschlichen Dinge

Wir werden zu dieser *ὁδὸς ἄνω κάτω* wiederkehren, wenn wir an die Elementarlehre des Ephefiens gehen; d. h. wir werden diese namentliche Bezeichnung wiederfinden. Denn in der That muß gesagt werden, daß wir uns der Sache nach, so lange wir bei irgend etwas Heraklitischem verweilen, nie von diesem Wege nach Oben und Unten entfernen.

---

gerade wie sich so häufig der herakleitische Fluß gebraucht findet: *καὶ ὁδὸς τις ἢ ὄπισθεν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀσπίτου καὶ ἀνιδρύτου προμένη συντοχίας κτλ.* (de somno I. p. 644. ed. Mang.) In demselben spiritualistischen Sinne bei Basilius Magnus, de legend. Gent. libr. Orat. ed. Maj. c. XIV, p. 46. cf. Wolf. ad. Lib. Epist. XX. p. 48.

---

## § 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischen Philosophiren vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sinnlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen statt diese Formen in ihrer scheinbaren sinnlichen Vielheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken  $\delta\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ . Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist  $\delta\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ , die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, d. Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die  $\delta\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$  und die Identität mit diesem Wege festhält, sonst übersieht man, was dies den Stoikern und ebenso Schliermachern und seinen Nachfolger widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$   $\kappa\alpha\iota \omega\acute{\iota}\kappa \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflucht so den wirklichen Gedanken Heraklit vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach folgen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die  $\delta\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$  und der  $\pi\acute{\omicron}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$  mit dem Fluß identisch sei weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten“, „ὡς οἱ ποταμοὶ ῥαίνουσιν ἀεὶ γὰρ ἄνω καὶ ἄνω-τε καὶ κάτω ῥεῖ“<sup>1)</sup>; ganz wie wir sonst hatten πάντα ἄνω κάτω ἀμειζόμενα, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.



mathematischen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes ist, als das immerwährende Umschlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch besser faßt uns Plato die Identität des Kriegs und des Flusses in einem Dialog, der sich im Ganzen hauptsächlich mit Heraklitischem befaßt und an einer Stelle, wo er sich gerade mit neuem Eifer auf diese Lehre zurückwendet. Er sagt<sup>1)</sup>: „μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ δεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ροήν.“ Also Krieg ist in dem Sein, weil es fließt und dieser Krieg ist nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieser Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden ist, weil es fließt, ist der Kampf mit dem dem Sein entgegengesetzten Factor, dem Nicht, und da, wie schon jene beiden Stellen sagen und wir bald in einer Masse anderer sich direct auf Heraklit beziehenden sehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, so giebt es gar kein bloßes, isolirtes Sein, sondern alles Sein ist zugleich Nichtsein, ist somit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtseins: Werden, Bewegung, Fluß. So sagt Plato von Heraklit<sup>2)</sup>: „ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ πράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα. ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὁρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου Σοφίστου, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος“ κτλ. Also: „durch Bewegung und Mischung mit einander wird Alles, wovon wir sagen, daß es sei, es mit Unrecht so benennend; denn es ist niemals irgend etwas, sondern wird immer; und hierüber sind alle Weisen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras sowohl als Heraklitos“<sup>3)</sup>.

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieser heraklitische Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, so weiß und zeigt der heilige Gregorius Nysson. in einer sehr schönen obwohl immer unberücksichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identisch ist, de Anim. et resurr. p. 136. ed. Krabing. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι μὴ τινὶ προσέοικεν ἢ ἀνθρωπίνῃ φύσιν — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τὸ εἶναι παύσηται; κτλ. — ἢ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ἢ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει πῶς γὰρ ἂν ἐν ταύτῳ τῷ φυλαχθεῖν τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἠνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσιν· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντοτε αὐτὸ ἑαυτὸ διαδεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἢ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμάς ὕμῳ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λίγνων ἐκκαυθεῖσα μεταποιήθη, καὶ ἀεὶ τὴν ἀλλοιωτικὴν δυνάμει ἢ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται, εἰς λίγνων δὲ ἑαυτῆς ἀλλοιοῦσα τὸ

Dieser das Sein bei Heraklit gänzlich ausschließende Ausdruck Platos ist vielleicht der stärkste und schärfste, der in dieser Hinsicht zur Charakterisirung heraklitischer Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach so überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derselben Art folgen werden, fast unbegreiflich erscheinen, Schleiermacher und seine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich“ (sc. Nichtsein) das, nach ihm, Aristoteles (und auch Plutarch) dem Ephester „leihen“<sup>1)</sup> und von dem dieser selbst nichts gewußt haben soll, ankämpfen zu sehen! Es ist unmöglich, das Sein und zugleich Nichtsein deutlicher und richtiger hervortreten zu lassen, als in der angeführten platonischen Stelle geschieht. Darum nämlich ist niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch sein eigenes Nichtsein ist. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich sein eigenes Nichtsein ist, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entstehen wie Vergehen) ist eben die Bestimmung, in welcher Sein und Nichtsein in Bezug auf ein und dasselbe gleichzeitig geeint sind; so daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtsein bei Heraklit polemisirt, auch sehr weit davon entfernt ist, das heraklitische Princip des Werdens und die heraklitische Bewegung wirklich zu verstehen, wenn er es auch den Worten nach scheint, und consequenterweise vielmehr auch hiergegen polemisiren müßte. Nach jenem Zeugnisse Platos ist es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein ist, das nicht zugleich sein eigenes Nichtsein wäre, sondern man kann aus der Stelle ebensowohl schon die Consequenz entwickeln, daß bei dieser schlechthinigen zugleichsehenden Identität von Sein und Nichtsein das negative Moment das Sein verschlungen hat. Diese Consequenz zieht in der That so richtig wie scharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitischen Sentenz vom Flusse, indem er nach Anführung derselben fortfährt: τῆ ἐνδελεχῆ τοῦ ποταμοῦ ῥοῆ τῶν γένεσιν ἀπεικάζων (sc. Ἡρακλ.) πλεον τὸ μὴ εἶχουσαν τοῦ ὄντος“. Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtsein als Sein hat“. —

*ὑποκείμενον· ὡςπερ τοίνυν δις κατὰ ταῦτόν τῆς φλογὸς θίγοντα οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ δις ἄψασθαι· τὸ γὰρ ὄξυ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθεγγάνοντα, κἀν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῆ· ἀλλ' αἰ καινή τε καὶ πρὶςφατός ἐστιν ἡ φλόξ πάντοτε γεννωμένη καὶ αἰ ἐαυτὴν ἀποδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.*

Mit völliger Consequenz wendet also Gregor das bald folgende heraklitische Dictum vom Flusse auf das Feuer an; beide sind eben nur Darstellungen der Idee des Processes. (Das Ende der Stelle siehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. x. Schleierm. p. 268. 438. 441. x.

Es ist durchaus nicht damit abgethan, zu sagen, das Princip Hera-  
klits sei das Werden oder die Bewegung, sondern es handelt sich darum,  
dieses Werden und diese heraklitische Bewegung als die processirende  
Identität des schlechtthin Entgegengesetzten zu wissen, eine Auf-  
fassung, die sich, wie wir sahen, gleichmäßig durch Plato, Aristoteles,  
Plutarch, Simplicius, und wie wir bald sehen werden durch alle Com-  
mentatoren des Aristoteles bestätigt.

Nach Vorausschickung jener sich so deutlich explicirenden Stelle Platos  
ist es evident, daß er auch in andern diesen Punkt flüchtiger oder mehr  
bildlich berührenden Ausdrücken nur dasselbe meint. So im Theaetet. 1):  
„ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν“, das All sei Be-  
wegung und außer dieser existire nichts, oder wenn er sagt 2): „nach Ho-  
mer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt“ (οἷον ρεύματα κινεῖσθαι  
πάντα), oder wenn er im Cratylus den Namen der Hestia in der Art dieses  
Dialoges etymologirend sagt 3): „ὄσοι δ' αὖ ὡσίαν, (sc. ἐπωνόμασαν)  
σχεδόν τι αὖ οὔτοι καθ' Ἡράκλειτον ἀν' ἡγοῖντο τὰ ὄντα λέναι τε πάντα  
καὶ μένειν οὐδέν“ und an vielen and. D. — Auch Aristoteles läßt es  
an Versicherungen über die heraklitische Bewegung, in der allein Alles  
sein Sein habe, nicht fehlen. So außer in schon früher angeführten hier-  
hergeschlagenen Stellen 4): ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κάκεινος ᾤετο καὶ  
οἱ πολλοί“ und 5): „καὶ φασὶ τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν, τὰ  
δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν  
αἴσθησιν“, „und Einige sagen, von dem Seienden werde nicht das Eine  
bewegt und das Andere nicht, sondern Alles und immer, nur entgehe  
das unserer sinnlichen Wahrnehmung“.

Ebenso heißt es in der Metaphysik 6) von Plato, er sei in seiner Ju-  
gend ein Genosse des Cratylus und der heraklitischen Meinungen gewesen,  
daß Alles Sinnliche immer fließe (ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ρεόντων).

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.

2) ib. p. 160. D. p. 110. St.

3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.

4) de anima I, 2. p. 405, cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.

5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.

6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wozu Brandis bemerkt, daß die Beschränkung  
auf das Sinnlich-Wahrnehmbare sich nur auf dasjenige beziehen soll, was Plato  
von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieser Angabe der  
Metaphysik in Bezug auf Plato widersprechen übrigens nicht nur Proclus in  
Cratyl. p. 85. ed. Stallb., sondern noch bestimmter Syrian. Comment. in Ar.  
Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

ad eng sich anschließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas sei, sondern Alles nur immer werde, sagt Alexand. Aphrob. 1): „πάντα συνεχῶς ῥεῖ καὶ ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον“. „Alles fließt beständig und wird immer, niemals aber ist irgend etwas nach Heraclit“. Am schärfsten und richtigsten aber sagt Philoponus 2) von derselben Lehre: „Alles habe sein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung“, — „διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καὶ μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ σῴσιν καὶ ὄρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένοσ“ 3).

Ähnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein“ vertwerfend 4): „καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθειρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μῆδεποτε ἐν ταῖσιν μένον, οὐδὲ τότε ὄν ἂν λέγοιτο κυριῶς ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοήν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσιν. ἢ ἠνίκατο ἢ Ἡράκλειτος“. „Und wenn etwas zu sein scheint, so würde es, da es nur in dem Entstehen und Vergehen sein hat, dasselbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen sein, sondern ein Verwendes und Vergehendes durch den unaußhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraclit geräthselhaft hat“

Auch Heraclides 5) sagt an einer Stelle, wo er sehr viel ohne namentliche Anführung des Erbesiers heraklitisiert hat: ἐπειδὴ ῥύσει τῶν ἀσυνάφ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται 6), so daß vollkommen gerechtfertigt

1) In Arist. Top. f. 43. welche Stelle Suidas ausschreibt s. v. δέσος Vol. P. 1168. ed. Bernh.  
 2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. β. ed. Venet. 1535. ca. Vict. Trineavell.

3) Wir finden diese Ausdrucksweise, welche bei Heraclit noch ein Sein übrig bestehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platonischen Ausdruck, daß bei Heraclit niemals irgend etwas ist, weil durch jene Ausdrucksweise zugleich der Unterschied zwischen der noch streng objectiven Lehre des Erbesiers und den negativen alles Sein und deshalb zugleich alle Wissenschaft vom Sein (siehe die arist. Metaph. a. a. c.) anstehenden Consequenzen, die erst seine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. u.  
 5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.  
 6) Egl. noch Simplic. in Phys. f. 207. h. ζητῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ contra Procl. VII. 6. Sextus Pyrrh. Institut. III. 115: τὸν δὲ Ἡράκλειτος ἔσεια ποταμοῦ ῥύσει τῆς εἰκονισίας τῆς ἡμετέρας ἢ τῆς ἀπεικιάτων οὐδὲν ἀρῶμα μένει. — Bei Diog. L. IX. 8. ist in dem ῥεῖν τὰ ὄλα ποταμοῦ διακῶ nicht nur das ὄλα, sondern wohl auch das διακῶ in dieser Verbindung be-  
 — nicht nur das ὄλα, sondern wohl auch das διακῶ schon so bei der Harmonie des 8



erscheinen Urtheile, wie die des Ammonius<sup>1)</sup>, Heraclit habe gesagt, daß das Seiende auf keine Weise Antheil habe an dem Bestehen (*στάσις*), oder wie der Pseudo-Plutarch versichert<sup>2)</sup>, Heraclit habe Ruhe und Bestehen aus dem All fortgenommen (*Ἡράκλ. ἡρεμῖαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει*). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillstandes theilhaftig wäre, wäre eben ein solches, von dem das Nichtsein ausgeschlossen, welches somit nur Seiendes und nicht werdendes wäre.

Dasselbe versichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er sich sehr einer wörtlichen Citation nähert<sup>3)</sup>: „*λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὲ εἰς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*“, „Heraclit sagt, daß alles in Bewegung ist und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend sagt er, daß man nicht zweimal in denselben Strom hineinsteigen könne“. Ganz so führt dies Dictum auch Simplicius an<sup>4)</sup>: Für Heraclit und diejenigen, die nach ihm physiologisirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens schauend und darauf, daß niemals etwas ist, billig zu sagen: *ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὲ οὐκ ἂν ἐμβαίης*.

Noch etwas wörtlicher scheint uns Aristoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und resp. Uebertreibung dieses Satzes durch die Anhänger Heraclits erzählt<sup>5)</sup>: „*ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημῶνων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κράτυλος εἶχεν, ὅς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν ὀάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ*

gens und der Lezer angetroffen haben und diese Kllrze für Heraclit paßt. Daß das Dictum in dieser Form sprichwörtlich geworden, zeigt die schon frlher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613. ed. Par. — Ganz gut drückt sich endlich der h. Gregorius Nyss., ohne Heraclit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — *ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγενομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κήσεως λήγουσα*.

1) In libr. de Interpr. f. 4. ed. Venet. 1503

2) Plac. I. 23. p. 558. Wyt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenso ib. f. 17. a. *διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὲ μὴ ἂν ἐμβαίης“* und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wyt. *ἡ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαλόντες, εἰς ὃν φησι δὲ οὐκ ἐμβαίηαι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν*.

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

ἐπεῖμα εἰπόντι, ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδὲ ἅπαξ“. „Aus dieser Annahme (weil sie nämlich die ganze Natur in steter Bewegung begriffen sahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszusagen sei, weshalb sie gesagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus sich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgesagt werden) ging hervor die am meisten auf die Spitze gestellte von den genannten Meinungen, die der angeblich<sup>1)</sup> Heraklitistrenden, die auch Kratylus hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts sagen, sondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tabelte, welcher sagte, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen kann; denn er selbst meinte, auch nicht einmal“. Daher scheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Ursprünglichkeit mitgetheilt zu sein bei Plutarch<sup>2)</sup>: „Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δις ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι<sup>3)</sup> κατὰ ἔξιν<sup>4)</sup> ἀλλὰ δξύτηρι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκιδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὑστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόεσι καὶ ἄπεισι· ὄθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἴστασθαι τὴν γένεσιν“, — eine Stelle, die wir schon oben (p. 50 und 74) ausführlich besprochen und daselbst das *ἅμα* gegen Schleiermacher geschützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür *ἀεὶ* gesagt habe. Jetzt aber ist durch die Reihe der mitgetheilten Zeugnisse, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarch's hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits sagt, daß

1) Sehr vorsichtig drückt sich die Metaphysik hier aus, indem sie nicht *ἢ τῶν ἡρακλειτιζόντων*, sondern *ἡρακλειτιζῶν φασκόντων* sagt und so anzudeuten scheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Consequenz sei.

2) de *Et* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wyt.

3) In ähnlicher Heraklitgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Aristoteles: *Ἡράκλειτος δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δις βᾶσαι ἔλεγε, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ*.

4) Schleiermacher p. 357 will das *οὔτε* — *κατὰ ἔξιν* aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Ephesters rechnen: „Dieses *κατὰ ἔξιν* soll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an“. In diesem Sinne übersetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen“. Doch finden wir diese Unterscheidung, auf die das *κατὰ ἔξιν* deuten soll, für unsere Stelle durch nichts bewiesen. Wyttenbach übersetzt einfacher und richtiger eodem in *statu*. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an *οὔτε* hängenden Satz dem Ephester selbst zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweise viel zu abstract wäre.

das werdende Endliche (τὸ γινόμενον ἀπ' αὐτῆς sc. θνητῆς οὐσίας) oder das faullich Existirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden sei das Werden, so haben wir denselben Gedanken soeben in einer Menge von Zeugnissen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung sein Sein habe. Es ist nur dasselbe, was uns Simplicius eben gesagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Genesis „weil sie mehr Nichtsein als Sein habe“. Dieser letztere Ausdruck ist aber insofern richtiger, als der plutarchische, welcher die γένεσις dem εἶναι entgegensetzt, weil die Genesis nicht mehr bloßer Gegensatz des Sein, sondern schon Totalbegriff des πᾶ ὄντος und ὄντος ist.

Was übrigens die von Aristoteles angeführte von Kratylos ausgesprochene Zurechtweisung seines Meisters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, sondern auch nicht einmal in denselben Fluß steigen könne, so muß man sich hüten, wie bisher zu glauben, daß schon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterschied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterschiedslos nur Ein und derselbe Gedanke, und Kratylos macht seinen Meister hierbei nur in der Sprache consequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt sich, wenn man näher zusieht, warum man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, das „nicht zweimal“ sofort in ein „nicht einmal“, wie dies schon aus der Erklärung des Jo. Philopon. richtig erhellt, Proleg. in Categor. in den Berliner Scholien zum Aristoteles p. 35: ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ δεῖ ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ εἶναι, τούτεστι ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ ὀρθῶς ἔφασκον· ὕδεν καὶ τινος τῶν ἀρχαίων ἐρηκτός, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δις ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξεῖα τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ' ἀπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθ' εἶναι τὸν πόδα ἐβρύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα <sup>1)</sup> und ebenso

1) Ähnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, stets übersehenen Stelle der heilige Gregorius Nyssen., der auch trefflich weiß, wie dieser Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darstellt und sich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitischerer Ausdrücke als die Commentatoren des Aristoteles bedient, de hom. opif. c. 13. initio: „Ἡ ὀλιγὴ καὶ ῥωδῆς αὐτῆ τῶν σωμάτων ζωῆ, πάντοτε διὰ κινήσεως προιοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στήναι ποτε (vgl. oben Plutarch ic. l. 1. u. oben p. 74, 1.) τῆς κινήσεως. Καθάπερ δὲ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὀρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσιν τὴν κοιλότητα, δι' ἧς ἂν τύχη φερόμενος. οὐ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν δεῖ τόπον ὀρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ὑπεβρύη· οὕτω καὶ τὸ ὀλιγὸν τῆς τῆδε ζωῆς διὰ τινος

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er dasselbe Geschichtchen erzählt hat: — ὅτι οὐδ' ἀπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβληθῆναι δυνατόν· πρὶν τὸ ὅλον τὸ σῶμα καταδύναι πλεῖστον ἕδωρ φθάνει παραβρέυσαν. „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niedersteige, sei schon das meiste Wasser vorübergeströmt“. Diese für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraclit selbst haben für wahr und für im Grunde identisch mit dem Gedanken seines eigenen „Nicht zweimal“ gelten lassen müssen. — Die feine aber scharfe Demarkationslinie, die Heraclit von Kratylos und anderen Schülern trennt, ist vielmehr, um die Differenz möglichst in Eine Antithese hineinzubringen, die: daß bei Heraclit die Sache noch so steht, daß bei ihm nur das Wahre ist; das Unwahre, das Sein als solches, die Ruhe, ist ihm gar nicht (s. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platonischen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falsche Name überhaupt nur sei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), so daß dies die Veranlassung ist zu dem, was Sextus Empiricus und auch Aristoteles dagegen ist die Consequenz gezogen, daß da Alles nur im Bei Kratylos angegeben, daß nach Heraclit Alles wahr sei (πάντα ἀληθεύειν) = Nichtsein und der Umwandlung sein Sein habe, überhaupt nichts sei und nichts wahr sei (οὐδὲν ἀληθεύειν; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterschied darin, daß, wie Aristoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müsse überhaupt nichts aussagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, also keine Aussage das Sein, die wahrste Aussage vielmehr wegen der inzwischen eingetretenen Veränderung des Seins unwahr geworden sei, weshalb Kratylos bloß den Finger betrugte, offenbar als die einzige Weise in der es möglich sei einen Princip, welches die sinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wissen des Alles allein beherrschenden unsinnlichen Vernunftgesetzes (λόγος, γνῶμη) verwiesen hatte, durch seine eigene Dialektik sein strictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit umschlägt und ebenso andrerseits den Uebergang zur Soph

κινήσεως καὶ ῥῆσις τῆ συνέχεια τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβει μηδέποτε στήναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς. ἀλλὰ τῆ δυνάμει verbess. nach Handchriften ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀτρεμεῖν (vgl. in bet p. 168 St. d. Hippocr. das πῆρ οὐδέποτε ἀτρεμεῖον) ἀπαντοῦν ἔχειν διὰ τῶν ἐναμειβομένων τῆν κίνησιν“.



macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen“ und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphtodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht<sup>1)</sup>: οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ἔπειτα δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καὶ ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἡξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύειν τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολὴν, τὸ μὲντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τῶσοι ὄν ὅτε δείκνυται. Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualifikationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung; „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt“. — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. I. 1.<sup>2)</sup>): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge; denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge“. Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in οὐδ' ἀπαξ schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἀπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.

nämlich die Namen des Heraklit und Pyrrhon von irgend einem Schreiber verwechselt worden seien — so daß hier eigentlich Pyrrhon Schüler des Heraklit genannt werde und eine factische Anknüpfung der Skeptiker an den heraklitischen Satz vorläge.

Man erinnert sich hierbei, wie der Skeptiker Aenesidem bei Sextus Empiricus<sup>1)</sup> die Skepsis eine Vorschule zu Heraklit nennt, denn nach der Skepsis erschienen die Gegensätze an jedem Dinge, nach Heraklit aber seien sie sogar wirklich in jedem vorhanden.

Der objective und wirkliche Weg der Geschichte des Gedankens ist freilich der umgekehrte gewesen. Erst mußten die Gegensätze begriffen werden als das reelle Dasein des Objectes wahrhaft constituirend, ehe die Consequenz eintreten konnte, daß dieser Gegensatz sich zum Widerspruch entwickelte, in den alles Gegenständliche, Bestimmte und Objective wie in einen Strudel unterging, über den sich allein die bestimmende Thätigkeit des denkenden Subjectes erhob; ein Untergang, in welchem der Geist wenn er die ganze Welt des Wahren darin verloren hatte, doch sich den einzigen Boden des Wahren, seine freie Innerlichkeit, erst erobert hatte.

Jedenfalls liegt diesen Angaben des Aenesidem und bei Ammonius eine Gedankenwahrheit zu Grunde, die nicht so abgefertigt werden darf, wie Schleiermacher thut. —

Daß übrigens Kratylos mit seinem Amendement *ὁδ' ἀναξ* zu der heraklitischen Sentenz vom Flusse seinen Meister insoweit durchaus nicht übertreibt, wie man auf Grund jener Stelle der Metaphysik, in derselben nicht genau genug unterscheidend, angenommen hat, zeigt sich auch durch eine andere und noch sicherer in wörtlicher Form auftretende Variation des heraklitischen Satzes, die uns zunächst Herakleides also aufbewahrt hat<sup>2)</sup>: „καὶ πάντα ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς<sup>3)</sup> ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμ-

1) Pyrrh. Hypoth. I. 210.

2) Alleg. Hom. p. 442 ed. Gal. p. 84 Sch.

3) Schleiermachers Vermuthung (p. 529), daß zwischen *αὐτοῖς* und *ἐμβαίνομεν* ein *δις* ausgefallen sei, ist sehr bestimmt abzuweisen; denn zu sagen *δις ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* wäre offenbar abgeschmackt. Dann genügt weit besser das eine mit der Negation gesetzte *ἐμβαίνομεν*, wie wir es so oft gehabt haben. Allein die antithetische Wiederholung *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* ist offenbar viel zu echt heraklitisch und durch die directe Anführung die zu verbürgt, um an ihr rühren zu können und zu wollen, was Schleiermacher auch gar nicht vorschlägt. Heraklit hat diese Sentenz, wie andere schon betrachtete, gewiß an verschiedenen Stellen seines Werks in diesen verschiedenen Variationen ausgesprochen, was ein häufig bei ihm wiederkehrender Zug gewesen zu sein scheint. Denn wörtlich ein und dieselbe mit den bei Plutarch und Aristoteles citirten Stellen

*βαίνομεν· εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν*“. „In dieselben Ströme steigen wir hinein und nicht hinein“.

Ehe wir aber die folgenden Worte: „wir sind und sind nicht“ in ihrem Verhältniß zu den ihnen vorhergehenden betrachten, wollen wir das Citat vom Flusse einen Schritt weiter verfolgen, was uns von selbst wieder auf die Stelle des Herakleides zurückführen wird. — Dieselbe Dialectik des räumlichen Daseins, dieselbe Identität des sinnlichen Hier und Nichthier, die in der angeführten Sentenz liegt, hat Heraklit auch im Verfolg derselben in der Form eines realen Grundes ausgedrückt<sup>1)</sup>: „*ποταμοῖς γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὡς φησὶν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιβρεῖ ὕδατα*“, „nicht kann man zweimal in dieselben Flüsse steigen, wie Heraklit sagt, denn andere Wasser strömen hinzu“. Diesen von Heraklit selbst angegebenen realen Grund hat uns in noch wörtlicherer Weise und mit einer sehr ausdrücklichen Anführung Eusebius<sup>2)</sup> in einer lehrreichen Stelle aus Kleantes aufbewahrt; der Grund wird aber in derselben nicht sowohl als Grund eingeleitet, sondern in echt heraklitischer Weise unmittelbar der Schilderung einverleibt: „— *Ἡράκλειτος — — — λέγων οὕτως· „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιβρεῖ*“, „Heraklit — — — der also sagt: „Den in dieselben Flüsse hineinsteigenden strömen andere und andere Wasser zu“. Wir nennen die Stelle besonders lehrreich und zwar um ihres Zusammenhanges willen, obwohl diesen, merkwürdig genug, Schleiermacher gerade tabelt und unrichtig findet (p. 359). Er ist aber folgender: Zeno, berichtet Eusebius aus Kleantes, nenne gleichfalls die Seele eine *ἀναθυμίασις* „*καθάπερ Ἡράκλειτος· βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἶκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως κτλ.*“ (folgt das **Fragment**) „wie Heraklit, welcher um klar zu machen, daß die Seelen *processirend*<sup>3)</sup> immer vernünftig werden, sie mit Flüssen verglich, also sa-

würde die Sentenz ja auch selbst mit der Schleiermacherschen Vermuthung noch nicht sein, und man müßte noch immer zwei verschiedene Lesarten derselben bei Heraklit annehmen, wie ja auch Schleiermacher selbst drei Fragmente (**Fragment** 20. u. 21. u. **Fragment** 72; p. 357 sq. u. 529.) aufführt.

1) Plutarch. quaest. nat. p. 912. p. 685. Wyttenb.

2) Praepar. Evang. XV. c. 2. p. 821. ed. Par.

3) Gegen die übliche Uebersetzung „einathmend“ glauben wir das *ἀναθυμιώμεναι* richtiger geradezu mit: processirend übersetzen zu können. Wir verweisen

gend: ic.“. Dieser dem Heraklit hier zugeschriebene Vergleich der Seele mit Flüssen, so daß, wie letztere nur in dem immerwährenden Zufließen immer neuer Gewässer, so auch die Seele nur in der beständigen Vermittlung mit dem Allgemeinen, in der fortwährenden Aufnahme desselben in sich (*ἀναθυμώμεναι*) ihr Dasein habe, dieser von Schleiermacher als eine unrichtige, unstatthafte und den Sinn verdunkelnde Zusammendrängung des Verichterstatters angegriffene Vergleich — scheint uns vielmehr tief in der Philosophie des Epheßiers begründet und selbst das Wichtigste vielleicht zu sein, was uns über seine Seele gesagt worden ist. Denn wie dem Fluß <sup>1)</sup> seine Substanz immer aufs neue, wie ihm immer „andere und andere Wasser“ zufließen, so ist in dieser individualitätslosen Philosophie auch die *ψυχή*, das Subject, nur das ununterbrochene, selbstlose und noch zu keiner Reflexion in sich, zu keiner Innerlichkeit als solcher gelangte Zufließen und Aufnehmen seiner Substanz. Zuvörderst führt uns das auch auf das: „wir sind und sind nicht“ in der Stelle des Herakleides zurück. Schleiermacher wirft p. 529 über diese Worte die Frage auf: „Wer kann bei heraklitischer Dunkelheit wissen, ob sie noch auf *ποταμοῖς τοῖς ἀντοῖς* zu beziehen sind, oder für sich allein stehen und im Allgemeinen sagen sollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir sind und daß wir nicht sind.“ — Bis zu einer überaus hohen Wahrscheinlichkeit läßt sich die Frage allerdings bringen. Daß bei Herakleides beide Sätze unmittelbar hintereinander stehen, kann

hierüber einstweilen auf das im § 6. Gesagte, sowie auf das im Verlauf und dann bei der Lehre vom Erkennen und vom Feuer noch Folgende\*).

1) Wollte man für Schleiermacher gelten lassen, was er hervorhebt, daß nämlich in dem Fragmente bei Euseb. nicht den Flüssen selbst, sondern den einsteigenden Menschen das Wasser zufließt und deshalb mit Schleiermacher verbessern wollen *εἰσασεῖ ἀντὰς* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς*, so ist dies doch eine inhaltlose und ziemlich werthloberische Unterscheidung. Grammatisch bezieht sich das *ἐπιπέει* allerdings auf *ἐμθάινουσαν*, realiter aber auf *τοῖς ποταμοῖς*. Denn nicht den Subjecten strömt das Wasser zu, die mit ihm in keiner realen Verbindung stehen, sondern den Flüssen, deren Substanz es ist, und die Subjecte erfahren nur diese als Riß für die Natur ihrer eigenen Seele gebrauchte Natur der Flüsse am besten und handgreiflichsten, wenn sie sich in die Ströme hineinbegeben und von ihren Wellen fertgetragen fühlen. — Es kommt ja auch weniger darauf an, Heraklits Sprache zu tabeln, wenn hier Grund zu solchem Tabel wäre, als rein aufzufassen, was er hat sagen wollen.

\*) Man vgl. jetzt das Fragment p. 144, wo das *ἀλλοιοῦσθαι* — *θύμα* die Wichtigkeit unserer obigen Uebersetzung evident befestigt.

einmal für ihre gleiche örtliche Stellung im Buche des Ephesters beweisen, weil Herakleides gerade an dieser Stelle mehrere solche Stücke, die in dem Werke des Ephesters unzweifelhaft räumlich getrennt, zusammenstellt, um Beispiele heraklitischer symbolisirender Dunkelheit fern (eine Absicht, die Herakleides selbst vor seinen Citaten ausspricht), viele, welche alle gerade darin übereinstimmen, daß sie die stricten Gebe unermittelt als identisch setzen. — Ferner können die in Rede den Worte in dem Buche Heraklits auch deshalb nicht auf das *ἐμμέν τς καὶ οὐκ ἐμβ.* gefolgt zu sein scheinen, weil, da ja nach den bei Plutarch und Euseb. Heraklit auch den Grund angegeben hat, ob es nicht mehr dieselben Flüsse sind, dieser Grund am schicklichsten unmittelbar nach dem *οὐκ ἐμβαίνομεν* gefolgt sein dürfte. Wenn mlich darauf ankäme, ein Stück Heraklit zu machen, so könnte man mit einiger Wahrscheinlichkeit die Stelle seines Buches aus den bei Herakleides, Eusebius und Plutarch also zusammensetzen wollen: *ἦτοις τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν ποταμοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν, ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ*. Wie dem auch sei, so wird man jedenfalls zugeben müssen, daß die *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* nicht mehr wie das *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ.* auf die Flüsse beziehen können, weil sonst in ihnen nicht nur eine leere Heraklit nicht wohl zuzutruende Tautologie, sondern selbst eine abkündende Tautologie liegen würde. Denn an der jetzt in Rede stehenden Stelle hat ja Heraklit weder sagen wollen, noch dem Texte zufolge, daß wir nicht zu zwei getrennten Malen in denselben Fluß hineinkönnen, sondern diesmal auch in der Sprache weit mehr mit Kra-übereinstimmend, daß im Momente des Einsteigens selbst der fende Fluß nicht mit sich selbst identisch bleibe, da andere und an-Wasser zuströmen<sup>1)</sup>. Dann aber ist das *εἰμέν τ. x. οὐκ εἰμ.*, wenn

) Und diese Auffassung dürfte um so richtiger sein, als wenn man umgekehrt in *ἐμβ. τ. x. οὐκ ἐμβ.* zwei in der Zeit getrennte Handlungen unterstellen als *εἰμέν τ. x. οὐκ εἰμ.* als Klimax fassen wollte, man 1) dann hierdurch, wir gleichzeitig in denselben Flüssen sind und nicht sind, doch immer zu demselben Resultate käme und 2) wenn bei dem *εἰμέν τ. x. οὐκ εἰμέν* gleichzeitigkeit unterstellt werden muß, es schon sprachlich erforderlich ist, die Gleichzeitigkeit auch bei dem „steigen wir ein und nicht ein“ zu unterstellen. zeigt aber auch das Präsens *ἐπιρρεῖ* in dem begründenden Satze „denn insteigenden fließen andere und andere Wasser zu“, daß die Handlungen des Einsteigens in den Fluß und des Sich Änderns desselben als gleichzeitige gedacht sind. hätte, wenn an ein zweimaliges Einsteigen zu verschiedenen Zeiten gedacht, gesagt werden müssen, daß inzwischen andere Wasser zugefloßen sind.

es auch noch auf die Flüsse bezogen werden soll, ein abschwächender Zusatz und nicht eine Klimax; denn das εἰμέν bezeichnet dann doch jedenfalls einen Zeitmoment von längerer Dauer, als die ganz momentane Handlung des Einsteigens.

Daß aber endlich die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν jedenfalls absolut zu fassen sind und nur den gleichen Fluß, die gleiche Einheit des Seins und zugleich Nichtseins, von den Subjecten selbst aussagen sollen, dies lehren ja eben ganz bestimmt die Worte des Kleantes (die umsomehr Gewicht haben, als Kleantes, siehe oben p. 3, ein Bearbeiter des Ephesters war), Heraclit habe, um klar zu machen, wie sie processirend vernünftig werden, die Seelen selbst mit Flüssen verglichen. Wie richtig dieser Vergleich für die Philosophie des Ephesters ist, ist leicht zu sehen. Die Subjecte sind in demselben Zu- und Abfließen, in derselben continuirlichen Vermittelung von Sein und Nicht beständig begriffen, wie die Flüsse selbst und alle Dingheit überhaupt; sie sind selber Flüsse, sind Wellen des beständig fließenden allgemeinen Werdens. Wie uns z. B. Philopon oben (p. 290) sagte: Alle Dinge bewegen sich und sind immer in Zufluß und Abfluß, so sagt, mit Kleantes übereinstimmend und sich eng an Plato anschließend Ammonius (in Arist. Categ. f. 37): ὡς μηδὲ τῆν περὶ ἑαυτοῦ φωνὴν ἀναμένειν κατὰ τὸ τῆς ἀσπαθείας δόγμα, τὸ Ἡρακλείτειον λέγω, οἷον ὁ Σωκράτης ἐν ῥοῇ γὰρ καὶ ἀποῤῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει. Also auch das Subject hat nur „im Zu- und Abfluß sein Sein“. Aber nicht blos jene Stelle des Kleantes, auch andere Stellen beweisen mit vollständiger Evidenz, daß jener Fluß von den Subjecten selbst ausgesagt wurde und das Fließen des Stromes hier nur als ein klar machender Vergleich für diesen Fluß in den Subjecten dienen sollte. Dies zeigen schon die wohl ohne allen Zweifel auf dieses heraklitische Dictum anspielenden und von dieser Auffassung ausgehenden Worte des Aristoteles (Polit. III. c. 3. p. 127. B.), in denen er die Frage aufwirft, ob wir „eine Stadt dieselbe nennen, so lange ein und dasselbe Geschlecht sie bewohnt, obgleich immer die Einen sterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewöhnt sind, Flüsse und Quellen dieselben zu nennen, obgleich immer das eine Wasser zufließt, das andere abfließt“. Entscheidender aber noch ist die das heraklitische Fragment ausdrücklich anführende und interpretirende Stelle des Seneca Ep. LVIII. (T. III. p. 172. ed. Bip.): Nemo nostrum idem est in senectute quo fuit juvenis; nemo est mane quo fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit cum tempore, nihil ex his quae vidimus manet. Ego ipse dum lo-

quor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: In idem flumen bis non descendimus. Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in omne manifestius est quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit<sup>1)</sup>. Und weil wir so nur im Zustromen des allgemeinen Werdens, im Abstromen unsers eigenen Seins unser Sein haben, so besteht die Weisheit eben darin zu wissen, daß wir gar nicht sind. Und weil wir nichts Bleibendes sind, können wir uns auch nicht als solches finden und festhalten, sondern wir müssen uns selbst suchen in diesem Zu- und Abfluß des Werdens. Uns so als nichtseiende zu wissen, uns in diesem Strom des Allgemeinen zu suchen, das eben ist die Weisheit. Diesen Sinn hat denn auch das oft angeführte und fast eben so oft mißverständene Dictum Heraklits: „ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν“ „Ich suchte mich selbst“ wie hierbei schon Schleiermacher (p. 530) richtig gesehen hat, obgleich es gerade deshalb um so mehr wundern muß, daß er den Vergleich der Seele mit einem Fluß bei Eusebius eine unrichtige Auslegung nennt. — Den Ausspruch selbst führt zuerst an Plutarch<sup>2)</sup>: „ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, Ἐδίζησάμην, φησὶν, ἐμεωυτόν“ Heraklit aber sagt, wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges vollbracht hat: Ich suchte mich selbst“. Daß es aber Heraklit eben „wie etwas Großes und Heiliges“ gelehrt hat, hätte den Plutarch schon darauf aufmerksam machen sollen, daß es nicht in dem gewöhnlichen und flachen psychologischen Sinne zu nehmen sei, in welchem auch Suidas<sup>3)</sup> den Ausspruch mißverstanden hat: „οὐκοῦν ἀπεικὸς ἦν καὶ τὸν δὲ Πύστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον, ὑπερ ὃν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ Ἐμεωυ-

1) Cf. Augustin. de Trin. IV. c. 16: quasi fluvio quadam decurrit genus humanum und besonders auch die oben p. 293, 1. angeführte Stelle des Gregorius Nyss. und endlich noch eine andere Stelle desselben, die sich unmittelbar an die p. 287 über die Flamme angeführte anschließt, de anim. et resurr. p. 138. ed. Krab.: τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἐστὶ τὸ γὰρ ἐκ ἐρρύτου τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ τὸ ἀπόρρυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ πορευόμενον τε καὶ κινούμενον τότε ἴστανται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀποπλήξῃ· ζωὴ δ' ἂν ἐν τῷ ζῆν ᾖ, στάσις οὐκ ἔχει· ἢ γὰρ κληροῦνται, ἢ διαπνέεται, ἢ δι' ἐκατέρων πάντως εἰς ἀεὶ διεξάγεται. Schärfer als die Commentatoren des Aristoteles zeigt der Kirchenvater auch hier, wie der Fluß ebenso wie die Flamme und das organische Leben nichts anderes ist, als der Proceß der entgegengesetzten und ununterbrochen in ihr Gegenheil umschlagenden Bewegung (vgl. § 7.).

2) Adv. Colot. p. 1118. p. 569. Wyt.

3) s. v. Postumus Vol. II. P. II. p. 380. ed. Bernh.

τὸν ἐδιδασκόμενον“. Noch plumper freilich faßt es Diog. L. (IX, 6. auf, als sollte es nämlich seine Autodidaxie besagen: ἤκουσε δὲ οὐθενὸς ἀλλ' αὐτὸν, ἔφη, διδάσασθαι. — Außer diesen drei bereits von Schleiermacher angeführten Stellen findet sich das Dictum noch in mehreren bisher übersehenen <sup>1)</sup>, am trefflichsten aber bei Plotin <sup>2)</sup>: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἀνεῦ ἕλης ἐπιστήμη τούτων τῷ πράγματι καὶ τὸ „, ἐμαυτὸ ἐδιδασκόμενον ὡς ἐν τῶν ὄντων““ „denn dasselbe ist Denken und Sein und die Erkenntniß des Immateriellen dasselbe mit dem Thatfächlichen und das „Ich suchte mich selbst wie eines der seienden Dinge.“ Daß das ὡς ἐν τῶν ὄντων der wahrhafte Sinn jenes Spruches ist, man müsse sich ebenso betrachten und suchen wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen, in welchem alles Gegenständliche stets processirt, ist bereits klar, und insofern sagt die Stelle nur sehr deutlich, was Schleiermacher bereits ohne sie erkannt hatte. Fraglich ist nur, ob dieser Zusatz dem Heraklit selbst angehört, oder eine treffliche Interpretation bei Plotinos ist. Creuzer ad l. l. neigt sich zu ersterer Annahme. Er hält dieselbe aber auch, wie es scheint, fast zur Evidenz bringen können. An einer andern Stelle nämlich, wo Plotin diese selbe Sentenz zwar nicht anführt aber offenbar auf sie anspielt, scheint er sie gänzlich und zwar in der Weise des Diog. L. mißzuverstehen <sup>3)</sup>: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὅς ἡμῖν παρακαλεῖται ζητεῖν τούτου — — εἰκαζεῖν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖ ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς θεὸν ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὡς περ καὶ αὐτὸς ζητήσας εἴρηκεν. Es würde sich daher schwer annehmen lassen daß Plotin die Stelle, die er das einmal doch so sehr mißzuverstehen scheint, das anderemal so trefflich interpretirt haben sollte, und man muß daher glauben, daß er das ὡς ἐν τῶν ὄντων an der erst a. St. nicht aus sich, sondern aus Heraklit selbst, was auch die gleichsam stoßweise Anführung durch das dem Sage vorgestellte τὸ zu bestätigen scheint, oder mindestens aus einem trefflichen Commentator geschöpft habe.

1) z. B. Julian. orat. VI. adv. Cyn. p. 185. a. ed. Spanh.: Ἡράκλειτος δὲ ἐδιδασκόμενον ἐμαυτὸν. Hesych. I. p. 1084. ed. Ab. ohne Namensanführung Ἐδιδάσκει ἐμαυτὸν ἐδιδασκόμενον. Clem. Al. Strom. lib. I. im Anfang ἡ δὲ αὐτῷ διδάσκουμενοι ἐαυτοὺς ἐξευρηκέναι φροῦντοται. Der wüthende Iulian ändert das Dictum in ἐμαυτὸν ἐδιδασκόμενον εἶποντα (sc. Ἡρ.) p. 11 ed. Ox. cf. Dio Chrysost. Or. LV. p. 558. T. II. p. 282 Reiske: Ἡράκλειτος δὲ ἐτι γενναιωτέρως αὐτὸς ἐξευρηκέναι φησὶ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν, ὅποια τυγχάνῃ οἴσται, μηδέως διδάσκουτος καὶ γενεῖσθαι παρ' αὐτοῦ σίφους.

2) Ennead. V. lib. IX. p. 559. p. 1033. ed. Creuzer.

3) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr.



Demgemäß hat auch Schleiermacher Recht zu sagen, daß in der Stelle des Stobaeus<sup>1)</sup>: *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος δι᾽ ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότες* die zwei letzten Worte nur eine Verfälschung aus *μηδὲν ὄντα* seien, so daß Heraklit gesagt haben mag: dadurch, daß er auch sich selbst als nichtseiend gefunden habe, sei ihm erst alle Erkenntniß aufgegangen. Man kann dies noch dadurch belegen, daß bei Diog. L. (IX, 5.): *καὶ νέος ὢν ἔφρασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι* noch die ed. Froben. statt des *μηδὲν εἰδέναι* vielmehr *μηδὲν εἶναι* liest, und wir das *εἰδέναι* erst einer Conjectur des Steinhanns verdanken.

Aber auch platonische Stellen bestätigen dies, z. B. die im Kratyl. p. 440. C. p. 223. St.: „Ob nun dieses sich so verhält oder aber auf jene Weise wie Heraklit mit den seinigen und noch viele Andere behaupten, möchte nicht leicht sein zu untersuchen, gewiß aber ist es einem Vernunft habenden Menschen nicht angemessen, bloß den Namen (der Dinge) zugewendet sich und seine Seele in Abhängigkeit von ihnen zu begeben und im Vertrauen auf sie und Diejenigen, die sie eingeführt, sich so fest darauf zu verlassen, als wisse man etwas Rechtes (*διισχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότες*), und sowohl von sich selbst als von den seienden Dingen eine üble Meinung zu haben (*καὶ αὐτοῦ τε καὶ ὄντων καταγεγνώσκειν*), als wäre nichts gesund, sondern alles hinfällig wie Töpferwaare (*ὡς περ κεράμια ῥεῖ*), und geradezu zu glauben, daß wie am Katarth leidende Menschen, sich so auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarth geplagt werden“.

In dieser Stelle wird also gleichfalls von Plato das „es sei nichts gesund“ und „es flöße Alles“ im Sinne Heraklits ganz ebenso auf die Subjecte selbst als auf die Dinge (*αὐτοῦ τε καὶ ὄντων*) bezogen. — Man beachte auch, wie Plato (Phaed. p. 90. C. p. 552. Ast.) dadurch den Heraklit zu seinem Dogma von dem objectiven Flusse und gegenständlichen Wandel der Dinge gekommen sein läßt, daß er sich subjectiv in diesem Fluß befunden, nämlich immer ein andermal anderer Ansicht über die Dinge gewesen wäre und statt nun sich die Schuld zu geben, diesen Fluß auf die Dinge übertragen hätte. Hat Heraklit, wie wir aus der Stelle des Stobaeus vermuthet haben, gesagt, es sei ihm durch die Erkenntniß, daß er selbst nicht sei (*ὄτι ἦδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*), alle Erkenntniß aufgegangen, indem er auch die Dinge in dem gleichen Flusse gefunden, so ist diese Stelle des Phaedon eine halb ironische, halb zurecht-

1) Serm. XXI. p. 177. I. p. 344. ed. Gaisf.

weisende Beziehung auf diesen Satz, wie denn in der Regel hinter der Ironie des Platon ein sehr concreter und realer Hintergrund zu suchen ist. — Ferner muß man in der zuerst a. St. des Kratylos auch auf das „*δισχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότεα*“ achten, Heraklit habe sich darauf abgewandt, er wisse er damit etwas Tüchtiges und Unerfütterliches, besonders viel gutes gethan. Es entspricht ganz der Art, in der uns Plutarch bei Anführung des: „Ich suchte mich selbst“ sagt, Heraklit habe es gesagt „wie jemand, der etwas Großes und Heiliges (*ὡς μέγα τι καὶ ἁγνὸν ἀπεπράγμενος*) vollbracht hat“. — Jedenfalls ergiebt sich auch daraus, wie falsch das *μηδὲν εἰδότεα* bei Stobaeus ist. Heraklit ist es nie eingefallen zu sagen, daß er nichts wüßte. Jener sokratische Spruch ist ihm gänzlich fremd. Vielmehr war er, wie die Stellen bei Stob. u. Diog. selbst, fern wie die bei Dio Chrys. (s. p. 302, 1.) und die eben angeführte Schilderung bei Platon, auch die Worte des Aristoteles<sup>1)</sup>: „Herakleitos baue so fest auf das was ihm scheinete, wie andere auf das was sie wissen“ und noch viele andere später zu betrachtende Zeugnisse zeigen, durch und durch von dem philosophischen Hochmuth des bewußten Wissens erfüllt, nicht des Wissens das dieses und jenes gelehrte Nichts weiß, sondern desjenigen das er kannt hat

„was die Welt  
im Innersten zusammenhält“.

Frägt man aber, um bei unserem Thema, dem Zu- und Abfluß, in dem die Subjecte begriffen sind, zu bleiben und noch näher auf die Vergleichung der Seele mit Flüssen einzugehen: den Flüssen fließt allerdings ihre Substanz, das Wasser, immer neu zu; was fließt nun aber den Seele zu? so ist die schon im obigen gegebene Antwort die: eben auch ihre Substanz, das absolute reale Werden, oder das Allgemeine, der reale Proceß, in dem Alles befindlich, der Gott, der eben dadurch stirbt weil er dadurch aus seiner allgemeinen Continuität mit sich heraus- und in die Einzelheit und ihr auf sich Beharrenwollen hineingeräth. Die Einzelheit andrerseits tritt eben durch dieses Aufnehmen des allgemeinen Werdens aus ihrem Fürsichsein heraus und wird vernünftig.

1) Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147: *ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἕρπον, οἱ δὲ ἀζῶσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοὶ δ' Ἡράκλειτος.*

2) Vgl. einstweilen noch Origen. Philosoph. Vol. I. c. 4. p. 584 de la Rue *Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος· — ἀγνοίαν τοῦ παντός βίω καταγιγνώσκειν καὶ πάντων ἀνθρώπων — αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν.* Anderes bei der Lehre vom Erkennen.

### § 13. Das περιέχον. Das Allgemetue.

Dieses allgemeine Werden nun, durch dessen Aufnahme in sich auch die Seele vernünftig wird, soll, wie wir in bald anzuführenden Berichten hören werden, Heraklit auch als περιέχον ausgesprochen haben, und zwar wäre ihm dieses nach dem Berichte des Sextus Empiricus mit dem θεῖος λόγος schlechthin identisch gewesen. — Schleiermacher meint, daß es ungewiß bleiben müsse, ob jenes Wort ein eigener Ausdruck Heraklits sei. Uns ist es nicht zweifelhaft, daß derselbe nicht Heraklit, sondern nur dessen Commentatoren seine Stelle in der heraklitischen Philosophie verdankt. Weil derselbe aber jedenfalls schon von frühen und guten Commentatoren herzuführen scheint, so ist es vor allem erforderlich, zu sehen, was ihm in der heraklitischen Philosophie entsprechen und zu Grunde liegen kann, zumal gerade durch dieses περιέχον die irrigsten Auffassungen und Mißverständnisse bei den Neueren, wie auch in späterer Zeit schon manchmal bei den Alten, veranlaßt und in die heraklitische Philosophie hineingetragen worden sind<sup>1)</sup>. Ihren letzten und evidentesten mit der wahren Auf-

1) Es wäre kaum möglich zu sagen, was für der heraklitischen Philosophie durchaus widersprechende Mißverständnisse durch dieses περιέχον in sie hineingetragen worden sind, und in welche großen Widersprüche mit sich selbst sogar man sich dabei verwickelt. So sagt ein sehr geachteter Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie: „Dieses und nichts Anderes spricht sich auch in der schon erwähnten Lehre aus, daß die menschliche Seele ein abgerissener Theil (11) des verständigsten Umrisses der Welt sei (ist alles Heraklit gar nicht in den Sinn gekommen), welches man ganz falsch verstehen würde, wenn man es wörtlich so nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermasse aus der oberen Region (diese besondere Feuerregion existirt gar nicht bei Heraklit; purer Mißverständnis, größtentheils dem περιέχον entflohen) niederwärts vom menschlichen Körper eingezogen würde“. Also so soll man es nicht auffassen. Wie aber denn, wenn doch einmal das περιέχον so eine obere Feuergegend ist? Und so sagt derselbe Verf. daher drei Seiten vorher wörtlich: „daher konnte auch die menschliche Seele als ein von dem Umriss der Welt ausgewandertes und vom Menschen eingezogener Theil betrachtet werden“, und eine Seite darauf:

fassung der *ἀναθυμιάσις* innig zusammenhängenden Nachweis wird die Bedeutung des *περιέχον* erst bei seiner physischen Entwicklung (§ 23.) finden. Indesß kann auch schon hier ohne solche Vorausbeziehung einstweilen hinreichend der Gedanke desselben nachgewiesen und jene Irrthümer widerlegt werden. — Das *περιέχον* ist in der heraklitischen Philosophie durchaus nicht so etwas, wie Himmel, Luft zc. Es ist noch viel weniger, wie Schleiermacher es höchst irrig erklärt: „Die äußere vom Erstarrten entfernteste Region“. Es ist ebensowenig eine besondere örtlich getrennte Region, wie es ein besonderer Stoff ist. Wenn Sextus das *περιέχον* und den *θεῖος λόγος* als identisch setzt, so hat er in der Hauptsache ganz recht und übersieht nur einen feineren, obwohl durchaus nicht unwesentlichen Gedankenunterschied zwischen beiden. Wenn nämlich der Logos das einfache sich durch alles hindurch ziehende Gedankengesetz ist, — so ist das *περιέχον* der durch diesen Logos bewirkte allgemeine reale Werdenproceß, in welchem das Universum stets begriffen ist.

Der Unterschied zwischen beiden Bestimmungen ist also der — aber auch nur der — daß im Logos als innere Einheit gedacht ist, was im *περιέχον* als die Realisirung dieses Gedankengesetzes zum beständigen real allgemeinen Proceß des Weltalls und seiner unablässig in sich übergehenden kreisenden Formen aufgefaßt wird. Wenn der Logos das ideell Allgemeine ist, so ist das *περιέχον* das jenem Gesetze gemäße real allgemeine Werden des Weltalls, die sich zur Universalität

„Und viele andere Vergleichungspunkte bieten sich hier noch dar, von welchen nicht übergangen werden darf, daß, so wie Heraklit die menschliche Seele als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreises ansah, ebenso auch sie ihm als ein gestorbener Gott erschien“. Sind größere Widersprüche mit sich selbst denkbar? Hier wird die Seele ganz ausdrücklich wieder so verstanden, wie sie nach jener zuerst citirten Stelle nicht verstanden werden soll! Aber auch in dieser ersten Stelle, wie will der Verf. daselbst, wo er jene Auffassung der Seele als ein Mißverständniß bezeichnet (es ist aber sein eigenes Mißverständniß, das er tadelt, wie man sieht), — wie will er die Sache daselbst verstanden haben? Er führt unmittelbar nach den zuerst angeführten Worten hierüber Aufschluß gebend, also fort: „Es soll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zusammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtseins der Welt (!) sich in einer ihm sonst fremden Region zeigt, auf irgend eine Weise sich entwickelnd aus dem Wasser oder der Erde, oder, da er selbst nicht ganz reines Feuer ist, auch aus dem Feuer“.

Wir müssen gestehen, daß es uns trotz unserer ange strengtesten Bemühungen nicht gelungen ist, diesen Satz wirklich zu verstehen. Aber Alles, was wir aus demselben verstanden haben, ist so falsch, daß wir kaum zu sagen vermöchten, wie falsch es ist.

des Kosmos erschließende physische Bewegung jenes Gedankengesetzes. Man kann und muß daher das *περιέχον* auch für die heraklitische Philosophie mit der späteren Bedeutung des Wortes „das Allgemeine“ (wiewohl in einem unterschiedenen Sinne, wie sich zeigen wird) übersetzen.

Wir eilen dies auf gedoppelte Weise gegen jeden etwaigen Vorwurf der Willkür in Schutz zu nehmen.

Daß Heraklit nothwendig dazu kommen mußte, seinen absoluten Begriff, die Einheit von Sein und Nicht, als das „Allgemeine“ auszusprechen, liegt auf der Hand. Der Gedanke des Allgemeinen ist gar nichts anderes als der in Harmonie, Krieg, Feuer u. von ihm ausgesprochene Begriff; er ist die Einheit des Seins und des Negativen, die bestehende i. e. sich im ununterbrochenen Prozesse Dasein gebende Negativität. Das Einzelne ist das Aufstichbeharrenwollen der Existenz. Das Werden aber, als das wodurch alles Sein wahrhaft ist und welches alle Einzeleristenz durchbringt, ist eben deshalb auch, als das über jede Einzeleristenz hinausgehende und ihr Negative: das Allgemeine<sup>1)</sup>.

Es ist übrigens von selbst ersichtlich, wie sehr diese Auffassung des Allgemeinen von dem Sinne, in welchem seit Aristoteles das *περιέχον* als Allgemeines gebraucht wird, noch unterschieden ist.

Allein wenn es auch klar ist, daß Heraklit, weil er zuerst den Gedanken des Negativen erfaßt hat, nothwendig dazu gelangen mußte, zuerst die Kategorie des Allgemeinen zu produciren und als Princip auszusprechen, so fragt sich doch noch — falls er nämlich wirklich irgendwo dies Wort (*περιέχον*) gebraucht hat<sup>2)</sup> — wie er sprachlich dazu kommen konnte, gerade die hier aufgezeigte Anschauung des Allgemeinen mit demselben zu verbinden, und endlich wird es sich um die positive Weise handeln, daß, ob von Heraklit selbst gebraucht oder nicht, die aufgezeigte Bedeutung wirklich allein diejenige ist, welche dem *περιέχον* in der heraklitischen Philosophie entspricht und den betreffenden Verichten, wenn auch in mißverständener Weise, zu Grunde liegt. *Περιέχειν* heißt allerdings zunächst: umgeben, umfassen, und wie dies die Ursache davon ist, daß τὸ *περιέχον* später die Bedeutung von Atmosphäre und Luft erhielt, so ist

1) Und so hat ja Heraklit auch urkundlich seinen Begriff als das „Allgemeine“ ausgesprochen, nicht nur im *λόγος*, sondern auch direct als das „*ἑνόν*“; vgl. das Erkennen und die Ethik.

2) τὸ *περιέχον* als terminus technicus (wie *λόγος* κτλ.) hat Heraklit ganz gewiß nicht gebraucht. Aber *περιέχει πάντα* κτλ. könnte er möglicherweise freilich von seinem Principe gesagt haben.

diese Uebersetzung: „das Umgebende“ auch der Grund, weshalb es Schleiermacher auch bei Heraklit als eine örtlich- getrennte vom Erstarrten entfernteste Region, und Brandis I. p. 170 sich der Wahrheit schon ein wenig mehr nähernd als „das einschließende reine Weltfeuer“ und somit immerhin als örtlich- ruhender und stofflicher Natur auffassen zu müssen glaubt. Allein περιέχειν bedeutet auch, ganz wie περιήγνομαι: überwinden, überlegen sein. Und diese Bedeutung scheint uns diejenige zu sein, in welcher es für die heraklitische Philosophie zu fassen und die in der That geeignet ist, den Begriff des Allgemeinen, wie er für Heraklit vorhanden war, darzustellen und als aus ihr abgeleitet erscheinen zu lassen. Das Werden war ihm das allein Seiende, da Alles nur dadurch war, daß es an ihm Theil hatte; andererseits aber war es, zum Unterschiede von seinem Dasein als solchem oder der Einzelheit, Dasjenige, was auch in dem Nichtsein seiner selbst, im Untergang jedes Einzelnen sich erhielt und in diesem Nichtsein seiner selbst gerade sein eigenes Lebensgesetz hatte. So bestimmte sich ihm das Werden als das im Nichtsein selbst sich Erhaltende, über die sein eigenes Dasein bildende Einzelheit dennoch Hinausgehende und von ihr Freie, d. h. es bestimmte sich ihm der Begriff des Allgemeinen folgerecht als das Alles Überwindende und Durchbringende.

Es käme nun noch darauf an, durch Belege nachzuweisen, daß das περιέχον wirklich nur, statt der Bedeutung „Umgeben“, in diesem dem περιήγνομαι synonymen Sinne gebraucht ist. Wir beziehen uns in dieser Hinsicht zunächst auf eine Stelle des Aristoteles, wo er von denen spricht, die das Unendliche selbst als Princip setzten <sup>1)</sup>: „Von dem Unendlichen aber giebt es keinen Anfang; denn er wäre seine Grenze — — weshalb, wie wir sagen, kein Anfang von diesem, sondern vielmehr es selbst der Anfang des Andern zu sein scheint „καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν“ (wir übersetzen: und Alles [nämlich das Endliche, Bestimmte, das Anfang und Ende hat] zu überwinden <sup>2)</sup> und Alles zu leiten scheint), wie diejenigen sagen, welche keine andern Ursachen außer dem Unendlichen

1) Phys. Ausc. III, 4. p. 203.

2) d. h. wir übersetzen wörtlich so, um zu zeigen, aus welcher ursprünglichen Wurzel die Bedeutung des περιέχειν sich entwickelt hat. Dies einmal festgestellt, würden wir übersetzen können: „Alles in sich zu enthalten“, ohne von unserer Ansicht dadurch abzugehen. Denn das unbegrenzte und durch nichts ausgeschlossene Unendliche, welches also vor, in und nach jedem Endlichen ist, ist deshalb (nicht aber in dem Sinne eines äußerlich Umgebenden) das, was alles Endliche in sich enthält.

annehmen, wie z. B. den Gedanken oder die Liebe“. Dem gleichviel, ob sich die hervorgehobenen Worte nur auf Anaximander beziehen, den Aristoteles allerdings hauptsächlich hier im Auge hat, oder ob sie auch mit auf Heraclit gehen — was trotz des Satzes *δοσι μὴ κτλ.* und anderer scheinbarer Schwierigkeiten behauptet werden könnte, aber unerörtert gelassen werden mag, — in jedem Falle ist doch aus dieser Stelle die in der Sprache der alten Philosophie innerlich eng zusammenhängende Bedeutung von *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* und zumal die synonyme Bedeutung von *περιέχειν* und *περιεργεσθαι*, die Bedeutung von Ueberlegen sein, Ueberwinden, d. h. vor ihm und nach ihm und in ihm sein, also auch Durchdringen von dem Verhältniß des Unendlichen oder des Principis zu dem mit Grenze, mit Anfang und Ende behafteten Endlichen und Bestimmten nicht abzulängnen. Wollte Jemand dennoch behaupten, daß an diesem Orte *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* nicht in diesem Sinne als bloße Modificationen desselben Begriffs, sondern als zwei ganz verschiedene Begriffe, und *περιέχειν* auch hier nicht in der explicirten Bedeutung von Ueberwinden, Ueberlegen sein u., sondern von Umgeben zu fassen sei, so würde ein Solcher zuvörderst vielleicht einen nicht geringen Verstoß gegen die Anaximandrische Philosophie begehen, dessen Urwesen ja durchaus kein Stoffliches war und daher auch nicht als ein Alles Umfassendes im räumlichen Sinne betrachtet werden darf. Doch lassen wir das dahingestellt.

Wem aber deshalb mit jener Stelle nicht genügt ist, der wird sich doch durch die treffliche Interpretation genügen lassen müssen, die Simplicius zu jenen Worten *περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν* zu der Stelle des Arist. f. 107 giebt: „*εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδεύτητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων*“ „denn das *περιέχειν* kommt der stofflichen Ursache zu, weil sie durch Alles hindurchläuft“. Simplicius erklärt und rechtfertigt also das *περιέχειν* bei Anaximander statt mit Umgeben geradezu mit: Sich durch Alles hindurchziehen, Alles durchdringen, ganz in dem Sinne, in welchem wir eben diesen Begriff aus dem Ueberlegensein d. h. aus dem vor ihm, nach ihm und in ihm sein des Unendlichen gegen das Seiende abgeleitet haben, und ganz in dem Sinne, in welchem wir Heraclit selbst den *λόγον διὰ πάντων δέχοντα*, das sich durch alles hindurchziehende Vernunftgesetz, als das absolute Princip proclamiren hören werden.

Endlich aber scheint uns von nicht geringer Wichtigkeit für die wahre

Bedeutung, welche dem περιέχον der heraklitischen Berichterstattung zu Grunde liegt, ein Fragment des Ephefiens selbst, welches im Uebrigen an seinem Orte näher betrachtet werden wird, aber auch hier aus dem gedachten Grunde seine Stelle finden muß. Es ist uns dasselbe von Stoikus aufbewahrt, Serm. Tit. III. p. 48. I. p. 100. Gaiss.: „Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐφαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.“ Heraklit spricht hier also gerade von seinem Einen Absoluten und Göttlichen und sagt von ihm: „Denn es werden alle menschlichen Gesetze genährt von dem Einen Göttlichen; denn dieses herrscht soviel es will und genügt Allem und überwindet Alles“. Hier ist also von Heraklit selbst περιγίνεται gerade so zur Bezeichnung seines Unendlichen gebraucht und absolut hingestellt <sup>1)</sup>, wie wir sonst bei Sertus und andern Berichterstattern das περιέχον antreffen. Andere Spuren dieses von Heraklit zur Bezeichnung seines Absoluten gebrauchten und vom Verhältniß desselben zu dem Endlichen hergenommenen Ausdrucks scheinen sich noch bei den römischen Stoikern zu finden, s. Epictet. Diss. I. c. 29. T. I. p. 152. ed. Schweigh.: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστός ἐστι καὶ δικαιοτάτος· Τὸ κρείσσον (hierüber vergl. man aber oben p. 102 sq.) ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χειρόνος (cf. Marc. Ant. VII. § 59.), und genau jenem heraklitischen περιγίνεται entsprechend wird in der hippokratischen Stelle (I. p. 639. Kuehn.) jenes principielle Feuer (nämlich wie es dort heißt, τὸ θερμώτατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) dasjenige genannt, „was Alles überwindet“ (ἔπαρ πάντων ἐπικρατέεται<sup>1)</sup>). Ebenso scheint uns offenbar hierauf hinzuweisen, daß — was wir also nur als eine deutliche Uebersetzung jenes heraklitischen περιγίνεσθαι oder περιέχειν in unserm Sinne auffassen — bei den römischen Schriftstellern superans (nicht amplectens) so häufig als ständiges Beiwort des heraklitisch-stoischen Principis und Feuers erscheint, z. B. Lucretius v. 395: quum semel interea fuerit Superantior ignis. ib. v. 408. ignis enim superare potest, cf. ib. v. 384. u. 412. Es muß demnach scheinen, daß nur an Stelle dieses von Heraklit selbst gebrauchten περιγίνεσθαι das eine synonyme Bedeutung darbietende und in dieser von der alten Philosophie schon von Anaximander, nach den an-

1) Vgl. hiermit Marc. Anton. IV, 1., wo die Worte ὡς παρ τὸ πῦρ, ὅταν ἐπικρατῇ τῶν ἐμπιπτόντων ausdrücklich als Vergleich für die Art gebraucht werden, in welcher das in uns herrschende Princip (τὸ ἐνδον κρατεῖον) sich zu dem sich zufällig Ereignenden verhält und dieses in sich aufnimmt und zu sich umwandelt.



geführten Stellen des Aristoteles und Simplicius, angewendete *περιέχων* schon frühe von den heraklitischen Commentatoren gesetzt worden ist, worauf es dann von den Späteren auch seiner Bedeutung nach leicht mißverstanden und als ein räumliches aufgefaßt werden konnte.

Wenn diese Erklärung der Entstehung des *περιέχων* nicht befriedigt, der wird in § 23. diese Entstehung auch auf eine andere, vielleicht mehr plausible und sich dennoch an das hier Entwickelte vollkommen anschließende Weise erklärt finden. Soviel wird aber schon durch das Bisherige jedenfalls klar geworden sein, daß die Bedeutung des *περιέχων* keinesfalls eine örtlich-getrennte oberste Region oder ein besonderer räumlich umgebender Umkreis ist, sondern daß, was allein diesem Ausdruck für die heraklitische Philosophie in Wahrheit zu Grunde liegen kann, nichts andres ist als der Gedanke des allgemeinen Processirens, dessen ideelles Gesetz der Logos ist, während das *περιέχων* sich zu diesem gemeinsamen, alles durchwaltenden Logos als die im beständigen processirenden Kreislauf des Universums vor sich gehende reale Darstellung desselben (des Logos) verhält. — Wie wenig das *περιέχων* irgend eine örtlich-getrennte obere Region u. s. ist, das wäre auch schon durch die Stellen des Sextus und die in denselben vorgenommene Identification desselben mit dem Logos vollkommen klar. Da der Bericht des Sextus ohnehin mit andern sich daran knüpfenden bald näher betrachtet werden muß, sei hier einstweilen darauf hinverwiesen. Hier mögen nur folgende, im Verlauf noch zu verstärkende Beweise gegen jene bisher allgemein beliebte örtliche Auffassung des *περιέχων* als heraklitischen Princip ihren Platz finden. Gerade da, wo uns Clemens Alex. zusammenhängend und ausführlich die Naturlehre des Ephesiers beschreibt und seine Darstellung immer in kurzen Zwischenräumen durch die Anführung der besten und echtsten Bruchstücke belegt, die uns über dieselbe — und nirgendswo anders als hier — aufbehalten sind, gerade da also, wo Clemens, wenn jemals, das Werk Heraklits vor sich liegen hat und aus ihm herauscitirt, sagt er: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ἃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αἰθὴς γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα* (Strom. V. c. 14. p. 711. Pott.).

Es kann diese Stelle überhaupt nicht sehr geneigt zu der Annahme machen, daß Heraklit sich der Bezeichnung *περιέχων* für sein Princip bedient habe. Aber jedenfalls geht aus ihr sehr gut hervor, daß das *περιέχων* qua räumliche die Welt umschließende Region von Heraklit unmöglich für sein Princip gebraucht worden sein kann. Denn was hier wirklich als ein solches räumlich Umgebendes auftritt, der *οὐρανὸς*

(καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα) — das wird in der Stelle selbst, weit entfernt mit dem Logos identificirt oder irgend als Princip aufgefaßt zu werden, erst als eine aus der Stufe des Feuchten vor sich gehende Entwicklung hingestellt. Noch beweisender gegen jede Auffassung des περιέχον als einer besonderen Region oder eines räumlich Umgebenden in der heraklitischen Philosophie ist eine merkwürdige Stelle des Marc. Antoninus. Merkwürdig deshalb, weil er, obgleich er selbst immer das περιέχον wie die Stoiker überhaupt, als das vernünftige Princip des Alls und gleichbedeutend mit der Weltseele gebraucht<sup>1)</sup>, sich hier sehr richtig und mit großer Energie gegen jede Auffassung des Principis (und somit auch des von ihm selbst als solchen gebrauchten περιέχον) als eines räumlich umgebenden ausspricht. Marc. Antoninus, bei dem wir nun schon so oft mitten unter allen aus Verflachungen und mißverstehenden Auffassungen Heraklits entstandenen stoischen Vorstellungen und Sätzen, die er mit seiner ganzen Secte theilt, Spuren einer genaueren Kenntniß Heraklits und eines besseren Verständnisses desselben — dessen Resultate er aber, insofern sie vom stoischen Canon abweichen, nicht festhält — gefunden haben und noch finden werden, sagt VI. § 9: κατὰ τὴν τῶν ὄλων φύσιν ἕκαστα παραινεται· οὐ γὰρ κατ' ἄλλην γέ τινα φύσιν ἦτοι ἔξωθεν ἐμπεριέχουσιν ἢ ἐμπεριεχομένην ἔνδον ἢ ἔξω ἀπηρτημένην. Also: „nur gemäß der Natur des Alls, i. e. nach dem allgemeinen Naturgesetz, kommt jedes Einzelne zu Stande, nicht aber gemäß irgend einer andern (d. h. besonderen) Natur, weder gemäß einer von außen her umgebenden, noch einer innerlich im Einzelnen eingeschlossenen (d. h. individuellen Natur), noch einer äußerlich angehängten (d. h. nicht nach zufälliger Einwirkung äußerer Ursachen)“. Die allgemeine und Eine Natur des Weltalls, das wahrhafte Weltengesetz, nach dem alles Einzelne wird, jener vernünftige Alles durchwaltende Logos, — kurz Alles das, was von den Stoikern und den heraklitischen Berichterstattern und von M. Antoninus selbst so oft περιέχον genannt wird, sei, sagt hier Marc. Anton. selbst, nicht als ein äußerlich Umgebendes und Umschließendes zu fassen (und dies kann er doch sogar nur in einem ausdrücklich gegen diese Anschauung des περιέχον gerichteten kritischen Sinne gesagt haben), sondern eben nur als ἡ τῶν ὄλων φύσις d. h. als das wahrhaft Allgemeine,

1) z. B. IV. § 39.: Ἐν ἀλλοτρίῳ ἡγεμονικῷ κακὸν σὸν οὐχ ὑφίσταται· οὐδὲ μὲν ἐν τινι τροπῇ καὶ ἑτερώσει τοῦ περιέχοντος. VIII. § 54.: — ἀλλὰ ἡδὴ καὶ συμφωνεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοεῶν πτλ. Vgl. die bald folgende nähere Analyse letzterer Stelle.

als der Proceß, als jenes Werdengesetz des Alls, welches nach Heraclitus eigener Auffassung das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein war.

Wegen dieser nicht geringen Wichtigkeit der Bedeutung, in der das *περιέχειν* zu nehmen ist, muß noch einmal verweisend auf das *περιέχειν πάντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* in der oben angeführten Stelle des Aristoteles und den Worten des Simplicius dazu, darauf aufmerksam gemacht werden, wie, wenn es von dem *περιέχειν* zweifelhaft ist, ob es ein eigener Ausdruck des Heraclit war, es dagegen von dem *πάντα κυβερνᾶν* urthandlich feststeht, daß er es, ganz wie in jener aristotelischen Stelle, von seinem Absoluten gebraucht hat, um das Verhältniß dieses ideellen Gesetzes des Werdens zu den Einzelexistenzen zu schildern. So z. B. in dem erst später zu betrachtenden Fragment bei Diog. Laert. (IX, 1.). So ferner in einer kurzen Anführung in einer auch ihrem Inhalt nach hierher schlagenden Stelle des Plutarch<sup>1)</sup>: *ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἔργον ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γινῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσιν ἄλλοθεν ἰσπανικὴν ἀπορροήν<sup>2)</sup> καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονούντος δῶψ κυ-*

1) de Is. et. Os. p. 382. B. p. 563. Wytt. Mit Recht verbessert Schleierm. *ἄλλοθεν* aus *ἄλλως* τε. Ganz mit Unrecht aber meint er in Bezug auf die schon von Martl. vorgeschlagene und auch von Wytt. genehmigte Verbesserung *ὄψ* statt *ὄψω*, sie sei nur annehmbar, wenn man die Worte als plutarchische betrachtet wolle; als heraklitische aber betrachtet, sei das *ὄπως* festzuhalten. Ganz im Gegentheil ist, wie das Fragment bei Diog. L. IX. 1. zeigt, das Vernunftgesetz selbst das, wodurch das All regiert wird; das *φρονούν* ist daher auch durchaus nicht subjectiv, wie Schleierm. thut (p. 493), aufzufassen und zu übersetzen: „aus dem, in welchem die Erkenntniß ist, wie das Ganze regiert wird“, sondern objectiv zu nehmen und so wie im Text oder noch besser mit „Vernunftgesetz“ zu übersetzen.

2) Zum einbringenden Verständniß dieser *ἀπορροή* muß man sich jetzt dessen erinnern, was wir oben beim Fluß, besonders p. 300 über die beständige *ἀπορροή*, in der das Subject sich raslos befindet, gehabt haben; der alterthümliche Ausdruck *ἀπορροή* (cf. Bekker. Anecd. gr. T. I. p. 28, *ἀπορροή* *σημώτερον* τοῦ *ἀπόρροια*) dürfte daher wohl hierfür — (wie auch *μοῖρα*, welches Wort dann nur dasselbe, was *ἀπορροή*, mit einem mehr an die religiöse Vorstellung anlehnennden Ausdruck besagen will) — echt heraklitisch sein, wenigstens ist es durchaus angemessen für die Bezeichnung dessen, was die Seele wahrhaft bei Heraclit ist, nämlich daß sie Proceß ist. cf. Marc. Anton. II. § 4. *δαὶ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθῆσθαι τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόρροια βπέστης*, ein Satz, in welchem in sehr richtiger Weise der *λόγος* *διοικῶν τὸ πᾶν*, das das All durchwaltende vernünftige Gesetz, mit der *ἀπόρροια* in Verbindung gesetzt und wir, resp. die Seele, eine *ἀπόρροια* dieses *λόγος* genannt werden, ganz

βερνᾶται τότε σύμπαν, καὶ Ἡράκλειτον<sup>1)</sup>. „Die lebende und schauende und das Princip der Bewegung in sich selbst habende und die Kenntniß des Eigenen und Fremden besitzende Natur riß von wo andersher an sich einen Ausfluß und einen Antheil aus dem Vernünftigen durch welches das All regiert wird, nach Heraklit“.

Es ist klar, daß wir jetzt in diesen und ähnlichen Zeugnissen nur eine nähere physische und logische Begründung dessen vor uns sehen, was einer mehr bildlichen, der religiösen Seelenlehre sich bedienenden Stellungform in den Fragmenten über die Götter und Menschen ist. Wie dort die Menschen gestorbene Götter hießen, so sind sie ein Ausfluß des Vernünftigen, das dadurch aus seiner Continuität sich in die Einzelheit geräth. Dieses Vernünftigen, von welchem wir regiert wird, oder, wie uns Ammonius u. A. eben sagten, des Weisheit und ἀπορροή sind wir. In ihm haben wir uns zu suchen. Plutarch sagt, daß die lebende, sich selbst bewegende und er Natur darin bestehe, daß das allgemeine φρονούν zerrissen wird, sagt, durch die Trennung von sich selbst bewegende und er den systematischen Grund dafür an, warum wir den Tod der Seele warum der Leib ein Begräbniß der Seele ist u. —

Dasselbe was Plutarch von dem φρονούν, sagt uns Empiricus gleichmäßig von dem περιέχον und dem δαίω

wie in der Textstelle bei Plutarch eine ἀπόρροια ἐκ τοῦ φρονού ders verhält es sich dagegen mit dem ἔσπαζεν bei Plutarch. Dieser entspricht die heraklitische Seele auch wohl ein ἀπόσπασμα, ein Theil des Göttlichen von unbedachtsamen und nicht hinreichend Berichterstattern genannt wurde, in Folge der Identität des Simbrücke für die Verstellung zu haben scheinen, sowie in Folge mit andern Philosophen, welche die Seele als solches ἀπόσπασ beschrieben (z. B. den Pythagoräern), — dieser Ausdruck ist Seele ungeeignet und gab noch bis heute zu sehr falscher anlassung, wie wir sie z. B. in der oben p. 305, 1. angeführter rend für Heraklit die Seele nur im beständigen processirenden mit dem Allgemeinen bestand, somit eine ununterbrochene Strömung des Göttlichen habend (κατοχή sagt Sextus Antheil an demselben war und in diesem Sinne werden konnte, war sie bei andern Philosophen, welche Natur des Speculativen festhalten mußten und der festen, ein fixer abgerissener Theil des Göttlichen, Uebersehen dieses Unterschiedes bewahren konnte.

2) Vgl. das κυβερνᾶν bei dem Heraklitiker oben

**Wesen** und Philostratus in einer schon angeführten Stelle (op. Ap. 18.) sagt, daß nach Heraklit der Mensch als Naturproduct unvernünftig sei, so ist dabei noch nicht, der modernen Vorstellung gemäß, an einen Gegensatz zwischen dem Körper und dem eigenen Inneren des Menschen zu denken, sondern der Gegensatz ist der zwischen dem Menschen als körperliches Gebilde, als Einzelexistenz, — und dem allgemeinen Prozesse, so daß durch die Theilnahme an diesem Allgemeinen, durch welches die Welt gelenkt wird, der Mensch vernünftig wird. So berichtet uns im Wesentlichen ganz richtig Sextus (adv. Math. VIII, 286.) καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ, τὸ μὴ εἶναι λόγικον τὸν Ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον. „Der Mensch sei unvernünftig, vernünftig sei allein das Allgemeine“ und ebenso ib. VII, 129: ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὄν καὶ φρενῆρες. In diesem Sinne konnte in der That gesagt werden, daß nach Heraklit die Vernunft außerhalb des Körpers sei, wie Sextus nach Aenesidem berichtet (ib. VII, 349.) ἀλλ' οἱ μὲν ἔκτος τοῦ σώματος (sc. εἶναι τὴν διάνοιαν) ὡς Αἰνησιδήμος κατὰ Ἡράκλειτον und Tertullian (de anim. c. 15.): ut neque extrinsecus agitari putes principale illud (wie Tertullian also das περιέχον, unsere Auffassung desselben bestätigend, gut übersetzt) secundum Heraclitum. Durch den ununterbrochenen Proceß, in welchem unser Leben besteht, treten wir aus unserer Einzelheit heraus und werden dieses περιέχον oder des θεῖος λόγος theilhaftig. Durch diese Aufnahme und Vermittlung mit der Außenwelt, welche letztere aber nicht als eine ruhende zu fassen, sondern schlechterdings als der objectivirte Proceß, als die reale allgemeine μεταβολή festzuhalten ist, werden wir vernünftig. So sagt Sextus (ib. VII, 129.) τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες νοεροί γινόμεθα „diesen göttlichen Logos nun nach Heraklit durch das Einathmen in uns aufnehmend werden wir vernünftig“. Wichtig ist hier Alles, bis darauf, daß das Aufnehmen des Allgemeinen in das Individuum als Einathmen bestimmt wird. Wenn aber Sextus in diese Ungenauigkeit verfällt, welche die Wurzel eines bedeutenden Irrthums ist, so liefert er doch selbst in den unmittelbar folgenden Sätzen das hinreichende Material zur Erkenntniß und Verbesserung desselben. Er fährt fort „und in dem Schlafe zwar ihn (den θεῖος λόγος) vergessend, sind wir nach dem Erwachen wieder vernünftig. Denn indem im Schlafe die Vermittlungswege der Sinne geschlossen sind (μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων), wird der Geist in uns abgetrennt von seinem Zusammenwachsen mit dem Allgemeinen (χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφύτας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς), indem nur noch durch das Einathmen ein Zusammenhang gerettet wird, wie gleichsam

durch eine Wurzel; und so getrennt verliert er die Kraft der Erinnerung, die er früher hatte. Im Wachen aber wieder durch die Sinneswege wie durch Fensteröffnungen herausguckend (*ἐν δὲ ἐρηγοροῦσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὡς περ διὰ τινῶν θυρίδων προκύψας*<sup>1)</sup>) und mit dem Allgemeinen sich vereinigend (*τῷ περιέχοντι συμβάλλων*), tritt er in seine Fähigkeit zu denken ein“. „Gleichwie die Kohlen, fährt Sertus in einem nicht unheraklitischen Bilde fort, wenn sie dem Feuer genahet sind, dem Gesetze der Umänderung gemäß feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so wird auch der in unsern Leibern sich selbst entfremdete Theil des Allgemeinen (*οὕτω καὶ ἡ ἐπξενωθείσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα*) zufolge der Trennung (von diesem) fast unvernünftig, zufolge aber der Vereinigung mit ihm durch die meisten sinnlichen Vermittlungswege mit dem All selbst gleichartig (*ὁμοιωθῆς τῷ ὅλῳ καθίσταται*). Von diesem gemeinsamen und göttlichen Logos (*τοῦτον δὲ τὸν κοῖνον λόγον καὶ θεῖον*), — durch die Gemeinschaft mit welchem wir auch denkend (*λογικῶς*) werden, — sagt Heraklit, daß er das Kriterium der Wahrheit sei“.

Wenn also nach Heraklit im Schlaf die Vermittelung des Subjects mit dem *περιέχον* fast aufgehoben, und der Mensch im Schlaf unvernünftig wird, worüber wir noch eigene, sehr schöne und energische an ihrem Ort anzuführende Fragmente des Ephesters besitzen, — wie kann da gesagt werden, daß wir nach Heraklit durch das Einathmen gerade diesen göttlichen Logos oder das *περιέχον* in uns einziehen? Denn das Einathmen ist doch gerade die Function, welche auch im Schlaf weder aufgehoben noch auch nur gemindert wird. In der dieser irrigen Angabe nachfolgenden näheren Beschreibung stellt aber Sertus, wie wir gesehen, diese Aufnahme des Allgemeinen richtig dar als die Vermittelung des,

1) Wenn man mit den hervorgehobenen Worten des Sertus die Verse des Lucretius III, 360. vergleicht

— — oculos nullam rem cernere posse

Sed per eos animam ut foribus spectare reclusis

und ferner, was Sertus ib. VII, 350. von Anesibem sagt, der sich Heraklit in so Vielem anschloß: *αὐτὴν* (sc. τὴν διάνοιαν) *εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διὰ τινῶν ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν* und endlich die Worte des unechten, aber an echt heraklitischen Wendungen und Ausdrücken reichen Briefes Heraklits an Amphidamas: *τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπίλυσιν ἑαυτῆς, ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σειομένου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα*, so muß es gewiß den Anschein gewinnen, daß jenes so naive Bild von dem durch die Sinnesöffnungen wie durch Fensterchen herausguckenden Geist vom Ephester selbst herrührt.

wie wir bereits wissen, nur im beständigen Sein und Nichtsein, im Zu- und Abfluß des Werdens d. h. im beständigen Proceß bestehenden subjectiven Lebens mit der Außenwelt, die ihrerseits ebenso nichts ruhiges, sondern nur die objectivirte μεταβολή, der ununterbrochene vergegenständlich d. h. lichte allgemeine Proceß ist.

Vergleicht man also zu dieser Stelle des Sertus die oben betrachtete des Cleanthes bei Eusebius über Heraklit: *ὅτι αἱ ψυχὰ ἀναθυμιάμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται*, so ergiebt sich nunmehr wohl unzweifelhaft zweierlei. Erstens nämlich, daß bei Sertus, der hierin wahrscheinlich dem irrigen Vorgang des Aenesidem folgte, das *δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες* nur an die Stelle jenes jedenfalls echteren *ἀναθυμιάμεναι* getreten ist, und zweitens, daß dieses *ἀναθυμιάμεναι* seinerseits wieder nichts anderes bedeutet, als die Vermittelung, welche die Stelle des Sertus ausführlich beschreibt; daß es also mit Unrecht von Schleiermacher, der darin dem Irrthum des Aenesidem und Sertus noch viel zu viel nachgab\*), mit „einathmend“ übersetzt wird, und wir wohl mit Recht und auch dem Grundbegriffe des Wortes entsprechend, oben übersetzt haben dürften: daß die Seelen processirend vernünftig werden.

Die vollständige Identificirung übrigen von *περιέχον* und *θεῖος λόγος*, welche Sertus wiederholt in der a. St. vornimmt, beseitigt gewiß jeden Zweifel darüber, daß das *περιέχον* weder eine Atmosphäre, noch eine örtlich getrennte Region sein kann, da es dann doch niemals als *λόγος* hätte qualificirt werden können, der bei Heraklit immer nur sein vernünftiges, das Verhältniß alles Seins bildendes und regelndes Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein bedeutet. Und endlich, wie hätte Sertus, wenn er sich nicht in der allergrößten und undenkbarsten Unwissenheit über alles Heraklitische und in einer erstaunlichen Gedankenlosigkeit überhaupt befunden haben soll, sagen können, Heraklit setze diesen gemeinsamen und göttlichen *λόγος* oder dieses *περιέχον* als das Kriterium des Wahren und der Erkenntniß, wenn dasselbe etwa eine örtlich getrennte luftartige oder feurige Region oder ein bestimmter Stoff, wie Feuer zc. oder überhaupt irgend etwas anderes gewesen wäre, als jenes — im Gegensatz zur Einzeleristenz als das Allgemeine aus-

\*) Wie jetzt auch noch Zeller thut, wenn er p. 481 sq. die Vernunft „oder den Wärmestoff“ (?) auch durch den Athem in uns eintreten läßt; dann müßten auch die Schlafenden dem Heraklit nach vernünftig gewesen sein, wovon das Gegentheil feststeht. Der nähere Unterschied zwischen dem bloß physiologischen Lebensproceß und der Vermittlung mit der Vernunft wird sich § 30 sqq. ergeben; vgl. einstmals die nächste Anmerkung.

gesprochene — Vernunftgesetz der Identität von Sein und Nichtsein, da Heraclit allein als Kriterium der Wahrheit setzen konnte und wie wir in der Lehre vom Erkennen sehen werden, gesetzt hat?

Wenn dagegen Schleiermacher mit Beziehung auf Tertullian *de anim.* c. 14. zeigt, wie, da einmal die Theilnahme an dem Göttlichen als Einathmen beschrieben war (nicht aber wie Schleiermacher meint, durch Heraclit selbst<sup>1)</sup>), sondern durch den Irrthum des Aenesidem u. A.) und da nur der gewöhnlichen Vorstellung das Eingathmete Luft ist, dies auch — wir destens zum Theil — der Grund der irrigen Meinung gewesen sein mag als sei dem Heraclit die Luft *ἀρχή* gewesen<sup>2)</sup>, so muß es umsomehr wundern, daß Schleiermacher nicht auch gesehen, was es mit der *ἀναθυμία* für eine Verwandniß hat. Und um so richtiger muß jenem Irrthum gegenüber, der die Luft als das Wesen der Seele und des Alls und da Aufnehmen derselben in das Individuum als ein Einathmen bezeichnet das Wort des Kleantes erscheinen, von dem wir hierbei ausgingen. Heraclit habe die Seelen, weil sie durch die beständige Vermittlung mit dem Allgemeinen vernünftig werden, mit Flüssen verglichen, denen immer neue und neue Wasser zuströmen. — Was in diesem Vergleich der Seele immer neu zuströmt, das ist eben jenes ihre Substanz bildende Allgemeine, das, im Gegensatz zum Ausschließen der Einzeleristenz, als *περιέχον* ausgesprochen werden konnte; es ist jener absolute Wandel!

1) Wie leicht dieser Irrthum entstehen konnte und wie wenig er dennoch dem Heraclits eigener Lehre wurzelt, zeigt wieder am besten und noch deutlicher als die von Schleiermacher citirten Worte Tertullian's, eine Stelle des Marc. Anton. VII § 54: „*Μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλὰ ἡδὴ καὶ συμφρονεῖ τῷ περιέχοντι πάντα νοερώ· οὐ γὰρ ἦσαν ἢ νοερά δύναμις πάντη κέχρηται καὶ διαπεφοίτηκε τῷ πᾶσι δυναμένῳ, ἥπερ ἢ ἀερώδης τῷ ἀναπνεύσαι δυναμένῳ*“. Man müsse nicht bloß „sich vereinigen (übereinstimmen) mit der umgebenden Luft, sondern auch (im Denken) zusammenstimmen mit dem All durchdringenden Vernünftigen. Denn nicht weniger ist die vernünftige Kraft überall hin ausgegossen und durchdringt den, der sie einziehen kann, als diejenige der Falten, der einathmen kann.“ Hier ist also die umgebende Luft und das Einathmen derselben als Bild des vernünftigen Allgemeinen und der das Denken erzeugende übereinstimmende Vermittlung mit demselben (wie Heraclit bei Sextus sagt *δοδεῖ ἐπεσθαι τῷ κινῶν*) gebraucht, beides aber, als bloß miteinander verglichen noch vollkommen bewußt von einander geschieden. Beides wird reducirt auf den Vergleichungspunkt: Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem wir leben, worin — wie auch in den Worten *πάντη κέχρηται καὶ διαπεφοίτηκε* — die wahre Bedeutung des *περιέχον* als das Allgemeine, das weder örtlich noch materiell bestimmte Gesetz des absoluten Wandels, dessen reale Darstellung das Weltall ist, wieder sehr gut hervortritt.

2) Sextus Emp. *adv. Math.* IX, 360.; X, 230.



in dem Alles immer begriffen ist, der daher das allein und wahrhaft Existierende ist und mit welchem sich vermittelnd die Seele dem vernunftigen All selbst gleichartig wird; die Vermittlung mit ihm constituirt eben den Proceß des subjectiven Daseins überhaupt.

Eben deshalb, weil der Mensch nur durch diese *ἀποβροή* des *περιέχον*, nur durch diese Wechselwirkung mit dem Allgemeinen lebendig wie vernunftig<sup>1)</sup> wird, schließt sich hieran eng an die viel wiederholte und sprüchwörtlich gewordene Sentenz Heraklits, daß Leichname — weil jener Vermittlung mit dem *περιέχον* nicht mehr theilhaftig — mehr fortzuschaffen sind als Mist. So Plutarch<sup>2)</sup>: *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καὶ Ἡράκλειτον*, „Leichname sind mehr fortzuschaffen als Mist nach Heraklit“. Schleiernmacher (p. 473) hat allerdings ein Recht, den Suidas zu tadeln, daß dieser in seinen Worten<sup>3)</sup>: „*Ἡράκλειτος ἐφη ὀλιγωρεῖν πάντα τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον ἐκ τοῦ ῥάστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὡς περὶ ὄργανον τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττει*“, „Heraklit sagt, man müsse<sup>4)</sup> überall den Leib gering achten und ihn für verächtlicher betrachten als Mist; so wenig als möglich aber sei seiner zu warten, solange der Gott auferlegt, sich wie eines Organes des Leibes zu bedienen“, — den lebendigen Leib und den Leichnam ohne Weiteres für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß der für sich isolirt, ohne Verbindung mit dem *περιέχον* und im Gegensatz zu diesem gedachte Leib dem Heraklit allerdings als ein Todtes und als Leichnam gegolten haben muß, und daß das *περιέχον* und die Vermittlung mit demselben (die *ἀναθυμίασις*), d. h. dasselbe, was den Leichnam zum Leibe machte, indem es ihn in den Proceß des Lebens hineinriß, auch das Princip der Seele bildet, die uns ja (siehe oben § 6. u. 7.) schon früher Aristoteles selbst als *ἀναθυμίασις* schilderte. So daß Heraklit allerdings, in einer Antithese von Seele und Leib und um den überwiegenden Werth der ersteren klar zu machen, gesagt haben mag, wie ohne diese die Seele ausmachende Vermittlung mit dem

1) Wir beleuchten hier den heraklitischen Unterschied zwischen beiden Bestimmungen noch nicht näher.

2) Sympos. p. 644 F. p. 622. Wyt.

3) s. v. *Ἡρακλ.* p. 883. ed. Bernh.

4) Bei Suidas scheint ein *χρέων* ausgefallen zu sein, wie man nach der sonst gleichlautenden Stelle bei Georg. Cedren. Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. W.: *ἐφη (Ἡρακλ.) δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντα τοῦ σώματος χρέων ὀλιγωρεῖν νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον καὶ ἐκ τοῦ ῥάστου πληροῦν αὐτοῦ τὰς πλείους ἕως ἂν ὁ θεὸς ὡς περὶ ὄργανον χρῆσθαι ἐπιτάττει* schließen könnte.

*περιέχον* unser Leib überhaupt nicht mehr lebendiger Leib, sondern *Zeichnam* verächtlich wie ein solcher wäre. Denn irgend etwas wörtlich *Heraclitisch* scheint der Stelle des Suidas in der That zu Grunde zu liegen. Dies zeigt außer der Polemik gegen den Cultus des Leibes, die wir auch in etnischen Fragmenten des Epheslers wiederfinden werden, und außer Ausdrucksweise des letzten Satzes, noch zwei andere Stellen, die *Schleier* entgangen sind. Zuerst die bei Julian, Orat. VII. 1), in der sich die *St* bereits ganz wie bei Suidas findet<sup>2)</sup>, so daß sie bei der *Belesenheit* die Kaisers in der alten Philosophie gewiß als aus einem älteren *Bearbei* *Heraclitis* geschöpft betrachtet werden muß. Hierzu kommt dann eine *sch* bisher übersehene Stelle bei Plotinus, in welcher das urkundliche und *w* liche heraklitische Dictum selbst ganz in der von uns angegebenen *Artit* gebraucht ist. Plotin spricht von der Seele, wie sie *Ein* sei und *nicht gethe* sondern überall ganz und in *Allem* ganz vorhanden und einfach<sup>3)</sup>: „καὶ πῶ ὦν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλη ἐν ἑστὶ τῇ ταύτης (sc. τῆς ψυχῆς) δύναμις καὶ θεὸς ἐστὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὕδεν. Ἐστὶ δὲ καὶ ἥλιος θεός, ἔμφυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νεκρὸν γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι“, „und auch der Himmel, obgleich ein vielfältiger ist und anderwärts anders, ist *Ein* durch dieser, 1 Seele, Kraft; und durch sie ist dieses Weltall ein Gott. Es ist aber *a* die Sonne Gott, weil sie befeelt ist, und die andern Gestirne; und *w* wenn wir etwas sind, sind es dadurch; denn *Zeichname* sind *ve* ächtlicher als *Mist*“. Auch Celsus bei Origenes<sup>4)</sup> führt die *Senti* an: „νέκυες δὲ, φησὶν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι“. *Pollux* giebt *κοπρίων ἐκβλητότερον* als eine heraklitische *Kedensart*, und *v* sprüchwörtlich sie geworden war, zeigt deutlich eine Stelle bei *Philo* der sie mit einem *ὡς ἔφη τις* anführt, indem er die *ἀσέβεια* ein *Uel* nennt: „ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ κοπρίων, ὡς ἔφη τις, ἐκβλητότερον“

1) In Heracl. p. 226. C. ed. Spauh.

2) resp. daselbst so wiederhergestellt werden muß, wie schon *Valerius* *gesch* hat zu Eusebius, Or. de laud. Const. p. 659. ed. Par., wo in den *Wort* „συνβαλῶν ἐκβλητότερον“ auf unser Dictum angepielt wird.

3) Ennead. V, I. p. 483. p. 900. Creuz.

4) c. Cels. V. p. 588. ed. de la Rue.

5) Onomast. V. 163.

6) De Profugis p. 459. T. I. p. 555. Mang.

7) Endlich wird die *Sentenz* noch bezogen bei *Strabo* lib. XVI. fin. *u* in den Schol. ad Iliad. ed. Bekk. p. 630. b., wo sie mit *Unrecht* dem *Empedoc* zugeschrieben wird: *ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ* (γ. ὡς καὶ Ἡράκλειτος V.) „νεκρὸν“

Den Grund der Sentenz lassen auch die Placita des f. g. Plutarch ganz nichtig hervortreten. Der Leichnam, als der *ροή* und *ἀπορροή* nicht mehr theilhaftig, hat eben die Ruhe, die Heraklit sonst aus der Welt gestrichen. Deshalb fahren die Placita<sup>1)</sup>, nachdem sie gesagt: „Heraklit verbannte Ruhe und Bestehen aus der Welt“ richtig fort: „*ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν*“. „Denn dies ist Sache der Leichname“.

Mit Rücksicht hierauf und auf die Stellung, welche das Feuer bei Heraklit überhaupt einnimmt, ist auch gewiß unbedenklich und nur consequente Folge seines Systems, was Servius erzählt, wo er von den verschiedenen Begräbnisarten spricht<sup>2)</sup>, Heraklit habe darauf gedrungen, daß die Leichname verbrannt und nicht beerdigt würden: *et perite has varietates Virgilius posuit: namque Heraclitus qui omnia vult ex igne constare dicit, corpora debere in ignem resolvi*<sup>3)</sup>. —

*κοκρίων ἐβλητότεροι*“. Hiernach ist auch zu berichtigen, was Sturz gegen Stephanus sagt, Empedocle. ad v. 354. p. 643.

1) Plac. phil. I, 23. p. 558. Wytt.

2) In Virg. Aen. IX, 186. cf. III, 68. und Tertullian. de anim. c. 33. p. 288. ed. Rig.; Lydus de mens. III, 27. p. 124. Roeth.

3) Auf diese mit seiner gesammten Theorie zusammenhängende Lehre Heraklites vom Begräbnis und auf den Antagonismus, in welchem sich Demokrit auch hierin gegen ihn befindet, hat schon Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I. p. 35 aufmerksam gemacht und dabei wohl gewiß mit Recht die Aenderung von Heraclides Ponticus in Heraclitus in Varronis Fragm. p. 269. ed. Bip. vorgenommen: „*Quam Heraclides Ponticus plus sapit qui praecipit ut comburerentur, quam Democritus qui ut melle servarent etc.*“

## § 14. Der Logos.

---

Jenen gemeinsamen und göttlichen Logos aber, den Sextus anführt und den er als identisch mit dem περιέχον gebraucht, hat Heraclit deshalb als den gemeinsamen (κοινόν) aufgefaßt, weil er ihm das Alles Durchbringende, die in aller Existenz vorhandene und sie aus sich producirende reine Identität des Sein und Nichtsein war.

Dieser Logos ist daher nur jene als das innere vernünftige Gesetz des Daseins ausgesprochene processirende Identität der Gegensätze selbst; er ist der ideelle Saame der Weltbildung (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς γενέσεως sagen stoische Berichte), der Typus derselben, oder wie man heute sagen würde, die Idee der Existenz selbst. Er ist das, was wir bereits als die unsichtbare Harmonie hatten, die in den Existenzen begraben und verborgen ist. Er enthält darum die Momente, deren Einheit er ist, Sein und Nicht, in adäquater Form in sich, während sie die Existenz in der unangemessenen Form des Seins setzt. Wird z. B. die processirende Einheit des Seins und Nicht als Bewegung ausgesprochen, so ist jener Logos Das, was diese Bewegung schlecht hin unangefallen in sich hat, gegen welches alle, auch die schnellste sinnliche Bewegung und Existenz, sich wie ein Beharrendes verhält; d. h. er ist die logische Gedankenategorie der Bewegung selbst.

Plato sagt im Kratyllos<sup>1)</sup>: „Diejenigen, welche meinen, daß das **W** in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten an, daß es nichts anderes sei, als sich bewegen. Durch dies Alles aber gäbe es etwas Hindurchgehendes, durch das alles werdende wird.“ — Dies, durch alles schon in Bewegung befindliche sich noch hindurch Bewegende, ist nichts anderes als der Logos, d. h. das Vernunftgesetz, das logische Princip de-

---

1) p. 412. D. p. 135. Stallb.

Bewegung selbst oder die unsichtbare Harmonie. Aber eben darum, weil diese reine Kategorie der Bewegung in jeder wirklichen, einzelnen Existenz ebenso nicht ist, als ist, weil sie die einzelne Existenz ebenso fest, als wieder über sie hinausgeht, ist sie die Negativität gegen sie. Jener Logos, das Vernunftgesetz, nach welchem und durch welches das Seiende wird, ist auch zugleich die Dike, die dem Einzelnen sein Recht, den Untergang, angeeignet läßt. — Wenn das Segen der endlichen Existenz als ein Spiel des Zeus ausgesprochen wurde (s. oben p. 57. u. 243 sqq.), so ist deren Aufhebung seine Gerechtigkeit.

Der die Welt durchbringende Logos ist das allein in Allem Seiende, allein Positive, das schlechthin Allgemeine. Dieses Allgemeine ist an und für sich bereits die Verknüpfung des Seins und der Negativität; es ist das dem Einzelnen und seinem Fürsichbestehenwollen Negative, und nach dieser seiner dem auf sich beruhen wollenden Einzelnen negativen Seite ausgesprochen, ist es die aufhebende Gerechtigkeit, die Dike, die in ihrem Gefolge die den Uebermuth des Einzelnen rächenden Mächte, die Erinyen hat. —

Allein bei Heraklit giebt es keine bloß negative, wie keine bloß positive Bestimmung. Eben so giebt es bei Heraklit keinen bloßen Untergang. Der Untergang des Einen ist bei ihm an sich selbst schon das Werden eines Andern (s. oben p. 49 sq.). Das Allgemeine, welches ihm den inneren Begriff der Existenz bildet, und nach seiner dem Einzelnen negativen Seite die aufhebende Gerechtigkeit ist, kann daher auch als die vorherbestimmte Nothwendigkeit, als die *Ειμαρμένη* ausgesprochen werden, welche Alles erzeugt, dem Einzelnen Dasein giebt, und, indem der Untergang der Einzelheit sofort das Dasein einer anderen Bestimmtheit ist, auch in der Negation selbst vielmehr positiv und schaffend ist und das Sein mit einander zusammenknüpft und verbindet. Oder mit andern Worten: das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein ist in kosmogonischer Hinsicht das wahre welt schöpferische Princip, und wenn es als das dem Einzelnen negative und es auflösende Princip die Grenzensetzende Dike ist, so ist es doch, indem es gerade durch die Aufhebung der einzelnen Existenz die Reihe der Erscheinungen producirt, das allein wahrhaft Positive und das Band, welches alles Seiende auseinander ableitet und miteinander verbindet, d. h. wiederum auch von dieser Seite der wirkliche Begriff des Processes. Die Reihenfolge aller Wirklichkeiten aber ist hiernach gleich der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der

*είμαρμένη* selbst und nur der wirkliche Inhalt dessen, was diese a formales Gesetz ausspricht. —

Diesen Namen und der hier nach ihrem wesentlichsten Inhalt voran geschickten Ideenreihe begegnen wir in einer Menge von Berichten in Zeugnissen. Wie wir sonst hörten, „Alles werde nach (in Gemäßheit dem Streit“ (*πάντα γίνεσθαι κατ' ἔριν*), so heißt es jetzt bei Diog. I IX, 7.: „*πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα*“, „Alles werde nach der Nothwendigkeit und durch die Umwendung in das Entgegengesetzte werde das All zusammengefügt“. Ebenso in den Plac. des Plutarch (I, 27. p. 560. Wyttr. *Ἡράκλειτος, πάντα καθ' εἰμαρμένην*. Es kann das nicht wundern; die *είμαρμένη* ist ja nur dasselbe Gesetz der Einheit des processirenden Gesetzes, nur mehr formaliter und wieder, wie wir gleich sehen werden, a das Substrat orphischer Vorstellungen anlehnd ausgesprochen, welche der Streit ist.

Wundern könnte höchstens, daß selbst trotz jener so trocknen und fälligen Gleichsetzung beider die innere Identität der *είμαρμένη* und des Gesetzes des Streits niemals unbemerkt bleiben konnte<sup>1)</sup>. Der Inhalt de

---

1) Dies ist nicht mehr ganz bei Schleiermacher der Fall, obwohl, wegen seiner Verkennung des heraklitischen Grundprincips auch dieser Punkt noch nicht zu seiner richtigen Stellung gelangen konnte. Denn wenn Schleiermacher p. 423 sagt: „es scheint die Art, wie Heraklit sich im allgemeinen über die Bedingungen ausgedrückt unter welchen die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, eben nicht auf eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten. Denn es scheint, er habe die Gesetze nach welchen auf verschiedene Weise die entgegengesetzten Bewegungen einander bald hemmen, bald wieder frei lassen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerstören, unter dem alten dichterischen Namen „*Εἰμαρμένη*“ dargestellt, der immer vorzüglich der dunklen unbegriffnen Nothwendigkeit gegeben ward“, — so ist hierin der Einsicht in die Identität der *είμαρμένη* und des Gesetzes des Widerstreites allerdings in gewisser Weise nahe gekommen. Andererseits aber muß gesagt werden, daß Heraklit von solchen mehrfachen Bewegungen und von einer solchen Pluralität von Gesetzen, nach welchen auf verschiedene Weise entgegengesetzte Bewegungen sich bald hemmen bald frei lassen etc., überhaupt nicht gewußt hat, wie sie auch Schleiermacher nirgends nachzuweisen versucht hat. Heraklit hat nur das Eine Gesetz gekannt von der processirenden Identität des Seins und Nichtseins, und dies Umschlagen des Seins und Nichtseins ist die Eine und ununterbrochene Bewegung, die bei Heraklit stattfindet und das ganze Gebiet physischer wie psychischer und geistiger Erscheinungen konstituiert — Wenn die *είμαρμένη* allerdings sonst ein dichterischer Ausdruck für die dunkle und unbegriffene Nothwendigkeit ist, so ist sie bei Heraklit gerade, wie im Text gezeigt und noch näher betrachtet werden wird, zu ihrer begrifflichen und logischen Explication gekommen. Auch jener Vorwurf, Heraklit scheine sich nur im All

Notwendigkeit ist eben jene processirende Vermittelung von Sein und Nicht, welche den allgemeinen Wandel ausmacht und so die Reihenfolge des Wirklichen erzeugt. — Wenn bei den Orphikern der Demiurg, der von derAdrastea genährt wird, mit der Ananke die *Ειμαρμένη* erzeugt<sup>1)</sup>, so ist diese Vorstellung in ihr begriffliches Verhältniß erhoben in dem, was uns Stobaeus berichtet<sup>2)</sup>: *Ἡράκλειτος εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, „Herakleitos nannte die *Εἰμαρμένη* das aus dem Gegenlauf die Welt bildende Vernunftgesetz“. Die *Εἰμαρμένη* ist also selber der Demiurg, nicht als ein subjectives Wesen oder Gott, sondern als Logos, als sachliches Verhältniß, oder wie wir es übersetzen, Vernunftgesetz<sup>3)</sup>. (vgl. hierüber § 35.)

gemeinen über die Bedingungen ausgedrückt zu haben, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen, was eben nicht in eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu bringen scheint, beruht gleichfalls nur auf derselben Verkennung des ganzen heraklitischen Systems, da Heraklit so consequent und ins Einzelne eingehend, als dies von seinem Standpunkt aus überhaupt nur möglich war, das Einzelne dadurch ableitete, daß er jedes Einzelne in sein specielles Gegentheil umschlagen und dieses aus sich erzeugen ließ, Feuer in Wasser, Wasser in Erde, Schlafen in Wachen, Leben in Sterben, Einathmung in Auscheidung zc. zc. und umgekehrt, ja selbst die Functionen der sinnlichen Wahrnehmung, die Gestirne und einzelne Naturerscheinungen, Krankheiten zc. zc. auf diesem Wege abzuleiten gesucht hat. — Alles was uns von Heraklit erhalten ist, ist nur die Explication jener *εἰμαρμένη* und ihres Waltens, d. h. der Weise, wie das Gesetz des Gegensatzes die Welt bildet, und Schleiermacher postulirt bei Heraklit, oder vielmehr richtiger, postulirt und vermischt in Einem *Atom* solche besondere Gesetze für die Entstehung des Einzelnen nur deshalb, weil er nicht jenes. Eine Gesetz Heraklits erkannt hat, das sie nach ihm allein enthalten konnte.

Die genaue physische Explication der *εἰμαρμένη* wird übrigens noch § 26. hervortreten. Man wird daselbst sehen, mit welcher gewaltigen Consequenz sie Heraklit zur Totalität des siderisch-kosmischen Processes macht. Freilich ist dieser ganze Theil seiner Physik bisher gänzlich übersehen worden.

1) Proclus in Tim. V. p. 323. Plut. Sympos. III, 9. p. 657. E. p. 681.

Wytt.; Callim. Hymn. in Jov. 47 sqq.

2) Eclog. Phys. p. 58.

3) Schleiermacher hat bereits (p. 476) bemerkt, wie der Sprachgebrauch mit *λόγος* die Vernunft zu bezeichnen von Heraklit zuerst ausgegangen ist. Nur ist nicht zu übersehen, daß das Wort Vernunft im subjectiven Sinne die Bedeutung des Logos bei Heraklit nicht erschöpft und wiedergibt. Er bedeutet ihm immer das Subjective, das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes, welches ihm als das allein wahrhaft Seiende, als das sich durch Alles Hindurchziehende und allein Gemeinschaftliche, auch das allein Vernünftige ist. Es ist identisch mit dem „*φρονούν, ὅτι τὸ σύμπαν κυβερνᾶται*“ (siehe Plutarch oben p. 313)

Und daß der Inhalt und die wahre Bedeutung dieses Logos nichts anderes ist, als das Gesetz des Gegenfages und des Umschlagens in denselben — wird hier so deutlich und richtig, wie selten bei diesen Berichterstattern ausgesprochen, da ja die *Ειμαρμένη* der Logos ist, welcher „*ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*“, aus diesem Gesetz des Gegenlaufs des Weges nach unten in den nach oben, und umgekehrt, die Welt bildet, gerade wie es bei Diogenes soeben hieß, daß durch die

ober mit (Diog. L. IX, 1.) der *γνώμη*, die Alles durch Alles leitet. Wir haben es daher, während es Schleiermacher mit „Verhältniß“, Liebmann mit „Einrichtung“ übersetzt, am besten mit „Bernunftgesetz“ übersetzen zu können geglaubt, nicht im formell-logischen, auch nicht in irgend einem allgemeinen Sinne, sondern wir meinen, daß Heraclit unter diesem Logos stets immer nur das specielle und Eine Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein verstanden hat, welches den Inhalt seiner ganzen Philosophie bildet. Von Einer heraklitischen Stelle sählt Schleiermacher selbst, daß der Logos durchaus nur aufgefaßt werden kann „als die Art wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt *λόγος* hinüber in der Stelle bei Sextus, wo man wenigstens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἐντός ἑνὸς ζώουσαν πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht“ (Schleierm. p. 476, obwohl trotz dieses richtigen Blickes Schleierm. dann p. 482 sqq. — diese Stelle dennoch nicht richtig auffaßt). Diese Bedeutung, welche bei Heraclit nicht nur hinüberspielt, sondern die er auf das eigentliche und concreteste hat, hat er stets und jedesmal bei Heraclit, wenn nicht einfach „Wort“ bedeutet; er hat sie z. B. ebensosehr in seinen Worten daselbst „*λόγου τοῦδε ἐντός, ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*“ und „*γνωμένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τάνδε*“ u. Berichte, wie die obigen des Stobäus vom *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημοσιεύς τῶν ὄντων*, sind nur die explicirte Auseinanderlegung und Bestätigung dieses concreten Logos-Begriffs bei Heraclit. Dies tritt eben hervor in dem *λόγος διὰ πάντων δόξων*, von dem wir noch sprechen werden, in dem *λόγος διοικῶν τὸ πᾶν* (Marc. Anton. VI. 1. und V. 21. Gat.), in dem *λόγος διοικουμῶν τὸ πᾶν* (Marc. Anton. V, 32. und Gatak. annot.), welche Ausdrücke zum Theil leicht (cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 140. Schow. und das *τρόπου διοικῶσας* bei Sextus a. a. D.) Heraclit selbst angehörig sein können. Jedenfalls sind diese den Stoikern so geläufigen Bezeichnungen ganz reine und den heraklitischen Gedanken in keiner Weise alterirende Darstellungen desselben, wie auch bereits Schleiermacher bemerkt hat, daß der *κοινὸς λόγος* der Stoiker gleichfalls unsere Philosophen entnommen. — Nicht mehr ganz so verhält es sich manchmal mit dem *λόγος σπερματικός* der Stoiker. Denn obgleich dieser Ausdruck gleichfalls auf heraklitischer Grundlage entwickelt ist, so ist die innere Auffassung desselben bereits eine bereits abgeleitete und veränderte. Jener *λόγος διοικουμῶν* oder *διοικῶν τὸ πᾶν* drückt — so wird er z. B. bei Marc. Anton. V. 21. als „*πάντα χρωμένον καὶ πάντα διέπον*“ definit — ein Ideal-Verhältniß zur Er-



*ἐναντιοποίησις* das All zusammengefügt werde, ein Ausdruck, der gleichfalls, richtig übersetzt, etwa lauten muß: die Einrichtung oder das Gesetz der Umwendung in das Gegentheil.

Von allen Seiten aus erhellt diese Bedeutung des Logos bei Heraclit übereinstimmend und bildet einen der tiefsten und wichtigsten Punkte seiner Philosophie. Der Logos ist ihm das rein begriffliche, logische Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein; er ist ihm die beständig in den absoluten Gegensatz dieser ihrer Momente umschlagende und hierin mit sich identische Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet. Dies geht, wie aus den erklärenden Worten der Berichterstatter „*ἐκ τῆς ἐναντιοποιήσεως*“, so auch schon daraus hervor, daß Heraclit den Logos den Demiurg der Welt genannt hat. Denn wir haben oben p. 124. 186 aus dem Bericht des Aeneas und dann §§ 10. 11. weiter gesehen, in welcher beständigen Wandelbewegung der Demiurg bei Heraclit begriffen ist, wie diese Wandelbewegung in seiner eigenen *μεταβολή* besteht, darin nämlich, daß er sich beständig aus der Form des Seins in die des Nichtseins, aus der realen Vielheit in die ideelle Einheit umsetzt und umgekehrt, wie dieses sich unaufhörlich in sein eigenes Gegentheil umwandelnde Spiel des Demiurgen es ist, durch welches die Weltbildung zu Stande kommt. Wir hören jetzt — und man sieht, wie alle diese Stellen sich wechselseitig stützen und bestätigen, und so unsere Interpretation derselben wohl gegen jeden Zweifel befestigen, — daß der Demiurg nichts anderes als der Logos ist, der aus der Umwendung in das Gegentheil die Welt bilde, d. h. also das Gesetz dieser Bewegung. Diese *ἐναντιοποιήσεως*, wie sie der spätere Erklärer, aus dem Stobaeus schöpft, nennt, ist somit nichts anderes, als jenes „auseinander-tretende, wüthende“ Spiel des spielenden demiurgischen Zeus, nichts anderes, als jene Wandelbewegung, die uns Aeneas als Umwandlung des Weltalls schildert; eine Bewegung, deren reinem intellectuellen Wandel nichts Existirendes oder Individuelles folgen kann, und deren Hemmung,

---

senz aus (cf. oben p. 98 sqq. 122.). Und es liegt wohl jetzt schon auf der Hand, und wird sich dies uns im Verlauf immer näher herausstellen, daß die erste Wurzel jener so entwicklungsreichen Vorstellung vom *λόγος* als Typus der Existenz bei Heraclit zu suchen ist; der *λόγος σπερματικός* der Stoiker dagegen, obgleich er häufig (siehe z. B. p. 281. u. die in der Anm. cit. St. des M. Ant.) diese seine ursprüngliche Idealbedeutung behält, geht oft bei ihnen schon in die Vorstellung eines bloßen Causalverhältnisses über.

wie Jamblich mit Aeneas übereinstimmend zeigt, das Bestehen der Körperlichen und real Existirenden bildet<sup>1)</sup>.

Wenn Schleiermacher sagt (p. 424): „Was aber jene *ἐναντιοδρομία* und diese *ἐναντιοτροπή* bedeuten sollen, ist klar, nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins“, so ist diese Erklärung also vielmehr umzulehren, um das vollständig Richtige und das wirkliche Princip heraklitischer Philosophie zu ergeben, welche zwei einander äußerliche Bewegungen, die zufällig zusammentreffen, zufällig sich frei lassen, wie Schleiermacher sich dies überall vorstellt, und die somit auch nur zufällig im Gegensatz stehen gar nicht kennt, ebensowenig wie einen von dem Gegensatz in den Bewegungen verschiedenen und coordinirten Gegensatz in den Verwandlungsstufen des Seins.

Statt nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen, bedeuten jene Ausdrücke vielmehr einfach: die Bewegung in das Gegentheil und dies Gesetz, nach welchem das Sein in sein absolutes Gegentheil umschlägt, ist es selbst, wodurch alle Verwandlungsstufen des Seins zu Stande kommen. — Die Ausdrücke selbst *ἐναντιοτροπή* und *ἐναντιοδρομία* sind freilich erst von Bearbeitern Heraklits, wahrscheinlich stoischen gebildet, aber auf eine sehr echte, den wirklichen Begriff Heraklits höchst getreu wiedergebende und sich auch in den Worten, wie schon Schleiermacher bemerkt hat, den Heraklitischen Ausdrücken hiefür, *τροπή* und *ἄδρα* eng anschließende Weise.

Wenn daher Schleiermacher sagt, „denn er selbst (Heraklit) hat in solcher Form Erklärungen wohl nicht gegeben und stoisches Gepräge tragen sie stark“, so ist dies durchaus nur auf die abstracte Form der Ausdrücke einzuschränken. Es sind Kunstausdrücke, die den Sinn des Systems in eine enge und concise Formel pressend, sich, wie so häufig der Fall, erst nach längerem Vorliegen des Systems und in einer in abstracten Begriffen und Zeichnungen geübteren Zeit entwickelten. Aber selbst in Bezug auf ihre formell-sprachliche Bildung schließen sie sich eng an die „*ἐναντία ποίη*“ an, die wir schon bei Plato (Cratyl. p. 413. E.) als das heraklitische weltbildende Gesetz des Werdens ausgesprochen gefunden und bereits p. 8 mit „Proceß“ im philosophischen Sinne be-

---

1) Vgl. über den *λόγος* § 16., bei der Naturlehre §§ 18. u. 20., ferner beim Erkennen § 28. und die Schlußuntersuchung über ihn § 35.

Wortes übersezt haben. Dieser platonische Ausdruck hindert uns auch, uns der Vermuthung Lobeds anzuschließen, daß *ἐναντιοτροπή* corruptum, oder gar so sehr neu sei („nisi corruptum, certe scholae vocabulum est, in usu perquam recens“. Phrynich. p. 498.). —

Ebenso wie in dem Bisherigen berichtet uns in einer andern Stelle Stobäus von der *εἰμαρμένη*<sup>1)</sup>: *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνεται λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ ἀθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης*. „Heraklit nannte das Wesen der *εἰμαρμένη* den durch die Wesenheit des Alls hindurchgehenden Logos (Vernunftgesetz); sie ist aber der ätherische Leib, der Saame der Entstehung von Allem und das Maß der zugemessenen Zeit“. Sehr richtig tritt hier also die *εἰμαρμένη* oder das sich durch Alles hindurchziehende Gesetz des Processes als das sowohl Positive als Negative, als Das hervor, wodurch das Einzelne sowohl ist als nicht ist. — Was jene Bezeichnung der *εἰμαρμένη* als des *λόγος διὰ παντός διήκων* betrifft, so glauben wir aus mehrfachen Gründen, daß dieselbe als eine von Heraklit selbst gebrauchte betrachtet werden muß. Ueber den Logos selbst haben wir bereits gesprochen; das *διὰ πάντος διήκων*, welches in dieser Verbindung mit dem Logos den Stoikern in ihren am meisten heraklitistrenden Sentenzen so geläufig ist<sup>2)</sup>, wird man aber kaum Anstand nehmen können, für eine von Heraklit selbst gebrauchte Bezeichnung seines Principis zu halten, wenn man darauf achtet, wie Plato in jener über die heraklitische Philosophie so lehrreichen Stelle des *Kratylos*<sup>3)</sup>, die in ihrem Zusammenhange nachgelesen werden muß und in welcher er die Uneinigkeit der Heraklitiker schildert, sämtliche Heraklitiker darüber, daß das „*δίκαιον*“ das wahre heraklitische Grundprincip, und daß es das durch Alles Hindurchgehende sei, wodurch alles werdende wird (*διὰ τε τούτου παντός εἶναι τι διεξιδόν, δι' οὗ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι*), einig sein läßt und uneinig nur über die fernere Frage, was denn dieses Gerechte sei; daß ferner Plato daselbst das *δίκαιον* ety-

1) Stob. Ecl. Phys. I. p. 178. und ebenso bis auf die letzten vier Worte *Plac. phil. I, 28. p. 560. Wyt.*

2) cf. z. B. Marc. Anton. V, 32: *ἡ (ψυχὴ) εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον, καὶ διὰ παντός τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένης οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.* und Gatakers Anmerkungen. cf. Stob. Ecl. Phys. p. 690.

3) p. 412 D. — 414. p. 135—137 Stallb.

mologisirend erklärt als das, welches alles andere hindurchgehend durchwaltet „ἐπιτροπέει τὰ ἄλλα πάντα διαίον“<sup>1)</sup>, und nochmals auf diese Etymologie zurückkehrt, indem er den Heraklitiker, welcher das Rechte als Sonne definiert, dies mit den Worten begründen läßt: τοῦτον (sc. ἥλιον), γὰρ μόνον διαίοντα καὶ κάοντα ἐπιτροπέειν<sup>2)</sup> τὰ ὄντα. Hier sind wohl nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Etymologie<sup>3)</sup> ist selbst wirklich heraklitisch, oder sie ist eine ironisch-scherzhafte Nachahmung und Verspottung solchen heraklitischen Etymologisirens. Aber auch dann ist durchaus erforderlich, daß Heraklit sein Princip sowohl als δίκαιον<sup>4)</sup> wie als das durch Alles Hindurchgehende ausgesprochen habe und nur die Form διαίον, durch welche beide in etymologische Verbindung gebracht werden, ist Platons ironische Zuthat. — Dies bestätigt sich endlich auch dadurch, wie noch gegen den Schluß der betreffenden Stelle jener letzte Heraklitiker, welcher bereits die Identität des heraklitischen δίκαιον mit dem νοῦς des Anaxagoras behauptet, diese Identität wieder damit begründet, daß eben der νοῦς es sei, welcher die Dinge ordne und verwalte durch Alles hindurchgehend (αὐτὸν — — κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἴοντα). Vielleicht hat Heraklit auch λόγος δέειν τὰ πάντα gesagt, wie es scheinen muß, wenn man die Stelle des Marc. Anton. V. § 21: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα δέεινον vergleicht mit den Worten des Heraklit bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 133: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοῖνω<sup>5)</sup> und hiermit wieder die oben (Anm. zu p. 168) ausführlich ausgeschriebene hippokratistische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer heißt, daß es Alles beherrscht, Alles durchwaltend nach dem Gesetz der Natur: — τὸ θερμύτατον καὶ ἰσχυρότατον πῆρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, δέεινον κατὰ φύσιν.

Ob aber in der obigen Stelle bei Stobäus sich das αὐτῆ auf οὐσίε oder, wie uns eher scheint, auf die εἰμαρμένη zurückbezieht, — welches

1) Dies ἐπιτροπέειν sagt Platon im Theaetet. p. 153. p. 80 sq. St. von Verhältnis des heraklitischen Feuers zu allen andern Existenzen aus (τὸ θερμότες καὶ πῆρ, ὃ δὲ καὶ τὰλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπέει).

2) Dies wiederholte ἐπιτροπέειν scheint auch für den λόγος διοικῶν οὐδὲ ἀκονομοῦν zu sprechen.

3) Wir verweisen hierüber auf unsere spätere Untersuchung über den sprachphilosophischen Theil bei Heraklit.

4) Was von diesem auch durch die Fragmente über die Δίκη feststeht.

5) Ueber das χρώμενον siehe oben p. 102. u. 116, 1.

letztere auch dadurch bestätigt wird, daß es in der Sammlung bei Galen <sup>1)</sup> nach den Worten *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἰμαρμένης λόγος διὰ παντός δέχωντα* heißt *ἡ δὲ εἰμαρμένη ἐστὶν ἀθέριον σῶμα*, ist wohl schlechthin gleichgültig und begreifen wir nicht, welchen Unterschied Schleiermacher (p. 425) hierin zu finden meint. Denn die *εἰμαρμένη* und die *οὐσία τοῦ παντός* und der *λόγος διὰ παντός δέχων* sind doch ihrem Inhalt nach einander nur erklärende und das, worin die Substanz besteht, nur näher entwickelnde Ausdrücke. Oder aber Schleiermacher hätte ihren inneren Unterschied, den er anzunehmen scheint, auch aufzeigen müssen. Ist doch schon dem Plutarch die Identität der *εἰμαρμένη* mit einer scheinbar viel weiter abliegenden Benennung Heraklits für sein Princip, mit der Harmonie, bekannt. Denn aus der plutarchischen Stelle <sup>2)</sup>: „— *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταῦτόν . . . ζωὴ τε τοῦ παντός ἐστὶν ἔμφρων καὶ ἄρμονία καὶ λόγος ἄνων πεθοῖ μεμυγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἰμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπειδοκλῆς δὲ φίλιαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅπως περ λύρης καὶ τύζου*“ geht nur hervor, daß Plutarch, sei es nun auf Grund ausdrücklicher Aussprüche Heraklits, sei es durch eigene treffliche Interpretation, die Identität <sup>3)</sup> jener Noth-

1) Hist. phil. II, 33. Ch. XIX. p. 261. Kuehn.

2) De anim. procr. p. 1026. b. p. 177 Wytt.

3) Will man die innere Identität einer Reihe von heraklitischen Formeln, der *εἰμαρμένη*, des *πῦρ*, des Weges nach Oben und Unten, des *λόγος* u. in einer Stelle von wenigen Zeilen kurz und dennoch deutlich zusammengebrängt sehen, so betrachte man, was Athenagoras legat. pro Christ. p. 7 von den Stoikern sagt: *θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικὸς λόγους, καθ' ὅς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται*. cf. Diog. L. VII, 156. von Zeno: *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν*. — Die Identität des göttlichen Logos mit der *εἰμαρμένη* lehrte Chrysippus bei Plutarch (de Stoic. repugn. p. 1056) mit klaren Worten (*τῇ εἰμαρμένη τὸν αὐτὸν εἶναι*, sc. ὁ τοῦ θεοῦ λόγος). Auch haben bereits die Kirchenväter die Identität aller dieser verschiedenen Formen des Absoluten, die sich aus Heraklit bei den Stoikern erhielten, sehr wohl eingesehen z. B. noch Lactant. Instit. div. I, 5. p. 18: — *sive natura sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris, idem est, quod a nobis dicitur deus*. Ebenso sagt Tertullian (in Apolog. c. 21. p. 19) von Zeno, es werde der weltbildende *λόγος* „et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum“ etc. — Diog. Laert. giebt uns sogar ausdrücklich diese identische Vielnamigkeit als charakteristisch bei den Stoikern an VII, 135: *ἐν πᾶσι εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ διὰ, πολλὰς τε ἑτέροις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι*. Und insoweit sieht man, wie dies nur die

wendigkeit und dieser früher von uns erörterten „sich in ihr Gegen-  
theil umwendenden Harmonie des Weltalls“ bei Heraklit erlanni  
hat. — Keineswegs aber darf aus dieser Stelle gefolgert werden, daß der  
Ausdruck *εἰμαρμένη* kein von Heraklit gebrauchter gewesen sei. Wichtig  
bemerkt Schleiermacher hiergegen, hier sei „wohl viel darauf zu rechnen,  
daß Plutarch alle diese Ansichten neben einander stellen wollte und nicht  
eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἰμαρμένη* ein technischer Ausdruck  
wäre“ und zieht hierfür die Worte der Placita <sup>1)</sup> an: „*Ἡράκλειτος πάντα  
καθ' εἰμαρμένην τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην*“, die nur „ein stoischer Aus-  
leger gesagt haben könnte im Gegensatz gegen die Erklärungen seiner Schule,  
welche einen Unterschied machte zwischen *εἰμαρμένη* und *ἀνάγκη*“ und welche  
kaum erklärlich seien, wenn sich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der  
That bedient hätte.

Was aber jedes noch übrige Bedenken (wie denn Brandis \*) I. p. 177. a.  
ein solches zu äußern scheint) definitiv beseitigen und die Sache zur Ge-  
wißheit bringen muß, sind die von Schleiermacher auffälliger Weise nicht  
mitgetheilten Worte des Stobäus, welcher unmittelbar nach der obigen  
Stelle (Ecl. Phys. I. p. 178) wörtlich wie die Placita fortfährt: *πάντα τε  
καθ' εἰμαρμένην τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην*, hieran aber nun noch  
die Worte schließt: „*γράφει* (nämlich Herakleitos) *γούν* „*ἔστι γε εἰμαρ-  
μένη πάντως*“... ein Satz, der zwar, wie schon Heeren sieht, verstümmelt  
sein muß, aber doch jedenfalls in einer äußerst ausdrücklichen Anführung  
die *Εἰμαρμένη* als den eigenen Ausdruck Heraklits herausstellt. Denn in

Continuation des schon bei Heraklit typischen identischen „Umbenamens“ ist,  
welches uns Platon in einer früher (p. 17. p. 39 sq.) erörterten und für die Er-  
fassung des inneren Charakters der Philosophie des Ephesters so äußerst wichtigen  
Stelle in einem ebenso treuen als ironischen Gemälde schildert. Wenn uns aber  
derselbe Diogenes später (VII. 147) von den Stoikern sagt: *εἶναι δὲ τὸν μὲν δη-  
μιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡς περ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ  
τὸ θεῶν διὰ πάντων. ἢ πολλαῖς προσηγοῖται προσωνομαζέσθαι κατὰ τὰς  
δυνάμεις*, so ist dies nicht mehr dasselbe. Man steht hier vielmehr, wie —  
zusammenhängend mit dem, was wir früher bei der Theologie (p. 231, 1.) über  
die bei den Stoikern vor sich gehende Umwandlung und Verflachung des rein be-  
grifflichen Denkens des Ephesters in allegorisches und reflexionsmäßiges Vorstellen  
sagten — die bei Heraklit in ganz andern Gründen wurzelnde Vielnamigkeit und  
die strenge Einheit seines Absoluten und der begrifflichen Momente desselben in  
eine der allegorischen und sinnlichen Vorstellungsweise entsprechende  
Vielheit von Seiten und Kräften sich auflöst.

1) I. 27. cf. Theodoret. Vol. IV. p. 851. ed. Hal.

\*) Und Zeller p. 468, 6.

diese Anführung Mißtrauen zu setzen, ist keine Möglichkeit vorhanden, da die Citation durch das γράφει so bestimmt ist, wie selten bei Stobäus<sup>1)</sup>. Und wenn dieser auch nicht aus Heraklits Werke selbst citirt, sondern nur frühere Epitomatoren ausgeschrieben hat, so muß er es doch bei diesen in ähnlicher unzweideutiger Anführung gefunden haben, wodurch wir also nur immer ältere Autoritäten dafür gewinnen würden. — Was aber dies verstümmelte Fragment selbst betrifft, so möchten wir, um bis seine Ergänzung gelingt wenigstens eine einen Sinn gewährende und übersetzbare Stelle zu haben, vorschlagen, einstweilen πάντη statt πάντως zu lesen: „überall (in Allem) ist die Nothwendigkeit vorhanden“, in demselben Sinne nämlich, in welchem Heraklit sagte, daß alles von Göttern und Dämonen voll sei. Denn daß Alles an der εἰμαρμένη Theil hat und ihr wirkliches Dasein ausmacht, zu welchem sie sich als der ideelle Saame desselben verhält (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως<sup>2)</sup>), oben bei Stobäus) ist bereits im Vorigen nachgewiesen; weshalb wir denn gerade so wie wir auch ein Ausfluß des περιέχον sind und eine μοῖρα desselben in uns haben, so auch selber an der εἰμαρμένη Theil haben und sie in uns darstellen, wie z. B. in den Worten des Marc. Anton. V, 24. hervortritt: „Sei eingedenk der gesammten Wesenheit (der Dinge), von der auch Du ein so Weniges in Dir hast — und der Εἰμαρμένη von der Du ein wie kleiner Theil bist“ (ὅς πόσον εἰ μέρος). Daß aber diese mit dem objectiven Gesetz des Werdens identische εἰμαρμένη nicht das geringste mit dem subjectiven Begriffe einer Vorsehung zu thun hat, liegt schon hier auf der Hand und Remesius hat also insofern ganz Recht, wenn er (de nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168) sagt „Demokritos, Herakleitos und Epikuros wollen, daß weder für das Allgemeine noch das Einzelne eine Vorsehung (πρόνοια) sei“. Es ist dies nur dieselbe streng objective und jede Thätigkeit eines subjectiven Verstandes in der Weltbildung streng ausschließende Anschauung Heraklits von seinem absoluten Entwicklungsgesetz<sup>3)</sup>, welche ihn sagen ließ: „die Welt hat keinen der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie ist und wird sein ewiglebendes Feuer. Es ist derselbe Punkt, der

1) Vgl. auch die εἰμαρμένη in der Stelle des platonischen Politikus § 26.

2) Wie die Stoiker in ihren terminis, aber den heraklitischen Gedanken nicht ungeschicklich wiedergebend, sagten.

3) Am deutlichsten tritt dieser jedem subjectiven Vorsehungsbegriff ganz fremde streng objective Charakter der εἰμαρμένη heraus, wenn wir § 26. ihren physischen Inhalt als die kreisende kosmische Regeneration jedes Daseins kennen lernen werden.

Philo veranlaßt hat, von der heraklitischen Lehre zu sagen, daß sie wie die stoische alles aus der Welt und in die Welt ableite, von Gott aber nicht geworden glaubt<sup>1)</sup>.

---

1) Philo alleg. leg. III. p. 62. T. I. p. 88. Mang. — Es ist daher der von Schleiermacher p. 430 über den Bericht des Nemesius geäußerte Tadel und sei daselbst und p. 431 gemachter Versuch durch eine höchst willkürliche und gewiß falsche Vermuthung über das, was uns Jamblich (siehe oben p. 156, 1.) von den Opfern sagt, eine solche πρόνοια zu gewinnen, völlig grundlos und dem Geiste Heraklits ganz zuwider.



**§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weiße. Das von allem Getrennte.**

In diesen Zusammenhang gehören nun einige Fragmente Heraklits, in welchen wir dem Gedankeninhalte nach ganz dasselbe wiederfinden, was wir bisher aus dem Munde der Berichterflatter über den λόγος διὰ πάντων δόκων, über das sich durch Alles hindurchziehende und Alles leitende Vernunftgesetz gehört haben.

Wie wir schon oben bei Plutarch von einem „φρονούντος ὅτω κυβερνᾶται τότε σύμπαν“ gehört haben, so fährt Diog. L. IX, 1., nachdem er folgende Sätze aus Heraklit in directer Rede mitgetheilt hat: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand. Sonst hätte sie ihn auch dem Hesiodos gelehrt und wiederum auch dem Pythagoras und dem Xenophanes und dem Helatäus“ in indirecter Anführung also fort: „εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἣ τε οἷα κυβερνήσει πάντα<sup>1)</sup> διὰ πάντων“.

1) So verbessert Schleiermacher den Text ἣ τε οἷα κυβερνήσει π. δ. π. Die Stelle hat viele andere Conjecturen erfahren, die jedoch bis auf zwei nicht einmal der Erwähnung verdienen. Die eine ist die von der Hübner'schen Ausgabe des Diog. mitgetheilte Aeußerung Herrmanns: Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare — scribendum: εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφῷ, ἐπίστασθαι γνώμην οὔτε ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων, esse illud unum sapiens, intelligere mentem ejus, cujus in gubernatione sint omnia per omnia: i. e. mentem divinam, hier wird also die γνώμη gleichfalls in subjectivem Sinne überhaupt (was in dem oben Gesagten seine Widerlegung findet) und die Leitung der Welt als die eines persönlichen Geistes aufgefaßt, was durch und durch unheraklitisch ist. — Ist dagegen je eine Conjectur auf eine zugleich ebenso gelehrte als geistreiche Weise begründet worden, so ist es die von Kreuzer im Dionysos p. 72 (Heidelberg 1809) vorgetragene: — γνώμην ἣ δέει ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων „hoc sensu: eam solam esse sapientiam, nosse quomodo ratio in sua gubernatione omnia colligare soleat per omnia“ welche in der That einen ganz heraklitischen Sinn

„denn Eins sei das Weise; die Sentenz (im objectiven Sinne von Gesetz, Schicksalspruch) zu verstehen, welche allein Alles durch Alles hindurchleiten wird“.

Die Worte *κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, die eine unverkennbar Annäherung an den *λόγος διὰ παντός δεικνών* enthalten, können schon des halb und mit Rücksicht auf das, was uns oben Plato hierbei von den durch Alles hindurchgehenden (*διὰ παντός διεξιών*), durch welches alle werdende wird, gesagt hat, keine Schwierigkeit bieten. Die *γνώμη* aber welche hier, an die Stelle des *λόγος* tretend, diese Leitung übernimmt muß also wie dieser, muß wie das *φρονούν ἕτω κυβερνᾶται τότε σὺν παν*, wie es bei Plutarch hieß, objectiv aufgefaßt werden. Dies hat zum Theil schon Mericus Casaubonus (ad. Marc. Anton. V. ed. Trajecti a Rhenum p. 403) eingesehen, und in diesem Sinne die *γνώμη* durch „Gott“ erklärt und übersetzt, obgleich dieser Ausdruck auch wieder eine subjectiv Auffassung zuließe.

Auch Schleiermacher (p. 478) ist die objective Bedeutung, welche die *γνώμη* hier hat, nicht ganz entgangen, wie seine schwankende Bemerkun-

gewähren würde und für welche man die von Kreuzer gegebene Begründung zu zur Unterstüßung angeführten Stellen bei ihm selbst p. 72—74 nachlesen muß. Wenn wir dennoch der Schleiermacherschen Conjectur den Vorzug geben zu müssen glaubten, so verlangt dies die kurze Angabe einiger Gründe. Als solche wollen wir nur anführen, daß das „*οὐκ*“ uns sowohl durch das *ἐν τῷ σοφῶν* als durch den Sinn der ganzen Stelle geboten erscheint; es ist erforderlich, da von dem den Vielwissern entgegengesetzten Einen Weisen gesagt wird, daß er allein und ohne daß irgend etwas Anderes an dieser Weltregierung Theil nehme Alles durch Alles hindurchleitet. Dies zeigt auch dieselbe Wiederholung in dem sehr parallelen Fragment bei Clemens *ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐδέποτε καὶ ἐθέλει* und das *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα*, als welches die heraklitische Absolute bei Plato Cratyl. p. 413. B. definiert wird. Ferner erscheint uns die *κυβερνήσις* als ein sehr abstractes und Heraklit schwerlich zuzutragendes Substantiv, während das Verbum *κυβερνᾶν* bei ihm verbürgt ist. Die auf den ersten Blick schwierige Futurform *κυβερνήσει*, wo zunächst ein Präsens erwartet werden sollte, erscheint uns aber gerade darum sehr echt, weil durch sie auch die Ewigkeit dieser Leitung für alle Zukunft ausgedrückt und von dem, der im Gegensatz zu Vielwisserei das Eine Weise kennt, gesagt wird, wie er darum auch nicht *ἴσως* wisse, was schon sei, sondern auch in aller Zukunft immer sein werde. Heraklit zieht hier nur mit der ihm eigenen Kürze in das Futur zusammen, was *ἔστιν* in einer auch sonst zu diesem Fragment in inniger Verwandtschaft stehenden Erklärung der *εἰμαρμένη* bei Plutarch Plac. I. 28. in Perfectum, Präsens und Futurum auspricht: „*Εἰμαρμένη ἐστὶν ἢ τοῦ κόσμου λόγος ... ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γενήσονται γέγονε, τὰ δὲ γνώμενα γίνονται, τὰ δὲ γενήσόμενα γενήσεται*“.

zeigt, daß „die γνώμη nicht zu denken ist ohne ihren Inhalt, das all-  
gemeine Gesetz“. Allein zur Klarheit ist er über diesen Punkt nicht  
gelaugt, wie seine gegen Casaubonus gerichtete Aeußerung zeigt „γνώμη  
aber geradezu durch Gott zu übersetzen, oder auch nur bestimmt als Weltseele  
zu verstehen, kann uns selbst die Vergleichung mit No. 11. (dem Fragmente  
bei Clemens, auf welches wir bald zu sprechen kommen werden) nicht ge-  
nügt machen“ und noch deutlicher seine völlig unrichtige Uebersetzung des  
Druckstücks: „Denn Eins nur sei weise, zu verstehen die Einsicht, welche  
allein jeglichen geleiten kann durch alles“. Hier ist nicht nur die Auf-  
fassung von γνώμη als des subjectiven Begriffes der „Einsicht“ falsch,  
sondern eben diese subjective Auffassung verschuldet auch, daß Schleier-  
macher das πάντα als Accusativ Singularis nehmen und durch „Jeglichen“  
übersetzen muß, wodurch der ganze Sinn des Fragmentes zerstört wird.  
Denn es ist offenbar und sowohl an sich als nach der früher betrachteten  
Reihe von Stellen über den λόγος διὰ παντός δάκων und ähnliche  
Ausdrucksweisen ganz unzweifelhaft, daß πάντα nicht eine Person bedeuten  
kann, sondern als Accusativus Pluralis Neutrius auf die Dinge geht,  
welche die γνώμη weltregierend ordnet und leitet<sup>1)</sup>, weshalb sie eben das  
durch Alles Hindurchgehende ist, wie auch das κυβερνᾶν nur diese sach-  
liche Regierung der Weltordnung bedeutet. — Die γνώμη ist, sagten wir,  
rein objectiv zu fassen; sie ist das hier von Heraklit als die Sentenz  
alles Daseins, als der Alles beherrschende Schicksalspruch  
oder göttliche Rathschluß ausgesprochene Gesetz der Identität des  
Seins und Nichts, das allein alles regiert und regieren wird, und mit  
dessen Erkenntniß daher das ganze Weltall erkannt ist.

Daß die γνώμη in der That nur diesen objectiven, die Welt regie-  
renden Schicksalspruch bedeutet, daß sie ganz identisch mit der Είμαρ-  
μένη selbst ist, würde wohl auch Schleiermacher nicht verabreden haben,  
wenn er erstens die soeben (p. 336. Anm.) mitgetheilte Definition der  
Είμαρμένη bei Chrystippos verglichen und wenn er ferner hierbei die Stelle  
des Plutarch (über deren heraklitischen Inhalt wir uns oben p. 221 sqq. näher  
verbreitet haben, worauf wir hier zurückverweisen müssen) consultirt hätte:  
— ἀφθαρτος ὁ θεὸς καὶ αἰδῖος πεφυκῶς ὑπὸ δὴ τινος εἰμαρμένης  
γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς χρώμενος“ κτλ. Die Identität der

1) Zur Bestätigung unserer ganzen Auffassung des Fragments vgl. man noch  
die oben p. 168 ausführlich ausgezogene hippokratische Stelle, wo es von dem  
reinsten Feuer (τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) wörtlich wie in unserem  
Fragmente von der γνώμη heißt: τοῦτο πάντα διὰ παντός κυβερνᾶ.

*ειμαρμένη*, der *γνώμη* und des *λόγος*, und wie der Inhalt der *γνώμη* u nur eben die *μεταβολή*, das Gesetz des Umschlagens von Sein zu Nicht ineinander ist (der beiden Seiten des Dionysos und Apollo, u welche sich im Fortgang der Stelle der ewige Gott beständig umsetzt, s. oben a. a. D.), — kann unmöglich deutlicher hervortreten als durch diese *γνώμη* ganz in demselben ungewöhnlichen Sinne wie jenes Fragment gebraucht, durch den Beisatz *ειμαρμένης* aber doch jede Ungewißheit beseitigende Stelle, welche also etwa folgendermaßen zu übersezen wäre: „der unvergängliche ewige Gott, vermöge eines gewisse Schicksalspruchs (oder: verhängten Rathschlusses) und Gesetzes sich Umwandlungen seiner selbst bedienend“ u. \*).

\*) Mit welchem Unrecht Schleiermacher in dem obigen Fragment *πάντα* als „jeglichen Menschen“ statt als „alle Dinge“ auffaßt, ist, wie wir jetzt sehen, bereits von Vernays Rhein. Mus. IX. p. 252 sqq. bemerkt worden. Aber ganz entschieden müssen wir uns sowohl gegen die von Vernays gegebene Emendation als auch sehr gegen die Auffassung des Fragments aussprechen. Da uns damit gerade die wesentlichste Eigenthümlichkeit und Schranke der heraklitischen Philosophie verkannt zu sein scheint, so ist es wegen der großen Wichtigkeit der Sache nothwendig, obwohl die Überlegung von Vernays Ansicht schon aus der obigen Darstellung von selbst folgt, dennoch sie näher zu betrachten. Vernays will lesen: „*γνώμη* ἦτε *οὐκίλει* πάντ' διὰ πάντων“ und faßt die *γνώμη* geradezu als das, was wir oben zurückweise als eine wirkende Intelligenz auf; er übersezt: „Eine Intelligenz leitet die All im Spiel seiner sich durchbringenden Gegensätze, lenkt Alles durch Alles“.

Was zuerst die Emendation betrifft, so hat es gewiß auch diplomatisch sehr Wahrscheinlichkeit für sich, daß *οὐ-ἐγκυβερνήσει* aus *οὐ-οὐκίλει* geworden sein soll. Und warum diese gewagte Conjunction? *οὐκίλει* ist durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes als heraklitischer Ausdruck verbürgt. Aber *κυβερνᾶν* ist es sogar an drei Stellen (siehe oben p. 313) und wird ja auch von Vernays selbst nicht als solcher bestritten. Ferner fällt bei dieser Conjunction *οὐ* aus, welches gerade (vgl. das Fragment vom Zeus: *ἐν τῷ σοφῶν μόνον* u.) sehr wesentlich ist. Vernays meint, daß das Futurum *κυβερνήσει* unlogisch wäre. Ganz im Gegentheil! (siehe oben p. 336. Anmerk.) das Futurum hier ganz besonders expressiv u nothwendig. Es liegt in ihm der Begriff der Ewigkeit. Im Präsens ist nicht das Futurum, wohl aber in diesem schon das Präsens enthalten. Es ist klar, daß wenn die *γνώμη* alles immer leiten wird, sie es auch stets geleitet hat und leitet. Die Nothwendigkeit des Futurums, sei es eines zum Präsens hinzutretenden, oder von Heraklit kürzer ohne ausdrückliche Beifügung des Präsens gesetzt, erhellt aus § 26. von selbst. Noch entschiedener aber muß ich der Auffassung der *γνώμη* als „Intelligenz“ entgegenreten. Zufällig erwähnt auch gerade Vernays in p. 259 der *ειμαρμένη* und nimmt einen Unterschied zwischen *γνώμη* und *ειμαρμένη* an („Die *Δίκη* also — ist dem Zeus nur an die Seite gesetzt; die *γνώμη* dagegen ... mit dem Zeus verschmolzen“). Jetzt wird nach der oben bezogenen

Eine dritte hier erläuternd in Betracht kommende Stelle, in der die *γνώμη* in ähnlich objectiver Weise auftritt und aus welcher sich dieser Gebrauch von *γνώμη* erklären kann, ist die bereits im zweiten Capitel näher

Stelle des Plutarch Vernays wohl selbst zugeben, daß die *γνώμη* und *ειμαρμένη* identisch sind. Gerade von hieraus entwickelte sich der große sachliche Unterschied in unserer Auffassung des Fragments. Die *γνώμη* ist nach uns nur, wie die *ειμαρμένη*, strenge objective Nothwendigkeit. Das heraklitische Absolute ist nicht, wie Vernays meint, „Intelligenz“, sondern nur erst ein „Intelligentes“, nicht „Bemunft“ (als für sich setzend), sondern erst ein objectiv „Bemünftiges“; es ist ein „Weises“ (*σοφόν*), aber noch kein Wissen von sich selbst. Wer diese, wenn auch feine, Demarcationslinie einreißt, hebt damit das ganze Wesen der heraklitischen Philosophie auf, die es nicht über das objectiv-Bemünftige hinaushebt, deren Schranke eben darin besteht, dies Bemünftige noch nicht als eine sich selbst erfassende Bemunft (Intelligenz) aufzufassen. Wer diese Schranke aufhebt, der reißt jeden Unterschied zwischen dem *σοφόν* des Heraklit und dem *νοός* des Anaxagoras ein; ja wegen anderweitiger Bestimmungen würde das Princip Heraklits dann schon weit über den *νοός* des Anaxagoras hinausgehen. Die Bestimmung seines Princip als Weisen (*τὸ σοφόν*) ist die höchste Concentration, in welcher Heraklit gegen diese Schranke anstürmt — und sie doch noch bestehen läßt und nicht durchbricht. Wir haben uns hierüber häufig ausführlich eplscirt und es genügt, darauf zurückzuverweisen. Vernays hat daher auch höchst Unrecht, in der plutarchischen Stelle (siehe oben p. 313.) *ἐκ τοῦ φρονούντος ὅπερ θεωρεῖται* das Participium zu tadeln, indem er sagt: „Weil *γνώμη* im späteren Griechisch nicht mehr die absolut gefasste Intelligenz bedeutet, sondern nur die von Jemandem gehegte Ansicht und Gesinnung, greift Plutarch zu einem participialen Abstractum (*τὸ φρονούν*) und während der alte Ephesier das Steuer unmittelbar der Intelligenz zuweist“ u. Ganz im Gegentheil. Gerade das Neutrum *φρονούν* ist vorzüglich gut (nur daß mit Wyt. und Marll. für *ὅπως* man *ὅτω* lesen muß). Es ist ein Bemünftiges, welches bei Heraklit alles leitet und steuert, nicht eine Bemunft (i. e. sich selbst erfassende Intelligenz). Heraklit hat nur *φρονούν* gesagt oder *φρόνιμον* (cf. Pseudo-Origenes IX, 10: *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὕλων αὐτῶν*), wie er nur *σοφόν* gesagt hat, nicht *σοφία*. Der Unterschied ist durchaus nicht blos der des mehr oder weniger abstracten Ausdrucks, sondern der des Gedankens; es ist der Unterschied zwischen rein objectiver Bemünftigkeit und einem Wissen derselben von sich oder Bemunft. Es liegt nahe, von hier auf eine andre Behauptung von Vernays daselbst zu kommen. Es heißt bei Pseudo-Origenes IX, 9: *Ὅχι ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου* (wie Vernays richtig verbessert) *ἀκούσαντας ἐμολογέιν σοφόν εἶπεν, ἐν πάντα εἶναι*. So hat nämlich der Herausgeber statt *πάντα εἶδέναι* gesetzt. Vernays schließt letzteres und äußert: Nur dies „Eines weiß Alles“ hat Heraklit geschrieben und nur dies hat er schreiben können ... Sobald er den Satz *ἐν πάντα εἶναι* ausgesprochen hätte, würde Heraklit aufgehört haben ein Heraklitiker zu sein, wäre er ein Eleate geworden, einer von denen, die eben mit diesem Einssein aller Dinge ... das All zum Stehen bringen“. Es ist uns unbegreiflich,

betrachtete des Jamblich von den Dämonen, welche „in den Existenzen d Natur symbolisch den Rathschluß des beschließenden Gottes (τὴν γνώμην τοῦ μέλλοντος θεοῦ) darstellen“, eine Stelle, über die wir auf die Erklärung p. 21 verweisen müssen<sup>1)</sup>.

wie dieser tüchtige Forscher heraklitischer Lehre sich momentan zu dieser Meinung hinreißend lassen kann. Wie oft hören wir nicht durch die besten Zeugen, daß Heraklit *ἐκ ἐνός πάντα καὶ ἐκ πάντων* &c. Es ist dies eines der verbürgtesten und häufigsten Zeugnisse und sehr gut konnte also Heraklit sagen *ἐκ πάντων εἶναι* Nur daß dabei „ἀμοιβῆ“, „durch Umwandlung“ werde Eines aus Allem und All aus Einem, hinzuverstanden war. Immerhin ist dann alles Eines, wie ja in der That alles bei ihm Feuer &c. in verschiedenen Graden ist (§§ 19 sqq.). Die Handchrift hat freilich *εἶδέναι*. Aber wenn man berücksichtigt, wie oft in den Handschriften *εἶναι εἰδέναι* geworden ist (vgl. z. B. oben p. 303), so beweist dies soviel wie nichts. Auch war es eher im Geiste der Abschreiber *ἐκ πάντων εἰδέναι* aus *εἶναι* zu machen als umgekehrt. Da nun, wie Bernays selbst zugiebt, der Zusammenhang in dem Pseudo-Origenes das Bruchstück citirt, *ἐκ πάντων εἶναι* erfordert, sehen wir nicht ein, warum wir ihm ohne Noth, und dadurch einen vortheilhaften heraklitischen Ausdruck verlierend, die Thorheit imputiren sollen, gegen seinen eigenen Zweck citirt zu haben. Wir ziehen also die Vermuthung des Herausgebers *ἐκ πάντων εἶναι* bei weitem vor, zumal auch wegen des Zusammenhangs mit dem Logos, der immer als das auftritt, nach welchem Alles wird („*πρωτόγονος γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*“ sagt ein daselbst unmittelbar folgendes Bruchstück, vgl. § 28.). Aber für unmöglich halten wir diesmal die von Bernays gewollte Lesart nicht. Heraklit kann gesagt haben: Eines weiß Alles. Dies sei uns gerade eine von Bernays nicht angerufene Stelle des pseudo-hippokratischen Buchs de carnibus (s. § 18.). Von dem Gesetz, nach welchem jedes und alle Einzelne wird, und welches die Verwandlungen jedes Einzelnen bedingt, kann man auch sagen, daß es alles Seiende und Werden weiß. Aber damit ist dem oben Gesagten noch durchaus nicht widersprochen. Dieses Gesetz weiß wieder nur das objectiv Seiende als solches, oder das Einzelne, das aus ihm wird, aber nicht durchaus nicht sich selbst. Es ist keine Intelligenz. Noch genauer gesagt, was aber erst im § 26. verständlich werden wird: die *γνώμη*, als die ganze kosmische Reihenfolge der Umwandlungen jedes Daseins während der Periode der kosmischen Generation in sich tragend, weiß, da in jeder Periode sich nur derselbe kosmische Kreislauf der Existenzen wiederholt, auch alles, was sich jemals in diesen kosmischen Kreisläufen zutragen und entwickeln wird. Es ist so ein Wissen oder Innehaben des objectiven Seins, das ist, was und sein wird; ein Vorausbestimmtheits- und Verhängniß desselben, aber niemals subjective Intelligenz, Fürsichsein, Wissen von sich. — In § 26. wird ganz entscheidend die obige Explication der *γνώμη* und ihre Identität mit der *ἀπομύμνη* sich bestätigen. Zeus selbst ist bei Heraklit nur objectiver Wandel allem und jeden Persönlichkeitsbegriff.

1) Man vgl. endlich die heraklitstrende Stelle bei Epictet. Enchir. c. 11. T. III. p. 35. ed. Schw., wo er, nachdem er die Götter als die *διοικούντες* τῆ

Endlich sind hier noch zwei andere Fragmente Heraklits anzuführen, welche von unserem Bruchstück sowohl Nicht empfangen, als ihm wechselseitig solches verleihen. Das erste dieser Fragmente ist das schon im zweiten Capitel näher erörterte und seitdem oft berührte Fragment bei Clemens (Strom. V. 14. p. 718. Pott.), welches hier jedoch seine Stelle finden muß, da erst hier unsere p. 26 sqq. gegebene Erläuterung ihre weitere Bestätigung empfangen kann: „*Ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα*“. „Das Eine Weise allein will nicht ausgesprochen werden und will ausgesprochen werden, der Name des Zeus“.

Die genaue Vergleichung des vorigen Fragments aus Diog. mit diesem letzteren ist umso mehr geboten, als beide ausdrücklich das „*Ἐν τῷ σοφῶν*“ oder das heraklitische Absolute definiren, und also das, was sie von ihm prediciren, in beiden Fragmenten gleichsam mit einander vertauscht werden können muß, um den wirklichen Sinn der Stellen zu offenbaren und zugleich die Probe für die Richtigkeit der Auffassung derselben zu liefern. Es ergibt sich zunächst aus dieser Vergleichung die an ihrem Ort nach ihrem inneren Grunde als nothwendig nachgewiesene gänzliche Unterschiedlosigkeit und Identificirung des absoluten Wissens<sup>1)</sup> und des absoluten Gesetzes selber bei Heraklit. Denn das Einmal heißt es, das Eine Weise oder das Absolute sei das Wissen des Gesetzes (*ἐπίστασθαι τῆ γνώμῃ*), wie es das anderemal heißt, es sei der Name des Zeus, das göttliche Wesen selbst. Das Fragment bei Diog. zeigt, daß wir ein

<sup>1)</sup> Wie erklärt hat, sagt, man müsse dem Geschehenden freiwillig folgen als dem „*ἄλλοτε*“ von der vortrefflichsten *γνώμῃ* vollbracht wird“, „— *πάσι τοῖς γινόμενοις καὶ ἀπολούθειν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις*“ (zu dem *φύσει* vgl. oben p. 102 sq.), wo Schweigh. mit Recht *γνώμῃ* durch *consilium*, Rathschluß, übersetzt.

1) Doch darf dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden werden. Das absolute Gesetz weiß auch alle Wandlungen, die es durchzumachen hat und die es in sich erzägt. Darum ist es das Eine Weise, weiß Alles, und insofern nennen wir es oben: absolutes Wissen. Davon ist aber, wie eben in einer vorhergehenden Anmerkung bemerkt worden, jede subjective Auffassung dieses Absoluten als göttliche Einsicht, *Πῶς* u. wesentlich fern zu halten. Die gewiß merkwürdige Anschauung bei Heraklit ist vielmehr die, daß das Absolute als rein Objectives aufgefaßt wird, als Gesetz, *λόγος* u. und das Wissen eine diesem Objectiven selbst, und ohne es zu einem Subjectiven zu machen, zukommende selbst objective Eigenschaft ein Innehaben ist. (Darum bleibt es auch im Neutrum, „das Weise“, stehen). Es ist bei ihm totale Identificirung des Objectiven und Subjectiven vorhanden, d. h. aber eben der Begriff des Subjectiven ist bei ihm noch gar nicht da. Es wird dies später noch deutlicher werden.

Recht hatten, p. 26 sq. das „Eine Weise“, welches in dem Fragment bei Clemens „allein ausgesprochen werden will und auch nicht“ als das absolute, Alles durchbringende und regierende Gesetz (des Gegensatzes) zu erklären, als welches es in dem Fragment bei Diog. ausdrücklich definiert wird. Scheint es für diese Auffassung des Fragments bei Clemens eine Schwierigkeit zu bilden, daß daselbst das Eine Weise als „Name des Zeus“ geschildert wird, so ist schon hier der Ort, auch jeden Anschein dieser Schwierigkeit zu beseitigen und den Nachweis zu führen, daß der „Name des Zeus“, selbst ohne den appositionellen Zusatz „das Eine Weise“, bei Heraklit dennoch nichts anderes bedeuten würde, als den *λόγον διὰ παντός διέχοντα*, das Alles durchwaltende Gesetz des Gegensatzes selbst<sup>1)</sup>. — Zunächst müssen wir hiefür darauf aufmerksam machen, daß überhaupt, was in der Untersuchung über die Sprachphilosophie Heraklits seine nähere Begründung und Nachweisung finden wird, der Name eines Dinges bei Heraklit das ist, worin sich ihm das Wesen desselben offenbart, und deshalb von ihm als gleichbedeutend mit diesem gebraucht werden kann. So sagt er in einem andern Fragmente<sup>2)</sup> „*Δίχης ὄνομα οὐδ' ἂν ᾔδεισαν*“ κτλ., „sie würden den Namen der Dike nicht kennen“ (nämlich die Menschen), wo also doch offenbar gemeint ist, sie würden das Wesen der Gerechtigkeit nicht kennen.

Aber die specielle Identität des „Namens des Zeus“ und des die Welt durchbringenden Gesetzes oder Logos empfängt ihren evidenten Nachweis durch Berichte über die Lehre der Orphiker, welche zugleich eine neue Bestätigung dessen liefern, was wir über das Verhältniß Heraklits zu den orphischen Dogmen und Anschauungen gesagt haben. So heißt es bei Proclus (Comm. in Alcib. I. p. 150. ed. Creuzer.) „*Τὰ γὰρ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥς περ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν*“ κτλ., „denn die unaussprechlichen Namen der Götter füllten das gesammte Weltall aus, wie die Theurgen sagen“. Und ebenso, ja sich noch genauer in wörtlicher Hinsicht an den *λόγος διὰ παντός διέχων* anschließend, wird uns bei Iamblichos (de Myster. c. V. p. 61.) gesagt, Hermes habe gelehrt, der Name Gottes bedeute Das, was die ganze Welt durchdringt (*τὸ τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε διέχον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*<sup>3)</sup>).

1) Bgl. hierüber noch in dem folgenden §: der *λόγος* als Wort.

2) Clemens Al. Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 568. Pott.

3) Bgl. noch Procl. in Cratyl. p. 23 u. 70. u. Wyttenb. ad Plut. de Is. p. 179 sqq.



So gebrauchte Heraklit also auch hier wieder theils orphisches, theils wie wir bald sehen werden, orientalisches-religiöses Material zum Substrat der Darstellung seines speculativen Begriffs. Gilt in der religiösen Vorstellung der Name Gottes als das die Welt Befruchtende und Durchbringende, so wird dies bei Heraklit zur Darstellungsform, in welcher er seinen speculativen Gedanken von der Einheit des Sein und Nichtsein als das absolute Gesetz ausspricht, das Alles durchbringt und beherrscht. Jene mystische Unausprechlichkeit selbst des Namens Gottes (*τὰ ἀβήτητα ὀνοματα*) — und man erinnert sich, daß diese Anschauung im Lauf der Zeit eine ganze Literatur entwickelt hat — wurde ihm zu einem geeigneten Symbol, um die gegensätzliche Natur des speculativen Begriffes darin auszudrücken. Indem er sich dieses Dogmas von der Unausprechlichkeit bemächtigt, und dasselbe scharf zuspitzt, — den Namen Gottes als das bezeichnend, was allein (*μόνον*) nicht ausgesprochen werden will, — und indem er andererseits aber nun hinzufügt, daß er zugleich es auch sei, der allein ausgesprochen werden wolle, schildert er auf das Tiefste die ihm unfassbare Natur des Speculativen, die Natur des Gedankens der Negativität, welche einerseits in der Benennung jedes Einzelnen, da dieses nur in ihr sein Sein hat, ausgesprochen wird, und welche ebenso andererseits als das absolute Hinaus über jede Bestimmtheit und jedes unmittelbare Dasein in keinen sinnlichen Laut zusammengefaßt, in keiner, weil immer mit Bestimmtheit und Unmittelbarkeit behafteten, Form in ihrer Allgemeinheit herausgerungen und erschöpft werden kann.

Ist diese Auffassung des Fragmentes bei Clemens über jeden Zweifel erhoben, so ist damit auch dargethan, daß in dem Fragmente des Diog. die *γνώμη* in demselben objectiven Sinne zu fassen ist und dasselbe bedeutet, wie in jenem Fragmente der Name des Zeus, so daß was von beiden prädicirt ist, mit einander vertauscht werden könnte, ohne den Sinn Heraklits zu alteriren.

Ist ihm hiernach die *γνώμη* das das Dasein durchwaltende Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes, ist sie ihm dasjenige, was „allein ausgesprochen werden nicht will und auch will“, so ist damit auch bewiesen, daß — wovon wir den innern Grund und die Nothwendigkeit im zweiten und dritten Capitel der Einleitung zu zeigen versuchten — die Ungenügendheit der Formen, in denen er sein absolutes Princip darzustellen suchte, und die Unmöglichkeit dasselbe in seiner reinen und adäquaten Allgemeinheit herauszuringen, ihm selbst zum Bewußtsein gekommen war, und so in dem Triebe hinauszuweichen über das Ungenügende einer jeden

folchen sinnlichen (weil unmittelbaren) Form seines Absoluten für den rein allgemeinen Gedankeninhalt desselben, die unendliche Vielheit und Abwechslung dieser Formen erzeugte.

In demselben Verhältniß der gegenseitigen Beleuchtung, in welchen die beiden Fragmente bei Diog. und Clemens untereinander stehen, steht endlich noch ein anderes Fragment zu ihnen, ein dritter Ausspruch Heraklits über dasselbe „Eine Weise“, welcher uns von Stobäus (Serm. III p. 48. I. p. 100. ed. Gaisf.) aufbewahrt worden ist: „Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν (ἢ γὰρ θεός ἢ θηρίον) ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κερωρισμένον“. „Von vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weisende das von Allem (d. h. von allem Seienden) Getrennte ist“.

Zunächst ein Wort über den Text. Schleiermacher hat bereits mindestens gegen den Ort, welchen die Worte *ἢ γὰρ θεός ἢ θηρίον* einnehmen, ohne denselben übrigens eine andere Stellung zuweisen zu können Bedenken erhoben, wenn er auch noch (p. 348) zugeben zu müssen glaubt daß diese Worte „doch schwerlich ganz falsch sein können“. Die Gaisford'sche Ausgabe des Stobäus hat sie dagegen, und zwar auf Grund von Handschriften, gänzlich fortgelassen. Wenn H. Ritter (p. 71) aber gegen eine von Schow vorgeschlagene, zwar auch nicht ganz richtige Emendation bei der aber doch mindestens das *ἢ γὰρ θηρίον* fortfallen sollte, bemerkt die Stelle werde dadurch zu leicht und überdies sei „der Gegensatz zwischen *θεός* und *θηρίον* ganz heraklitisch“, so nöthigt uns das zu der Erwiderung daß, was die zu große Leichtigkeit der Stelle anbetrifft, H. Ritter ihr die selbe nicht hätte zum Vorwurf zu machen brauchen, da er sie, wie sein Uebersetzung<sup>1)</sup> und Erklärung zeigt, mit und ohne jenen Beisatz gründlich mißverstehet. Anlangend aber jenen Gegensatz zwischen *θεός* und *θηρίον* so müssen wir den angeblich ganz heraklitischen Charakter desselben entschieden in Abrede stellen. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist ganz heraklitisch; ein Gegensatz zwischen Mensch und Thier würde es gleichfalls sein können. Aber der Gegensatz zwischen Gott und Thier ist durch aus nicht heraklitisch und kann es auch, weil er mindestens im heraklitischen Sinne ein mit einander nichts zu schaffen habender, durch den Gedanke

---

1) Sie lautet: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt soweit, da er erkennt, denn entweder ist er ein Gott oder Thier, weil die Weisheit entfernt ist von Allen (Menschen)!!“

nicht vermittelter Gegensatz wäre, nicht sein. Wenigstens wird man keine Stelle nachweisen können, aus welcher das Vorkommen dieser Antithese bei Heraklit sich ergäbe, oder auch nur wahrscheinlich würde.

Aber auch abgesehen hiervon könnte jedenfalls jener Gegensatz in diesem Fragmente unmöglich an seinem Orte sein<sup>\*)</sup>. Denn gewiß wäre es eine der unglücklichsten Behauptungen und das größte Unrecht, das man dem Ephester anthun könnte, anzunehmen, daß Heraklit von seinem Absoluten — denn von nichts anderem handelt die Stelle, nichts anderes bedeutet jenes „Weise“ — habe sagen können, daß es möglicherweise auch ein Thier (!) sein könne. Vielmehr war Heraklit dieses Weise nur Gott und jede irgendwie hingestellte Alternative, sowie es sich von diesem Absoluten handelt, schlechthin unmöglich. — Wenn daher bereits Gaisford mit großem Rechte und auf handschriftlichem Grunde, wie bereits bemerkt, jenen ganzen Versatz *ἢ γὰρ θεός ἢ γὰρ θηρίον* als unechte Zuthat fortläßt, so kann man selbst und mit vielleicht nicht geringer Wahrscheinlichkeit, den Ursprung jenes sinnlosen und das ganze Bruchstück verderbenden Glossens angeben. Einige Handschriften haben nämlich die incriminirten Worte nur am Rande. Nun erinnere man sich, was Aristoteles (Polit. I, 2. p. 1253. B.) vom Staate sagt, wie er auf der menschlichen Gemeinschaft (*κοινωνία*) beruhe und darauf, daß der Einzelne für sich getrennt (*χωρισθεῖς*) sich nicht genüge; wie aber derjenige, der eine Gemeinsamkeit entweder nicht eingehen könne, oder sich selbst genügend nicht einzugehen brauche, kein Glied der menschlichen Gesellschaft sei, so daß er „entweder ein Thier oder ein Gott“ sein müsse „ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μὴδὲν δεόμενος δι' αὐταρκείαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός“.

Offenbar hat nun irgend ein gelehrter wollender Abschreiber diese aristotelische Stelle im Kopfe, bei jenem äußerlich in der That lebhaft an sie erinnernden heraklitischen Bruchstück von dem Weisen, das von Allem getrennt sei, gar gelehrt und erläuternd — wie auch das *γὰρ* bestätigt — das aristotelische Dictum am Rande hinzugefügt, um so zu zeigen, was dieses „von allem Getrennte“ allein sein könne, und so ist diese Interpre-

<sup>\*)</sup> Mit sicherem Tact erklärt daher auch Zeller p. 451, 1. das *ἢ γὰρ θεός ἢ θηρίον* für unecht. Wenn er aber im Text das Fragment so wiedergeben zu wollen scheint: „Wo unser Philosoph hinblickt, nirgends findet er wahre Erlebensweisen“, so ist der concrete Sinn des Bruchstücks hierin ebensowenig zur Anerkennung gelangt.

tation dann für einen Theil des Textes genommen und in diesen übertragen worden.

Wenden wir uns jetzt zu der näheren Interpretation des Bruchstücks, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Schleiermacher zwar richtig übersezt „wie das Weise von allem abgesondert ist“, in seiner Erklärung dagegen ganz denselben Irrthum, wie nach ihm Ritter begeht, das Weise subjectiv als „das wahre Erkennen“ aufzufassen, so daß dies Fragment nach ihm besagen soll, wie „das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθία*, das Wissen um vielerlei Einzelnes als solches ist“. Das „Weise“ ist dem Ephesier vielmehr das Object der Philosophie und des Wissens; nicht sowohl die subjective Erkenntniß, sondern der absolute Gegenstand des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst, welches die menschliche Weisheit nur zu erfassen strebt und welches ihm eben jenes die Welt regierende speculative Gesetz des Gegensatzes war. Daß das „*τὸ σοφόν*“ auch hier nur dieses Höchste und Objective bezeichnet, ist schon durch die vorigen beiden Fragmente bei Diogenes und bei Clemens vollkommen gewiesen, wird aber endlich zum Ueberflus durch das Fragment selbst bewiesen, dem es sagt, daß es *πάντων χωρισμένον*, von Allem (Existirendem) abgesondert sei. Denn das wird uns auch sonst als das Wesen des heraklitischen Absoluten angegeben. So z. B. in einer Stelle des platonischen *Cratylus*, welche auch über den Sinn des *πάντων χωρισμένον* guten Aufschluß giebt. Hier nämlich, wo Plato die Heraklitiker darüber streiten läßt, was denn ihr Grundprincip, das durch Alles hindurchgehende Gerechte eigentlich sei, und nun der eine Heraklitiker sagt, es sei die Sonne, der andere, es sei das Feuer, der dritte, das Wärme im Feuer, läßt er den letzten, welcher die anderen alle ansiehend es als dasselbe, was die Vernunft des Anaxagoras sei, erklärt, dies also beweisen: „*αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ὄντα*“<sup>1)</sup> „denn diese sei; sagt er, alleinherrschend, und mit nichts anderem (Ähnlichem) vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht“. Es ist klar, daß diese Beschreibung, welche den Grund dafür enthält, daß und warum das heraklitische Gerechte mit der Vernunft des Anaxagoras identisch sei, nicht nur auf diese, sondern ebensosehr auch auf das Grundprincip des Ephesiers und das, was dieser von demselben prädicirt hat, passen muß, ohne was sie ja gar nicht zu dem Beweise taugen würde.

1) *Cratyl.* p. 413. C. p. 138. Stallb.

den der Heraklitiker durch sie führen will, und was übrigens durch die Worte selbst, zumal die letzten (*κοσμ. τ. πραγμ. διὰ παντ. ὄντα*) — denn diese sind ja eine stereotype Formel und Beschreibung für das heraklitische Princip — unzweifelhaft bewiesen ist.

Wie es daher in Heraklits eigenem Fragment heißt: *πάντων κχωρισμένον*, so wird hier von seinem Absoluten ganz ebenso ausgesagt, es sei *οὐδενὶ μεμυγμένον*, Worte, die nunmehr über die wirkliche Bedeutung jenes *πάντων κχωρισμένον* keinen Zweifel länger lassen. Daß „von Allem getrennt“ und „mit Nichts vermischt“ nur ganz dasselbe besagen, liegt auf der Hand. Dies „mit Nichts vermischt“ heißt aber nichts anderes, als es sei jenes alleinherrschende Wesen und Princip mit nichts Sinnlichem (nichts Anderem, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Plato sich ausdrückt), mit nichts Seiendem und Einzelnem vermischt — und wie hätte es denn dieses auch sein dürfen? Denn als das durch Alles Hindurchgehende mußte es zwar in Allem, aber auch das über Alles, als Einzelnes, Hinausgehende sein. Mit irgend welcher sinnlichen Existenz vermischt, wäre es auch an diese gebunden gewesen und hätte nicht mehr das durch Alles Hindurchgehende sein können. Das *πάντων κχωρισμένον* läßt sich also wie das *οὐδενὶ μεμυγμένον* dem Siane nach übersetzen: das allem Dasein als solchem, aller Sinnlichkeit Ent-hobene. So bestätigt es auch von neuem, warum dieses Weise allein ausgesprochen werden will und nicht. Eben weil es *πάντων κχωρισμένον* ist, ist es dem Heraklit das, was nicht ausgesprochen werden will. Denn wie ließe sich das, dessen Wesen gerade darin besteht, allem Dasein und aller Einzelheit absolut entnommen zu sein, in die Bestimmtheit des Namens fassen, ohne dadurch die Form eines Bestimmten, Seienden und Einzelnen angenommen zu haben und dadurch sich selbst ungleich geworden, gleichsam degradirt zu sein?

Fassen wir jetzt nach diesen Voraussetzungen das Fragment des Ephesters bei Stobäus in seiner Totalität ins Auge, so ergibt sich, daß dasselbe nichts geringeres enthält als das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie, das auf uns gekommen ist, oder vielmehr das je geschrieben worden sein dürfte! Heraklit giebt nämlich in diesem Fragmente auf eine ebenso gedankenvolle und bedeutsame als tief richtige Weise den Punkt an, der ihn von allen seinen Vorgängern trennt, die Differenz, durch welche er sich von sämtlichen früheren Philosophen unterscheidet. Das Fragment ist deshalb eins der interessantesten von allen die uns aufbewahrt worden, weil es zeigt, welch

tiefes Verständniß seines Princip und des wahrhaften gedankenmäßigen Unterschiedes, der ihn von seinen Vorgängern abtrennt, den Ephesier bewohnte. Heraklits Princip war, wie zur Genüge nachgewiesen der Gedanke der Negativität. Er hatte zum erstenmal das Absolute als die allem wirklichen sinnlichen Sein transcendente Idee des Processes der Negativen erfaßt, und nur weil er sie noch in der Form der objectiver Negativität festhielt, konnte er noch nicht dazu gelangen, sie als das anzusprechen, was sie bereits an sich war, als reinen logischen Begriff. Von diesem Standpunkt aus wendet sich nun Heraklit zu einer Kritik seiner Vorgänger zurück. Man weiß aus Diog. L., der darüber Bruchstücke anführt, die uns noch später begegnen werden, daß er viele derselben namentlich erwähnt und beurtheilt, die meisten, wie Pythagoras u., in harten und schonungsloser Weise getadelt, nur sehr wenigen ein sehr zurückhaltendes und eingeschränktes Lob erteilt hat, das sich auch nur auf Einzelheiten bezogen haben kann; denn von allen jenen Vorgängern trennt ihn, wie unser Fragment selbst ausspricht, die Gedankenluft, daß je sämmtlich das Absolute als Sein auffaßten und im Sein suchten. Dies ist in der That der gemeinschaftliche Zug aller vorheraklitischen Philosophen. Dem Thales war das Absolute das Wasser, andern ältesten Joniern eine andere sinnliche Bestimmtheit; den Pythagoreern war es die Zahl d. h. die erste Mitte zwischen Unsinlichem und Sinnlichem oder richtige das unsinnliche Sinnliche selbst, denn die Zahl ist das sinnliche Da sein, welches schon von der Bestimmtheit der sinnlichen Eigenschaft gereinigt und gegen sie gleichgültig ist, aber, als Größe, immer an den Begriff des sinnlichen Seins gebunden bleibt; den Eleaten, von denen Heraklit jedenfalls den Xenophanes, den er auch tadelnd erwähnt, erlebte, war e bereits das reine Sein; d. h. schon das allgemeine unwirkliche Sein, der Gedanke und die Kategorie des Seins selbst. Aber immerhin war es eben noch der Gedanke des Seins.

Heraklit dagegen erfaßte zum erstenmale den Gedanken des Negativen und seiner beständig sich in ihr Gegentheil umschlagenden und dadurch verwirklichenden, in ihrer Verwirklichung selbst sich aber ebenso wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Absolutes ist das allem Dasein transcendente und es aufhebende Gesetz dieses Processes. Das Sein selbst ist ihm zum Schein und zum bloßen perennirenden Dasein des Nichtseins geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung ist, sich selbst in dies sein Gegentheil, mit dem es an sich identisch, wieder aufzuheben. Und deshalb giebt, zurücksehend auf seine Vorgänger, Heraklit selbst so trefflich und so tief den epochemachenden Gr-

darin, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinnetreu übersezt, etwa lauten würde: „Wie vieler Neben ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Absolute (das *Wahre*) allem sinnlichen Dasein enthoben, daß es das Negative ist“.

---

## § 16. Die *Δίκη*. Das persische Darstellungssubstrat. Der *λόγος* als Wort (Verbum).

Es ist daher nur consequent, wenn Heraklit dies sein Princip (der Negativität) als *Δίκη*, als die Gerechtigkeit, aber im kosmischen Sinne, ausgesprochen hat. Diese Dike ist nichts anderes als seiende Negativität; sie ist die Aufhebung des einzelnen sinnlichen Daseins, das auf sich beruhen und sich erhalten will. So wahrt sie das allgemeine Gesetz gegen das Fürsichsein der einzelnen Existenz, oder mit andern Worten, sie ist selbst dieses allgemeine Gesetz, der sich durch Alles hindurchziehende Logos, nach seiner negativen Seite hin gegen die Einzeleristenz ausgesprochen. Der Untergang des Einzelnen gerade ist die göttliche Gerechtigkeit. Schon Anaximander hatte in der Stelle, welche wir am Anfang des dritten Capitels zum Ausgangspunkt für die Entwicklung der heraklitischen Philosophie nahmen, das einzelne Dasein als *ἀδικία* ausgesprochen; er aber deshalb, weil es anderes Einzelnes aus sich ausschließt, d. h. mit der Negation behaftet ist. Eng hiermit zusammenhängend und doch auch wieder in ganz entgegengesetzter Weise hatte laut einer bereits früher (p. 139 sq.) betrachteten Stelle des Plutarch<sup>1)</sup> nach Heraklit die Natur selbst aus der *ἀδικία* ihr Dasein, weil in ihr das Unsterbliche (der Proceß) mit dem Sterblichen (in dem jener sich wirkliches Dasein giebt und so zum Einzelnen und Seienden wird) sich eint. Die heraklitische Nothwendigkeit oder sein sich durch Alles hindurchziehender Logos enthält daher wesentlich beide Seiten in Beziehung auf das Einzelne in sich, sowohl die positive nach der das dasselbe setzt, als die negative, nach der sie es aufhebt. Nur deshalb weil es ebenjosehr zugleich das Setzen als das Aufheben des Einzelnen ist ist das heraklitische Princip die Idee des Werdens. Beide Seiten hatte bereits der obige Bericht des Stobäus (p. 325. 329.) über das was die herak-

1) Terrestr. an aquat. p. 913. Wyt. — — ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτῆς (τὴν φύσιν) ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν.



ritische *εἰμαρμένη* oder resp. der *λόγος διὰ παντός δεικνών* gewesen sei, sehr deutlich hervortreten lassen. Sie ist, wie Stobäus sagt, „der Samen der Entstehung des Alls — (also das, was das Einzelne setzt, der Grund seines Daseins) und das Maas der zugeordneten Zeit“, also zugleich die grenzensetzende und aufhebende Macht über dieses Einzelne.

Nach dieser seiner negativen Richtung gegen das Einzelne hin ist das heraklitische Absolute die grenzensetzende Dike und erscheint so in noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers, zunächst in einem Fragmente bei Plutarch<sup>1)</sup>, wo sie mit der Function betraut ist, jedes fürsichseinwollende Einzelne, selbst das relativ Vollkommenste, auf sein Maas zurückzuführen: „*Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μὲν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*“. „Die Sonne wird nicht überschreiten ihr Maas; wenn aber ja, so werden sie finden die Erinnen, die Dienerinnen der Dike“. Die räthelhaften negativen Mächte, die Erinnen, erscheinen hier als die Dienerinnen dieser kosmischen Dike oder Nothwendigkeit, und als Vollstreckerinnen ihrer Befehle, also gleichfalls in kosmischer Auffassung, ganz ähnlich, wie sie im 70. orphischen Hymnus genannt werden „Beisteherrinnen der Nothwendigkeit“ (*ἐφεσθηκυῖαι ἀνάγκη*) und im 69. Hymnus „zujauchzenden Nothwendigkeiten“ (*ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις*), wofür sie auch „*ὄμμα Δίκης*“ das „Auge der Dike“ heißen (cf. Hymnus Orph. LXII).

Dasselbe Fragment theilt uns Plutarch noch einmal in indirecter Anführung und mit einer höchst interessanten Abweichung mit<sup>2)</sup>: „*Ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσασθαι τοὺς προσηκόντας ὄρους· εἰ δὲ μὴ, γὰρ ἄρτας μὲν, Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν*“, „die Sonne werde nicht überschreiten die ihr zukommenden Grenzen; wenn aber ja, so werden sie finden die Zungen, die Dienerinnen der Dike!“ — Es muß wirklich dem Zufall Dank gewußt werden, daß er uns dies Fragment auch in dieser Lesart aufbewahrt hat. Denn es erweist dasselbe mit zwingender Gewalt jenes Verhältniß Heraklits zu den orientalischen, orphischen und hellenischen Religionsdogmen, welches wir im zweiten Capitel entwickelt und seitdem schon so häufig belegt haben: daß Heraklit nämlich seinen reinen Gedanken in der sinnlichen Form dieser religiösen Namen und Lehren beziehungsweise ausgesprochen habe. Im gegenwärtigen Fragmente aber liegt diese Bezugnahme auf persische, resp. babylonisch-magische Lehre und Ritual, auf eclatante Weise zu Tage, und der Be-

1) De exilio p. 604. p. 424. Wytt.

2) De Is. et Os. p. 370. D. p. 517. Wytt.

weis dieser Bezugnahme — d. h. einer directen und bewußten Beziehung und also eines historischen Zusammenhangs Heraklit mit persischen Religionslehren — läßt sich jetzt mit einer stunsfälligen jeden Widerspruch ausschließenden Evidenz führen.

Man hat durch übereilte Conjecturen das schlechthin unverständliche Wort *γλώττας* in unserem Fragmente wegschaffen und in *λίσσοις* ver wandeln wollen\*). Schleiernmacher aber, der doch sonst selten um ein Conjectur verlegen war, äußert sich mit seinem bewährten Tact in an erkennenswerther Weise über unser Fragment (p. 394): „— — wo ich freilich keineswegs verstehe, wie aus den Erinnerungen *γλώτται* geworden sind aber doch gegen jede vorwitzige Aenderung mich verwahren dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle sein kann“

Um aber zu verstehen, was Heraklit hier mit den *γλώτται* gewollt habe, ist es blos erforderlich, den Blick auf eine Stelle des Philostratus (vit. Apoll. I, 25. p. 34. ed. Olear.) zu werfen. Philostratus erzählt uns daselbst von dem Gemach des Königs zu Babylon, in welchem er Red sprach: „δικάζει μὲν ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα· χρυσαὶ δὲ ἰσχυραὶ ἀποκρι μανται τοῦ ὀρόφου τέτταρες τὴν Ἀδραστείαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους αἰρεσθαι· ταύτας οἱ μάγοι αὐτῷ φασιν ἀρμόττεσθαι, φορτῶντες ἐς τὰ βασίλεια· καλοῦσι δὲ αὐτὰς θεῶν γλώσσας“.

Jetzt ist die Sache so klar, daß es unmöglich ist, etwas Weiteres hiezu zufügen zu wollen! Es handelte sich ja eben darum zu wissen, was die „Zungen“ in unserem Fragmente wollen und bedeuten, wie sie Dienerinnen der Dike genannt werden und die Stelle der Erinnerungen in jener andern Lesart des Fragments einnehmen können. Alle diese Fragen beantwortet die Stelle des Philostratus mit Einem Worte. Nach babylonisch-magischem Ritus, lehrt uns Philostratus, hingen in Babylon in dem Gemache des Königs, wo er zu Gericht saß, vier goldene Zungen (Vögel, die bekanntlich auch in anderer Hinsicht magische Beziehungen im Alterthum hatten) von der Decke herunter. Die Function dieser Vögel in der Religionslehre der Magier ist nun ganz dieselbe, wie die der Erinnerungen in der ersten Lesart unseres Fragments. Sie sollen dem König die unentfliehbare Ge-

\*) Oder wie Bernays in seiner Dissertation mit der Vermuthung hienzu wollen, daß *γλώσσαι* aus einer Randbemerkung entstanden, aus dem von Plutarch kurz vorher erwähnten Symbol: *γλώσσα τύχη γλώσσα δαίμων* in den Text übergegangen sei, — eine Vermuthung, welche sich jetzt durch das oben Folgende gleichfalls von selbst erledigt.

rechtigkeit, die Dike-Adrastea beständig in Erinnerung bringen und ihn warnen, „daß er sich nicht über die Menschen überhebe“, nicht das Maaß überschreite. — Sie sind also in der That im eigentlichen Sinne Dienerinnen der Dike! Diese Vögel<sup>1)</sup> stehen unter der unmittelbaren Obhut und Aufsicht der Magier selbst und der priesterliche Name, den sie diesen Jungen geben, ist: Zungen! „Sie nennen sie aber Zungen der Götter“. — Es sind also in der That die *γλῶτται* in der zweiten Lesart des Fragments ganz und gar dem Gedanken nach mit den Erinnyen identisch. Sie sind Dienerinnen der Dike. Sie stehen zu dieser in der magischen Priesterlehre in demselben Verhältniß, in welchem nach orphischer Anschauung die Erinnyen zu ihr stehen. — Weil aber auch die Lesart *Ἐριννῶες* echt sein muß, woran Niemand zweifeln wird, so muß, wie übrigens auch durch die Abweichung von *μέτρα* und *προσέχοντας δρους* bestätigt wird, die man schwerlich auf Pindari schieben wollen darf, dies Fragment in den beiden verschiedenen Lesarten, in denen es sich vorfindet, an zwei verschiedenen und räumlich getrennten Stellen des heraklitischen Werkes gestanden haben, wie wir eine solche, ja auch bereits von Schleiermacher in mehreren Fällen angenommene, Wiederholung seiner Dicta schon bei seinen Aussprüchen über den Fluß, die trodene Seele u. nachgewiesen haben, und diese noch einen gewissen Nachklang des gnomischen Charakters an sich tragende Manier der Wiederholung einzelner Sentenzen für Heraklit bezeichnend ist. — Der Gedanke unseres Fragmentes ist in beiden Stellen ganz derselbe. Aber als Kleid dieses Gedankens hat Heraklit, einer solchen Darstellungsform überhaupt bedürftend und für die Bestimmtheit derselben gleichgültig, das einermal die Gestalten orphischen, das anderemal die Symbole und Namen des magischen Cultus ergriffen, ganz in der Weise, wie wir dies im zweiten Capitel entwickelt haben.

So positiv und trocken wie diesmal wird sich ein Beweis in solchen Materien gewiß nur äußerst selten führen lassen! Ist aber in einem Punkte und in einer Stelle solche directe und bewusste Beziehung auf orientalische Religionslehren einmal dargethan, so kommt das dann natürlich auch andern Stellen zu Hülfe, wo der Beweis nicht weniger vorhanden, aber doch complicirter oder vielmehr mehr geistiger und darum nicht so sinnfälliger Natur ist. Unser Fragment hat deshalb sogar eine über Heraklit selbst noch hinausgehende und weit allgemeinere Wichtigkeit.

1) Man sehe über den allgemeinen Gebrauch derselben im persisch-magischen Religionsysteme Kleuter Anhang zum Zendavesta Bb. II. Th. 1. p. 104.

Der historische Zusammenhang zwischen den ältesten ionischen Philosophen und den orientalischen Religionslehren, den so viele Forscher noch immer als bloße träumerische Conjectur hinstellen und abzulugnen bemüht sind, und dies bisher deshalb zur Noth noch konnten, weil die Beweise desselben nur allgemeiner Natur waren, ist durch unser Fragment zum erstenmal in historischer und positiv-trodenener Weise bewiesen, und es fällt daher von hier aus endlich ein helles und gewisses Licht auf die Acten und Differenzpunkte jenes großen Streites. Es wird hiernach in der That keinem Zweifel unterliegen können, daß jene ionischen Philosophen (in gewisser Hinsicht ganz analog dem Entwicklungsgange und der Bedeutung des hellenischen Geistes überhaupt) von dem gegebenen geistigen Material des Orients ausgingen, daß sie durch die Schule orientalischer Religionsweisheit (worunter wir aber durchaus keine angebliche „Urweisheit“ oder traditionelle Reste derselben, sondern nur die immer noch in die Form von sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen gehüllten Selbsterkenntnisse seines eigenen Wesens verstehen, welche der in der Religion über sich selbst sinnende und sich in sein eigenes Wesen vertiefende menschliche Geist allmählig in den orientalischen Religionen in aufsteigender Linie bereits zu Tage gefördert hatte) hindurchgingen; daß sie wahrheits- und erkenntnißsüchtig sich zunächst auf diese durch den Schein von höherer und geheimere Weisheit mächtig reizenden Religionslehren zurückwandte und sie zum Ferment ihrer Bildung machten. Welche Stellung dann bei den einzelnen Philosophen dieses Bildungsferment zu ihrer Philosophie einnahm, inwiefern jeder zu dem speculativen Inhalt jener religiösen Vorstellungen durch eigenes Erkennen durchdrang oder über sie hinansging oder endlich sich bei jenen religiösen Vorstellungen als solchen im Wesentlichen beruhigte und nur im selben Geiste fortsann, — dies sich verschieden gestaltende Verhältniß muß bei jedem Philosophen besonders untersucht und dargestellt werden. Bei Heraclit ist, wie gezeigt, dies Verhältniß das, daß ihm jenes religiöse Material zur Darstellungsform und Symbol seines philosophisch-freien, ureigenen und selbst producirten Gedankens herabsank. — Dies Verhältniß empfängt eine neue Aufklärung, resp. einen neuen Beleg, wenn wir, was unseres Fragmentes wegen hier ohnehin am Orte ist, einen kurzen Blick werfen auf den sonstigen Zusammenhang, der sich bei Heraclit mit persischer Religionsweisheit bekundet. — Wenn Heraclit den Krieg als König und Vater aller Dinge ausspricht und Alles nur durch den Gegensatz und dessen Einheit bestehen läßt, und dies so sehr der Grundgedanke seines Systems ist, daß seine ganze Philosophie die Philosophie des Gegensatzes genannt werden

11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

könnte, so ist zumal jetzt nach dem Nachweis directer Kenntniß magischer Lehre Seitens Heraklits, den uns jenes Fragment geführt hat, auch für diesen Grundgedanken die Parallele mit dem persisch-magischen Religions-systeme unabweisbar; auch dieses unterscheidet sich bekanntlich von den andern Religionen des Orients gerade durch jenen principiellen Dualismus, durch die Theorie von dem Gegensatz der beiden Principien Ormuzd und Ahriman und ihrem beständigen Kampf miteinander, welche dem gesammten magischen Religionsgebäude so sehr zu Grunde liegt, daß wie die heraklitische Philosophie die philosophische, so jene ganze Religionslehre nichts Anderes als die religiöse Durchführung des Gedankens des Gegensatzes ist. Das Allgemeine dieses Zusammenhanges ist bereits Kreuzer (s. Symbol. u. Mythol. 3te Ausg. 2ter Bd. p. 594—603) nicht entgangen, der ihn mit Recht in ebenso nachdrücklichen als berebten Worten gegen die Lügner desselben vertheidigt und dabei gut darauf aufmerksam gemacht hat, wie Ephesus seit ältester Zeit ein Sitz alter Magierlehre gewesen (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 1330). Wir wollen das von Kreuzer Gesagte nicht wiederholen, sondern darauf hinverweisend mehreres Andere in Kürze hinzufügen, was dazu dient, diesen Zusammenhang näher darzulegen, nachdem wir jedoch zuvor den geistigen Unterschied zwischen dem Grundgedanken Heraklits und dem der magischen Religionslehre nochmals ins Auge gefaßt haben. — Denn freilich können wir mit Kreuzer vielleicht noch in die Worte, daß Heraklit „Zoroastrisch philosophirt habe“, in gewisser Weise übereinstimmen, aber keinesfalls mehr in die von Kreuzer unmittelbar daneben gesetzten, „daß er, Heraklit, gelehrt hat, wie der alte große Lichtlehrer Zerethoschtro, der Stern des Goldes“ (p. 601). Und ebensowenig können wir uns mit den Worten Kreuzers daselbst „diese Sätze alter Magierlehre und ephesischer Magierformeln, diese Symbole der alten Licht- und Feuerempel Vorderasiens, diese Mythen und Festhymnen des Priestersängers Olen durchdrang der tief sinnige Philosoph von Ephesus mit seinem scharfen, tiefen Geiste und erweiterte sie zu einem Systeme von Philosophemen, nicht dialectisch, dies blieb dem späteren Plato vorbehalten, sondern priesterlich, bedeutsam, und im Charakter des delphischen Königs, der, wie Heraklitus selbst sagt, nicht redet, nicht verbirgt, sondern andeutet“ einverstanden erklären, weder was das „Priesterliche“, noch was die bloße Erweiterung jener Priesterdogmen anbetrifft, die bei Heraklit vorgegangen sein soll. Zu ersterer Behauptung verleitet Kreuzer offenbar die, nicht priesterliche, wohl aber symbolische Form Heraklits, deren Beschaffenheit sowohl, wie ihre in seinem Gedankenstandpunkt selbst ge-

gründete Nothwendigkeit wir des Besseren und zur Genuß dargelegt zu haben hoffen. Noch weniger aber ist es eine bloße Erweiterung jener Sätze alter Magierlehre, die in der heraklitischen Philosophie vorgegangen ist; sie bildet vielmehr jene religiösen Anschauungen zu einer ganz neuen und durchaus originellen philosophischen Gedanken um, und wenn man auch vielleicht in einem gewissen philosophischen Sinne mit Recht sagen kann, daß jene religiösen Anschauungen in der That nichts Anderes, als die Ahnung dieses Gedankens und dieser somit ihr eigener geistiger Inhalt gewesen sei, so ist doch nicht zu vergessen, welche ungeheure geistige Kluft eine solche sinnliche Vorstellung von der Ahnung eines geistigen Inhalts von seiner freien und begrifflichen Erkenntniß trennt.

Um dies<sup>1)</sup> an jener Theorie des Gegensatzes klar zu machen, die in der That sowohl das religiöse System des Magismus, als das philosophische Heraklits gleichmäßig beherrscht, werden folgende Bemerkungen genügen. In der persischen Religion sind die beiden entgegengesetzten Principien zwei Bestimmtheiten — und es ist hierfür gleichgültig, ob man sie nur als Bestimmtheiten des sinnlich-natürlichen Daseins oder auch als solche in ihrem innern ethischen Vorstellungsfaß, Licht und Finsterniß, Gut und Böse. Bei Heraklit sind die beiden Gegensätze nicht solche äußere oder innere Bestimmtheiten, sondern sie sind wesentlich nur dies: ineinander überzugehen, sich zum andern zu machen. Sie sind Bewegungen, oder nicht Bestimmtheiten, und jede dieser Bewegungen besteht nur darin, unabläßig in die entgegengesetzte umzuschlagen. — In der Lehre der Magier sind, was hiermit eng zusammenhängt, jene beiden Gegensätze, Ormuzd und Ahriman einander nur ausschließende abstracte Gegensätze. Heraklit's ganzes System dagegen beruht darauf, daß die Gegensätze an sich selbst miteinander identisch sind. Er konnte sagen: eins ist der Weg nach Unten und nach Oben, ein und dasselbe ist das Sichttrennen und Sichteinigen, gut und böse, und so viele andere Sätze, in denen er diesen Cardinalpunkt seines Systems, die Identität der absoluten Gegensätze, unabläßig darzustellen bemüht war, eine Identität, die natürlich dem Magier, wenn er sie hätte von Ormuzd und Ahriman denken sollen, als das diametrale Gegentheil und die totale Aufhebung seiner Religion in ihrem innersten Gedanken erschienen wäre.

Alle weiteren mit der ganzen Unermesslichkeit des Gedankens behafteten

---

1) Wie oben §§ 10. 11. an dem Unterschied der orphischen und heraklitischen Identität von Dionysos-Sades.

Unterschiede sind nur Consequenzen der vorigen. Im religiösen System der Magier bleibt Ahriman immer ein Gegensatz, auf dessen abstracte Vernichtung ausgegangen wird, die auch wirklich zuletzt erreicht wird; er ist somit in letzter Instanz ein bloß Negatives und Unberechtigtes, das keine affirmative Bedeutung hat und aufgehoben werden soll und wird. Bei Heraklit dagegen ist der Gegensatz und das Negative dem göttlichen Leben Selbst immanent und unerläßlich und sein eigenes Dasein und darum erst ist sein Absolutes wahrhafte Negativität und Proceß.

In der magischen Lehre fällt das Göttliche und Absolute auf die eine Seite des Gegensatzes, Ormuzd, der darum auch identisch ist mit dem Schöpfungswort Honover. Bei Heraklit ist erst die Einheit beider Gegensätze das Absolute, und gerade dadurch ist dieses die Idee des Werdens, des Processes. Im Magismus ist deshalb auch die Welt immerhin durch das Göttliche frei geschaffen, wenn auch durch Entäußerung seiner. Bei Heraklit ist sie, wie er selbst hervorhebt, nicht geschaffen, sondern geworden, resp. vielmehr sie ist: nie aufgehörendes Werden.

Mit Einem Wort, die magische Lehre verhält sich hierin ganz so zur heraklitischen Philosophie, wie die sinnliche Vorstellung vom Wesen des Gegensatzes zu der wahrhaft begrifflichen und gedankenmäßigen, philosophischen Erfassung desselben: d. h. die Kluft ist an jedem Punkte unüberbrückbar; überall, wo die Identität zwischen beiden Systemen am größten zu sein scheint, gerade da, ist vielmehr auch der totalste Gegensatz vorhanden. Man kann also gewiß nicht sagen, daß Heraklit zoroastrisch gelehrt oder die Sätze der alten priesterlichen Magierlehre nur erweitert habe. Aber gekannt hat er sie, dies ist bewiesen; sie hat auf ihn als Bildungsferment eingewirkt; er hat in ihr eine Ahnung seines Gedankens gefunden und sich deshalb mit Vorliebe vieler ihrer Formen bemächtigt, um jenen darin auszusprechen und so hat sie durch ihre Anschauungen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Nachdem jener principielle Unterschied dargelegt ist, aus welchem sich die entsprechenden Consequenzen sehr leicht für jeden einzelnen Punkt ergeben, mag nur noch Einiges in Kürze zusammengestellt werden, was bei Heraklit vorzugsweise an die Magierlehre erinnert. Wenn Heraklit gegen Homer sagt, daß dieser mit seiner Verwünschung des Streites der Genesis des Alls selber fluche, weil mit dem Fortfallen des Streites alle Dinge verschwinden würden, so tritt auch nach der Zendlehre mit der Besiegung des Gegensatzes, mit dem Sturze des Ahriman und seiner Verbrennung durch fließendes Erz und dem Opfer, welches darauf Ormuzd der Zeruane

Aetere, der ewigen und unbegrenzten Zeit bringt, der Schluß aller Dinge ein<sup>1)</sup>).

An diese Zerume Aetere erinnert es auch lebhaft, wenn in zwei Stellen des Sextus, von denen wir um so weniger begreifen, wie man sie bisher in der Regel unbeachtet lassen konnte, als sie ein wahres Gedankeninteresse bieten, nach Aenesidemus berichtet wird, Heraclit habe die Zeit als das Erste aller Dinge gesetzt, adv. Matth. X, 216: σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὴν χρόνον Αἰνησίδημος. κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος, „ein Körper sei die Zeit, sagte Aenesidemus, nach Heraclitus, denn nicht unterscheidet sie sich von dem Seienden selbst und dem ersten Körper“ (cf. ib. 230 sqq. wo bestritten wird, daß Heraclit ein Körperliches als Erstes gesetzt habe resp. daß das Princip nach ihm die Zeit sei). Es kann für uns Heraclit Gedanken nur angemessen erscheinen, wenn er die Zeit als ersten Körper ausgesprochen hat. Sie ist, wie das Feuer, reinste daseiende Einheit von Sein und Nichtsein; sie ist das Jetzt, das unmittelbar indem es ist vorübergegangen, aufgehoben und somit zu einem Nicht-Jetzt geworden ist, welches aber wieder seinerseits ebensogut ein Jetzt ist, wie das erste. Die Zeit ist also Continuität von Jetzt und Nichtjetzt, sie ist ganz derselbe daseiende Proceß, dieselbe objective Dialectik, wie Feuer, Fluß u. Daß mit dieser Auffassung der Zeit nichts Fremdes in Heraclit hineingetragen<sup>2)</sup> wird —

1) Die Zendavesta von Kleuter Bd. I. p. 24 sqq. und Anhang Bd. I. H. 1. p. 276—286 und Görres Mythengesch. I. p. 235.

2) Dies zeigt sich noch deutlicher in der Definition der Zeit, welche die Stoiker geben und in welcher sie dieses dialectische Wesen des Jetzt, sofort Nichtjetzt zu sein, ausdrücklich hervorheben, ohne jedoch der Sache gänzlich Herr zu werden. So lehrten sie (cf. Plutarch. de comm. not. c. Stoic. p. 1081. D. p. 413 sqq. Wyt.), daß es nur eine zukünftige und vergangene Zeit, aber keine gegenwärtige gebe, weil: „das „Jetzt“ überhaupt nicht existire“ (τὸ δὲ νῦν ὄντος μὴ δὲν εἶναι). Wenn der Stoiker Archidemus daselbst sagt: das Jetzt sei ein Princip und die Einheit des Vergangenen und Zukünftigen (ἀρχή· τινα καὶ συμβῶλὴν εἶναι λέγων τοῦ παρωχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν), so hebt er also nur ganz vortrefflich und in logischer Form den bei Heraclit schon vorhandenen dialectischen Inhalt des Zeitbegriffes als Einheit von Jetzt und Nichtjetzt, Sein und Nichtsein heraus. Und wenn daselbst Chrysippus in wesentlichen wieder sagt: Vergangenheit und Zukunft bestehn gar nicht, sondern nur gegenwärtige Zeit („τὸ μὲν παρωχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχει, ἀλλ' ὑφαιστανέται“ φησι „μῖνον δὲ ὑπάρχει τὸ ἐνεστικόν“), so ist das eben nur ein scheinbarer Widerspruch mit Archidemus, in der That aber ganz identisch damit. Denn beidemal ist das Jetzt als die dialectische Einheit seiner und seines Gegentheils gesetzt. Und ganz deutlich ist jetzt sowohl die Be-



zeigen die eigenen Worte jenes von Sertus aus Aenesidemos gemachten Berichtes auf das Deutlichste: τὸ μὲν γὰρ, νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνομα ἐστίν, ἐτι δὲ τὴν μόναδα, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν, πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φησὶ δὲ, τοῦ χρόνου“, d. h. also: die Bedeutung der Zeit sei das „Fest“. Tag, Monat, Jahr seien nichts als die Vielfältigung, d. h. als die Continuität dieses Fest mit sich selbst. Die Einheit dieser perennirenden Continuität des Fest — die Ausdehnung<sup>1)</sup> — mit der Nous, der ideellen Einheit des einfachen Zeitmomentes, sei nichts Anderes, als die οὐσία, die Wesenheit des Seins selbst.

In der That ist jene wie diese: als perennirendes Dasein gefestetes Nichtsein, daseiende reine Einheit von Sein und Nicht.

Wenn Sertus bald darauf (ib. 230 sqq.) nochmals erwähnt, daß nach den Heraklitikern die Wesenheit der Zeit körperlich sei (*σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου*), so glauben wir, daß dies, trotz der bald darauf folgenden Bestreitung dieser Ansicht als einer wirklich heraklitischen durch Sertus, dennoch ganz consequent von Heraklit gesagt werden konnte<sup>2)</sup>. Die Zeit war ihm, wie auch das sinnliche Feuer, eine erste und reinste Erscheinung des Gesetzes von der Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht, das sich durch Alles hindurchzieht. Aber sie war ihm nicht dieses Gesetz selbst, eben weil

bedeutung als der durchaus heraklitische Ursprung von der stoischen Definition der Zeit, wenn wir ap. Plut. Plac. I, 22. hören: „die meisten Stoiker sagen, das Wesen der Zeit sei die Bewegung“ (*τὴν κίνησιν*). So sind auch jetzt die Widersprüche bei den Stoikern darüber, ob die Zeit körperlich oder unkörperlich sei, von selbst klar.

1) Man sieht, daß diese begriffliche Auffassung der Zeit sofort den Begriff des Raumes erzeugt und mit ihm, der dieselbe Continuität ist, in dieser Hinsicht identisch ist. Diese innere Identität der Begriffe von Zeit und Raum ist auch der Grund, weshalb uns Damascius (de princip. cap. 125. p. 384. ed. Kopp.), sich hierbei auf Eudemos berufend, berichten kann, von den Magiern hätten die Einen den Raum, die Andern die Zeit für das noch ungeschiedene nur im Denken zu fassende Wesen des Alles gehalten (*οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἠνωμένον κτλ.*), während von der Bezeichnung des Urwesens als Raum sich gegenwärtig in den Zenbschriften keine Spuren zu finden scheinen.

2) Deshalb definiert auch Chrysippus bei Phaedrus de nat. Deor. p. 17. Peters. den Zeitgott *Ἥρονος* als *ἐκκριτικὸν τοῦ πνεύματος ῥέον* „den herausströmenden (zum realen Unterschied, — den Begriff des Körperlichen bei Heraklit — auseinandertretenden, was der Ephesler *διαφερόμενον* nennt) Lauf des Flusses“.

ste schon eine Daseinsform desselben, wie auch das Feuer war. Alles aber außer jenem Einen sich durch Alles hindurchziehenden Logos selbst, muß somit Heraklit als ein Bestimmtes und somit Körperliches gelten. Die Zeit sei körperlich und dennoch Erstes, heißt also bei ihm nichts, als da sie die erste Verwirklichung jenes Principis, daß sie schon ein Dasein desselben, aber nicht das Princip selbst war<sup>1)</sup>.

Wenn daher Sextus im Verlauf seiner eigenen Beweisführung, da die Zeit nicht körperlich sein könne, sagt (ib. 232<sup>2)</sup>: „Und diejenigen welche sagen, nach Heraklit sei das Erste kein Körper, sind nicht gehindert dabei die Zeit zu meinen (nämlich sie für das Erste bei Heraklit zu halten), wenn aber die Zeit nach Heraklit der erste Körper war, wären sie dadurch auch gehindert worden, die Zeit zu meinen; nicht als ob das Sein ( $\tauὸ ὄν$ ) nach Heraklit die Zeit; vielmehr ist es nach ihm Luft, wie Aenesidemus sagt“, — so ist schon in dem ersten Satz dieser Stelle Wahres und Falsches durcheinander geworfen, denn richtig und interessant ist der Bericht, daß es Solche gab, die behaupteten, das Erste bei Heraklit sei kein Körperliches. Diese theilten also auch offenbar den vielverbreiteten Irrthum nicht, daß das Feuer dem Heraklit Princip aller Dinge, ἀρχή, sei. Diese waren also zu der richtigen Einsicht gedrungen, daß das wahre Princip bei Heraklit weder Feuer noch Zeit noch Luft, noch irgend ein Körper, sondern das selbst unkörperliche Gesetz alles Seins sei.

Die Meinung dieser vereint sich daher sehr wohl damit, daß wir Heraklit die Zeit als erster Körper in dem oben erörterten Sinne bezeichnen werden konnte.

So consequent und gedankenmäßig demnach auch jene Auffassung d

---

Wenn also Plato bei Plut. Plac. I, 21. die Zeit als „Auseinandertreten (Abstand) der Bewegung der Welt“ „διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως“ definiert, dürfte schon hier die wesentliche Identität dieser Definition mit dem ἐκκρίτικο νόμος klar sein.

1) Vgl. das physische Wesen der Zeit bei Heraklit § 23. 26., von welchem so wohl die platonische als stoische Definition der Zeit sich blos als der logische Ausdruck desselben erweisen werden.

2) καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὐ κωλύονται χρόνον νοεῖν· εἰ δέ γε χρόνος ἦν τὸ πρῶτον, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, σῶμα, καὶ ἐκωλύοντο τὸν χρόνον νοεῖν· οὐκ ἔρα τὸ ὄν, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἐστὶ χρόνος· τό, τε ὄν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀπὸ ἐστὶν ὡς ἦσαν ὁ Αἰνσιδήμος. Das Letzte ist nun freilich wieder in mehr als einer Hinsicht falsch. Den Grund dieses Mißverständnisses werden wir bei der Elementarlehre näher sehen.

Zeit bei Heraclit erscheint, so erinnert dieselbe doch umsomehr an die *Zerane Aterene* der Zendelehre, als auch diese daselbst (cf. Tychsen. Comment. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 130 sq.) nicht als Gott erscheint, wie sie auch nicht die höhere Einheit der beiden Gegensätze, sondern die der Entfaltung des Gegensatzes vorangehende zwar gedachte, aber noch als indifferent gedachte Einheit des Daseins bedeutet (cf. Damascius l. 1.).

Nach diesen Parallelen kann auch die Heraclit so besonders geläufige und von ihm vorzugsweise beliebte Darstellung seines Principis als Feuer gewiß nicht ohne Verbindung erscheinen mit der so großen Rolle, welche dieses Element in der Zendelehre bekanntlich spielt (siehe Herod. III, 16. *Ἴσπου γὰρ θεῶν νομίζουσι εἶναι πῦρ*, vgl. Brisson. Regn. Pers. II, 14. und Eméric David, Jupiter ou Recherches etc. I. p. 171.). Noch weit bestimmter aber tritt dieser Zusammenhang dann hervor, wenn man berücksichtigt, daß die Zendelehre zuerst unterscheidet zwischen dem sinnlichen, materiellen Feuer und einem präexistirenden unkörperlichen und gleichsam intellectuellen Urfeuer, eine Unterscheidung, von der sich uns bei der Feuer- und Elementarlehre auf das positivste zeigen wird, daß sie bei Heraclit nicht nur gleichfalls ganz ebenso Statt hatte, sondern auch daß sie einen der wichtigsten Punkte für sein richtiges Verständniß bildet, dessen Uebersetzen die Ursache war von allen Mißverhältnissen, zu denen sein Feuer die Veranlassung gegeben hat. Es wird jetzt vielleicht schon aus dem Allgemeinen seiner Philosophie klar sein, jedenfalls aber im physischen Theile zur Evidenz gebracht werden, daß ihm jenes reine und unsinnliche Feuer (das „nicht untergehende“, wie er es bezeichnet zu haben scheint), nichts anderes gewesen ist, als der ideale Begriff des Feuers, die Idee des Werdens als solche, das reine und allgemeine unsinnliche Gesetz der absoluten Einheit und Vermittlung von Sein und Nichtsein; also dasselbe, was ihm die unsichtbare Harmonie ist, d. h. die gedachte, noch durch kein sinnliches Sein gehemmte Einheit und Vermittlung. Es wird sich zeigen, daß nur in diesem Sinne, als reine Idee des Werdens genommen, bei ihm das Feuer die Stelle des obersten und durch Alles hindurchgehenden Principes, der *ἀρχῆς*; eingenommen haben kann<sup>1)</sup>: daß dagegen das materielle,

1) Daher die analogen beiden Arten des Feuers bei den Stoikern, *ignis artificiosus* und *inartificiosus*, über welche man sehe Villoison, Comment. de Theologia Physica Stoicorum in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann p. 507 sqq. Wir sagen, daß dies *ignis artificiosus* analog, aber nicht identisch

wirklich erscheinende Feuer ihm nur die erste und reinste Verwirklichung das sinnliche Bild jenes reinen Feuers gewesen ist. Ganz so wird nur aber in der Zendlehre (s. Zendavesta von Kleuter I. p. 44 sq., u. Izeschn. Ha. XXXVI. T. I. p. 126, Bun-Deh. T. III. p. 55 und Anhang II, 1. p. 127) das materielle Feuer als ein Bild des Urfeuers und als aus diesem geworden dargestellt. Es wird dieses Urfeuer ferner (s. Kleuter a. a. O. und I. p. 143—157. cf. Anhang Bb. II T. 2. p. 51) das Band der Einigung zwischen Ormuzd und der unbegrenzten Zeit<sup>1)</sup> und der Saame genannt, aus dem Ormuzd alle Wesen geschaffen hat, Ausbrüche, die sich zum Theil wörtlich (z. B. die Bezeichnung als Saame) in dem wiederfinden, was Heraclit nach Fragmenten oder Verichten von seinem kosmogonischen, das Princip aller Dinge bildenden Feuer gesagt hat. Gewiß sind wir weit entfernt davon, zu behaupten, daß die dunkle Vorstellung, welche der Parsen mit jenem Urfeuer verband, inhaltlich irgendwie mit dem heraklitischen Gedanken, dem Gesetz des Werdens, identisch gewesen sein sollte; es spricht sich vielmehr in jenen Urfeuer der Zendlehre, dem auch ein Urwasser, Urlicht, also eine Präformation der Elemente überhaupt zur Seite steht, nur der Idealismus der parsischen Religion aus, wie er für die sinnliche Vorstellung vorhanden sein konnte. Aber Das wollen wir behaupten, daß, zumal nachdem Heraclits historischer Zusammenhang mit der Magierlehre und seine Kennzeichen derselben erwiesen ist, jene Unterscheidung zwischen einem materiellen und einem Urfeuer und der Gebrauch des Feuers im Sinne dieses Urfeuers als Symbol für sein absolutes und weltbildendes Gedankengesetz — als auf dem Boden jener parsischen Anschauungen erwachsen und als aus dem Einfluß jener Magierlehre hervorgegangen betrachtet werden muß.

Auch für die Elementarlehre Heraclits enthält die Zendreligion manche

mit dem ideellen Feuer Heraclits ist; denn dessen intelligibles logisches Feuer wird in dem ignis artificiosus als physische Lebenskraft mißverstanden und aufgefaßt.

1) Oder es wird Izeschn. Ha. XXXVI: „kräftigwirkendes (vgl. das stoische ignis artificiosus, πῦρ τεχνητόν) Feuer seit Urbeginn der Dinge und Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen“ genannt. Die Thätigkeit ist auch die Grundanschauung des Wortes in der Zend-Avesta. Es wird als beständig wirkend und sich bewegend gedacht und als „bis zur Auferstehung von dieser Welt im Lauf zum Himmel (von dem es ausgegangen) zurückkehrend“, Jescht-Favard. XCIII. Card. 24. T. II. p. 258. Kleuk.; ebenso heißt es Si-rnzé T. II. p. 293 Das „des Gang in der Höhe ist“ etc.

nicht unbedeutliche Anklänge. Nicht darauf wollen wir uns berufen, was uns Herodot (I, 131.) von der Elementarverehrung der alten Perser erzählt: „Die Perser opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser, den Winden, diesen allein opfern sie von Alters her“; ein Bericht, in welchem wir theils eben so viel abweichende, theils in Bezug auf das Ähnliche viel zu allgemeine, auch anderwärts wiederkehrende Züge sehen, um eine besondere Analogie mit Heraklit darin finden zu können. Wohl aber darauf wollen wir uns berufen, daß bereits in der Zendelehre die bestimmte Anschauung von dem directen Gegensatz zwischen Feuer und Wasser bedeutungsvoll hervortritt; jenes, das Feuer, ist männlich, dieses weiblich<sup>1)</sup>; aus der Vereinigung beider ist das Licht entstanden, wie alles Gedeihen in der Natur aus ihnen entspringt (S. Meuter a. a. D.<sup>2)</sup>).

Endlich aber können wir nicht umhin, unsere Ueberzeugung noch über einen ganz besonders hauptsächlich, an Consequenzen nicht unfruchtbar Punkt auszusprechen, in welchem der Einfluß der Zendelehre auf ihrer Anschauungen auf Heraklit nach unserer Ansicht unverkennbar ist und folgenreich fortgewirkt hat. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie Schleiermacher bereits darauf aufmerksam gemacht hat, daß das Wort *λόγος*, — welches doch in seiner ursprünglichsten Bedeutung

1) Vgl. für Heraklit § 21.

2) Es fragt sich selbst, ob nicht etwas an heraklitische Elementarlehre merkwürdig anklingendes zu finden ist in dem interessanten Bericht des Plutarchus de prim. frigido p. 950. F.: bei den Persern wäre es die größte und, wenn sie angewandt würde, unabwehrbare Anfechtung (*τῶν ἐκτενιμάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαράτητον*) gewesen, wenn der Flehende Feuer nahm und in einen Fluß steigend drohte, das Feuer in das Wasser zu entlassen (*τὸ πῦρ εἰς τὸ ὕδωρ ἀφήσειν*); er erlangte dann unweigerlich, worum er bat; es erlangend aber wurde er bestraft um der Drohung (*διὰ τὴν ἀπειλήν*) willen „*ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην*“. Man übersetzt diese Stelle stets „weil sie eine gegen das Gesetz und gegen die Natur geschehende sei“ (z. B. Wyttenbach. naturae contrariam). Aber es muß zweifelhaft erscheinen, ob dies richtig ist, da Plutarch dann ja gar keinen Grund hatte, statt einfach *παρὰ νόμον καὶ φύσιν* zu sagen, mit der Präposition abzuwechseln und statt des energischeren *παρὰ* das schwächere *κατὰ*, welches auch nur seltener als jenes diesen feindlichen Sinn hat, zu setzen. Es fragt sich also, ob man *κατὰ* und den Genitiv nicht in seiner ursprünglicheren Bedeutung und der Richtung auf eine Sache, der Beziehung auf etwas auffassen und demnach übersetzen soll „weil sie eine gegen das Gesetz und nach der Natur hin (i. e. mit Beziehung auf die Natur hin geschehende Drohung, weil in der Natur, an der ja Ahriman vorläufig noch Theil hat, dies Verlöbten des Feuers wirklich stattfindet) geschehende sei.

„Wort“ heißt — von Heraklit zu allererst in dem Sinne von Vernunft gebraucht worden sei. Wir haben aber auch bereits oben (s. p. 325 sqq. durch Fragmente und Berichte nachgewiesen, wie wir hoffen, und werde dies später noch durch später zu betrachtende Bruchstücke erheblich bestätigen können, daß auch die Bedeutung Vernunft im formellen und subjectiven Sinne durchaus nicht zureicht, sondern daß *lóγoc* (wenn es nicht eben seine unmittelbarste Bedeutung: Wort hat, wie in dem Bruchstück bei Stobäus, s. p. 344) bei Heraklit immer durchaus objectiv gefaßt werden muß und jenes Eine die Wesenheit des Alls bildende und die Welt durchwaltende Gesetz „alles Daseins, das Gesetz der Welt einrichtung bedeutet, kurz dasselbe, was in den Verbindungen *lóγoc deš xwv tov παντός* oder *lóγoc οικονομών τὰ πάντα* nur expliciter hervortritt. Allein wie erklärt sich diese bei genauer Betrachtung höchst auffällig Eigenthümlichkeit Heraklits, das die Welt und alles Dasein regierend Gesetz durch *lóγoc* „das Wort“ zu bezeichnen? Die von Schleiermacher (p. 476) zum Zwecke dieser Erklärung gemachte Annahme einer Ableitung von *λέγω* sammeln, löst die Schwierigkeit gewiß nicht und ist schwerlich richtig. Denn zuvörderst würde der Begriff des Sammelns, wenn ihn Heraklit sogar mit *lóγoc* wirklich verbunden hätte, durchaus nicht im Stande sein, den Gebrauch dieses Wortes für jenes Gesetz des Daseins zu erklären. Denn dieses Gesetz ist dem Heraklit nicht ein aus den einzelnen Existenzen Gesammeltes und Abstrahirtes, sondern umgekehrt, der heraklitischen Philosophie, die deshalb als objectiver Idealismus bezeichnet werden muß, ist alles empirische Dasein nur aus jenem Einen und unsichtbaren Gesetze geworden. Ferner steht der Ableitung von *λέγω*, sammeln, die allgemein angenommene und offenbar richtige Herleitung des Wortes von der Bedeutung „sprechen“ entgegen, und ebenso wenig findet sich irgendwo eine Spur davon, daß Heraklit mit *lóγoc* den Begriff von Sammeln verbunden habe.

Wie erklärt sich also dieser befremdliche und zugleich an so tiefen Anschauungen reiche Gebrauch des „Wortes“ für das kosmogonische Princip, für das weltbildnerische, allem Einzelnen Dasein gebende und es regierende Gesetz?

Es erklärt sich — durch die historisch nachgewiesene Kenntniß Heraklits von dem parthischen Religionsystem und die hierdurch in ihm erweckten Anschauungen. Nach der Zendlehre ist (s. Zendavesta von Klerer T. I. p. 3 und p. 5 sqq.) das Ewige seinem Wesen nach Wort. Das Wort „Hunover“ ist das Schöpfungs- und Gesetzeswort, welches vom Throne des Guten gegeben und durch welches Alles ent-

standen ist und alle Wesen geschaffen worden sind (s. Kleuter ib., Iz. Ha. XIX. Th. I. p. 107<sup>1)</sup>). Selbst das Urfeuer, Urwasser und Urlicht sind erst durch das Wort geworden, welches Ormuzd noch jetzt unablässig fortspricht durch alle Ewigkeit, welches nach ihm von den Ized's des Himmels, von den Amshaspands und den Fernern durch die ganze Natur fortgesprochen wird als der fortwirkende Quell alles Lebens. Es wird genannt das heilige, reine, schnell wirkende, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes, das vortrefflichste Wort, Lichtquell, Grund der Thätigkeit; Ormuzd selbst ist identisch mit diesem Wort; sein wesentlicher Name ist „vortreffliches Wort“<sup>2)</sup>; und darum heißt er Grund und Mittelpunkt aller Wesen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft (es ist hier eine ähnliche Identification des Subjectiven und Objectiven, die im Heraclitischen  $\epsilon\upsilon\ \tau\delta\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu$  hervortritt), Der, der alles sieht, Richter der Gerechtigkeit, König, und ausdrücklich „das Wort von Allem z.“<sup>3)</sup>

1) „Zoroaster fragte Ormuzd und sprach: O Ormuzd, in Herrlichkeit verschlungen, gerechter Richter der reinen Welt, die Du trägst, welches ist das große Wort, von Gott geschaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war und Wasser war und Erde war und Heerden und Bäume und Feuer, Ormuzd's Sohn (!) war; ehe reine Menschen und Deros z., ehe die ganze Welt war und alle Gaben und alle reingeschaffenen Ormuzdskeime? Dies sage mir deutlich.

Ormuzd antwortete: Der reine heilige schnellbewegliche Honover (Wort) — ich rede Dir deutlich, o Sapetman Zoroaster, war vor Himmel und Wasser und Erde z. z.

Bete, o Sapetman Zoroaster, meinen reinen Honover, wenn Sprache Dich verläßt und Du ohne Hoffnung bist z. Führe, wenn Du reden kannst und Lage der Gesundheit hast, Honover im Munde z. z. Lies wohl dies große Wort, das war vor Schöpfung des Himmels und der Erde und des Wassers z. Dies Wort, das lebendig war, ehe reine Geschöpfe und Amshaspandskörper geboren worden. — Ich selbst, in Herrlichkeit verschlungen, habe dies Wort gesprochen mit Größe und alle reine Wesen, die sind und gewesen sind und sein werden, sind dadurch gemacht und in Ormuzd's Welt gekommen. Noch jetzt spricht mein Mund dieses Wort in aller seiner Weite fort und fort und Ueberfluß vervielfältigt sich z. z.

2) Wie in der oben p. 340, 1. angeführten ganz heraklitisirenden Stelle des Epictet. Enchirid. c. 31. T. III. p. 35. Schw. Gott, nachdem er eben als  $\delta\iota\omicron\tau\omicron\upsilon\ \tau\alpha\ \delta\lambda\alpha$  geschilbert, mit dem Ausdruck  $\eta\ \alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\ \gamma\upsilon\omega\mu\eta$  bezeichnet wird.

3) Bgl. p. 185. 186. „Mein Name ist das Jetzt. Mein Name ist das Alles und Paßer des Alles“ z. Mein Name ist: der alles weiß; der das Beste weiß; Urheber von allem. Mein Name ist das Wort von Allem“ z.

„Wort“ heißt — von Heraklit zu allererst in v. 83 sq.). Das Gesetz  
gebraucht worden sei. Wir haben aber auch f. Ja, das Gesetz mit Wort  
durch Fragmente und Berichte nachgewiesen ist nur der Körper, durch  
dies später noch durch später zu betr. , geoffenbaret hat (Si-razi.  
stättigen können, daß auch die Ver . Das Gesetz wird deshalb „Wort  
subjectiven Sinne durchaus nicht , die Wort „Gesetz der Magiesman“  
nicht eben seine unmittelbarste . Körperung des von Ormuzd gesprochenen  
stück bei Stobäus, s. p. 34' Zoroasters darum Zendavesta, lebendiges  
faßt werden muß und : ( p. 36.).  
die Welt durchwalt vom Worte als des Schöpfungs- und Ge-  
einrichtung bedeute res weltbildnerischen Principis und des zugleich fert-  
κων τοῦ παντός . . . sein erzeugenden und beherrschenden Gesetzes, fand Hera-  
Allein wie . . . Religion vor, und hat sie stricte in den Ausdruck  
Eigenthümlichkeit . . . Der speculative Inhalt seines weltregierenden  
Gesetzes . . . in ihm eigenthümlich, der Gedanke desselben, das Werden be-  
(p. . . als die processirende Identität von Sein und Nichtsein, ist ihm  
. . . eriginell, aber das Aussprechen dieses ihm nach seinem ent-  
wendeten Inhalt maussprechlichen Gesetzes als Wort, als Logos des  
Alls, ist dem magischen Religionsysteme entlehnt, respective durch die  
kenntniß desselben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perser Ormuzd,  
„abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft“, wenn er  
er ihn „das Wort von Allem“ nannte, so ist das dieselbe Bezeichnung,  
die Heraklit auf sein absolutes, weltbildendes und welterhaltendes Geset  
überträgt, wenn er es das „Eine Weis“, den allein „die Wel  
regierenden Ausspruch“ (γνώμη. ἦτε οἷον κηδεύουσι πάντα ἀπὸ  
πάντων s. eben § 15.) und das das All durchwaltende, sich dur  
Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel  
darüber sein, daß sein Logos als Gesetz des Alls nicht von Sammel  
sondern von der Bedeutung Wort abzuleiten ist und somit jenen persische  
Ursprung hat, so wird sich dieser Zweifel vielleicht schon durch das eben  
berührte Fragment beim Diogenes hier beseitigen, da für die weltleitende  
γνώμη in demselben keine der Ableitung des Logos von Sammeln ent  
sprechende Bedeutung, wohl aber die dem Logos als Wort ganz ver  
wandte von Ausspruch, Sentenz zu Gebote steht, welche wir schon  
eben bei der Uebersetzung des Bruchstücks gewählt und begründet haben.  
Vorzugsweise aber wird diese Verbalbedeutung des Logos be  
Heraklit bestätigt durch die hohe Stellung, welche der „Name“ in seiner  
Philosophie einnimmt, worüber wir auf die spätere ausführliche Erörterung  
(§ 35.) verweisen müssen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragment



ern, in welchem das Eine Weise oder das Absolute „der Name des  
annt wird, der „allein ausgesprochen werden nicht will und will.“  
ppante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend-Avesta.  
e Wort, welches Alles geschaffen hat und fort und fort  
zugleich Name. Es ist Ormuzd's Name. Zoroaster  
O Herrlichkeitverschlungener Ormuzd, gerechter Richter  
— — welches ist das Wort der Vortrefflichkeit und  
Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätig-  
ic. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Sapetman Zoroaster, Name der Unsterblichkeit,  
Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit!  
Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätig-  
keit“ zc. zc. Und Zoroaster spricht: „Lehre mich diesen Namen in seiner  
vollen Weite, o reiner Ormuzd, diesen über alles großen, himmlischsten,  
schönen Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der schlägt und  
triumphirt (wie etwa Heraklit *περσιστρα* sagt, s. p. 310), Gesundheit  
lebt“ zc. Und nun sehe man die unendliche liturgische Reihe von De-  
klarationen, in welchen Ormuzd seinen Namen aufrollt und von welchen wir  
etliche anführen wollen:

- Mein Name ist: Liebe gefragt zu werden.
- Mein Name ist Versammlung, — Grund und Mittelpunkt aller  
Fest.
- Mein Name ist allvermögende Kraft.
- Mein Name ist reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeschöpfe.
- Mein Name ist Verstand, höchste Weisheit, Wissenschaft,  
• Wer der Wissenschaft.
- Mein Name ist: Der nie müde wird; der Alles sieht.
- Mein Name ist Quell der Gesundheit, Richter der Gerechtigkeit.
- Mein Name ist Gesundheit; giebt sie im höchsten Sinne.
- Mein Name ist König.
- Mein Name ist Großer.
- Mein Name ist Glanz, — höchster Glanz.
- Mein Name ist Beschützer, — Bestschützer.
- Mein Name ist Weitscher, — Weitschauendster.
- Mein Name ist der Weg zeigt und Menschen bekleidet.
- Mein Name ist Richter der Gerechtigkeit; Beschützer; Ernährer.

(Kleuker, Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183 sq.). Das Gesetz selbst ist durch dies Wort entstanden. Ja, das Gesetz und Wort sind selbst identisch; denn das Gesetz ist nur der Körper, durch welchen das himmlische Wort sich offenbart hat (Si-ra Mansrespand. T. II. p. 292 Kleuk.). Das Gesetz wird deshalb „Wort Ormuzd's“ und ebenso das himmlische Wort „Gesetz der Mazdaesna“ angedeutet, und als diese Verkörperung des von Ormuzd gesprochenen Wortes heißt das Gesetz Zoroasters darum Zendavesta, lebendiges Wort (s. Kleuker ib. I. p. 36.).

Diese Anschauung vom Worte als des Schöpfungs- und Gesetzeswortes, als des weltbildnerischen Principes und des zugleich wirkenden, alles Dasein erzeugenden und beherrschenden Gesetzes, fand Heraklit in der persischen Religion vor, und hat sie striete in den Ausdruck *λόγος* übertragen. Der speculative Inhalt seines weltregierenden Gesetzes ist ihm eigenthümlich, der Gedanke desselben, das Wort zu ergreifen als die processirende Identität von Sein und Nichtsein, ist durchaus originell, aber das Aussprechen dieses ihm nach seinem erweiterten Inhalt unaussprechlichen Gesetzes als Wort, als *Logos* und *Alls*, ist dem magischen Religionsysteme entlehnt, respective durch Kenntniß desselben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perser Ormuzd „abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft“, wie er ihn „das Wort von Allem“ nannte, so ist das dieselbe Bezeichnung die Heraklit auf sein absolutes, weltbildendes und welterhaltendes Gesetz überträgt, wenn er es das „Eine Weisheit“, den allein „die Weltregierenden Ausspruch“ (*γνώμην, ἣτε οἷον κυβερνήσει πάντα ὁ πάντων* s. oben § 15.) und das das All durchwaltende, sich durch Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel darüber sein, daß sein *Logos* als Gesetz des Alls nicht von Sammel sondern von der Bedeutung Wort abzuleiten ist und somit jenen persischen Ursprung hat, so wird sich dieser Zweifel vielleicht schon durch das obberührte Fragment beim Diogenes hier beseitigen, da für die weltleitende *γνώμη* in demselben keine der Ableitung des *Logos* von Sammel entsprechende Bedeutung, wohl aber die dem *Logos* als Wort ganz entsprechende von Ausspruch, Sentenz zu Gebote steht, welche wir schon oben bei der Uebersetzung des Bruchstückes gewählt und begründet haben.

Vorzugsweise aber wird diese Verbalbedeutung des *Logos* bei Heraklit bestätigt durch die hohe Stellung, welche per „Name“ in seiner Philosophie einnimmt, worüber wir auf die spätere ausführliche Erörterung (§ 35.) verweisen müssen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragme

zu erinnern, in welchem das Eine Weise oder das Absolute „der Name des Zeus“ genannt wird, der „allein ausgesprochen werden nicht will und will.“

Eine frappante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend-Avesta. Das himmlische Wort, welches Alles geschaffen hat und fort und fort schafft, ist selbst zugleich Name. Es ist Ormuzd's Name. Zoroaster frägt Ormuzd<sup>1)</sup>: „O Herrlichkeitverschlunger Ormuzd, gerechter Richter der reinen Welt, — — welches ist das Wort der Vortrefflichkeit und Erhabenheit? Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätigkeit? ic. ic. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Sapetman Zoroaster, Name der Unsterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit! Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätigkeit“ ic. ic. Und Zoroaster spricht: „Lehre mich diesen Namen in seiner vollen Weite, o reiner Ormuzd, diesen über alles großen, himmlischsten, reinsten Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der schlägt und triumphirt (wie etwa Heraklit *περὶ τῆς αἰτίας* sagt, s. p. 310), Gesundheit giebt“ ic. Und nun sehe man die unendliche liturgische Reihe von Definitionen, in welchen Ormuzd seinen Namen aufrollt und von welchen wir nur einige anführen wollen:

„Mein Name ist: Liebe gefragt zu werden.

Mein Name ist Versammlung, — Grund und Mittelpunkt aller

**Befehle.**

Mein Name ist allvermögende Kraft.

Mein Name ist reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeschöpfe.

Mein Name ist Verstand, höchste Weisheit, Wissenschaft,

**Geheimnis** der Wissenschaft.

Mein Name ist: Der nie müde wird; der Alles siehet.

Mein Name ist Quell der Gesundheit, Richter der Gerechtigkeit.

Mein Name ist Gesundheit; giebt sie im höchsten Sinne.

Mein Name ist König.

Mein Name ist Großer.

Mein Name ist Glanz, — höchster Glanz.

Mein Name ist Vielschützer, — Beschützer.

Mein Name ist Weitseher, — Weitschauendster.

Mein Name ist der Weg zeigt und Menschen bekleidet.

Mein Name ist Richter der Gerechtigkeit; Beschützer; Ernährer.

1) Jescht - Ormuzd LXXX. T. II. p. 183. Kleuk.

Mein Name ist: Der Alles weiß, der das Beste weiß; Urh von Allem.

Mein Name ist das Wort von Allem.

Mein Name ist König des Ueberflusses.

Mein Name ist: Der nicht trügt.

Mein Name ist: Der nicht betrogen werden kann.

Mein Name ist: Das Alles und Halter des Alles.

Mein Name ist: Keiner Wille des Guten“ *ic. ic.*

Im Parsismus wie bei Herakleitos ist also das Absolute wese Name.

Im Parsismus ist das absolute „Wort“, schlechthin identisch dem „Namen“ (des Göttlichen). Und auf das genaueste ebenso i Heraklit in jenem Bruchstück vom Einen Weisen sein absoluter  $\lambda$  Wort, unmittelbar identisch mit dem Namen des Zeus\*). Und es mit einer mystischeren Richtung in anderen Religionen eng zusam hängt, den Namen Gottes als einen nicht nur unaussprechbaren, son auch als einen solchen, der nicht ausgesprochen werden soll, ab *ἀρρήτων* aufzufassen, so ist es ein im innersten Geiste der zoroastr Gottesanschauung, deren wesentlichster Grundzug gerade die Ibe Thätigkeit, der Offenbarungs- und Selbstverwirklich: trieb des Absoluten ist, ebenso tief begründeter Zug, daß hier Name Gottes, das absolute Wort, unaufhörlich ausgesprochen w will und soll. Es ist ein Hauptdogma des zoroastrischen Relig gebäudes, daß nur durch das continuirliche Aussprechen dieses Na des Wortes „*Donover*“, welches von Ormuzd und seinen Geistern un brochen durch die ganze Natur hindurch gesprochen wird, die Schö erhalten und das Böse vernichtet wird; und dieses unaufhörliche sprechen des göttlichen Namens ist ebenso für die Menschen Pflicht der Welt, die durch meine Macht gehalten wird, — sagt Ormuzd predige diese Namen, o Sapetman Zoroaster, lies sie, sprich sie wie Nacht; sei gestanden und setze Dich, oder erhebe Dich vom Si umgürte Dich mit dem Kosti oder entlöse ihn; wandle aus einem aus einer Stadt, einer Provinz, oder komme in ein Land, — all predige meine Namen.“ „Willst Du, Zoroaster, kränken und schmet Demenschen und Magiker und Peris, Dems, die ohnmächtig, taub blind machen, zweifüßige Schlangen *ic.*, so sprich meinen Name

\*) Vgl. jetzt p. 341 sqq. So erlebigt sich also auch hier die von Ber gefühlte Schwierigkeit, vgl. p. 27 sq. und § 35.

seiner vollen Weite Tage wie Nächte“ zc. Und gerade so wie dies ununterbrochene Aussprechen des Namens Gottes in der Zendavesta ein Hauptdogma in kosmischer wie ethischer Hinsicht und absolute Bedingung alles Bestehens und aller Erkenntniß ist, — ganz so wird von Heraklit in jenem Fragmente das Eine Weisheit, der „Name des Zeus“, das Wort genannt, welches einerseits „allein ausgesprochen werden will“. Und wenn er, beides in Einen Satz verbindend, im directen Gegensatz hinzufügt, daß es auch dasjenige sei, welches allein nicht ausgesprochen werden will, so zeigt sich hieran nur an einem Beispiele mehr, wie Heraklit die ihm (Cap. II.) zugewiesene Stellung zu den verschiedenen Religionen des Orients einnimmt, die Anschauungen und Dogmen derselben als Material seines speculativen Denkens und Darstellens frei auszubeuten<sup>1)</sup>.

1) In der Individualität Heraklits prägt sich auf das markigste in Bezug auf die religiösen Speculationen des Orients jene weltgeschichtliche Stellung aus, welche ein eben so geistvoller als umfassender moderner Forscher, indem er sich gegen die Kritiker wendet, welche noch immer den griechischen Geist für einen „in barbarischer Bildung aufgewachsenen Autodidakten“ halten möchten, dem griechischen Genius im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu den Völkern des Orients mit Recht zuweist. Diese Stellung läßt sich nicht trefflicher charakterisiren als mit dem schönen Vergleich jenes Gelehrten, „daß die Griechen in dieser wichtigen Periode (— es ist die Aube von der Periode des Thales, des Pythagoras, zc.) die Gelehrsamkeit der Barbaren aller Orten wie reifes Korn in ihre Scheuern sammelten zu neuer Aussaat auf ihrem eigenen triebkräftigen Boden“ (Lepsius, die Chronologie der Aegypten T. I. p. 55.). Wie total verschieden bei Herakleitos die Frucht von jener Aussaat, wie durchaus originell und selbständig der von ihm producirte Gedanke war, wie seine Kenntniß der religiösen Anschauungen des Orients nur als geistiges Bildungsferment überhaupt auf ihn einwirkte und keine jener religiösen Vorstellung und Lehren als solche — wie sie in jenen Religionen vorhanden war — sich bei ihm wiederfindet, ist wiederholt näher nachgewiesen worden. — Nicht ganz ebenso verhält es sich mit Pythagoras. Von diesem ist seit lange sein receptives Verhältniß zum Orient anerkannt. Allein wenn dem Pythagoras auch durchaus nicht eigenes Denken abgesprochen werden soll, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er sich von Herakleitos gerade dadurch unterscheidet, daß er die ihm vom Oriente überlieferten religiösen Vorstellungen (z. B. Unsterblichkeit, Seelenwanderung zc. zc.) als solche acceptirte und beibehielt, wie er sie vorfand, sie untereinander verbindend und combinirend, während der Ephesier sie vielmehr in ihren inneren speculativen Gedankengehalt auflöste und aufhob und sie nur als Material der Darstellung und Verkörperung seines eigenen treibenden speculativen Begriffes gebrauchte. Wer die Natur des Denkens und die Geschichte der Philosophie und Religionsphilosophie der Völker kennt, wird weder über das Stattfinden dieses Unterschiedes, noch über seine tiefe Bedeutsamkeit in Zweifel sein können. Bei dieser Scheidelinie aber, welche, nach der vorgetragenen Ansicht, Herakleitos von Py-

Die Anschauung des Absoluten als Wort und als Name, — un- es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, wie identisch dies beides ist, — ist also für Heraklit wie für den Pythagoreismus wesentlich und bei beide übereinstimmend.

Diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos ist somit nur die Bestätigung für den von uns schon oben (p. 325, 3. vgl. p. 122, 1. geführten und seitdem durch alles folgende wohl zur Gewißheit erhobene

Pythagoras — und in ihnen nicht nur zwei Männer, sondern zwei historische Standpunkte des philosophirenden Geistes überhaupt — trennt, und es von hohem Interesse sein, zu hören, wie sich Herakleitos selbst über Pythagoras äußert, und dabei zu finden, daß seine Kritik diesen in der That nach den beiden eben angedeuteten Seiten seiner Stellung erscheinen läßt. Denn in einem Bruchstücke, welches wir an seinem Orte (§ 31.) näher betrachten werden, gesteht einerseits Herakleitos dem Pythagoras rühmend zu, daß „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, Forschung (*ιστορίην*) getrieben hat an meisten von allen Menschen“. Worte, in denen, da *ιστορίην* hier schwerlich in einem andern Sinne zu nehmen ist, als eingezogene Kunde und die in dem Einziehen solcher Kunde bestehende Forschung, Heraklit wohl kaum etwas anderes meint — denn bei den Griechen gab es damals schwerlich solche Kunde einzuziehen — als die von Pythagoras aus dem Oriente geholten Kunden und Uebersetzungen aller Art. Es dürfte vielleicht nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß wir hier also Herakleitos dem Pythagoras ein Lob spenden sehen, welches genau demjenigen entspricht, das wir Herodot den Aegyptern ertheilen hören II, 77: *μητρὶν ἀνθρώπων πάντων ἐπισκένουτες μάλιστα. λογιώτατοι εἰσι μακρῶν τῶν ἐγὼ εἰς οὐκείων ἀπαιήματα*. Worte, welche nach Vorangang von Bunsens treffender Bemerkung (Aegypten I. p. 25.) Lepsius (Chronologie I. p. 40.) schön übersetzt, es seien die Aegypter „die bei weitem unterrichtetsten Menschen von allen die er kennen gelernt, indem sie unter allen Menschen am meisten für die Erinnerung aufbewahren“, und dahin interpretirt, es bezögen sich jene Worte nicht allein auf geschichtliche Ereignisse, sondern auf alle aufbewahrungswürdige Erfahrungen, und Herodot meine, sie seien das literatetste Volk. Wie hier Herodot von den Aegyptern sagt, daß sie die am meisten von allen *μητρὶν ἐπισκένουτες* seien, so sagt Heraklit von Pythagoras — auch die Art, wie ihn Heraklit mit Helatäns und Hesiod, mit einem Dichter und einem Geschichtschreiber zusammenstellt, deutet darauf hin, daß er am meisten von allen *ιστορίην ἤσκησε*, d. h. Kunde einzog von allen solchen Erfahrungen aller Art, wie sie nach Herodot die Aegypter am meisten für die Erinnerung bewahrten. Aber Heraklit fügt auch hinzu „und er machte seine Weisheit zu einer Vielwisserei und schlechten Kunst“. Was Heraklit dem Pythagoras in diesen Worten vorwirft, ist, wenn wir nicht irren, nichts Anderes, als Eklekticismus, ist eben nur das, daß er die verschiedenen allüberallher aus dem Orient geschöpften religiösen Traditionen und Vorstellungen, statt sie in ihren Begriff aufzulösen, als solche bestehen läßt und zu einem philosophischen Lehrgebäude verbindet; vgl. § 31.

Nachweis, daß bereits bei Heraklit, und zwar bei ihm zuerst, der Logos als Typus der Existenz, als die vorbildliche Idee der Welt erscheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Herakleitos, — der ja auch ausdrücklich den Logos als Demiurg (s. bei Stobäus oben p. 325. 329.) hinstellt, — die Quelle des platonischen Logosbegriffes zu suchen ist, der sich bekanntlich von Plato zu Philo<sup>1)</sup> und endlich zu Johannes fortgepflanzt hat.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß schon Hugo Grotius diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos gefühlt haben muß, wenn er sagt (Prolegom. in Stob. p. LV. ed Gaisf.): „Certe *περι τού λόγου* Heraklitus quaedam scripserat cum Christianorum sensu congruentia, ut ex hoc Amelii Platonici loco apparet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὸ γινόμενα ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡρακλειτος ἀξιώσειε κτλ.* (siehe oben). Man vgl. denselben Grotius de *veritate relig. Christ.* I. § XVI. nota 2., wo er zu dieser Stelle die Worte Tertullians (Apolog. c. 21, p. 19) anzieht: *apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum etc.*

Ganz wie Tertullian, spricht sich Lactantius (Inst. div. IV, 9, p. 291) ed. Dufresne darüber aus: *melius Graeci λόγον dicunt quam nos verbum, sive sermonem; λόγος enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt. Siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat etc.*

Villoison in seiner gelehrten Abhandlung über die physische Theologie der Stoiker (in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann, p. 439 sqq.) hält gleichfalls, wenn auch, ohne näher auf den Gedankeninhalt dieser Anschauung des Ephesiers einzugehen<sup>2)</sup>, an der Bedeutung „Verbum“ des demiurgischen heraklitischen Logos fest, auf den er mit Recht den Logos der Stoiker in allen seinen Formen als *λόγος. λόγος κοινός,*

1) Wenn Philo den Logos *πεπληρωκώς πάντα διὰ πάντων* nennt, so ist dies noch wörtlich dieselbe Bezeichnung, welche uns so oft bei Heraklit begegnet (mit *δικαίων, δεικνών* oder *δέπων* ic. verbunden).

2) In letzter Analyse wird sich übrigens auch uns dieselbe erst in § 35. ergeben.

λόγος σπερματικός zurückführt<sup>1)</sup>. Außer den angeführten Stellen führt Villosion noch die Worte des Justinus Martyr. (Apolog. I, 46. p. 330. ed. Colou.) an: τὸν Χριστὸν τὸν πρωτότουκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθη-  
μεν καὶ προεμνήσαμεν λόγον ὄντα, οὐ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε-  
σαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι  
αὐτοῖς und meint, daß Justinus diese ausgezeichnete Ehre dem Herakleito-  
wegen des Logosbegriffes desselben widerfahren lasse. Es können jedo-  
die Worte des Justinus, wie zumal der Schluß derselben (καὶ οἱ ὅμοιοι-  
zu zeigen scheint, auch in einem beschränkteren bloß ethischen Sinne  
nommen werden<sup>2)</sup>.

Ist es nun auch im Allgemeinen in der Wissenschaft eine lange  
erkannte Thatfache, aus welchen Quellen Johannes seinen Logosbeg-  
geschöpft hat, so möge es doch erlaubt sein, diese Untersuchung mit  
Bemerkung zu schließen, daß wenn die obigen Anschauungen der  
lehre vom „Worte“ feststehen und wenn ferner feststeht, daß Ephe  
seit je ein alter und vorzugsweiser Sitz persischer Magierlehre gewese-  
ist (s. Kreuzer Symbol. II. p. 597; Lobed Aglaoph. p. 1330 sqq.), und  
wenn nun dazu eine alte Tradition (bei Irenäus, Adv. haer. 3, 1.)  
behauptet, daß das Evangelium Johannis in Ephesus geschrieben  
worden sei, durch die Zusammenreihung aller dieser Punkte ein specielles  
und besonders helles Licht auf das vierte Evangelium und seinen berühmten  
Eingang fällt: Im Anfang war das Wort!<sup>3)</sup> —

Dies sind die hauptsächlichsten Spuren des Einflusses, welchen die

1) Das Verdienst dieser Abhandlung um Heraklit besteht gerade darin, daß  
Villosion bei manchen Einzelheiten der stoischen theologischen Physik nachweist, wie  
die Stoiker, um mich Villosions Ausdruck (p. 459.) zu bedienen „κατὰ πόδα“  
Herakleitos gefolgt sind.

2) Nämlich als auf die ethische Lebensrichtung Heraklits gehend, wie es bei  
Epictet heißt, Enchirid. c. 15. T. III. p. 17. ed. Schw.: ἀν δὲ καὶ παρατε-  
θέντων σοι μὴ λίσσης, ἀλλὰ καὶ ὑπερίδης, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν  
ἔσθι, ἀλλὰ καὶ συνάρχων· οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ  
ὅμοιοι ἀξίως θεῶν τε ἔσαν καὶ ἐλέγοντο, woju Simplic. Comm. in Ench.  
T. IV. p. 199. ed. Schweigh. erklärt: θεῶν γὰρ οἱ κατὰ τὸ ἄχρον καὶ ἰσθ-  
ρημένον τὸ ἐν αὐτοῖς διαζήσαντες· τὸ γὰρ πανταχοῦ ἄχρον, θεῶν, ὅτι πάντων  
ἀπρότατον θεός.

3) An das bekannte Geständniß des heiligen Augustinus (confess. VII  
c. 13 sqq.), daß er gerade durch die Schriften der Platoniker von der johanneischen  
lehre vom Logos überzeugt worden sei — und Plato selbst hat Begriff wie Aus-  
druck erst von Heraklit entlehnt — braucht hier nur erinnert zu werden.



magische Religionslehre und ihre Kenntniß auf die Darstellungsweise Heraklits und auf seine Anschauungen im Einzelnen ausgeübt hat, und deren Grenzen wir oben hinreichend sorgfältig gezogen zu haben glauben.

Weitere derartige Zusammenhänge nachzuweisen, müssen wir Solchen überlassen, welche gründlichere Kenner der persischen Religionsurkunden und sie in der Sprache der Originalien zu lesen befähigt sind\*).

---

\*) Wie sehr sich die oben dargelegte Ansicht von der von Gladisch (Religion und Philosophie, Breslau 1852) — und ebenso in Bezug auf die heraklitische Benennung des aegyptischen Stoffes von der von Noeth (Gesch. der abendl. Philosophie) — unterscheidet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

---

## § 17. Unterschied der *Δίκη* und *Είμαρμένη*.

Wir kehren von diesem Excurse zu der *Δίκη* zurück, die uns in dem letzten Fragment beschäftigte und von der wir bestrebt waren, nachzuweisen, daß sie dem Heraklit nichts Anderes ist, als seiende Negativität, also das selbe was Krieg, Harmonie u., d. h. eine Form seines absoluten Principes, aber nach der negativen Beziehung desselben auf das Einzelne aufgefaßt. Ganz deutlich tritt dies in dem bereits p. 115 sq. aus Origenes angeführten und erörterten Fragment hervor: „*Μετέναι χροὴ τὸν πόλεμον εἶντα συνὸν καὶ Δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*“.

„Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame und die Dike (d. h. das der Existenz zukommende Recht) der Streit ist, und daß Alles entsteht nach dem Gesetz des Streites und nach ihm sich verwendet“. Denn ob man nun der von uns nach der Schleiermacher'schen Vermuthung angenommenen Textesverbesserung beitrifft, oder ob man sie, wie Schleiermacher (p. 419) zu kühn findet, immer geht das aus dem Bruchstück unzweifelhaft hervor, daß die Dike mit dem Krieg und Streit identisch ist, d. h. daß wie der Krieg das kosmogonische Princip, der Vater aller Dinge ist, deshalb auch das Recht aller Existenz kein anderes sei, als eben dieselbe, die reale Aufhebung und Vernichtung alles Einzelnen nach sich ziehende, Identität des Gegenjages von Sein und Nicht, der es auch sein Dasein verdankt. Und schon bei der ersten Erörterung des Fragments ist, worauf wir rückverweisen müssen, ausführlich gezeigt worden, daß das von Schleierm. unverständlich gefundene *χρεώμενα* nichts Anderes ist, als eine sehr deutliche und echte Beschreibung dessen, daß die Dinge nur nach denselben Gesetze, durch das sie entstanden und das also ihr an sich seiendes Recht bildet, auch in ihrer Wirklichkeit verwaltet und aufgehoben werden; daß also das dem Einzelnen wirklich zukommende Recht, die Dike, kein anderes sein kann, als die Aufhebung durch denselben Streit, durch den es auch geworden ist. „Denn Alles, was entsteht, ist werth, daß es

Grunde geht“. Das *χρεώμενα* (*κατ' ἔριν*), d. h. die ihre Aufhebung Beführende Verwaltung der Dinge nach dem Gesetze des :reits ist also die eigentliche Seite und Thätigkeit der Dike.

So erschien sie schon in dem Fragment von der Sonne.

So erscheint sie noch deutlicher in einem erst später vollständig an-  
Ahrenden und näher zu erörternden Fragment (bei Clemens Strom. V.  
L.), „und die Dike wird ergreifen die Lügen-Verfertiger und Zeugen“,  
Fragment, welches die Bedeutung der Dike um so klarer nachweist,  
wir sehen werden, daß diese „Lügen-Zeugen und Verfertiger“ nicht  
Objecte, sondern die trügerisch ein festes Bestehen vorpiegelnden  
:une sind.

Bedeutungsvoll tritt endlich noch einmal der „Name der Dike“ auf.  
mens hatte von der Strafe gesprochen und fährt fort (Strom. IV. c. 3.  
206. Syll. p. 586. Pott.): *καλῶς οὖν Ἡράκλειτος, „Δίχης ὄνομα,  
ων, οὐκ ἂν ᾗδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν“*, „und schön sagt Heraklit  
nicht einmal den Namen der Dike würden sie kennen, wenn  
S nicht wäre“. Es ist allerdings wahr, daß es ein merkwürdiger Zu-  
f sein müßte, wenn Clemens die Worte *εἰ ταῦτα μὴ ἦν*, die er gerade  
achte, auch schon so bei Heraklit vorgefunden haben sollte, weshalb wir  
auch nicht bestimmt als Heraklit zugehörig hervorgehoben haben. Allein  
zu nur, woran nicht zu zweifeln, der Vordersatz ganz wörtlich angeführt  
so kann in der That nicht viel Anderes gefolgt sein. Und auch der  
Sammenhang des Sinnes kann wohl nur der gewesen sein, daß wenn  
Dike sich nicht thatsächlich zeigte und äußerte in der wirklichen  
zation und Aufhebung der Einzelheit, — diese Negation des auffichbeharren-  
Einzelnen, welche ihm wie wir bei seinen ethischen Fragmenten noch  
er sehen werden das Grundprincip des Gerechten ausmachte, den sich  
ft und die Dinge für ein Beharrendes haltenden und an diesem Be-  
ren festhalten wollenden Menschen nicht einmal dem Namen nach be-  
wt sein würde, so daß der Menschen Lehrmeister in der Gerechtigkeit  
ihnen dieselbe zur Anschauung bringende — Untergang ist.

Wenn so die Gerechtigkeit die negative Beziehung des heraklitischen  
oluten auf das Existirende und Einzelne ist, so kann es doch bei Hera-  
keine blos negative Bestimmung geben. Dies ist der heraklitischen  
Losophie, wie wir oft gesehen haben, nach ihrem innersten Gedanken  
:haus wesentlich und zeigt sich auch an dem Begriff der Dike. Ist die-  
die Negation des Einzelnen, so ist — und dies liegt schon in dem  
anken der Umwandlung, der *μεταβολή* überhaupt — gerade mit dem  
:chtsein des Einen und durch dies Nichtsein das Sein des Andern

nothwendig gegeben. Gerade durch die Aufhebung des Einen kommt die Existenz des Andern zu Stande. Der Begriff der heraklitischen Dialektik schlägt daher sofort in den Begriff der Nothwendigkeit um, welche das Nichtsein des Einen mit dem Sein des Andern verknüpft. Diese Verknüpfung gerade, welche das Positive, die Existenz, als durch ihr Gegenteil, das Negative, nothwendig bedingt zu fassen weiß, ist der innerste Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, der *είμαρμένη*, die darum ein Band genannt werden kann, welches — der tiefere Begriff des Causalnexus — nicht zwei seiende Dinge, sondern das Bestehen des Einen mit dem Nichtsein des Andern zusammenbindet. Daß dies in der That der Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, daß diese also nur die positive Seite der Dialektik ist, zeigt zunächst die heraklitische Stelle des Plato (Theaetet. p. 160. b.) „*ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδέει*“. „Die Nothwendigkeit bindet die Wesenheit des Seins zusammen“. Ebenso wird von ihm im Kratylos<sup>1)</sup> die *ἀνάγκη* als ein Band, *δεσμός*, definiert. In in den Worten daselbst: *δεσμός τῶν ὄψων, ὥστε μένειν ὑποῶν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία*, „welches Band ist wohl das stärkere für jedes Lebende, damit es irgendwo bleibe, die Nothwendigkeit oder das Verlangen“, tritt auf das Deutlichste diese Auffassung der *ἀνάγκη* als des positiven und das Einzelne erhaltenden Momentes hervor, und wie sie eben nur als solche Bestehen verleihende und erhaltende Macht ein Band genannt wird. Heraklit ist also die Quelle jener den Stoikern so geläufigen Auffassung, welche die *είμαρμένη*, die *rerum omnium necessitas*, als Band und Verknüpfung, *illigatio*, ausspricht. So nannten die Stoiker nach dem falschen Plutarch, Placit. I, 28. die *είμαρμένη* „*εἰρμὸν αἰτιῶν τούτῃσι τὰξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*“. „Verknüpfung (Reihe) der Ursachen, d. h. Anordnung und unüberschreitbare Verbindung“ wie bei demselben Berichterstatter, ib. I, 27., angeordnete Verflechtung der Ursachen, *συμπλοκὴν αἰτιῶν τεταγμένην*. So bezeichnet sie Marc Anton. X, 28. kurzweg als *τὴν ἐνδεσιν ἡμῶν*, als „unsere Verknüpfung“ und zwar an einer Stelle, wo dies dem Sinne nach unser Unter- gang bedeutet<sup>2)</sup>, über den er tröstet und von dem er nicht will, daß wir ihn wie schreiend zur Schlachtbank geschleppte Schweine erleide-

1) p. 403. C. p. 103. Stallb.

2) „*ὅμοιον* (nämlich wie ein solches schreiend abgeschlachtetes Thier) *καὶ ὁ αἰμαίνων ἐπὶ τοῦ κλονδίου μόνος σιωπῆ τὴν ἐνδεσιν ἡμῶν*, d. h. also, unser Unter- gang ist ja nur unsere Verknüpfung, durch die unser Geschlecht u. besteht. *ἔ*

So setzt derselbe Autor X, 5 ἐπιποχὴ αἰτίων für die εἰμαρμένη, indem er denselben Trost giebt, daß wir auch bei theilweiser Negation, bei Unglücksfällen, eingedenk sein sollen, wie dies Negative auch positiv ist, wie wir nur aus derselben uns jetzt negativen Verknüpfung der Dinge auch unsere Existenz überhaupt empfangen haben: „Was Dir auch zustoße, es war Dir von Ewigkeit her ja bestimmt und dieselbe Verflechtung der Ursachen spann von Ewigkeit her zusammen sowohl Dein Bestehen überhaupt, als auch das Zustoßen dieses Ereignisses“. Dieselben Stoiker erklärten aber auch, was besonders bezeichnend ist und nicht wenig bestätigend für die Bedeutung, die wir der εἰμαρμένη bei Heraklit angewiesen haben, Zeus selbst als die εἰμαρμένη (s. Eustath. p. 695. ad Il. VIII. 18 sq.). Ebenso wie in den bereits bezogenen Stellen und noch deutlicher vielleicht tritt jene Verknüpfung des Positiven und Negativen, die nach uns den Gedanken jenes „Bandes“ bildet, in der Erklärung hervor, die Cicero giebt, divinat. I, 55: „Fatum autem id appello quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignit“. In series, im Begriff der Reihe, liegt bereits und zunächst die Aufhebung und das Aufgehobensein des Einzelnen. Diesen zunächst negativen Sinn der Reihe hebt Seneca hervor in den Beiworten, die er ihr ertheilt, Epist. 77: Series invicta et nulla mutabilis ope illigat et trahit. Aber diese negative Macht ist es, die selbst vielmehr productiv, hervorbringend und das Einzelne schaffend ist, „rem ex se gignit“, wie es deshalb bei Cicero weiter heißt, und diese nothwendige Verknüpfung von Entstehen und Vergehen, von dem negativen und positiven Wesen der Reihe ist eben der Nexus, den Cicero deshalb auch die Verührung oder die Gemeinschaft der Dinge, ipsa rerum contagio nennt, de fato c. 4, p. 570 ed. Moser. (Noch andere Stellen siehe bei Gataker ad M. Ant. l. I. und Kreuzer Dionysus. Heidelberg 1809, p. 72—74, wo auch auf die heraklitische Stelle des Plato Sympos. p. 74. W. „ὡστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεῖσθαι“ hingewiesen und Kreuzer zu Cicero de nat. Deor.

liegt in der ἐνδεσς die fatalistische Nothwendigkeit des Untergangs, aber zugleich die positive, Anderem Daseingebende, Seite darin, durch die wir selbst unsere Existenz empfangen, die Hinweisung auf diese Wechselwirkung, und das sich gegenseitige Bedingen des Entstehens und Vergehens, weshalb anstatt der negativen Bestimmung „Untergang“ oder der allgemeineren und formellen Bestimmung „Nothwendigkeit“ ἐνδεσς gesagt und so der positive Inhalt der Nothwendigkeit hervorgehoben wird. Die Uebersetzung von Casaubonus miserius mortalis vita hujus verfehlt daher den Gedanken, und die an sich richtige von Gataker fato nos illigari drückt ihn nicht bestimmt genug aus.

I, 20. p. 92.). — Was wir durch diese Stellen zu bekräftigen gesucht hat ist, daß dem Heraklit die Nothwendigkeit, wie schon aus den erstangeführten Worten des Theaetet sich ergibt, das die Wesenheit des Seins sammenbindende, daß sie ihm ein Band, *δεσμός*, ist, daß die Bedeutung dieses Bandes die Verknüpfung des Negativen mit dem *Sein* ist <sup>1)</sup>, daß die heraklitische Nothwendigkeit somit nur dasselbe was seine *ἰδέη*, nur in positiver Wendung ist, nämlich die Seite des Absoluten, welche durch die Vermittlung des Negativen selbst dem Einzelnen Dasein und Bestehen verleiht.

Es ist nun gewiß von nicht geringem Interesse, zu sehen, wie es die genau diesen Begriffsmomenten entsprechende, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde, Vorstellung ist, welche wir noch in den heutigen orphischen Hymnen mit *δεσμός* verbunden finden. Im XIII. orphischen Hymnus auf *Κρόνος* (p. 274. ed. Herrm.) heißt es von diesem Gotte:

„ὅς ὀλοπᾶν ἅς μὲν ἅπαντα καὶ αὐξεῖς ἐμπαλεῖν αὐτὸς  
δεσμοῦς ἀρρήκτους ἢς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον“.

„Der Du alles verzehrst und alles auch wieder vermehrest  
Der unzerbrechliche Bande Du schlingst ums unendliche Weltall.“

(Uebersetzung von Dietrich.)

Diese gedoppelte und gegensätzliche Beziehung des *Κρόνος* zur Welt, diese Verknüpfung seines negativen Wesens mit seinem positiven, der Vernichtung selbst mit der Geburt, als deren Einheit er gepriesen wird, werden also die „unzerbrechlichen Bande“ genannt, die *Κρόνος* um die Welt schlingt, der er gerade durch dieses, an jedes Nichtsein ein neues Sein bindende, unzerreißliche Band Unendlichkeit und Bestehen gewährt. Die „Bande“ sind daher immer (auch wo die Verknüpfung mit dem Negativen in den Hintergrund tritt), das, wodurch die Existenz ihr Bestehen hat <sup>2)</sup>.

1) Plato sagt nicht: *ἡ ἀνάγκη τὰ ὄντα συνδέει*. dies wäre die gewöhnliche Verstandesvorstellung von dem Causalnexus, in welche die Stoiker allerdings, selbst wo die speculative Natur der Begriffsmomente aus ihren Erklärungen hindurchschimmert, nur zu oft verfielen, die Vorstellung, nach welcher ein Einzelnes und Seiendes ein anderes zur Folge hat, ohne selbst darin aufgehoben zu sein. Plato sagt vielmehr *ἡ ἀνάγκη τῆν ὄντων συνδέει*: die Wesenheit des Seins, die Substanz, ist aber selbst schon im heraklitischen Sinne das allgemeine Werden, welches an sich sowohl die beständige Negation alles Seins, als auch die Fülle alles Inhalts ist. Beide Seiten zusammenschließend, ist es die Nothwendigkeit, welche Sein und Nichtsein ineinanderbindend das Dasein der einzelnen Bestimmungen durch das Nichtsein der andern zu Stande bringt und so dem Einzelnen reelles Bestehen verleiht.

2) So z. B. in dem 87. Orph. Hymn. auf den *Τὸς* p. 352. ed. H. „ἔτι αἰ ἐκλήρης φύσεως κερματημένα δεσμά“.

Noch merkwürdiger aber, und nur in diesem Zusammenhange wahr-  
t zu verstehen, ist es, wenn Bakchos, von dem wir oben (§ 10. 11.)  
igt haben, worauf wir hier rückverweisen müssen, daß er dem Heraklit  
Personification des Momentes des realen Daseins war, im XLVII.  
ph. Hymnus <sup>1)</sup> (p. 310 ed. II.), geradezu als „das Band aller  
nge“, *δεσμὸς ἀπάντων*“ apostrophirt wird

„ἔσθησεν κρατεροῦς βρασμοῦς γαίης ἀποπέμφας  
ἕνικα πύρφορος ἀγῆ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν  
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἀπάντων“.

„Und abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr  
Als aufflammende Glut ringsum erschütterte das Erdreich  
Unter des Bligstrahls Wucht; ein Band erhob er sich Allem“.  
(nach Dietsch.)

Denn daß *δεσμὸς ἀπάντων* hier schlechterdings nur in kosmischem  
anne<sup>2)</sup> genommen werden muß, ist von sich selbst klar und nach allem,  
is oben a. a. O. darüber gesagt worden ist, wäre es überflüssig, noch  
was hinzufügen zu wollen.

1) Wir haben schon oben p. 251 sq. von diesem Hymnus darauf aufmerksam  
macht, wie er Bakchos als Beendiger der kosmischen Feuer-Periode, resp.  
ie es nach Plutarchs Bericht über die heraklitisch-orphische Theologie auszudrücken  
ite, als Umwandlung des reinen Apollo-Stabiums, des Momentes oder Stabiums  
r negativen Einheit in das des realen unterschiedenen Daseins erscheinen läßt.

2) Es ist hiernach, zumal nach jenen *δεσμὸς ἀρήρηκτος* im 13. Hymnus,  
ich klar, daß der von Schelling (Gottheiten von Samothrace, Ann. 119., cf. ib.  
. 40.) aus allgemeineren Gründen ausgesprochene Tadel über die zu Orph. Argon.  
. 468. 469. ed. Herrm.:

*ζαθετήν Σαμοθρίκη*

*Ἐνθα καὶ ὄρκια φρικτὰ θεῶν, ἀρήρηκτα βροτοῖσιν*

in Herrmann nach Brunk gemachte doppelte Aenderung von *ἀρήρηκτα* in *ἀρήρηκτα*  
nd von *ὄρκια* in *ὄργια* (— beide Aenderungen hängen freilich eng zusammen —)  
unz berechtigt ist; vgl. dazu das von A. Mai dem Eunapius vindicirte und ohne  
inen Namen bei Suidas gefundene Fragment desselben (Eunap. ed. Bonn. p. 107):  
*ῥθαζάκιος Ἰσωνρος — ἦν μὲν ἐξ Ἀρμενίας τοῖς τρισὶν ἡμῶν συγκατατελημ-*  
*ίνος πάθεσαν ὡς περ ἰφαιστείους δεσμοῖς ἀρήρηκτοῖς καὶ ἔμενε γε ἐν*  
*τοῖς ἔμπεδον· ταῦτα δὲ ἦν ἐρωτομανία καὶ μέθη καὶ πλεονεξία* (cf. Orph.  
ap. v. 255.).

Ende des ersten Bandes.

Druck von Dunder & Weibling in Berlin.



Die Philosophie  
**Herafleitos des Dunklen**  
von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der  
Zeugnisse der Alten dargestellt

von

**Ferdinand Lassalle.**



Bei Heraclit ist also zuerst die philosophische Idee  
in ihrer speculativen Form anzutreffen. — Hier  
sehen wir Rand; es ist kein Satz des Heraclit, den  
ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdient Heraclitus, wenn, wie  
den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt  
wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Zweiter Band.

---

Berlin.  
Verlag von Franz Duncker.  
(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

4

1

# Inhalt des zweiten Bandes.

## II. Physik.

	Seite
Das Feuer. . . . .	3
Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer. . . . .	47
Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus.	
Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben. . . . .	55
Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser. . . . .	70
Luft, <i>πρωτόηρ, αἰθήρ</i> . Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe. . . . .	75
Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die <i>ἀναθυμίασις</i> . Die Sonne ein Maasverhältniß. Erste Entwicklung des siderischen Processes als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems. . . . .	97
Die <i>ἐκπύρωσις</i> . . . . .	126
Die <i>ἐκπύρωσις</i> und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens. . . . .	153
Realer Inhalt der <i>ἐκπύρωσις</i> . Der totale kosmisch-siderische Process. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato. . . . .	182
Ueber die Dertlichkeit der <i>ὁδὸς ἀνω κάτω</i> oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit. . . . .	241

## III. Lehre vom Erkennen.

1. Das Grundgesetz des Erkennens. Der <i>λόγος</i> . Die Unvernünftigkeit der Menschen. . . . .	263
2. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft. . . . .	281
3. Schlafen und Wachen. . . . .	288
4. Das Wissen des Einen und des Vielen. . . . .	306

	Seite
§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne. . . . .	314
§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffen- barung des Wahren. . . . .	327
§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens. . . . .	349
§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie. . . . .	362
§ 36. Der Kratylus des Platon. . . . .	373
§ 37. Fortsetzung. Der Kratylus und der Theätetos. Heraclitus und Platon. . . . .	396
§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste. . . . .	411

#### IV. Ethik.

§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge. . . . .	427
§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρίστητος. Der Mensch sein eignes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit. . . . .	445

## Druckfehler des zweiten Bandes \*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
21	7. v. u.	adv. Stob.	adv. Stoic.
27	6. "	Finganeus	Fingamus
55	2. v. u.	Alexander Aphrodisias	Alexander von Aphrodisias
59	17. v. o.	und in demselben Maasse statt	und nur in wechselndem Maasse statt
127	7. v. o.	<i>ἀπτεσθαι</i> oder <i>ἀνάπτεσθαι</i>	<i>ἀνάπτεσθαι</i> oder <i>ἀπτεσθαι</i>
139	9. "	unsere Philosophen	unsere Philosophen
141	17. v. u.	von allen Seiten uns	von allen Seiten aus
191	4. "	inter exsuperantis caloris humorisque,	... humorisque vices
237	1. v. o.	und sie schäuen nur	schäuen nun
245	3. v. u.	<i>ἄνω κάτω περιχωρούοντα</i>	<i>ἄνω κάτω περιχωρούοντα</i>
247	20. v. o.	Und Simplicius grade a. a. D.	Und Simplicius, grade a. a. D.
267	2. "	oben p. 225	oben p. 255
282	12. "	an ihr, (dieser Weise <i>αὐτοῦ</i> etc.	an ihr, dieser Weise ( <i>αὐτοῦ</i> etc.
284 13. u. 14.	"	<i>τοῖς τοῦ παντός, διοικήσεως</i>	<i>τῆς τοῦ παντός διοικήσεως</i>
288	15. "	göttlichen Logos, nach etc.	kein Komma
331	6. "	Uebergang als solcher	als solcher
332	5. v. u.	Heraklit's in seine	Heraklit's und seine
346	20. v. o.	insofern bei, indem sie	insofern bei, als sie
369 4. u. 5.	"	entwickelt,	entwickelt hat,
383	3. "	Geräth'es	Geräth es

\*) Dieselben wolle man vor dem Lesen verbessern. — Druckfehler in den Zahlenangaben der Citate sind in den Indices stillschweigend berichtigt.

1

## II. Die Physik.

1

-

1

1

1



## § 18. Das Feuer.

Wir haben bisheran vorzüglich das durchgenommen, was man den *logischen Theil* der heraklitischen Philosophie nennen könnte und von daher unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden ist; das, was die *logische Idee* bildet, die bei Heraklit allen Gebieten des Daseins, der Natur wie dem des subjectiven Geistes und der Ethik, zu Grunde liegt. Die *Physik* ist nur die Darstellung der Realisation dieser logischen in den Existenzen der Natur. Nur daß, wie schon wiederholt bemerkt nach seinem innern Grunde aufgezeigt worden, das *Ontologische, Ethische und Ethische* bei ihm noch nicht, wie in unsrer Darstellung, getrennt, auch die Grenzbestimmungen und Unterschiede dieser Gebiete übersehen für ihn noch nicht vorhanden waren und auch gerade durch die Natur seines philosophischen Gedankens nicht vorhanden sein konnten, sie vielmehr sämmtlich in die Eine gediegene und ununterschiedene Realität des Einen göttlichen Lebens und dessen Processes zusammenfließen mußten. Die Darstellung und Untersuchung der Naturphilosophie des Heraklit wird für uns daher das doppelte Interesse haben, einmal, daß sie dem Bisherigen übereinstimmend von selbst diese logische Idee der *essentiellen Identität* des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein in die Seele seiner Physik wird ergeben müssen, und zweitens, daß sie uns zeigt, wie weit und in welcher Weise Heraklit diesen seinen Gedanken durch die Erscheinungen des Naturreiches hindurchzuführen und zum concreten physischen System zu realisiren vermochte. Die in unserer Darstellung nachgewiesenen Resultate werden uns hierbei entgegen frühere und bisheran zum großen Theil bestehende Irrthümer und Mißverständnisse dieser Physik bewahren können, andererseits uns auch berechtigen, bei Zurückweisung derselben kürzer zu Werke zu gehen, wenn wir die Darstellung mit der Physik Heraklits begonnen hätten. Begiebt man sich an die heraklitische Physik, so begegnet einem zuerst

die durch die Ausdrucksweise der Stoiker und der aristotelischen *Metaphysik* verführte Behauptung, daß das Feuer dem Ephesier ἀρχή gewesen ist und zwar gerade in demselben Sinne, als bestimmtes sinnliche Element, wie bei Thales das Wasser als solches, bei Anaximenes die Luft das Urprincip aller Dinge war.

Diesen Irrthum nochmals widerlegen zu wollen, würde heißen *ac agere*; denn einmal widerlegt er sich schon durch die bisherige Nachweisung, was allein bei Heraklit ἀρχή genannt werden kann, von selbst, andrerseits ist die Annahme dieses elementaren Feuers als ἀρχή schon durch Schleier widerlegt und seitdem allgemein aufgegeben worden. Allein es ist für uns ebensowenig richtig mit Schleiermacher zu sagen, daß dies Feuer Heraklit nur Bild des Werdens und der Bewegung\*) sei, wobei Werden und Bewegung nach der sinnlichen Vorstellung gefaßt wird, oder daß es ist wie Schleiermacher sich p. 452 am deutlichsten erklärt, eine „als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnende bewegende und belebende Kraft“ sei. Hier wird es vielmehr gerade hauptsächlich wichtig, — und die ganze heraklitische Physik bleibt sonst gerade in ihrer innersten Wesen nothwendig unverständlich — dies Werden und die Bewegung in der begrifflichen Bedeutung aufzufassen, die es bei Heraklit hat, als die processirende Identität der entgegengesetzten und beständig in einander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein.

Jener grobe Irrthum, daß dem Heraklit das elementarische Feuer

\*) Sehr schön und treffend drückt sich jetzt Zeller p. 458 über diese Bedeutung des heraklitischen Feuers aus „— das Gesetz der Veränderung, das er über wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeiner Bedeutung er auf diesem Grund für sein eigenes Bewußtsein von der sinnlichen Form, in die gefaßt ist, noch nicht zu trennen weiß“. (Wohl zu trennen, wie wir gesehen haben, weshalb die vielen wechselnden Namen; selbst als das alles durchwaltende „Gesetz“ oder „Gesetzwort“, weiß er sie in dem Logos, dieser höchsten Form, die er fand, auszusprechen, doch auch dieses ist noch seiende Form; nur als das, was es ihm wahrhaft und in letzter Instanz ist, als reine Negativität weiß er dieses Gesetz noch nicht herauszuringen.) Aber alles was in diesen Worten bereits sich enthalten ist, geht wieder verloren, indem auch Zeller dieses Gesetz der allgemeinen Veränderung nicht als Negativität, als objectiv-dialectisches Umschlag des absoluten und dennoch an sich identischen Gegensatzes faßt. Und so muß Zeller sogar wieder dazu gelangen, dies heraklitische Feuer als den „Wärmestoff oder trockene Dünste“ (p. 460) und ebenso die Vernunft als den „Wärmestoff“ anzufassen, der aus der uns umgebenden Welt theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete (p. 481) zc.

als solches *ἀρχή* war, in dem Sinne wie bei Thales das Wasser, (— ein Irrthum, dessen innere Entstehungsmöglichkeit sich uns im Verlauf noch näher ergeben wird) findet sich eigentlich nur bei ganz unbehutsamen **Be-**  
**richterstattern.** Denn häufig liegt, wie sich zeigen wird, nur der Schein dieses Irrthums vor. Die älteren Stoiker theilten diesen Irrthum nicht. Sie faßten vielmehr das heraklitische Feuer — freilich hiermit nur in **e**  
**in** anderes, obgleich schon weit weniger arges Mißverständniß verfallend — als eine gewisse allen Dingen zu Grunde liegende ihnen einwohnende **u**  
**und** sie bewegende animalische Lebenskraft auf. So heißt es z. B. bei Cicero (de natura Deor. III, 14 p. 540, ed. Cr.) Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo — vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem . . . id vivere, id **v**  
**ig**ere quod caleat, wo es interessant und für späteres beachtenswerth ist, zu sehen, daß also schon unter den älteren Stoikern selbst Streit über die Bedeutung des heraklitischen Feuers war. Cicero hält sich von diesen verschiedenen Auffassungen der Stoiker an die geläufigste und verbreitetste, — aber wahrscheinlich nicht an die esoterischste. Ganz wie bei Cicero, nur noch bestimmter heißt es bei dem dritten vaticanischen **M**  
**o**stheographen (Classicorum auctorr. e Vatic. cod. collect. ab Angelo Mai T. III. p. 170): „— quod videlicet hoc elementum (ignis) caleat et quod igne vitali, ut Heraclitus vult, cuncta sint **a**  
**n**imata. Ganz wie die Stoiker fassen meistens auch die Commentatoren des Aristoteles dies Feuer auf, z. B. Simplicius, wenn er sagt (Comm. in de Coelo f. 151. b.), Heraclitus habe das Feuer als *ἀρχή* gesetzt „auf die **t**  
**h**ätige Wirksamkeit des Feuers hinschauend“ (*εἰς τὸ δραστήριον τοῦ πυρός ἀποβλέψαντες*), oder „auf die belebende und hervor-  
**r**ingende Kraft des Feuers (in Phys. f. 8 a. *Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ὄργανον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός*). Anders — obgleich die Worte öglicherweise einen noch richtigeren Sinn zuließen — meint es auch Alexander Aphrod. nicht, wenn er, durch die Ausdrucksweise des Aristoteles (Phys. I, 6.) geleitet, — [welcher mit Recht den Ephesier mit unter denen ver-  
**h**bt, welche annehmen, daß „Eine gewisse Natur“ dem All zu Grunde **l**  
**ie** (*μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν*), weshalb er dies Allem **S**  
**T**unde liegende (*τὸ γὰρ ὑποκειμενον ἀρχή*, a. a. D.) mit dem identi-  
**r**t, was bei ihm *ἀρχή* ist] — von Heraklit sagt, daß er das Feuer **u**  
**n** Einen und Seienden zu Grunde gelegt habe. (*ἄλλοι δὲ τῶν κῶν πῦρ ὑπέβαλον τῷ ἐνὶ καὶ τῷ ὄντι*, Alex. Aphrod. Comm. in **a**  
**p**hys. Scholia ed. Berol. p. 630.)

Anders als jene Stoiker faßt es endlich auch Schleiermacher — und die Neueren überhaupt — nicht, wie seine Anseinanbersetzung p. 443 — 452 zeigt und er deutlich in den bereits bezogenen Worten anspricht, daß dem Heraklitos das Feuer „nur insofern es gebunden als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, das Schem von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge war.“ Wir haben dagegen bereits wiederholt ausgesprochen, daß auch diese rein physische Auffassung des Feuers als Lebensfeuer, wie man sie mit den Mythographen kurz bezeichnen kann, die wirkliche Bedeutung des heraklitischen Feuers durchaus nicht erreicht; uns hat sich bereits auch positiv von den verschiedensten Seiten aus ergeben, in welchem Sinne das Feuer das absolute Princip Heraklits gewesen ist und ἀρχή bei ihm genannt werden kann. — Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Proceß zu sein. Es ist reine, beständig in einander umschlagende Einheit von Sein und Nichtsein, und so zwar, daß jede dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit der andern identisch ist und nur in ihr ihr Dasein hat; denn das Feuer ist diejenige Daseinsform, welche zunächst darin besteht, nur in der Aufhebung des Seienden, der Materie, ihr Sein zu haben. Es ist perennirendes Nichtsein der Materie, die eben deshalb als sein Gegensatz gesetzt ist, weil es nur durch das Nichtsein derselben existirt. Es hat so sein Sein nur in dem Gegentheil seiner selbst und dessen Aufhebung. Das Feuer ist aber eben deshalb nicht bloß reines Verzehren; es ist ferner vielmehr ebenso reines Sichselbstverzehren, es ist nicht nur Negation, sondern objective seiende Negativität. Mit dem Verzehren seines Gegenstandes, mit der Aufhebung seines Gegentheiles, ist es selbst aufgehoben und zu Grunde gegangen; es hat sein Sein nur in seinem eigenen Nichtsein und sein Sein besteht gerade darin, sich selbst unausgesetzt zum Nichtsein zu machen. Das Feuer ist so im Reiche des Natürlichen die reine und ununterbrochene sich von sich selbst abstoßende Dialectik und Bewegung dieser Momente des Seins und Nichtseins, eine Bewegung, in welcher rastlos jedes dieser beiden Momente in sein absolutes Gegentheil übergeht und in diesem wieder mit sich identisch und zu sich zurückgeworfen ist. Es ist deshalb Werden, Bewegung und Proceß im philosophischen Sinne, weil es die Existenz ist, welche nur in perennirendem Nichtsein ihrer selbst ihr Sein hat, welche reines Abstoßen ihrer von sich selbst in ihr Gegentheil ist und in diesem beständigen

und ungetrennten logischen Umschlagen ihrer Momente in einander ihr Bestehen hat.

Das Feuer ist daher dem Ephester nur wie Fluß, Krieg, Zeit, Harmonie, Nothwendigkeit zc. die objective Darstellung dieser processirenden Einheit des Sein und Nicht; es ist nichts anderes, als das weltbildende Alles durchwaltende Gesetz selbst, dessen reinste Darstellung und Realität es ist, — und wiederholt ist bereits die Nothwendigkeit nachgewiesen, ermüde welcher Heraklit diesen seinen speculativen logischen Begriff nicht als solchen, sondern nur in objectiven Instanzen und Wesenheiten (physikalischen wie geistigen) herausbringen konnte, die ihn bedeuten und an welchen das Ungenügende und ihrem Begriffe nicht Entsprechende der ihnen anliegenden sinnlichen oder unsinnlichen einzelnen Bestimmtheit Ursache der unendlichen Abwechslung dieser innerlich identischen Namen wird, deren keiner für sich dazu gelangen kann, diese Bestimmtheit an sich selbst zu durchbrechen, eben weil Heraklit die Negativität noch als objectiv Seiende faßt.

Diese Natur des heraklitischen Feuers, welche bereits eine erste Erklärung davon enthält, wie die Berichterstatter dazu kommen konnten, das Feuer als solches bei ihm als *ἀρχή* zu setzen, hat sich uns bereits als nothwendiges Resultat unserer gesammten bisherigen Darstellung ergeben. Sie muß sich aber ebenso auch selbständig und von neuem aus der Betrachtung seiner Physik und der Uebereinstimmung derselben mit dem Discrepanten bewähren.

Will man dunkle und dennoch wohl ganz unverkennbare Spuren dieser Auffassung der gegensätzlichen Natur des Feuers noch bei spätern, sich mit stoischer Philosophie befassenden Schriftstellern hervortreten sehen, so betrachte man nur eine Stelle des bekanntlich den Stoikern zugethanen Dionysius von Halicarnas, welcher diese Anschauung des Feuers — und wahrscheinlich deutlicher für uns, als für den Schriftsteller selbst — zu Grunde liegt. Wir meinen eine Stelle aus den von Angelo Mai herausgegebenen vatikanischen Excerpten seiner verlorenen Bücher (Scriptor. Veterr. Collect. T. II. p. 497. c. XXXVI.), in welcher jener Geschichtschreiber von einem Blitz\*) erzählend, der im Krieg der Römer gegen

---

\*) *κραινώς*. Beiläufig zeigt jetzt ein neues Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283., daß Heraklit gerade auch den Blitz — offenbar wohl wegen einer so augenblicks verflüchtigen i. e. in das Gegentheil umschlagenden Natur — als sein unsinnliches Feuer und sein alles durchwaltendes Princip ausgesprochen hat: „Τὰ δὲ πάντα οὐκίσει κραινώς““ τούτῳσι κατεθύνει κραινώδην

die Samniter in das römische Lager einschlug, die Blitze wegen ihrer Feuernatur qualificirt als „Umwandlungen des zu Grunde Liegenden, in das Gegentheil wendend die menschlichen Geschicke“ (*μεταβολαί τῶν ὑποκειμένων, εἰς τὰναντία τρέποντες τὰς ἀνθρωπίναι τύχας*). Denn jenes Blitzfeuer selbst sei zuerst gezwungen, seine eigene Natur umzuwandeln, wenn es nach Unten getragen wird, da ihm vermag seiner Natur nicht erlaubt sei, auf der Erde zu lasten, sondern von der Erde nach Oben sich kehrend zu wandeln. Dies beweist auch, fügt er hinzu, unser Feuer, welches, ob es nun ein Geschenk des Prometheus oder des Hephäistos ist, sobald es die Bande löst, in denen es hier zu verbleiben gezwungen wird, durch die Luft in die Höhe getragen wird y jenem ihm verwandten. Wenn also, wiederholt er nochmals, jenes göttliche Feuer, durch eine starke Nothwendigkeit dazu gezwungen, auf die Erde herabsteigt, so bedeutet dies „Umwandlungen und Wendungen in Gegentheil, *μαντεύεται με-αβολὰς καὶ τροπὰς ἐπὶ τοῦ ἔμπαλειν*“.

Mag man nun in den hervorgehobenen Worten dieser Stelle (die dann zugleich auch näheres Licht darauf werfen würden, wie die Stoiker sogar ihren bekannten systematischen Aberglauben mit den heraklitischen Traditionen in Verbindung gebracht) mit uns die Spuren einer jener Autor selbst offenbar schon ganz unverständlich gewordenen, aber bei den Stoikern vielleicht nie gänzlich verloren gegangenen Ueberlieferung von der wahren heraklitischen Anschauung des Feuers erblicken wollen, oder nicht, — jedenfalls ist es bei weitem interessanter, die alten Spuren jener oben geschilderten und von uns für das System Heraklits in Anspruch genommenen Anschauung von der logisch-gegenständlichen Natur des Feuers zu betrachten. Solcher Spuren liegen aber uralte und wenn man dem Herodot glauben will, — und welcher Grund läge wohl vor, hierin diesem naiven und treuherzigen Berichterstatter nicht zu glauben? — speciell ägyptische vor. „Die Aegyptier glauben, sagt Herodot<sup>1)</sup>, als er die Gräuelp des Cambyses schildert (III, 16.), daß das Feuer ein leben-

---

*τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἴτιον. „Alles durchwaltet der Blitzstrahl“ — so sein ewiges Feuer nennend; er sagt aber, daß dieses das vernünftige Feuer sei und die Ursache der Verwaltung (Durchwaltung) des Alles“.*

1) *Ἀγυπτίωσι δὲ νεόμισται, πῦρ θηρίον εἶναι ἔμφυχον, πάντα δ' αὐτὸ κατεσθίειν τάπερ ἂν λάβῃ, πλησθὲν δὲ αὐτὸ τῆς βοῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ.*

ges Thier sei, daß es selbst Alles verzehre, was es ergreift, aber gettigt von der Nahrung es selbst sofort hinsterbe zugleich mit em von ihm Verzehrten“.

Unläugbar tritt hier hervor, wie jene gegensätzliche, nur in der Aufhebung ihres Gegentheils bestehende und doch in dieser Aufhebung zugleich sich selbst aufhebende Natur des Feuers es war, welche frühe die Anschauung der Völker des Alterthums schlug und zu naiven, hell-dunklen sinnlichen Bildern hinriß. Unverkennbar liegt dieser ägyptischen Auffassung als dunkle siunliche Vorstellung derselbe Punkt zu Grunde, welchen wir als den entwickelten und bewußten Gedanken der absoluten Gegenätzlichkeit und Entgegensetzung in sich selbst dem heraklitischen Feuer vindicirten, und merkwürdig klingt das herodotische *συναποθνήσκειν* an die heraklitische Elementarlehre an, in welcher wir ja auch die Umwandlung des Feuers und der andern Elemente ineinander stets als ein Sterben und einen Tod derselben (*θάνατος*) bezeichnet finden werden.

Ja diese Parallele ist so schlagend, daß Plutarch, wo er uns den heraklitischen Elementarproceß zum Theil mit Bruchstücken des Epheslers selbst schildert, und ohne an jene ägyptische Anschauung zu denken, dabei von selbst auf dasselbe Bild verfällt: „Wenn aber der Untergang nur eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden entgegengesetzte ist, so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird Jenes „des Feuers Tod der Luft Geburt““, denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt ausgelöscht oder sich durch sich selbst verzehrend“<sup>1)</sup>.

Im Grunde ist es auch nur derselbe Gedanke der Negativität der gegensätzlichen Gegensätzlichkeit, welchen Theophrastos als die Charakterische und spezifische Differenz des Feuers hervorhebt. „Die Natur des Feuers — beginnt sein Buch de igne (Theophrasti Opp. ed. Schneider. Link. T. I. p. 705<sup>2)</sup>) — hat von allen Elementen die eigenthümlichen Eigenschaften. Denn Luft, Wasser und Erde vollbringen nur die natürlichen Umwandlungen ineinander; keins aber von ihnen erzeugt

1) De primo frigid. p. 949. p. 843. Wyt.: — σκοπῶμεν εἰ καλῶς καὶ τὸ „Πυρὸς θανάτου ἀέρος γένεσις““ θνήσκει γὰρ τὸ πῦρ, ὡς ζῶον, ἢ βία σβεννύμενον, ἢ δι' αὐτοῦ μαραινόμενον.

2) Ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἰδιαιτάτας ἔχει δυνάμεις τῶν ἀπλῶν. Ἄηρ μὲν αἰ ἕδωρ καὶ γῆ τὰς εἰς ἄλληλα μόνον ποιεῖται μεταβολὰς φυσικὰς, δὲ αὐτοῦ γεννητικὸν οὐδὲν, τὸ δὲ πῦρ γεννᾶν καὶ φθείρειν πέ- αὐτό· γεννᾶν μὲν, τὸ ἔλαττον τὸ πλεόν, φθείρειν δὲ, τὸ πλεόν- τον.

sich selbst. Dem Feuer aber ist die eigenthümliche Natur geworden, sich selbst zu erzeugen und sich selbst auch aufzuheben; sich zu erzeugen, indem aus dem kleineren ein größeres, sich aufzuheben aber, indem von selbst aus dem größeren ein kleineres wird“. Denn was ist hier dem Gedanken nach Anderes ausgesprochen, als eben jene Gegentheil in sich selbst und wieder ihr Sein beständig durch sich selbst ihr eigenes Nichtsein umwandelnde, sich selbst aufhebende Natur des Feuers?

Auch führt dies Theophrastos keineswegs blos als seine eigene Meinung an; er giebt dies vielmehr im Verlauf ausdrücklich — und wohl offenbar Heraklit im Auge habend — als der Meinung der Alten (τῶν παλαιῶν) entsprechend an, die deshalb auch, wie er hinzufügt, gesagt hätten, das Feuer suche Nahrung (ζητεῖν τὴν τροφήν).

Wenn also derselbe Simplicius, der uns so oft sagt, Herakleitos habe das Feuer als ἀρχή gesetzt (z. B. in Phys. f. 24. b. f. 111. b. f. 60. b. etc.), uns plötzlich an einer andern Stelle versichert, er habe die „Gegensätze“ als ἀρχή gesetzt (δοκίμα τῶν ἀντιθέτων ἀρχὰς εἶδεντο, Comm. in Categ. p. 105. b.), so ist hiernach zwischen beiden Aussprüchen gar kein Streit und Widerspruch. Denn das Feuer ist eben dem Heraklit diejenige Existenz, welche den processirenden Gegensatz von Sein und Nichtsein darstellt und nichts Anderes als eben nur diesen processirenden Gegensatz bedeutet. Und wenn nun derselbe Simplicius ausdrücklich wieder an vielen Stellen den Heraklit unter diejenigen rechnet, welche eine einzige Natur als die Grundlage von Allem, auch der Gegensätze, aufgestellt mit wenn er ihn ausdrücklich dabei denen entgegensetzt, welche aus entgegengesetzten Principien die Weltbildung abgeleitet (z. B. in Phys. f. 44 οἱ μίαν φύσιν ὑποτίθεντες τοῖς ἐναντίοις κτλ., in de Coelo f. 14 und 148, wo er zu den ἐξ ἐνὸς ποιῶντες, im Gegensatz zu jenen gezählt wird κ.), so ist bei dieser Auffassung des Feuers — aber auch nur bei dieser — zwischen allen drei Versicherungen nicht der geringste Widerspruch. Denn freilich hat Heraklit nicht zwei entgegengesetzte Principien, wie z. B. Empevolles Liebe und Streit, als weltbildendes Princip und ἀρχή hingestellt, sondern nur das eine im Feuer dargestellte Princip der aus sich selbst in ihr Gegentheil beständig umschlagenden Bewegung, — während jener Widerspruch allerdings nicht zu beseitigen bleibt, wenn man mit Schleiermacher (vgl. diesen p. 408 u. a. and. D.), statt von diesem Princip der logischen Bewegung in sein eigenes Gegentheil, von dem Streit zweier entgegengesetzter, rein physischer und örtlicher Bewegungen ausgeht.



Dem inzwifchen die logifch-gegenfäßliche Natur des heraklitifchen Feuers, und wie es ihm nur Bild und reinfte erſcheinende Darftellung feines Gedankens des proceffirenden Gegenfazes war, nicht aus der bisherigen Entwicklung der heraklitifchen Philoſophie klar geworden iſt, dem wird ein ſolcher Beweis ſelbſtredend noch viel weniger aus einzelnen Stellen geführt werden können.

Wohl aber wird auch einem Solchen dieſer Beweis erbracht werden können durch den Nachweis der Stellung, welche das Feuer im geſammtem System des Epheſiers einnimmt.

Es fragt ſich daher zunächſt, ob nicht gegenüber jenen bekannten ſpätſtoifchen Berichten eines Pſeudo-Plutarch, eines Diogenes L. u. A., welche das Feuer in der unvorſichtigen und grob mißverſtehenden Weiſe, wie das Waſſer bei Thales, als heraklitifche *ἀρχή* ſetzen, und andererseits gegenüber jener ſchon einſichtsvolleren und heller ſehenden, aber doch in letzter Inſtanz das Richtige ebenſowenig treffenden, ſchon bei den älteren Stoikern allgemein verbreiteten und noch heute herrſchenden Anſicht, daß das Feuer dem Heraklit ein Bild jenes phyſiſchen Lebensfeuers, dieſe Lebenswärme ſelbſt aber nun nicht mehr weder ein Bild, noch ein Abgeleitetes, ſondern das wahre und höchſte dem Sein der Welt zu Grunde liegende und die Grundform aller Dinge bildende Princip geſeſen ſei, — es fragt ſich, ſagen wir, ob nicht gegenüber dieſen Anſichten irgendwo bei einem alten und anerkannt zuverlässigen Gewährsmann ein Bericht exiſtirt, welcher die wahre Natur des heraklitifchen Feuers und ſeiner Stellung im Systeme des Epheſiers beſſer hervortreten läßt und ſich eignet, bei der Entwicklung ſeiner Naturphiloſophie zum Ausgangspunkte genommen zu werden.

Handelt es ſich aber darum, den anerkannt beſten Zeugen zu finden, ſo werden ſich Aller Blicke von ſelbſt auf Platon richten.

Unteſucht man nun, was Platon etwa hierüber geſagt hat, ſo iſt ſchon das bei näherer Betrachtung höchſt wichtig, daß, während es den ſpäteren Zeugen — und zwar gerade umſomehr, je ſpäter und ſchlechter ſie ſind — ſo vorzugsweiſe geläufig iſt, daß das Feuer das Princip des Herakleitos geſeſen ſei, von Platon gerade, ſo oft er auch auf Heraklit zu ſprechen kommt, bald das Eine ſich von ſich Unterſcheidende, welches im Unterſcheiden ſeiner von ſich ſelbſt ſich ſtets mit ſich ſelber eint, bald auch der absolute Fluß und die Bewegung nach Unten und Oben, bald der Satz, daß niemals etwas ſei, ſondern Alles immer nur werde, bald auch die Harmonie ꝛ., niemals aber das Feuer als Princip Heraklits angegeben wird. — Schon dieſes negative Reſultat iſt

höchst wichtig, da es zeigt, wie Platon die logische Gedankennahe des heraklitischen Absoluten sehr wohl aufgefaßt und trefflich gesehen wie hierin gerade, und nicht in der Hülle der physischen Einlebung, Wesen der heraklitischen Philosophie bestehn.

Allein wenn wir soeben sagten, daß Platon niemals das Feuer das absolute Princip des Ephefiens ausgesprochen habe, so müssen hiervon eine Stelle ausnehmen, in welcher Platon dies allerdings in seiner Weise berichtet.

Diese Stelle aber läßt gerade nicht nur die wahre Natur und Stelle des heraklitischen Feuers, sondern das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie überhaupt nach Inhalt wie Form in classischen Meisterstyl hervortreten; sie stellt in einem plastischen Bilde die Grundzüge dar, was wir uns über die Philosophie des Ephefiens und seine Stellungsweise so vielfach aneinanderzusetzen und von verschiedenen Seiten her nachzuweisen bemüht haben.

Diese Stelle ist es, mit welcher daher bei Betrachtung des heraklitischen Feuers der Anfang zu machen ist, und sie muß umsomehr hier ihrem ganzen Zusammenhange hergestellt werden, als man merkwürdiger Weise noch stets an ihr vorübergegangen ist, ohne irgend in ihren wahren und tieferen Sinn einzutringen. „Das Gerechte selbst (*αὐτὸ δὲ δίκαιον*) — sagt Sokrates im *Kratylos* p. 412. D. — ist schwierig erklären). Denn bis zu einem gewissen Punkt zwar scheinen die Meinungen darüber einig, weiterhin aber streitiger Meinung zu sein. Diejenigen nämlich, welche glauben, daß das All in Bewegung sei, nehmen von den Meisten darin an, daß es nichts Anderes sei, als dies: sich zu bewegen durch alles dieses aber gebe es ein gewisses Hindurchgehen (*διὰ δὲ πάντων παντός εἶναι τι διεξίον*), durch welches alles werde (*δι' οὗ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι*); dies sei aber das Schöne und Feinste (*εἶναι δὲ τὰ γέιστον τούτου καὶ λεπτότατον*); denn nicht so es sonst durch alles selbst schon in Bewegung befindliche hindurchgehen können (*διὰ τὸν ἴοντος εἶναι παντός*), wenn es nicht das Allerfeinste wäre, so daß nichts es von sich abwehren kann, und auch das Allerfeinste so daß es selbst sich aller andern Dinge wie im Verhältniß zu ihm | stillstehender bedient (*ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις*). es aber nun alles Andere durch es hindurchgehend (*διαιόν*) durchwaltet (*ἐπιπορεύει*), so wurde sein Name mit Recht das Gerechte (*δίκαιον*) genannt<sup>1)</sup> (indem er, der Name, des Wohlklanges wegen e

1) Gerechte und Ungerechte, oder, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des *Kratylos* die Etymologie wiedergibt, das „rechte Gebende“.

hinzunimmt). So weit nun, wie ich auch eben sagte, stimmen die Meisten überein, daß dies das Gerechte sei. Ich aber, o Hermogenes, der ich besonders begierig danach bin, habe alles dieses als ein Geheimniß erforscht, daß dies das Gerechte und das Ursächliche ist — denn das, durch das (*δι' οὗ*) etwas wird, ist eben die Durchsache oder Ursache, und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so<sup>1)</sup>. Wenn ich nun aber, nachdem ich dieses gehört, sie nichtsdestoweniger ganz ruhig weiterfrage: was ist denn aber nun, o Vester, das Gerechte, wenn sich dieses so verhält? so scheine ich ihnen schon weiter zu fragen, als sich ziemt und über die Schranken hinauszuspringen. Denn hinlänglich, sagen sie, hätte ich erfahren und gehört, und sie beginnen, indem sie mir nun den Mund stopfen und mich befriedigen wollen, jeder etwas Anderes zu sagen und stimmen nicht mehr überein; denn der Eine sagt, das Gerechte sei die Sonne; denn diese allein durchwalte (*ἐπιτροπέει*), durch es hindurchgehend und es durchbrennend (*διαίοντα καὶ κάοντα*), das Seiende. Wenn ich dies nun freudig einem Andern erzähle<sup>2)</sup>, als hätte ich daran etwas gar Herrliches gehört, so lacht mich dieser aus, nachdem er es angehört und fragt mich, ob ich denn meine, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen sei, wenn die Sonne untergegangen<sup>3)</sup>. Und

1) δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον· καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὄφθαλμος ἔχειν διὰ ταῦτα. Wir sind bei diesen Worten der Schleiermacher'schen Uebersetzung des Plato, von der wir sonst der größeren Wörtlichkeit willen meist abgewichen sind, gefolgt, obwohl wir es dahin gestellt sein lassen wollen, ob sie die Stelle ganz richtig faßt. Denn für unsern gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, ob man mit Buttmanu statt *ιδίᾳ* vielmehr *διακόν* oder was uns richtiger scheint, mit Hermann (ad Lucian. de hist. conscr. p. 21) lesen will καὶ τὸν *δέα* καλεῖν ἔφη τις κτλ. „und es sagte mir auch einer, recht sei es dies Zeus dieshalb zu nennen“ oder ob man endlich mit Stallbaum bei *ιδίᾳ* bleiben will.

2) Mit dieser Stelle über die Sonne vgl. man die später zu analysirende Stelle des s. g. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446. G. 91. Sch., nach welcher Helios und Zeus als die angemessenen Namen für das ätherische Feuer erscheinen; ferner was aus dem Stoiker Cleanthes bei Cicero, de nat. deor. II, 15. über die Sonne gesagt wird: nam solis candor illustrior est, quam ullius ignis etc. — contra ille (das Sonnenfeuer) corporeus, vitalis, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit etc. Später beizubringende Beweise werden zeigen, welche wichtige Rolle die Sonne in dem System des Ephesters spielt. Einstweilen vgl. auch die Stelle des Plutarch oben Th. I. p. 248, 5.

3) In der That hat Heraclit selbst sein Absolutes gerade so als „das nicht Untergehende“ (Feuer, Licht) „τὸ μὴ δύνον“ von dem untergehenden Feuer oder Sonne abgetrieben, siehe das Fragment bei Clem. Alex. Paedag. II. c. 10. p. 229. Pott.; siehe weiter unten.

wenn ich nun wieder begierig weiter forsche, was dieser wohl sagt, so sagt er, das Feuer selbst sei es (sc. das Gerechte). Das ist aber gar nicht leicht zu verstehen! Ein Anderer aber wieder sagt, nicht das Feuer selbst sei es, sondern das Warme selbst im Feuer (*ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*). Ein Anderer aber heißt mich alle diese auslachen, es sei das Gerechte ganz dasselbe, was Anaxagoras sagt, der Gedanke sei es: denn dieser, sagt er, sei es, der selbstherrschend und mit nichts Anderem gemischt die Dinge ordne durch Alles hindurchgehend.

So bin ich denn, o Lieber, in weit größerer Verwirrung als ich war, bevor ich über das Gerechte zu erfahren suchte, was es wohl sei. Das aber, weshalb wir jetzt nachforschten, sein Name, der scheint ihm dieserhalb gesetzt zu sein“.

Und kaum hat Sokrates diese lange Schilderung, welche offenbar von der etymologischen Untersuchung ausgehend in eine reale Darstellung abschweift und daher auch in den letzten Worten selbst diese letztere als für den etymologischen Zweck eigentlich nicht nothwendig bezeichnet, beendet, als ihm Hermogenes, wie um über den historischen und bedeutsamen realen Charakter dieses Gemäldes keinen Zweifel zu lassen, zuruft: „Dies hast Du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus Dir selbst improvisirt“.

Diese Stelle ist noch niemals objectiv aufgefaßt worden. Und doch braucht sie dies nur zu werden, um sofort alle die Aufschlüsse über die Natur des heraklitischen Feuers, sowie der heraklitischen Philosophie und ihrer Form überhaupt zu gewähren, die wir zum Theil schon in den ersten Capiteln dieser Untersuchung entwickelt und seitdem nachgewiesen zu haben glauben. Alle diese mühsam von uns constatirten Momente läßt Platon als die sinnlichen Züge eines Bildes hervortreten.

Eben darum gerade ist Platon ebenso sehr plastischer Künstler als Philosoph, weil er die begriffliche Entwicklung und reine Gedanken dialectik, wie sie sonst in der Philosophie eben nur in der Form gedankenmäßiger Auseinandersetzung auftritt, in reale Gestalten und Vorgänge zu verdichten, in die Form des Seins und Geschehens und die mit dieser Form gegebenen sinnlichen Züge zu fassen weiß.

Als ein solches plastisches Bild ist diese Stelle aufzufassen. Platon schildert uns in derselben zunächst die Uneinigkeit der Schüler des Ephesters unter sich selbst darüber, was doch eigentlich das Grundprincip ihres Meisters, das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte sei, und die Vielheit der für dasselbe unter ihnen cursirenden Bezeichnungen und

men. Dies ist das eine Hauptmoment der Stelle. Das andere gleich-  
es festhaltende Moment ist, daß über den Grundbegriff des Gerechten  
ist, darüber, daß es das durch Alles Hindurchgehende, daß es Das  
woburch alles werdende wird, darüber, daß es selbst das Unsin-  
ste sein müsse, um alles Sinnliche durchbringen zu können, darüber endlich,  
; alles Andere, das obwohl gleichfalls in Bewegung befindliche  
unliche, ja selbst die schnellste sinnliche Bewegung, sich zu dieser  
Unten Bewegung wie stillstehendes verhalte und von ihr als solches  
andelt werde, — alle Heraklitiker als einig dargestellt werden.

Das dritte und hauptsächlichste Moment ist endlich der in dieser Stelle  
der Uneinigkeit der Heraklitiker über die Benennung dieses Gerechten  
haltene objective Fortgang. Der objective Fortgang, der wahr-  
be sich ohne Unterbrechung in ihr von Anfang bis Ende durchziehende  
steigernde Gedanke ist der: daß das heraklitische Princip, das sich  
ch Alles Hindurchziehende, und somit Allgemeine, nichts Sinn-  
des sein könne; der Fortgang ist der der immer steigenden Ver-  
erlichung desselben; er ist der, daß jeder Ausdruck und Name die-  
Princips, weil mit Sinnlichkeit behaftet und deshalb nicht erschöpfend,  
tgeworfen und immer unsinnlichere dem Gedankeninhalte  
Princips adäquatere Darstellungen herausgerungen wer-  
e. So heißt es zuerst, jenes allgemeine Princip sei die Sonne, diese  
ste Darstellung des immerwährenden, täglich neuen sich Entzündens  
Verlöschens als Object (s. unten § 23.), dieses allgemeine Rich-  
ticip, das Alles durchwaltet. Der Zweite aber lacht diesen Ersten aus  
frägt, ob er denn also glaube, daß nichts Gerechtes mehr unter den  
rfschen vorhanden sei, wenn die Sonne untergegangen. — Man  
verle, welcher Gedanke dieser Replik zu Grunde liegt. — Offenbar  
i. anderer als der, die Sonne sei immerhin nur eine einzelne  
kümte, sinnliche Existenz, die eben als solche auch zeitliches  
b örtliches Nichtsein habe. Das wahre heraklitische Absolute  
r, das Alles durchbringende, nie untergehende (wie Heraklit selbst  
) ausdrückt) Gerechte, könne nicht eine solche bestimmte mit Untergang  
haftete Existenz sein. Der Zweite giebt daher anstatt der Sonne das  
Feuer selbst“ (*αὐτὸ τὸ πῦρ*) als dies Princip an. In der That,  
egen die Sonne, welche immer nur ein einzelnes sinnliches Object  
f. ist schon die allgemeine Elementarform des Feuers eine un-  
sinnlichere und allgemeinere Bestimmung. Aber auch das Feuer ist  
uch physikalische Existenz, sinnliches Dasein, und somit kein reiner  
Ausdruck für den Gedankeninhalt jenes Princip. Darum wird jetzt zwi-

sehen dem sinnlichen und einem unsinnlichen Feuer unterschieden nicht das unmittelbare physikalische Feuer, nicht „das Feuer selbst“, sondern ein inneres unsinnliches Princip des Feuers, das Warm im Feuer (*τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἔσθαι*), das Feuerige im Feuer (wie wir uns hin und wieder ausdrückten), ist das sich durch Alles hin durchziehende Gerechte. — Mit dieser physiologischen Bestimmung ist eigentlich bis an die Grenze dessen gekommen, was in der Verinnerlichung des Principis auf dem Boden der Physik geleistet werden kann kaum ist diese Bestimmung getroffen, als sich ein anderer Heraklitiker erhebt (der aber, wie wohl festzuhalten ist, dem inhaltlichen Gedanken nach noch ebenso sehr Heraklitiker ist, als er durch den freien Ausdruck schon über Heraklit hinausgeht) und den einzigen noch möglichen Fortschritt thut, indem er die tiefste und innerste Wahrheit, das verschlossene Geheimniß der heraklitischen Philosophie wie mit einem Blitzschlepp offenbarend sagt: das Princip Heraklits sei nur an sich das, was Anaxagoras als *νοῦς* ausspreche; es sei der Gedanke, denn diesem allein käme zu, was Heraklit als das Wesen seines Principis schildert allein herrschend, mit nichts Anderem und Sinnlichem vermischt und All durchdringend zu sein.

Um jeden Zweifel über diese Auffassung zu beseitigen, muß man in dieser Stelle noch die bereits Th. I. p. 17 n. 39 sq. erörterte Stelle des Theaetetos vergleichen, in welcher Platon gleichfalls diese Vielheit räthselhaft Benennungen ihres Absoluten schildert, mit welcher die Heraklitiker abwechselnd die sie wie Pfeile auf den Frager abschnelles, die aber dennoch in „neu umbenannte“ (*μετωνομασμένα*) zu einander, innerlich also von identischer Bedeutung seien.

Es liegt demnach auf der Hand, wie in jenem von Plato entworfenen Gemälde alle diese Züge plastisch angebracht sind, welche unsere bisherige Untersuchung über das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie ergeben hat.

Das ungeheuerer Ringen dieser Philosophie, einen ihrem Begriff gemäßen Ausdruck ihres Absoluten zu finden, einen Ausdruck, an welchem die sinnliche Form des Seins getilgt sei, die hieraus entspringende Vielheit der Namen desselben, in deren jedem aber dieselbe Unangemessenheit der sinnlichen Form für den absolut unsinnlichen reinen Gedankeninhalt wieder entsteht, die innere ansichseiende Identität des heraklitischen Principis mit dem *νοῦς* des Anaxagoras, die Identität aller dieser Namen, Sonne, Feuer, Warm und der Dike oder des durchwaltenden Gerechten, welches wir bereits als den allgemeinen, die Welt nach dem Gesetze des Gegensatzes bildende

logos und als identisch mit Harmonie, Krieg und Nothwendigkeit kennen gelernt haben, somit die schon in der bloßen Identität des Feuers mit jenen andern Namen gegebene logische und durchaus nicht physikalische Natur dieses Feuers und dieser Wärme, insofern sie das Princip Heraklits bedeuten sollen, — Alles dies weiß Platon und stellt es uns in plastischer Anschaulichkeit in den Zügen jenes Gemäldes dar.

Noch an einer andern Stelle (Theaet. p. 153. p. 80 St.) kommt Platon auf das Feuer Heraklits flüchtig zu sprechen und bleibt auch hier jener Auffassung treu. Er hat soeben Heraklit selbst genannt und ihn in seiner Weise mit Homer in Bezug auf seine Theorie der Bewegung zusammengestellt und ausdrücklich die logische Natur dieser Bewegung hervorgehoben, indem er zeigt, sie bestehe darin, daß niemals etwas sei, sondern immer nur werde. Er fährt fort: auch das seien hinlängliche Beweise für diese Theorie, daß die Bewegung das scheinbare Sein und die Erhaltung veranlaßt, die Ruhe aber Nichtsein und Untergang; „τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τὰλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπέει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ ζορᾶς καὶ τρίψεως, τοῦτω δὲ κινῆσει ἢ οὐχ αὐτὰ γενέσεις πυρός“; „Denn die Wärme und das Feuer, was doch alles Andere wieder erzeugt und durchwaltet, wird selbst erzeugt aus Drehen und Reibung; dies aber ist Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?“

Wieder also identificirt Platon die Wärme und das Feuer bei Heraklit und wieder deutet er an, daß beide nicht als solche, als physikalische Existenz, das Princip Heraklits sind, daß sie als physikalische Existenzen zwar „das Andere“ erzeugen, aber doch als solche selbst nichts Erstes, sondern selbst erst der Bewegung entstammt und nur deren erste und reinste Realisation sind.

Es sind daher nur ganz heraklitischen Inhalts zwei Stellen der hypokratischen Schriften, in welchen gleichfalls wie bei Platon sowohl die Identität des Feuers und des Warmen, als auch die dieses Princip von der physikalischen oder — im engeren Sinne des Wortes — physiologischen Wärme, wie von dem physikalischen Feuer gleich sehr abscheidende Un Sinnlichkeit und Gedankennatur desselben deutlich genug hervortritt, und zwar in Worten, welche weit mehr als die platonischen der concreten Sprachweise Heraklits sich nähern und uns nicht bloß bei den heraklitischen Berichterstattern, sondern in den eigenen Fragmenten des Ephesiers wiederholt begegnen. Die erste ist de diaeta I. c. 11. T. I. p. 639. Kühn: „τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὑπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν. ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ φαύσει· ἐν τούτῳ ψυχῇ, νοῦς, φρόνησις, αὔξεισις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος

ἐγγήγορος· τοῦτο πάντα διὰ παντός κυβερνᾷ καὶ τάδε κ.  
ἐχεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον“. Die Superlative „das wärmste u  
dauerhafteste Feuer“, sowie die fernere nähere Beschreibung „welches ad  
beherrscht, sich durch alles der Natur gemäß hindurchzieht“ κ. κ., soll  
dieses principielle Feuer von jedem sinnlichen Feuer unterscheiden, u  
zeigen uns die Identität desselben mit dem λόγος, dem intelligiblen Gef  
der reinen umschlagenden Identität des absoluten Gegensatzes von S  
und Nichtsein, welcher gleichfalls stets als διέπων, διοικῶν πάντα κ  
bei Heraklit bezeichnet wird (s. oben §§ 13.14.). Die absolute Unruhe sein  
stetigen in sich selbst erzitternden Bewegung ist durch das οὐδέποτε ἀτρ  
μίζον sehr gut ausgedrückt.

Daß alles in diesen Worten vom Feuer Gesagte auch von der Wärme  
gilt, folgt nicht nur aus dem Beiwort θερμότητος α. α. D., sondern  
noch deutlicher auch aus einer Stelle einer andern, obwohl gleichfalls u  
echten, von Galenus dem Hippokrates bald zugeschriebenen, bald abgefer  
henen hippokratischen Schrift (de carnibus I. p. 425. Kuehn.): „δοκῶ  
δέ μοι ὁ καλούμεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα  
καὶ ὄραϊν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα κ  
τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι“<sup>1)</sup>; „es scheint mir, was wir das Warm  
nennen, unsterblich zu sein und alles zu denken und zu sehen  
und zu hören und alles zu wissen, sowohl das Seiende als  
das, was in der Zukunft sein wird“. Es liegt hier wiederum hand  
greiflich am Tage, wie dieses Warme bei Heraklit, „das Warme selbst“  
(αὐτὸ τὸ θερμόν) des Platon, durchaus von der den Dingen einwohnenden  
physischen Lebenswärme verschieden ist, und nur den sinnlicheren, auf  
eine einzelne Erscheinung bedeutenden Ausdruck „Feuer“ verinnerlichend, die  
gedankenmäßige, logische Wesenheit des Feuers bezeichnen soll.  
Es ist daher mit dem Ausdruck „das Warme“ bei Heraklit nichts von  
seinem „Feuer“ irgend Verschiedenes gesagt; es ist nur ein Fortschritt  
im Ausdruck selbst gemacht, indem dieser bereits um eine Stufe mehr  
verallgemeinert worden, wenn auch noch nicht zum wirklich adäquaten

1) Man hat hier in Verbindung mit der vorigen Stelle fast wörtlich bei  
Fragment (siehe § 15.) von dem Einen Weisen, welches darin besteht, die γνώμη  
zu wissen κ., und vgl. besonders auch das daselbst über die Futurform κερ  
ήσει Gesagte. — In der o. a. hippokratischen Stelle geht es übrigens, was für  
Späteres hier zu bemerken ist, bald darauf fort „und es scheinen mir die Alten  
dieses Warme Aether genannt zu haben“ (καὶ ὀνομαζαί μοι αὐτὸ δοκίουν οἱ  
παλαιοὶ αἰθέρα).



Ausdruck seines rein allgemeinen Gedankeninhalts hindurchgebrochen ist. Aber eben deshalb gab dieser verallgemeinernde Ausdruck Anlaß zu jenem neuen, plausiblem Mißverständniß, indem nun selbst diejenigen, welche sahen, daß das sinnliche elementarische Feuer bei Heraklit nicht Princip sein **Wärme**, z. B. die älteren Stoiker und die Commentatoren des Aristoteles, jene physische Lebenswärme für das Princip des Ephestiers ansahen. — Ehe wir aber dies weiter verfolgen, müssen wir jene platonischen Stellen in Bezug auf einen Punkt noch näher ins Auge fassen. Platon schilderte uns im Kratylos das wahrhafte absolute Princip Heraklits, das durch Alles Hindurchgehende, als ein Solches, „durch welches alles werdende erst wird“ (*δι' οὗ πάντα τὰ γινόμενα γίνονται*). Offenbar liegt in diesem Gegensatze deutlich ausgesprochen, daß alles werdende nur ein aus jenem Principe abgeleitetes Simmliches und Endliches, jenes absolute Princip des Ephestiers selbst aber kein *γινόμενον*, kein werdendes sei. Wie dies aber der bisherigen, hoffentlich bereits beseitigten, Auffassung vom heraklitischen Flusse widersprechen würde, so würde es besonders auch der bisherigen Auffassung vom Feuer widersprechen, denn dieses ist, sowohl als elementarisches Feuer wie als belebende Wärme aufgefaßt, immerhin ein im Wege nach Oben aus der Rückwandlung der andern Dinge sich Erzeugendes, wie sich bei dem hier einstweilen als bekannt vorauszusetzenden Elementarproceß ergeben wird. Dennoch ist dies die unzweifelhafte Meinung Platons. Denn auch in jener andern Stelle im Theaetetos sagt er ausdrücklich, daß auch das Wärme und das Feuer, welches zwar alles Andere erzeugt und durchwaltet, (*ὃ δὲ καὶ τὰ ἄλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπέει*) ein selbst erst Gezeugtes und Abgeleitetes, nichts Erstes, sei. Es zeigt sich also in diesen Worten unverkennbar, daß das Feuer und zwar ganz ebenso, wenn man es mit den Stoikern und Schleiermacher als die belebende und lebenerzeugende Wärme, — denn diese wäre doch gerade besonders in diesen Worten Platons miteingeschlossen, — als wenn man es als elementarisches nimmt, dennoch nur ein zweites, nicht das oberste Princip Heraklits war. Es zeigt sich somit, wenn man die Worte des Theaetetos mit denen des Kratylos combinirt, unzweifelhaft, daß über jenem werdenden und Entstehung habenden Feuer noch ein anderes wahrhaft erstes und oberstes Princip bei Heraklit existirt haben müsse. Es müßte dies oberste und wahrhaft absolute Princip Heraklits also ein solches sein, dessen Sein das Werden alles Andern ausmacht, welches selbst aber — in einem wie unvereinbaren Widerspruche dies auch immer mit der herr-

schenden Ansicht über Herakleitos steht — ein Ungewordenes, nicht ein  
Werdendes, sondern ein schlechtthin Seiendes ist<sup>1)</sup>.

Meint man aber, daß wir hierbei zu sehr die Worte Platons auf  
ihre, wenn auch freilich unlängbare Consequenz hindrängen, so würden wir  
zunächst einen solchen Einwurf bei platonischen Worten überhaupt für  
schwerlich begründet erachten. Glücklicherweise ist aber Simplicius da, um  
uns mit dürren Worten zu bestätigen, was wir als die Consequenz der  
platonischen Stellen entwickelt haben.

„Die Einen — sagt Simplicius (Comm. in de Coelo f. 137 Scholia  
Berolin. p. 508, 25.) zu der Stelle des Arist. de Coelo III, 1., die vier  
Meinungen über das Werden (τὴν γένεσιν) durchgehend, — nehmen  
gänzlich das Werden (τὴν γένεσιν) hinweg, alles Seiende für ungewor-  
den erklärend, weil es von dem Entstehenden und Vergänglichem kein  
Erkenntniß gebe, indem sie immer stößen, wie Parmenides und Melis-  
sios zu sagen scheinen; die Andern (befinden sich) im directen Gegensatz  
zu diesen, wie Hesiod, der auch sein Erstes werden läßt<sup>2)</sup> (sagend):  
„Aber zuerst nun wurde das Chaos“. Andere aber lassen zwar alle  
Anderen werden, Eines aber allein, das Allgemeine zu Grund  
Liegende, erklären sie für ein Ungewordenes, aus welchem Alle  
Anderen wird, wie Herakleitos (οἱ δὲ τὰ μὲν ἅλλα γενέσθαι λέγουσι,  
ἐν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν<sup>3)</sup> ὑποκείμενον. ἀγέννητόν φασιν, ἐξ οὗ  
τὰ ἅλλα γίνεται. ὡς περὶ Ἡράκλειτος), die Vierten endlich nehmen  
nichts für einen ungewordenen Körper an, sondern sagen, daß Alle  
werde und zwar Alles eben aus Körperlichem zusammengesetzt sei.“ —

Auf das Wörtlichste also mit Platon übereintreffend, lehrt un-

1) Und es ist wohl überflüssig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß sich un-  
schon lange die unsichtbare Harmonie oder der λόγος, das Gesetz der ideellen, sei-  
in den absoluten Gegensatz ihrer Momente umschlagenden Identität von Sein und  
Nichtsein als ein solches ergeben hat. — Wir werden überhaupt die Untersuchun-  
in diesem Theile möglichst ohne Voraussetzung der im ontologischen Abschnitt ge-  
wonnenen Resultate führen, um das in diesem Gebiete Entsprechende möglichst  
selbständig hervortreten zu lassen.

2) οἱ δὲ ἀπ' ἐναντίας τούτων, ὡς Ἡσίοδος. καὶ τὸ πρῶτιστον τῶν κερ-  
αὐτοῦ γενέσθαι λέγων „ἦτοι μὲν πρῶτιστα χάος γένητ'“.

3) Wir erinnern daran, was wir über das bei Heraklit überall als sein tiefste  
Princip hervortretende ideelle (er nennt es auch göttliche, siehe § 39.) Eins,  
sowie § 13. über sein damit identisches Allgemeine gehabt haben und bei der  
Lehre vom Erkennen (§§ 28. 29.) noch haben werden. Es kann schwerlich eine ent-  
scheidendere Bestätigung für unsere Auffassung jenes Einen und Allgemeinen und  
für die Identificirung oder Reducirung des sogenannten παρέχον auf dieses κοινὸν  
geben, als sie in dieser Stelle des Simplicius vorliegt.

simplicius ausdrücklich, daß das wahrhaft oberste und absolute Princip Heraclit, sein Eines und Allgemeines, ein Ungewordenes sei, welchem das Andere — Sinnliche — werde.

Und umso mehr Gewicht muß man auf diese Stelle des Simplicius legen, als sie einerseits den ihm selbst sonst so geläufigen Erklärungen, das Feuer bei Heraclit ἀρχή sei, so direct widerspricht, und andererseits Heraclit so ausdrücklich Denen entgegensetzt, welche auch ihr Erstes Gewordenes sein lassen (sowie Denen, die nur Körperliches und aus irdischer Bewegung Gewordenes kennen).

Und wie dieser Punkt bereits durch die Uebereinstimmung des Platon des Simplicius über jeden Zweifel erhoben ist, so wird er endlich noch durch die fast noch bestimmtere Erklärung des Aristoteles, die auch den Simplicius zu jener Einsicht veranlaßt hat, festgestellt; die Andern aber, sagt Aristoteles<sup>1)</sup>, sagen, daß zwar alles Andere fließe und nichts fest sei, ein gewisses Eines aber beständig allein, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur dieses (fließenden Seins) ist<sup>2)</sup>, was sagen zu wollen schienen ist viel Andere, als auch Heraclitus der Ephesier“.

1) De Coelo III, 1: *Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τὲ φασὶ καὶ εἶναι δὲ παρὶως οὐδέν, ἐν δὲ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα ἅπαντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὑπερβολοῦσιν βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι ἄλλοι καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

2) Diese letzten Worte sowie das ὑπομένειν, über die man bisher als sich selbst verstehende hinwegging, dürften aber gleichfalls nur erklärlich sein, wenn das „Eine und Beharrliche“ jene im unablässigen Wandel seiner Momente verändernde Identität des Gegensatzes mit sich selbst ist, welche wir als die Wandlung des demiurgischen Logos nachgewiesen haben. — Man ersieht übrigens dieser Stelle des Aristoteles über das heraklitische Eine, dessen Natur es ist, das Andere zu μετασχηματίζειν und über dieses Andere, dessen Natur es ist, jenem μετασχηματίζεσθαι, so deutlich wie vielleicht nirgends wieder, daß die Identität der Untercheidung ihres Gottes als des absoluten ποιόν (τὸ ἰδίως ποιόν) der Materie als des schlechtbinnigen ἀποιον nichts ist als eine bloße logische Bestimmung und Benennung dieser schon bei Heraclit gegebenen Bestimmung. Identität liegt noch bis auf die Worte selbst erkennbar vor, wenn man mit aristotelischer Stelle z. B. folgende des Plutarch über die Stoiker (de comm. adv. Stob. p. 1076) vergleicht: *ἄποιος γὰρ ἐστὶ (die Materie) καὶ πάσας, δέχεται, διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινουμένου τὴν αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος κινεῖ, εἰ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐπιπλάττει (κινεῖ) καὶ σχηματίζειν μήτε κινεῖ αὐτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν κτλ.* — Zugleich ersieht man aus der bloßen Vergleichung dieser beiden Stellen, wie auch in jener von Aristoteles handelnden des Aristoteles das ἐν μόνον σχηματίζον nichts anderes als der λόγος ist.

Nach Aristoteles ist also gleichfalls wie nach Platon das oberste Princip des Ephetiers im Gegensatz zu dem fließenden, werdenden realen Sein ein Ungewordenes — er nennt es sogar ein Beharrendes <sup>1)</sup>, — aus welchem alles Fließende und Werdende erst wird, aus welchem abgeleitet und durch welches umgewandelt zu werden die Natur alles Existirenden ist.

Ein solches Beharrendes und Ungewordenes kann aber, wie bemerkt, das Feuer weder im Sinne des elementarischen noch der belebenden Wärme sein, denn beide entstehen auch durch die Umwandlung der Elemente auf dem Wege nach Oben, oder beide sind, wie Platon uns sagte, entstanden, sind zwar das Andere aus sich erzeugend, sind aber selbst erst abgeleitet und gezeugt aus einem Bewegungsprincip.

Dies festgewonnene oberste Princip Heraklits könnte also zu seinem Elementarumwandlungs- und Ableitungsproceß nur in dem Verhältniß stehen, daß es diesen Elementarableitungsproceß zwar eröffnet und an seiner Spitze steht, daß aber umgekehrt kein Weg existirt, welcher aus dem Proceß der Elemente in aufsteigender Linie wieder in jenes oberste Princip hineinführt. Denn sonst wäre es ja auch wieder ein Werdendes und aus der Rückwandlung aller Dinge nach Oben Entstehendes.

Und daher können wir denn jetzt auf die solide Grundlage jener Erklärungen des Platon, des Aristoteles und Simplicius gestützt, Kühn den heraklitischen Antheil an einer Stelle in Anspruch nehmen, welche die Folgerung, die sich uns soeben ergeben hat, überraschend bestätigt und von der wir ohne jene Grundlage allerdings schwerlich den beabsichtigten Gebrauch hätten machen dürfen. Wir meinen die Worte des gelehrten Martianus Capella, VII. § 738. p. 592. ed. Kopp: „Item septem sunt circuli et tot planetae, tot dies totque transfusiones elementorum;

1) Oder Bleibendes (*ὑπόμεινον*). Schieiermacher p. 447 stößt sich offenbar an diesen Ausdruck, aber eben mit Unrecht. Die heraklitische Bewegung ist nur Uebergang eines Seins aus seinem Sein in sein Nichtsein und aus seinem Nichtsein in sein Sein. Diese reale Bewegung findet bei jenem Principe, beim Logos, nicht Statt, weil es im beständigen Wandel seiner Momente dennoch stets mit sich selbst identisch und des Nichtseins untheilhaftig gleichmäßig bei sich bleibt. Wenn Aristoteles das Absolute bei Heraklit ein *ὑπόμεινον*, ein Beharrendes, annehmen konnte, so erklärt sich jetzt auch die Möglichkeit der Entstehung einer Nachschrift, die bisher nur als ein grober und unerklärlicher Fehler gelten mußte. Wir meinen die bei Theodoret. IV. p. 159. Gaisf. erhaltene Notiz, daß das heraklitische Sein und Absolute ein Unbewegtes gewesen sei, *Ἡράκλειτος ὁ Βλίσωνος ὁ Ἐπίκουρος ἐν εἶναι τὸ πᾶν ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχηγμέναι*. (Soll man nicht, da der Ausdruck immer schief bleibt, gegen alle Handschriften *ἀκίνητον* vermuten will.)

nam ex informi materie primus ignis, ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, item fit adscensio et ex terra aqua est, ex aqua aër, ex aëre ignis; ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri“. „Sieben ist ferner die Zahl der Kreise und ebensoviel die der Planeten, ebensoviel auch die der Elementarumwandlungen. Denn aus der formlosen Materie entsteht zuerst das Feuer, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Wasser, aus dem Wasser die Erde; ebenso geht der Weg nach Oben vor sich, und aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer; aus dem Feuer aber kann in die unbegreifliche Materie nicht zurückgelangt werden“. Daß Martianus hier den heraklitischen Elementarweg nach Oben und Unten schildert, liegt auf der Hand und zeigt auch sein eigener Ausdruck: *adscensio*. Ebenso auf der Hand liegt freilich, daß er nebenbei auch den platonischen Timäus (p. 49 sq.) und die aristotelische s. g. fünfte Materie<sup>1)</sup> dabei im Auge hat und mit Bezug hierauf die Ausdrücke *materies informis*, *incomprehensa* gebraucht. Allein ohne uns hier auf eine langwierige Untersuchung über das eigentliche Verhältniß Heraklits zum Timäus einzulassen, scheint uns soviel aus der Stelle in Verbindung mit dem Früheren jetzt allerdings hervorzugehen, daß Martianus zwar diese Bezeichnung als *incomprehensa materia* auch mit Rücksicht auf den Timäus und andere Philosopheme wählt, daß aber die Stelle insofern als sie an die Spitze des Elementarprocesses ein Princip setzt, aus welchem alle Elemente durch Umwandlung auf dem Wege nach Unten erzeugt werden, in welches aber der (weil sich das auf dem Wege nach Oben erzeugte Feuer sofort wieder nach Unten in Wasser umwandelt) in seinem eigenen Kreislauf beschlossene Elementarweg nicht wieder zurückführt, als echter heraklitischer Bericht zu fassen ist. —

Wir wissen freilich, daß dies allen Berichten über die *ἑδδς ἀνω κάτω* zu widersprechen scheint. Aber abgesehen auch von der authentischen Bestätigung, welche dieser Punkt im Verlaufe unserer Untersuchungen noch gewinnen dürfte, sowie davon, daß jene Berichte über die *ἑδδς ἀνω κάτω* dadurch, wie sich zeigen wird, durchaus nicht als falsch, sondern bloß als

1) Für jeden Kundigen aber wird schon hier transparent sein, daß nach unserer Ansicht die aristotelische *materia quinta* eben auch bei Heraklit ihre Grundlage hat und zwar auch bei ihm, wie sich später herausstellen wird, in nichts anderem, als in seinem — Aether. Dieser heraklitische Aether mußte sich bei Aristoteles, nachdem einmal die körperlichen Elemente durch die seit Empedokles constante Hinzufügung der Luft auf die Vierzahl gebracht worden waren, von selbst als fünfte Materie bestimmen.

nicht erschöpfend sich ergeben, scheint uns ein solches auf Platon und Aristoteles gestütztes und mit Nothwendigkeit gegründetes Resultat zuverlässiger zu sein, als jene uns erst bei jenen späten und unzuverlässigen Zusammenstopplerphilosophischen Meinungen wie der Pseudo-Plutarch, Diog. L. zc. aus führlich vorliegenden Berichte über die elementarische *ἰδὸς ἀνω κἀνω*.

Denn es wäre eine unnütze Wiederholung, nochmals zeigen zu wollen wie genau diese Angabe des gelehrten Martianus mit dem zusammenstimmt, was uns Plato von der Wärme und dem Feuer sagt, welches obwohl das Andere erzeugend und durchwaltend, doch selbst geworden und abgeleitete seien, und damit, daß, wie uns Plato mit Aristoteles und Simplicius übereinstimmend erklärt, das wahrhafte, absolute und oberste Princip ein solches ist, aus welchem und durch welches zwar alles Werdenbe wird, welches selbst aber ein Ungewordenes und der Entstehung nicht Theilhaftiges sei.

Ohne inzwischen überflüssige Rückblicke auf die mit diesem Punkt eng zusammenhängenden Resultate werfen zu wollen, die wir im ontologischen Theil bei der unsichtbaren Harmonie, dem weltbildenden Logos zc. gefunden haben, zumal dieser innere Zusammenhang Niemandem entgehen wird, und ohne andererseits den späteren Untersuchungen vorzugreifen, sei es gebührt, einige Betrachtungen diesem Punkte zu widmen, welcher allen stets eine gleichmäßige und sich einander genau entsprechende Abstufung<sup>1)</sup> des Weges nach Oben und Unten lehrenden Berichten über den heraklitischen Elementarproceß so schnurstraks zu widersprechen scheint.

Zunächst dürfte die innere Nothwendigkeit dieses Punktes bei der selbst flüchtigsten näheren Betrachtung einleuchten.

Das wahrhafte absolute Princip Heraklits, welches wir unter so vielen Formen, als das göttliche Gesetz des Gegensatzes, den weltbildenden und allgemeinen λόγος, als unsichtbare Harmonie, als das Eine im Sich-von-sich-trennen sich mit sich selber Einende zc. kennen gelernt haben, war nichts anderes, als die reine Idee des Werdens selbst.

Diese ist es, welche Plato als das durch alles wirklich Werdenbe Hindurchgehende und als dasjenige beschreibt, wodurch alles real Werdenbe erst wird, und was Aristoteles das Eine Beharrende nennt, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles realen Werdens sei.

Allein unmöglich konnte doch Heraklit entgehen, daß nach seiner eigenen Anschauung und Lehre zwar alles wirklich Werdenbe durch diese

1) Und auf dieser formalen gleichmäßigen Abstufung beruht auch allein die Schlärmacher'sche Interpretation des Fragments *ἰδὸς ἀνω κἀνω μίγ*; s. Th. I. p. 173 sq.

alte Idee des Werdens wird, aber doch durchaus nicht umgekehrt diese partielle Idee des Werdens selbst, der weltbildende Logos, aus dem Werden des Wirklichen, Einzelnen und Bestimmten wird und entsteht.

Demnach seiner eigenen Lehre ist zwar alles Bestimmte und Wirkliche nur nur Werdendes und besteht, kein wirkliches Sein habend, nur darin: zu werden. Allein aus diesem Werden des Wirklichen und Bestimmten ergibt sich ihm selbst auch immer nur wieder ein neues Bestimmtes und Einzelnes. Aus Feuer wird Wasser, aus Wasser Erde etc., allein das Werden Wirklichen schlägt somit nur immer wieder in eine neue Bestimmtheit, erzeugt nur immer wieder eine einzelne und bestimmte Form.

Alles, was selbst wird — und dies ist der innerste Sinn des *Genesios* in den platonischen Worten: *εἶναι τι δεξιόν δι' οὐ πάντα τὰ ὄντα γίνεσθαι* — ist nothwendig immer nur eine solche (fließende) Bestimmtheit und Einzelheit. Die absolute Idee, der *Logos* des Werdens, ist daher bei Heraklit nothwendig nur Quelle, niemals aber Produkt des einzelnen realen Werdens, und Martianus berichtet uns daher etwas bei Heraklit ganz Nothwendiges, wenn er sagt, daß auf die Wirklichkeit erzeugenden Wege nach Unten aus jener unsinnlichen Welt das Feuer als Erstes entsteht, niemals aber wieder auf dem Wege nach Oben aus dem Feuer in jenes unsinnliche, intelligible Sein, den göttlichen *Logos* als solchen zurückgelangt werden kann. Das Feuer wird vielmehr immer nur wieder zu Wasser u. s. f.

Dies Verhältniß des absoluten Werdens zum realen Werden ist es, was Heraklits Philosophie zu einer Idealphilosophie, sein Absteigen zur Idee und das Verhältniß desselben zur Wirklichkeit zu einem Idealverhältniß macht. Man kann in gewissem Sinne von der heraklitischen Philosophie sagen, daß ihr Absolutes an der Realität sämtlicher Erscheinungen seine Wirklichkeit habe, aber dies ist jedenfalls

dann richtig, wenn man nicht übersieht, daß diese Wirklichkeit zugleich nothwendig eine Entäußerung ist, in welcher jenes Absolute niemals seine Wirklichkeit mit sich selbst erreichen kann, sondern immer in einer seinem Wesen entgegengesetzten Weise als Einzelnes sich vollzieht. Dieser Charakter des heraklitischen Princips als eines unsinnlichen, die Wirklichkeit aus sich erzeugenden und ihr logisch-praeexistenten, die Realität durchwaltenden, sich aber dennoch nicht einmal aus der — aber nur einzelne Bestimmtheiten in sich fassenden — collectiven Zusammenfassung aller empirischen Realitäten<sup>1)</sup> zu seiner reinen Einheit,

1) Zum Unterschiede von den Stoikern, die unbewußt den wahrhaft speculativen Kern Heraklits aus den Augen verlierend in ihrem Zeus-mundus, wir

in der es nur als das ideelle Gesetz des λόγος oder als die gedachte unsichtbare Harmonie vorhanden ist, zusammenschließenden und entwickelnden Allgemeinen, stempelt dies Princip zur Idee, d. h. es sind in diesen Bestimmungen die Momente vorhanden, welche das Wesen der Idee ausmachen und von Platon nur als solche ausgesprochen zu werden brauchen.

Und was enthält denn übrigens jene Stelle des Martianus Kapella und Anderes, was nicht schon auch aus dem bereits § 14. betrachteten Bericht bei Stobäus p. 178 hervorginge: Heraclitus habe die εἰμαρμένη den sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehenden Logos genannt; diese aber (αὐτή — und es ist hier gleichgültig, ob man dies auf die Wesenheit oder die εἰμαρμένη bezieht) sei der ätherische Leib, der Saamen der Entstehung des Alls, (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῶ τοῦ παντός γενέσεως). Man kann sagen wollen, dieser Bericht, an dessen inhaltlicher Echtheit nicht gezweifelt werden kann, weil so viele andere mehr oder minder abweichender Ausdrucksform doch nur dasselbe besagen, trete in rein stoischen Terminis auf. Dies ist jedoch nur mit dem Ausdruck σῶμα der Fall. Den λόγος haben die Stoiker anerkanntermaßen erst von Heraclit. Daß dies auch mit dem Aether der Fall, wird sich später herausstellen. Aber gleichviel, jedenfalls bleibt als heraklitische Inhalt, daß dieser (ja auch sonst weltbildend genannte) Logos oder die Wesenheit des Seins an die Spitze alles realen Werdens gesetzt ist, daß er alles wirkliche und werdende Sein erst aus sich erzeugt<sup>1)</sup>, niemals doch aber diese εἰμαρμένη oder diese Wesenheit des Seins vom fließenden sinnlichen Sein erzeugt wird. — Ja wir werden in der Lehre vom Erkennen scheinbar fern abliegende und doch eng damit zusammenhängende eigene Bruchstücke Heraclits (s. §. 34.) finden, welche eben deswegen und somit genau mit dem übereinstimmend, was wir

meinen in ihrer vollständigen Identification von Zeus und Welt, sich hieron distanzieren, andererseits sich aber auch eben dadurch in unlängbaren Widerspruch gegen viele andere von ihnen in Heraclit wurzelnden Lehren versetzen.

1) Es beruht also nach uns nur ganz auf heraklitischer Grundlage, wenn die Stoiker ihren Zeus im reinen Weisheitssein (καθ' αὐτὸν ὄντα, siehe Diog. L. VI. 136, der dabei sagt: Eines sei Gott und Geist und die εἰμαρμένη und Zeus und vielen anderen Namen werde er benannt) an die Spitze der Elementarreihe setzen. Der Widerspruch aber, der immerhin darin liegt, daß dieser Zeus zuerst die gesammte Wesenheit in Wasser umwandelt und doch dann erst die vier Elementarstoffe (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τῶν πᾶσαν ὁδοῦν ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ. εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεία κῆρ, ὕδωρ, αἴρα, γῆ) beruht nicht bloß auf der Darstellung des Diog., sondern dürfte in Obigen jetzt seine tiefere innere Ursache haben.



Martianus gesehen haben, jene ideelle Wesenheit als *ἄπορον* und *ἀνεξερεύνητον*, als weglos unfindbar und unzugänglich bezeichnen, was von Heraklit nicht hätte gesagt werden können, wenn es im Elementarproceß eine *μεταβολή*, eine Rückwandlung in diese Wesenheit gegeben hätte. Und eben deswegen werden wir daselbst sehen, daß er von der Seele, von welcher allein Heraklit angenommen zu haben scheint, daß sie in jene ideelle Wesenheit selbst rückgehe, sagte, daß sie eine *ἀκέραιος ὁδός* habe, einen Weg, den man nicht ausfinden würde wandelnd jeglichen Weg.

Wir ergreifen also vorläufig davon Besitz, daß bei Heraklit an der Spitze der Elementarreihe dem Berichte des Martianus zufolge ein von ihm mit Hinsicht auf spätere Philosopheme als *materies informis atque incomprehensa* bezeichnetes, von Heraklit dagegen freilich nicht so, sondern vorläufig gleichviel wie bezeichnetes, noch über aller Wärme und allem sinnlichen Feuer stehendes ideelles Princip sich befunden haben muß.

Und nannte, rastlos nach einer adäquaten Bezeichnung dieses ideellen Einen ringend und aus früher entwickelten Gründen dennoch nicht im Stande, einen solchen adäquaten und darum festen und bleibenden Ausdruck für diesen seinen höchsten Begriff der Negativität zu gewinnen, wie uns dies Alles noch zuletzt die Schilderung im *Kratylos* so deutlich gezeigt hat, Herakleitos auch dieses höchste und rein ideelle Princip an andern Stellen wiederum Feuer, — so mußte er dieses reine *Logos-Feuer* von jedem sinnlichen Feuer mindestens abscheiden, und so zwei Arten von Feuer gewinnen. Er mußte jenes rein begriffliche, logische Feuer dem sinnlichen Feuer, resp. der sinnlichen Lebenswärme als das „reine und absolut immaterielle“, — er mußte es ebenso dem sich im Elementarwege erzeugenden, als dem sich entzündenden und wieder verlöschenden, aufgehenden und untergehenden Feuer, als das „nie niemals untergehende Feuer“ entgegensetzen.

Und so bekundet uns denn, unsere bisherige Entwicklung und die Stelle des Martianus auf das schlagendste bestätigend, zunächst das bisher stets übersehene Zeugniß des Chalcidius — bei welchem wir im Verlauf noch einige höchst treffliche Nachrichten über den Ephesier finden werden — in *Timaeum* p. 423. Meurs.: *Fingamus enim hunc esse ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus*“. Heraklit hat also in der That nach Chalcidius — und es erhellt jetzt, daß auch die Ausdrücke des Martianus „*materies informis atque incomprehensa*“ nicht gar so weit von heraklitischer Grundlage abliegen — sein wahrhaft principielles Feuer — denn es liegt auf der Hand, daß

hier nur von diesem die Rede sein kann, — selbst als ein „reines und absolut immaterielles Feuer“ bezeichnet und von jeder Art des körperlichen oder sich mit Körperlichem vermischenden Feuers abgetrennt.

Und ganz der entsprechende und in dem angegebenen Sinne gemachte Unterschied jenes ideellen Feuers von jedem sinnlichen scheint sich auch offenbar noch in einem eigenen Bruchstück des Ephefiens auszusprechen, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat (Paedag. II. c. 10. p. 83. Sylb. p. 229. Pott.): *λήσε-αι μὲν γε ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατον εἶσιν* „*II. ὡς φησιν Ἡράκλειτος ... τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις*“ (oder „*τι*“ wie Gataker. ad Marc. Ant. p. 2. will) *λάθοι*“; „dem niemals Untergehenden<sup>2)</sup>, wie könnte ihm etwas verborgen sein?

Dieses niemals untergehende ideelle Feuer kann eben deshalb nicht selbst in den Kreislauf des Naturprocesses eintreten, weil es sonst einerseits ein gewordenes und bestimmtes, andererseits ein, wie jede Stufe des Elementarprocesses, sich aufhebendes, ein auch untergehendes und ver-

1) Schleiermacher (p. 455) will ändern „*τις*“, was den gleichfalls nicht unheraklitischen Sinn giebt: „Das niemals Untergehende aber, wie könnte dies Je-mandem verbergen bleiben“. Allein dieser Vorschlag widerlegt sich, wenn man berücksichtigt, daß 1) der Zusammenhang bei Clemens — falls dieser die Worte nicht bereits total mißverstanden hat — durchaus den Sinn der im Text gegebenen Uebersetzung und also *τις* oder *τι* erfordert. Der Kirchenvater führt nämlich denselben Text des Jesaias an: „Weh denen, die im Verborgenen Rathschluß fassen und sagen: wer siehet uns“? und daß der Mensch der Elendeste sei, der nur die Augen der Menschen fürchtend, wähnt, Gott verborgen bleiben zu können (*λήσαν τὸ θεὸν ὑπονοῶν*). Eben deshalb muß es aber auch schon in den dem Fragmente vorhergehenden Worten des Clemens selbst nicht *λήσε-αι* heißen „es könnte Einer vergessen das sinnliche Licht“, sondern *λήσει* „es kann einer verborgen bleiben dem sinnlichen Licht“. 2) Wird der obige vorzüglich heraklitische Gedanke auch durch die Stelle des Stoiker Cornutus über Zeus bestätigt (de nat. Deor. c. XI. p. 35. ed. Osann.) *πῶς γὰρ οἴοντες ἔστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λαθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*; „wie könnte der sich durch Alles hindurchziehende Kraft Etwas von dem in der Welt Geschehenden verborgen bleiben? Man vgl. hierzu außer den bekannten Versen des Epicharmos (Clem. Al. Strom. V. p. 369. Sylb.) *πῶς ἴππῃ καὶ πῶς ἀκούει, τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ* u. Anderen, was der gelehrte Herausgeber des Cornutus anführt, die hippokratische Stelle von dem Warmen, das „Alles hört und sieht und weiß“ und das heraklitische Fragment von dem Einen Weisen, der alles lenkenden *γνώμη*.

2) Plato läßt also in der obigen Stelle des Kratylos den Heraklitiker, welcher den Sokrates auslacht darüber, daß die Sonne das absolute heraklitische Princip, das durch alles sich hindurchziehende Gerechte sei, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß, wenn die Sonne untergegangen, kein solches *δικαίον* mehr unter den Menschen sei, im echten Geiste und zum Theil mit den eigenen Worten des Ephefiens argumentiren.

lösches gewesen wäre. Alle Stufen des Elementarprocesses können vielmehr nur die auseinandergetretenen Momente dieses nie untergehenden ideellen Feuers oder absoluten Werdens sein. Nur an ihnen allein, und zwar auch nicht an ihnen als einzelnen, somit auseinandergehaltenen und von ihrer Einheit getrennten, sondern nur im absoluten Ubergange und Sicheinigen derselben hat es seine Wirklichkeit. In dem aber immer nur die einzelnen Elemente wirklich sind, hat dieses absolute Werden auch im gesammten Kosmos überhaupt keine wirkliche und reelle, sich adäquate Existenz<sup>1)</sup>; eine solche sich adäquate Existenz hat es nur als jene reine ideelle (gedachte) Einheit, in welcher seine, in der wirklichen Welt zu realen Unterschieden und zu den sinnlichen Stufen des Elementarprocesses auseinandergehaltenen Momente von Sein und Nichtsein als reiner Wandel unablässig mit sich identischer Momente vorhanden sind.

Gerade aber weil aus dem in der sinnlichen Welt sich entwickelnden Feuer in jene ideelle Wesenheit nicht zurückgelangt werden kann, dasselbe vielmehr wieder in Wasser sich umwandelt, der Elementarproceß nach Oben also aus sich selbst wieder in den nach Unten umschlägt und so der Kreislauf des Natürlichen in sich beschloffen bleibt, gerade deshalb konnte in den Berichten über den Elementarproceß jenes oberste rein ideelle Princip sehr wohl wegbleiben. In streng logisch genommen hätte es auch in dem Werke Heraklits selbst örtlich vom Elementarproceß genannt behandelt werden müssen. Denn es war — wenn auch freilich diese systematische Trennung und Gliederung für das Bewußtsein der heraklitischen Philosophie nicht vorhanden war — die ontologische Grundlage und die Voraussetzung seiner Naturphilosophie, gehörte aber in sich selbst, die es mit dem Kreislauf der Realitäten zu thun hat, nicht ein.

Sieht man nun auf dieses sich auseinander ableitende Reich des Realen Natürlichen, so erscheint daher in diesem das elementarische Feuer<sup>2)</sup>, der That als Erstes und somit als dasjenige, was der weiteren Um-

1) Wir verweisen hier auf die *ἀδικία*, welche die gesammte *φύσις* beherrscht, p. 139 sqq., und auf die bessere unsichtbare Harmonie, ib. p. 96 sqq.

2) Wir verstehen darunter bei Heraklit nicht blos die erscheinende Flamme, wie mit Platon *τὸ πῦρ καὶ τὸ θερμὸν*, das Feuer und das Warme gleichbedeutend; Heraklit büßte das Feuer und Warme ebensosehr zur Stufe des Feuers hin ab, wie er die atmosphärische Luft nicht vom Meer trennte, sondern den Uebergang aus dem Feuchten (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ὑγρῶν*), wie die Berichte von *θάλαττα* rechnete.

wandlung der Elemente und der gesammten realen Weltbildung zu Grund liegt. — Daher kommt es denn auch und erklärt sich hiernach als nicht widersprechend und als durchaus heraklitisch, daß Diog. L. (VII, 136) in demselben Bericht, in welchem er aussagt, daß die Stoiker Zeus die Spitze der Weltbildung setzen und von ihm die Elemente erzeugen lassen, dennoch unmittelbar fortfahren kann: „Es ist aber ein Element aus welchem zuerst das werdende wird und in welches es zuletzt sich auflöst“<sup>1)</sup>. Es ist dies ja nur ganz dasselbe — und wir sehen jetzt, in welcher tiefen innern Uebereinstimmung alle diese Punkte miteinander stehen — was uns bereits Plato im Theätetos sagte, daß das Feuer und das Warme zwar selbst erst aus der Bewegung erzeugt seien, sie es aber seien, die nun wiederum ihrerseits alle Andere aus sich erzeugen und durchwalten (s. oben p. 17).

So erklärt sich denn auch jetzt befriedigender, wie so viele Bericht das Feuer als weltbildend bei Heraclitos betrachten. Es ist dies an sich nicht gerade falsch, wie sich gezeigt hat, es ist bloß unvollständig, läuft Gefahr, falsch verstanden zu werden und ist gewiß auch von Vielen, die es sagten, oft genug falsch verstanden worden. Es ist nicht unrichtig, es ist nur nicht das ganze Richtige; aber es ist an sich mit der richtigen Erfassung des Wahren und in höchster Potenz weltbildenden Princip bei Heraclit nicht unvereinbar<sup>2)</sup>.

Wir werden aus der vorstehenden Untersuchung sich später vielleicht mannigfache Resultate ergeben sehen. Vorläufig soll nur eine Consequenz daraus gezogen werden.

Clemens Alex. (Cohort ad. Gent. V. p. 19. Syll. p. 56. Pott.)

1) ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρῶτον γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. — Auch die stoische Unterscheidung von ἀρχή und στοιχεῖον (Diog. L. ib. 134: διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκκύρωσιν φθείρεσθαι, ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι, τὰς δ' ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμorfῶσθαι, Worte, von denen es überflüssig wäre, erst noch näher zeigen zu wollen, wie sehr sie die obige Darstellung belegen,) ist somit nur eine von den Stoikern vorgenommene logische Entwicklung und Unterscheidung — aber freilich bereits eine solche — der, der Sache nach, schon bei Heraclit vorhandenen Grundlage. Die Elemente sind wandelbar, vergänglich und körperlich, weil sie die auseinander gehaltenen Momente sind. Die ἀρχή, das Princip der Weltbildung als reine ideelle Einheit ist unförperlich und unwandelbar.

2) So nimmt derselbe Martianus Capella, der nach uns oben einen so richtigen Blick an den Tag legte, keinen Anstand zu sagen (II. § 213. p. 216. ed. Kopp.): Ardebat Heraclitus, usus est Thales etc., gleich, als wenn bei beiden denselben Sinn hätte.

4, Heraclitus habe das Feuer als ἀρχέγονος verehrt, „was Andere haestos nannten“<sup>1)</sup>.

Schleiermacher (p. 453) bemerkt hiergegen, Clemens übersehe hierbei Unterschied zwischen dem zu Grunde liegenden Feuer und dem er-  
leuchten, denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an „He-  
los“ genannt“.

Alein es liegt diesem irrigen Label nur das Uebersehen des Ver-  
iffes zu Grunde, das im Vorstehenden nachgewiesen worden ist.

Daß Schleiermacher bei seinem Label thatsächlich im Unrecht ist, zeigt  
ist eine bisher übersehene positive Nachricht, die wir bei Mar-  
s Capella (I. §. 87. p. 126. ed. Kopp.) finden „Quidam etiam  
lus faber venit qui licet crederetur esse Junonius, totius  
idi ab Heraclito dictus est demorator“<sup>2)</sup>.

Hier wird also ausdrücklich berichtet, daß Hephaestus bei Heraclit in  
r Stellung als Werkmeister der realen Welt erschienen und „Durch-  
r und Leiter der ganzen Welt“ von ihm genannt worden sei.

Nach liegt nirgends der geringste Grund vor, Zweifel in diese Nach-  
zu setzen oder sie nicht wörtlich nehmen zu wollen<sup>3)</sup>.

Es wird vielmehr aus dem theologischen Theile des ersten Abschnittes  
chon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein, daß Heraclitus in den  
ogiftesten Stellen seines Werks auch das Feuer des realen Pro-  
zess, welches den Elementarreigen eröffnend den andern Elementen, die  
seine Umwandlung bilden, zu Grunde liegt und somit wirklich als  
hätige Werkmeister der realen Welt erscheint, mit irgend einem per-  
cirenden Götternamen benannt hat. Daß er aber dann dies Feuer  
Bild des realen Processes — welcher auch Einheit von Sein  
Nichtsein ist, aber eine solche, die ihre Momente in realen Gegen-  
auseinandertreten und wieder zusammengehen läßt, ein sich wech-  
„entzündendes und verlöschendes“ Feuer, — im Unterschiede von dem

---

1) τοῦτό τοι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες  
θαοῦν· τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο ἕτεροι ἠφαιστον ὠνόμασαν.

2) Kopp vertheidigt gut demorator (wozu Gloss. cod. Monac. B. bemerkt  
it retentor et ligator sive formator totius mundi) gegen die Ab-  
ungsvorschläge demorator ic. und bezieht, nachdem er gezeigt, daß man  
raro für rogere sagt, sich auf Cic. de nat. Deor. II, 15.

3) Ebenowenig spricht gegen Martianus, daß Clemens sagt, Andere hätten  
ephaestus genannt. Clemens hat gar nicht die Absicht hierbei, dies von He-  
zu verneinen, und selbst eine solche Absicht würde nicht ins Gewicht fallen,  
: gewiß nicht alle Stellen des heraklitischen Werks dabei im Gedächtniß hat.

rein intelligiblen Proceß des Zeus-Feuers nur Hephaestos nennen konnte, ist aus dem Vorangehenden jetzt von selbst klar.

Werkwürdigerweise führt Schleierm. zur Rechtfertigung seines irri-  
Einpruchs gegen Clemens eine Stelle an, welche im Gegentheil ger-  
zeigt, daß Herakleitos das thätige Feuer des realen Processes gar n-  
anders als unter Hephaestos personificirt haben kann und den Bericht  
Martianus, wenn auch ohne den Ephesier zu nennen, erheblich be-  
Schleiermacher bezieht sich nämlich auf die auch sonst sehr in unsern  
sammenhang einschlagenden Worte des stoischen Verfassers der Alleg. H.  
p. 446. Gal. p. 91. Sch. „ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία διπλῆ καὶ τὸ μὲν αἰθέρ,  
(ὡς ἔναργχος εἰρήκαμεν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ παντὸς αἰώρας οὐ-  
ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα, τῷ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη κρ-  
γειος οὐσα, φθάρτη καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' Ἐκασ-  
ζωπυρουμένη. διὰ τοῦτο τὴν ὑψιτάτην φλόγα συνεχῶς Ἡλίον τε καὶ  
Δία προσαγορεύει, τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἡφαιστον, ἐτοιμῶς ἀπτόμεν-  
τε καὶ σβεννόμενον“. „Da die Wesenheit des Feuers eine zwe-  
fache ist, und zwar das ätherische Feuer in jener höchsten Schwelbe d-  
Alls nichts hat, was hinter ihm kömmt in Bezug auf Vollkommen-  
die Materie unseres Feuers dagegen eine irdische ist, zu Grunde geh-  
und durch die sich in sie umwendende Materie (ὕλη) abwechseln-  
eine um die andere (jedes um jedes) wiedergeboren, so nennt er be-  
halb jene continuirlich rascheste und heftigste<sup>1)</sup> Flamme Helios und Zeus  
das irdische Feuer dagegen Hephaestos, angemessen<sup>2)</sup> (ebennäßig) si-  
entzündend und verlöschend“.

Schleiermacher bemerkt bereits, daß die Stelle einen starken herakli-  
schen Beigeschmack habe. Er bezieht dies freilich nur auf die letzten Wort-  
die dem Ephesier sogar wörtlich entlehnt sind. Für uns hat sie aber z-  
nächst auch noch den engsten Zusammenhang mit dem, was wir im Vo-  
stehenden über den heraklitischen Inhalt der Worte des Martians ab-  
den Elementarproceß zu entwickeln bemüht waren. Wie bei Martiam  
die materies incomprehensa, so erscheint hier der Aether zugleich a-  
Feuer, und doch zugleich als vom Feuer ganz so wie bei Martiam

1) Beide Begriffe liegen in ὑψιτάτην, das man daher vielleicht durch „i-  
tensivste Flamme“ wiedergeben könnte.

2) Man könnte das ἐτοιμῶς sehr gut in seiner gewöhnlichen Bedeu-  
fassen und übersetzen „effectiv sich entzündend und verlöschend“, wenn nicht d-  
μέτρα in dem bald zu erwähnenden Fragmente Heraklits die obige Uebersetz-  
zu befähigen schiene. Ein Sinnunterschied ist jedoch bei beiden Uebersetzun-  
nicht vorhanden.

jene unfeindliche Materie auch unterschieden. Der Unterschied wird auf das Deutlichste dahineingesetzt, daß das irdische Feuer *φθαρτὴ καὶ δὲ τῆς ὑποστρεφούσης* (sc. ἕλης) *παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη* sei, d. h. daß es — auf dem heraklitischen Wege nach Unten — selbst zu Grunde geht und sich ebenso wieder — auf dem Wege nach Oben — aus einer andern sich in es umwandelnden oder umwendenden (*ὑποστρεφούσης*!) Materie wieder entzündet. Die Worte *παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη* heben noch besonders präcis hervor, wie jede dieser Materien, eine um die andere, abwechselnd in die andere hinein untergeht und aus ihr wieder entsteht. Es wird also in diesen Worten nur der heraklitische univertelle Stoffwechselproceß beschrieben, und die unterscheidende Wesenheit des irdischen Feuers gerade dahin angegeben, daß dasselbe in den Kreislauf des Elementarprocesses eintritt und an der Spitze einer Reihe steht, in die es, sich umwandelnd, untergeht und aus der es sich ebenso wieder umwandelnd herstellt.

Als der unterscheidende Charakter des ätherischen Feuers aber wird hervorgehoben, daß es keine solche Reihe hinter sich habe, aus der es sich herstelle und vollende (*οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειώτητα*), daß es also nicht eintritt in den Elementarumwandlungsproceß und in ihm erzeugt wird, weshalb ihm auch die Continuität (*συνεχῶς*) zugeschrieben wird im Gegensatz zu dem verlöschenden und sich wieder entzündenden Elementarfeuer.

Wendet man aber ein, daß dies doch als eine stoische Anschauung vom Aether bei einem stoischen Schriftsteller für Heraklit nichts beweisen könne, so soll hier vorläufig nur bemerkt werden, wie dieser Punkt, daß der Aether nicht im Elementarproceß nach Oben erzeugt werde, weit davon entfernt war, die allgemeine, ja auch nur die verbreitete stoische Ansicht zu sein, diese vielmehr ausdrücklich (s. Cicero de nat. Deor. II, 33. p. 341. Cr.) den Aether im Elementarumwandlungsproceß nach Oben entstehen ließ und es dürfte daher schon hiernach nicht unwahrscheinlich sein, daß wo die Stoiker abweichend hiervon dem Aether die ihm hier in den Allegorien angewiesene Stellung zum

1) Schneider am Rande meines Exemplars will statt *ὑποστρεφούσης* „*ὑποστρεφούσης*“ lesen. Wichtig gefaßt würde dies immer noch keinen Sinnunterschied geben. Denn die Ernährer der Elemente besteht im heraklitischen und stoischen Systeme eben darin, daß sich ein Element in das andere umwandelt. Es kann aber *ὑποστρεφούσης* nicht zweifelhaft sein, weil es durch das *οὐδὲν ὑστεροῦν*, in welchem der Begriff der Reihe liegt, gefordert wird und weil es zunächst schwieriger scheinend, doch, wie oben gezeigt, einen vorzüglich guten Sinn giebt.

Elementarproceß geben, dies, wie die bisherige Entwicklung schon von vielen Seiten aus übereinstimmend gezeigt hat, nur auf einem festere Anschließen an irgend eine bei Heraclit hierfür vorhanden Grundlage zu beruhen scheint, die wir später näher hervortreten sehen und in ihrer Einwirkung auf die stoischen Versuche, sie zu verstehen und sie mit dem Elementarproceß in Verbindung zu setzen, betrachten werden (vgl. § 22.)

Wie man aber vorläufig auch hierüber denke, jedenfalls zeigt die Stelle der homerischen Allegorien auf den ersten Blick, mit welchem Unrecht Schleiermacher auf sie seinen Tadel des Clemens gründend meint Heraclitus habe den ἀρχέγονος der Welt nicht Hephaistos nennen können denn dieser sei ja nur das erscheinende Feuer, wie ihn der Verf. der Allegorien ja auch als πῦρ ἐτοιμῶς ἀπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον bezeichne. Gerade umgekehrt rechtfertigt diese Stelle den Clemens und belegt die Angabe des Martianus, daß Heraclit den Vulcan wirklich demotator totius mundi genannt habe, auf das Augenscheinlichste. Die Stelle definiert den Hephaistos als πῦρ ἐτοιμῶς ἀπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον. Aber gerade ebenso definiert ja auch Heraclit selbst in einem erst später eingehend zu betrachtenden, hier nur für den vorliegenden Punkt beiläufig anzuziehenden Bruchstück das reale Weltall selbst als „immer lebendes ebenmäßig sich entzündendes und ebenmäßig verlöschendes Feuer“ (κόσμος — — — ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα). Der Verfasser der Allegorien definiert also den Hephaistos nur genau mit denselben Worten, mit welchen Heraclit sein — das reale Weltall constituirendes — kosmisches Feuer definiert. Wollte also Heraclit dies kosmische, den Werkmeister der realen Welt bildende und als solches den Keigen des Elementarprocesses führende Feuer theologisirend personificiren, so konnte er dies, mindestens nach der Definition in den homerischen Allegorien zu schließen, gerade nur unter dem Namen des Hephaistos thun. Oder vielmehr, er hat es gethan, wie wir durch Martianus wissen, und die Worte des Verfassers der Allegorien zeigen nur, daß dieser — mit die Stoiker überhaupt, insofern sie dieser speculativen Auffassung des Hephaistos treu blieben <sup>1)</sup> — dies gleichfalls nur aus Heraclitus entlehnt haben.

1) Was sie aber unmöglich consequent konnten, wobei sie sich vielmehr in Folge des bei ihnen an die Stelle der speculativen Auffassung tretenden, durch den ganzen Olymp und das Reich der Elemente andererseits hindurchgeführten Allegorificirungssystems in die wesentlichsten Widersprüche mit sich selbst versetzen mußten; s. oben Bd. I. p. 231, 1. Ein solcher flagranter Widerspruch war es, wenn die Stoiker die speculative begriffliche Auffassung einzelner Götter bei Heraclit und ihr eigen-



Auch die in derselben Stelle vorliegende Auffassung von Helios und Zeus als coordinirter Bezeichnungen für das continuirliche Feuer stimmt ganz überein mit der Bedeutung, die wir seit lange bei Heraklit für Zeus als fein intelligibles, ebenso gegensätzliches als in der reinen Identität mit sich verbleibendes Gesetz der ideellen unsichtbaren Harmonie, als fein rein ideelles und deshalb seine Momente niemals in realen Gegensatz auseinandertretenlassendes und verlöschendes Logos=Feuer ge-

Personificiren von Naturabstractionen zusammenwerfend, das einamal (cf. Diog. L. VII, 147.) Hephaestos als „πῦρ τεχνικόν“ und im selben Augenblick Hera als Luft, Poseidon als Wasser ꝛc. definiren, gleich als ob dies denselben Sinn hätte und das πῦρ τεχνικόν auch nur solches erscheinende Feuer sei, während es, und zwar auch wieder nach ihnen selbst — das kosmische ist, welches die andern Elemente als seine Momente in sich einschließt. Denn wie flagrant der Widerspruch ist, geht am einfachsten daraus hervor, daß die Stoiker auch wieder bei demselben Diogenes (sowie bei Plut. Plac. I, 7; Athenagor. leg. pro Christ. p. 28. ed. Ox.) ihren höchsten Gott, den Zeus, als dieses πῦρ τεχνικόν (ὁδῶ παδικόν ἢ γέλυον) definiren und dem Hephaestos nur das πῦρ ἀτεχνον, inartificiosum, übrig bleiben würde. Man würde aber sehr Unrecht haben, zu glauben, daß Diogenes an dieser Verwirrung und diesem Widerspruch Schuld ist. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die Stoiker sich einerseits mit heraklitischen Traditionen und Götterdefinitionen tragen, die sie nie ganz los werden und andererseits diese mit ihren eigenen aus ganz anderem Holze geschnitzten Götterauffassungen durcheinander werfen. Der Grund liegt darin, daß sie das einamal Heraklit treu bleiben, das andermal, wenn auch ohne es selbst zu wissen, ganz von seiner Auffassung abweichen. Der Grund liegt endlich, speciell Hephaestos und das Feuer anlangend, darin, daß die Stoiker niemals die processirende Natur des heraklitischen Feuers wahrhaft begriffen oder mindestens festgehalten haben, daß sie in Folge dessen das höchste heraklitische Feuer (den ideellen Proceß, über den sogleich gehandelt werden wird) ganz verlieren, und daher das πῦρ τεχνικόν, welches bei Heraklit dem Hephaestos entspricht, bei ihnen in die Stelle des Zeus hinaufrückt, insofern sie sich nicht eben mehr von jenen heraklitischen Traditionen als von sich selbst leiten lassen. Eine Folge davon war es, daß sie ihr höchstes Feuerprincip als belebende erzeugende Wärme fassen, wovon Cicero sehr weise thut in dem oben a. D. es dahingestellt sein lassen zu wollen, ob dies auch seine heraklitische Bedeutung gewesen sei. Und indem sie andrerseits nun doch wieder mehr oder weniger unklare Blicke in die wahre und höchste Natur des heraklitischen Feuers werfen, die bei Einzelnen, besonders Zeno, sogar tiefer eindringend gewesen zu sein scheinen, aber keine wirkliche und festgehaltene Consistenz in der Schule erlangten, ist die einfache Folge von Alledem, daß die Stoiker, als Secte genommen, eigentlich niemals selber wußten, was sie an ihrem Feuer hatten, sich vielmehr stets in die offenbarsten Widersprüche über dasselbe verlieren. Wie unlängbar dies ist, wie wenig man dem Diogenes die obige Verwirrung Schuld geben darf, mag Folgendes zeigen. So unterscheidet der Stoiker Valbus bei Cicero, de nat. Deor.

funden haben, sowie mit dem Gebrauch, den in der oben erörterten (p. 1 sqq.) Stelle des platonischen Kratylus von der Sonne zu machen von eine Heraklitiker versucht wird. —

Der Irrthum Schleiermachers in Bezug auf den Hephaestus ist jedenfalls dargethan. Allein es würde sich kaum verlohnt haben, diesen Irrthum zu releviren, wenn er nicht offenbar auf das innigste mit d

II, 15., das zerstörende irdische und das animalische Weltfeuer, welches die all belebende und erzeugende Wärme sein soll: atque hic noster igni quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocumque invasit, euncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporum (das den Körpern einwohnende) vitalis et salutaris omnia conserva alit, auget, sustinet etc. Dies wäre also die gewöhnliche stoische Auffassung des principuellen zu Grunde liegenden Feuers als belebende Wärme, als Lebensfeuer, die wir schon oben besprochen (p. 5 sqq.) und dabei gezeigt haben, die auch Schleiermacher sie vom heraklitischen Feuer theilt. Aber kurz vorher citirt derselbe Valbus (ib. II, 11.) mundi ille fervor purior, perlucidior, mobilior que multo: ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hi noster calor, quo haec quae nota nobis sunt, retinentur et vigen. Hier erscheint also bereits unser Feuer, das irdische, als calor und zwar gerade als jene belebende und ernährende Wärme, die dort das höchste zu Grunde liegende Weltfeuer ausmacht. Es giebt also, wie es nach der letzten Stelle schon doch noch ein höheres über diese belebende und erzeugende Wärme hinanzugehende Feuer. Welches ist dies? Denn mit dem multo mobilior etc., mit dem bloß quantitativen Unterschied werden sich doch die Stoiker nicht helfen können. Es zeigt bloß, daß sie doch noch von der Existenz eines solchen Unterschiedes wissen aber seinen Begriff nicht mehr bemeistern. Wenn nun Zeno bei Stobäus (T. I p. 538) sagt: δύο γένη πυρός εἶναι, τὸ μὲν ἀτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς αὐτὴν τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν ἀβλητικὸν τε καὶ τηρητικὸν, ὅλον ἐν τοῖς φασὶ εἶσσι καὶ ζωῆσι· ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ· τούτου δὲ πυρός εἶναι τὴν τῶ ἀστρων οὐσίαν, so würde das eine bei Heraklit dem bloß erscheinenden, das andere dem kosmisch-elementarischen Feuer desselben entsprechen; indem nun aber die Stoiker bekanntlich auch noch höhere Formen und Auffassungen ihres Princip als die φύσις kannten, würde auch hier wieder die Spur eines noch höheren dritten Feuers vorliegen. Und daß Zeno, der in der That von allen Stoikern am meisten in Heraklit eingebrungen zu sein scheint, auch wirklich ein solches noch höheres drittes Feuer gekannt hat, beweisen die Worte des Valbus bei Cicero, nat. de Deo II, 22: Zeno ita naturam definiit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. — — — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet, et continet natura non artificiosa solum sed plane artificiosa ab eodem Zenone dicitur, consuatrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Hier liegt also, wie auch bereits Villosion Comm. d

ganzen Schleiermacher'schen Anschauung des heraklitischen Feuers und somit seiner Gesamtaufassung Heraklits zusammenhinge.

Dieses Irrthums Ursache und Beschaffenheit, die sich eigentlich jetzt aus der gesammten vorstehenden Entwicklung bereits deutlich ergeben haben muß, klar und kurz zusammenzufassen, wird der angemessenste und zugleich sein positives Resultat mit sich führende Schluß dieser Untersuchung über die Natur des heraklitischen Feuers sein.

Schleiermacher unterscheidet zwischen dem zu Grunde liegenden und dem erscheinenden Feuer, welches letztere er immer nur als elementarisches Feuer in seinem engsten Sinne, als erscheinende Flamme, auffaßt.

Bei beiden überlieht er zunächst, wie bereits bemerkt, was bei Heraklit gerade das Wesen aller Feuernatur war, das Processiren des Gegensatzes. Aber eine weitere, hiermit eng zusammenhängende Folge ist, daß was ihm das zu Grunde liegende Feuer ist, bei Heraklit schon zur Stufe des kosmisch = elementarischen Feuers gehört. In der Begriff desselben ist bei Heraklit noch tiefer gefaßt.

Es ist ihm dasselbe zugleich Bild und Existenz, Typus und reinste Wirklichkeit des Gesetzes des processirenden Gegensatzes.

Es ist ihm mit einem Worte der reale Proceß, dessen Momente daher bereits — und zwar beständig — in realen Gegensatz auseinandertreten und wieder zusammengehen, verlöschend und sich entzündend.

Das Verlöschen des Feuers ist aber bei Heraklit nicht im Sinne des gewöhnlichen Lebens zu nehmen. Der Proceß des Feuers selbst ist vielmehr bei ihm fortwährendes, stetiges Sichaufreiben und Verlöschen. Eben deshalb aber auch das Verlöschen selbst nur fortwährendes Sichwiedererentzünden und zu Feuer werden. Das Verlöschen des Feuers ist die Erzeugung der andern Elemente, welche sämmtlich nur Umwandlungen des Feuers sind, *πυρός τροπαί*, wie Herakleitos selbst sagt, die sich ihrerseits wieder stetig in Feuer rückwandeln. So ist

---

Theol. phys. Stoic. p. 511. ed. Osann. gesehen hat, noch ein dritter Unterschied und noch ein drittes Feuer vor, ein *ignis plane artifex*, welches noch über dem *ignis artificiosus* steht, wie dieses über dem *ignis inartificiosus*. Welches ist aber der wirkliche begriffliche Unterschied zwischen dem *ignis plane artifex* und dem *ignis artificiosus*? Daß jedenfalls Valbus dieses Unterschiedes nicht mehr mächtig ist, liegt auf der Hand. In der That aber liegt ihm nichts andres zu Grunde, als der oben näher zu entwickelnde Unterschied des ideellen und des kosmisch = elementarischen Feuers Heraklits, seines Gedankens der reinen Negativität und des realen negativen Processes.

dies kosmisch-elementarische Feuer der thätige Weltmeister  
realen Welt (ignis artificiosus; *πῦρ τεχνικὸν ὑδῶ βαδίζον εἰς γένη*  
wie die Stoiker sagten), der sie beständig aus sich erzeugt und bildet.  
Deshalb ist auch das ganze Weltall selbst nichts als ein immerlebendes  
Feuer, *πῦρ ἀεζῶνον*, wie Heraklit in jenem Bruchstück den *κόσμος*  
drücklich definiert. Alle andern Elemente und die sich aus ihnen bildenden  
Dinge sind daher nur die zu reellen Unterschieden auseinander tretenden  
und wieder in es selbst zurückgehenden Momente dieses kosmisch-elementarischen  
Feuers, welches das Universum constituirt. Dieses Feuer  
und muß ein „immerlebendes“ genannt werden, obgleich es ein „sich  
mäßig verlöschendes und entzündendes“ ist. Denn auch dies Verlösch-  
ist nur eine Umwendung (*επιπέση*) des Feuers und eine solche, die  
ihrerseits gar nichts anderes ist, als die Bewegung, wieder zu Feuer  
werden. Es ist somit kein Widerspruch zwischen dem „immerlebenden“  
und dem „sich entzündenden und verlöschenden“ Feuer, welches in demselben  
Fragment als Definition der Welt auftritt. Im Gegentheil. Die reellen  
Weltbildung selbst kommt nur dadurch zu Stande, daß dies Feuer beständig  
ständig, aber reelles, Auseinandertreten seiner Momente, beständig  
aber reelles Verlösch (und Sichentzünden) ist; denn welches von  
beiden Momenten man auch fortnehmen würde, — *πάντα γὰρ οὐχ ἴσσοι*  
— immer würde, — um dies von Heraklit selbst gegen Homer über den  
Streit (siehe oben § 4.) gebrauchte Dictum hier anzuwenden (und es gehört  
hört mit dem vollsten Rechte hierher, denn dieser Streit und dieses Feuer  
sind, wie auf der Hand liegt, gar nichts Verschiedenes, sondern beide  
ganz identisch nichts anderes als der Gedanke des realen Processes) —  
verschwinden. Denn nehme man das Verlösch des Feuers fort,  
würde es zu gar keiner realen Welt existirender Dinge kommen können,  
und nehme man das Sichentzünden des Feuers fort, so würde eben  
die stetig weltbildende und erzeugende Kraft und somit die reale Welt selbst  
fortfallen.

Die Welt ist also gerade nur deshalb immerlebendes Feuer, weil  
dieses kosmische Feuer zwar auch Proceß und somit Einheit des  
genusaves von Sein und Nichtsein ist, aber eben eine solche, welche  
zum reellen Unterschied und Auseinandertreten ihrer Momente —  
diese auch ebenso beständig wieder sich mit sich einigen und zusammen-  
gehen — kommen läßt. Nur beide Seiten, das immerwährend  
und immer reelle Entzünden wie Verlösch zusammen, sind  
der wirkliche Proceß, die ganze Bewegung und das wahre Leben dieses

**immerlebenden Feuers** und dieses Feuer daher ebenso kosmisch als **elementarisch**, ebenso erscheinendes als zu Grunde liegendes Feuer.

Bei alledem ist dies Feuer bereits — und dadurch allein kommt eben **die Welt** zu Stande und dadurch ist es auch der Weltmeister derselben — **real** sich dirimirende, seine Momente in reelle, wenn auch fließende **Unterschiede** herauslassende und aus dem Unterschiede wieder mit sich **zusammengehende** Bewegung und Einheit.

Die Unterschiede erlangen hier beständig als Feuer, Wasser, Erde **und** was sich aus diesen bildet, ebenso wirkliches Bestehen, als sich **diese** bestehenden Unterschiede immer wieder in die Einheit des Feuers **zurückwandeln**.

Im Unterschiede von dieser zum reellen Unterschiede auseinander-tretenden Einheit und Bewegung des kosmisch-elementarischen Feuers, die wir deshalb das Feuer des realen Processes nennen, war ihm das **innere** Gedankengesetz dieses Processes, — das diesem realen Prozesse zu Grunde liegt und ihn durchwaltet und dessen Realisation jenes **kosmische** Feuer ist — rein ideelle Einheit, rein intelligible Bewegung, die ihre gegensätzlichen Gedankenmomente, deren stets in einander **umschlagende** Identität sie ist, niemals in reellen Unterschied und **Gegensatz** auseinandertreten läßt. Darum nannte er es das niemals **verlöschende** Feuer ( $\tau\delta\ \mu\eta\ \delta\acute{\omega}\nu\ \nu\omicron\tau\epsilon$ ). Oder er nannte es deshalb auch das **Eine** Weise, den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen und **allein** nicht ausgesprochen werden will, weil jede Wirklichkeit, auch die **flüchtigste**, nur durch den reellen Unterschied der Momente da ist und jeder **solcher** reelle Unterschied ihrer Momente für diese ideelle Einheit der rein **speculativen** Bewegung schon *ἀδικία* wäre. — Oder er nannte diese ideelle **Einheit** der reinen Gedankenbewegung die unsichtbare Harmonie, die **besser**, reiner ist, als die sichtbare, die sich in der Sphäre der *ἀδικία*, des **reellen**, wenn auch fließenden Unterschiedes der Momente vollbringt, eine **reinere** Harmonie, die somit nur das Vorbild der sichtbaren ist. Oder **er** nannte sie das (Eine) Weise, welche das von Allem (Wirklichen) **absolut** Getrennte sei (siehe § 15.), oder auch das Eine Weise, die **Senzenz**, die alles ewig leitet. Oder den Zeus, für welchen die in den **Gegensatz** der Momente auseinandertretende und die sich mit sich einende **Bewegung** identisch ist, dessen absoluter Wandelbewegung aber die Seelen nicht **folgen** können und somit in das Reich des reellen Unterschiedes tretend **hier-** durch Körperlichkeit annehmen. Oder er setzte den ideellen und den **reellen** Proceß als Sehnsucht nach Einheit und als Erfüllung oder als **Uebereinstimmung** mit sich und Friede (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) und

als die Welt des Streites und Kampfes sich gegenüber, in welcher die Unterschiede zur reellen sich festhaltenwollenden Existenz gelangen. Ober er nannte das ideelle Gesetz des intelligiblen Processes den Alles, und wie wir noch sehen werden, auch das kosmische Feuer durchwaltenden, und somit in höchster Instanz weltbildenden Logos, den Logos in Gemäßheit dessen (*καθ' ὃν*) Alles Werden immer wird, wie uns Amelins bei Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3.) und bei Cyrillus c. Julian (VIII. p. 283 C. D. ed. Spanheim) gut berichtet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο.*

Es ist dies *καθ' ὃν* streng genommen richtiger und präziser als *ἐξ ὃν* ober *ἐξ οὗ*, denn das Verhältniß ist nicht sowohl ein ursächliches, als bereits an sich reines Idealitätsverhältniß. Dieser *λόγος* ist bereits an sich reine Idee und Vorbild des Seins, zu welcher er sich in der platonischen Philosophie in bewußter Weise abklärt, entwickelt und bestimmt.

Was ferner hierbei hervorgehoben zu werden verdient, ist, wie Heraclit allemal da dieses rein ideelle und als von dem reellen Proceß selbst unterschieden gedachte Gesetz des intelligiblen Processes vor Augen hat, wo er von seinem absoluten Einen spricht. Denn ganz so, als ein solches absolutes Eine, hat er bereits seinen absoluten Begriff bezeichnet, ja lauter existiren einige wenige Bruchstücke, in welchen er ihn nicht so bezeichnet hätte. Das Eine Weise ist der Name des Zeus (Clem. Strom. V, 14.). Das Eine Weise das Wissen der leitenden *γνώμη*, (Diog. L. IX, 1.). Das „Eine“ ist es, das im sich Unterscheiden sich selbst mit sich selber einigt, wie die Harmonie des Bogens und der Leher (Plato, Sympos. p. 187 b.) Das Eine Göttliche (*ἐν τῷ θεῷ*) ist es, das Alles beherrscht, Allen genügt, Alles überwindet (Stob. Serm. III. p. 48.). In dies letzte Bruchstück, in welchem dieses göttliche Eine Das genannt wird, was auch die menschlichen Gesetze durchdringt und ernährt, ebensogut wie den Proceß der kosmischen Bewegung, läßt vielleicht am sinnfälligsten hervortreten, wie ihm dieses absolute Eine nicht der kosmische gegensätzliche Proceß selbst, sondern das von diesem gedachte ideelle Gesetz des Processes war. Die Kategorie des Einen ist also für Heraclit nicht minder wichtig, als für Parmenides, nur daß ersterer dasselbe noch bei weitem tiefer und speculativer gefaßt hat. Dieses „Eine“ ist auch offenbar hinzugedacht, wenn das Weise von ihm, obgleich es Alles durchwaltet, dennoch das „von Allen Getrennte“ genannt wird (Stob. Serm. III. p. 48.).

Und der Sache nach ist es auch wieder dies Eine, welches er im Aug

hat, wenn er in jenem Bruchstück (Th. I. p. 24) sagt: „Die Natur (*φύσις*) liebt sich zu verhüllen, verbergen, und vor der Natur der Demiurg der Natur.“ Die *φύσις* ist doch nie bei ihm etwas anderes, als der reale Proceß, das Gesetz des Streites, der Alles constituirt und vermöge dessen in der That jedes existirende scheinbar Eine der beständige Kampf der Gegensätze ist, die es bilden. Was das in zweiter Instanz verborgene genannt wird, der noch vor der Natur sich zu verbergen liebende Demiurg, ist somit nur jenes absolute Eine, die ideelle Grundlage des kosmischen Processes selbst.

Daß beide Prozesse, der ideelle und der reelle Proceß, weder örtlich noch zeitlich getrennte Existenz von einander haben, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden; es liegt in Allem, was wir gesagt und angeführt haben. Der ideelle Proceß, der *λόγος*, ist vielmehr nur in dem reellen kosmischen Prozesse vorhanden als ihn durchwaltend d. h. als sein reiner processirender Gedanke, er hat nur eine verschieden gedachte Existenz von ihm.

Daß Heraklit dennoch niemals dazu gelangt ist, diesen seinen ideellen Proceß, den *λόγος*, in selbstbewußter Weise als das, was er offenbar ist, als die reine Idee des Processes zu erfassen und auszusprechen, ist bereits verschiedene Male und gleich am Anfang dieser Arbeit nach seinen inneren Gründen entwickelt worden. Er konnte dies nicht, weil er das Absolute, auch den ideellen Proceß, zwar als schlechthin unsinnlich, aber immer noch als nur objectiv seiend, noch nicht als Gedachtsein und gedachte Existenz auffaßt.

Werkwürdig ist inzwischen auch hierin, wie nahe er in jener Bezeichnung des „Weisen“, das in drei Fragmenten als Bezeichnung für sein Absolutes wiederkehrt und in dem absoluten Wissen alles Seienden und Künftigen, welches seiner Nothwendigkeit (*εἰμαρμένη*) zukömmt (s. Ss 15 u. 26.), daran ist, auch diese Schranke zu durchbrechen und in die gedachte, im Denken und Wissen vorhandene geistige Existenz seines Absoluten hindurchzubringen.

Das Anstürmen gegen diese innerlich bereits aufgehobene Schranke war jedenfalls der pulsirende Drang und die Dual dieser Philosophie und das Geheimniß ihrer Gährung. Wir haben in ihr eine ihres eigenen tiefsten Begriffes nicht mächtige Philosophie vor uns und gerade dies ist es, was sie so dunkel und schwierig gemacht hat. Man werfe von hier aus einen Blick auf jene Schilderung im platonischen Kratylus zurück, ob sie jetzt nicht noch concreter verständlich alle diesezüge mit gewaltigen Stri-

chen hinstellt. Man sehe, mit welcher tiefen speculativen Gerechtigkeit u Anerkennung Plato, nachdem der eine Heraklitiker — (man kann aber a diese Heraklitiker ebenfogut als bloße Personificationen von Stellen u Ausführungen des heraklitischen Werkes fassen) — das sich durch Al Hindurchziehende (also den λόγος, wie dies sich durch Alles Hindur ziehende anderwärts überall genannt wird) für die Sonne, der auch für das Feuer selbst, der Dritte für das dem Feuer immanenten Wärme selbst erklärt hat und alle diese, getrieben von dem ringent Drang ihres Begriffs, in scheinbar widersprechenden und doch, der u ihnen damit verbundenen Bedeutung nach, identischen Formen sich verlieren — endlich dem Ephester die gefesselte Zunge löst und durch Einen Panth schlag dieses wirre seines eigenen Begriffs nicht mächtige Concert u Schweigen bringt, indem er den vierten Heraklitiker selbst erklärt: dieses sich durch Alles Hindurchziehende, dieses niemals u tergehende Feuer, dieser Alles durchwaltende und dennoch mit nich Sinulichem vermischte Logos sei — der Gedanke!

Ob Heraklit seinen wie wir sahen, bestimmt von einander untersch denen Gedanken des ideellen und des realen Processes immer streng u consequent von einander geschieden habe, ob er diesen Unterschied u festgehalten und ihm beide nicht auch hin und wieder in eins zusammen gefunken seien, ist eine andere und kaum mit völliger Sicherheit zu l antwortende Frage. Vieles mußte eine solche stellenweise, sei es scheinbar sei es wirkliche Nichtbeachtung jenes Unterschiedes mindestens leicht mögl machen. So zuerst gerade der von der großen speculativen Kraft Herakl zeugende Punkt, daß ihm der ideelle Proceß dem kosmischen Prozesse i manent war, als diese reine Immanenz nur ein von ihm verschied gedachtes Sein hatte, und doch noch nicht zur Selbsterkenntniß sein eigenen Gedachtseins gekommen war. Ferner der Umstand, daß b den, dem ideellen wie dem kosmischen Feuer, der Begriff gemeinsa war, processirende Identität des Gegensaßes von Sein und Nichtsein sein, ein Begriff, ohne den man überhaupt keinen Schritt bei Herakl machen kann. Auch das kosmisch-elementarische Feuer ist bereits logisch Proceß: es hat die logische Bewegung des ideellen Processes an si mit dem einzigen Unterschiede, daß es die entgegengesetzten Momente l ideellen Processes zu realen, aber sich immer wieder aufhebenden (fließt den), Unterschieden beraustrreten läßt, daß es auch verlischt und gerade dur dieses reale Verlöschen (und die damit zugleich gegebene kreisförmige Bewegung seines beständigen sich Wiedererentzündens) das w



Welt **U** herstellt. Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß das eine — der ideelle Proceß — der reine Gedanke der Negativität selbst, das andere — das kosmische Feuer — der seine Unterschiede zu reellem Dasein entlassende und wieder in ihre Einheit aufhebende und hierdurch den kreisenden κόσμος erzeugende Proceß des Negativen ist; daß der erste Proceß also rein geistige Bewegung und Gegensätzlichkeit, der zweite dieselbe logische Bewegung — aber im Reiche des Natürlichen <sup>1)</sup>, in der Sphäre des Seins und seines reellen Unterschiedes ist.

Wegen dieser beiden gemeinsamen Bedeutung der logischen proceßförmigen Bewegung, konnte aber ebensowohl auch die Gedankenverwechslung beider Feuer oder Prozesse nur eine scheinbare sein und an manchen Orten sehr wohl das kosmische Feuer und seine Bezeichnungen an Stelle des ideellen Processes und der seinigen stehen. Auf eine solche, sei es wirkliche sei es scheinbare, Verwechslung beider Gedanken scheint es vielleicht hinzudeuten, wenn gerade ein so scharfer Denker wie Theophrastos (bei Diog. L. IX, 6.) uns sagt, Heraclit habe in seinem Buche dasselbe ein andermal anders dargestellt (τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι), ein Ausspruch, welcher auch wieder auf jene in der Schilderung des Plato hervorgehobene Vielnamigkeit hinzielt.

Wie dem auch sei, von den auf uns gekommenen Fragmenten des Ephesiers muß man jedenfalls sagen, daß in ihnen, vielleicht höchstens mit Ausnahme eines einzigen, das aber auch nur scheinbar hiergegen verstößen dürfte, der Unterschied stets festgehalten und gewahrt ist. Eine sich jedoch hieran von selbst anschließende Bemerkung ist folgende: Es wird aus der vorhergehenden Entwicklung jetzt von selbst einleuchten, daß das philosophische Verdienst des Empedokles im Grunde in gar nichts Anderem besteht, als darin, diesen Gedanken des ideellen und des reellen Processes bei Heraclit aufgefaßt, herausgegriffen, und ihm festen Unterschied gegeben zu haben in seiner Lehre von der Welt der ideellen Einheit, in welcher deshalb nichts Wirkliches ist, und der Welt des Streits oder des πόλεμος, in welchem die Unterschiede jener Einheit heraustreten und es damit erst zur wirklichen sinnlichen Existenz kommt (z. B. Simplic. in de

1) Man vgl. hier das oben p. 34, 1. über die drei stoischen Feuer Entwickelte. Es wird jetzt einleuchten, daß dem ignis plane artifex zum Unterschied von dem ignis artificiosus gar nichts anderes, als dieser von Seno selbst wie es scheint, bereits nicht mehr ganz klar begriffene Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraclits zu Grunde liegt, während das ignis inartificiosus dem nur erscheinenden Feuer entspricht.

Coelo f. 68. b. Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν  
 γινώμενον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διαχειριζόμενον καὶ αἰσθητὸν<sup>1)</sup>.  
 Zwar fehlte diesem Manne die speculative Kraft Heraklits und eben des-  
 halb beging er den großen philosophischen Verstoß, den ideellen Proceß, der  
 bei Heraklit im kosmisch-reellen Proceß ist, ihn als sein demiurgischer  
 Gedanke durchwaltend, in zeitlicher Trennung, als eine besondere  
 Welt der Welt des reellen Proceßes als einer gleichfalls besonderen ent-  
 gegenzusetzen, wodurch ihm beide, die ideelle wie die reelle, zu einseitigen  
 Bestimmtheiten, jene zur bloßen Einheit, diese zur bloßen Vielheit wer-  
 den und beide somit aufhören mußten, überhaupt noch jede an sich selbst  
 Proceß und Einheit des Gegenseitigen zu sein. Gewiß hat daher Plato  
 Recht, wenn er im Sophisten dem Empedokles diese Auflockerung und  
 Auseinandertrennung des bei Heraklit geeinten speculativen proceßreellen  
 Gegenseitigen in abstracte Bestimmtheiten als einen wahrhaften philosophi-  
 schen Rückschritt zum Vorwurf macht. Immerhin aber war, glauben wir,  
 mit diesem Rückschritt doch andererseits für die Entwicklungsgeschichte  
 des Gedankens das Eine gewonnen, daß es jetzt zu einer totalen Auf-  
 sichtsbeziehung jener beiden heraklitischen Proceße und zu einer reinen Auf-  
 sichtsbeziehung des heraklitischen ideellen Einen gekommen war.  
 Möchten auch die philosophischen Bestimmungen, wie sie bei Empedokles  
 selbst vorliegen, einen offenbar viel geringeren speculativen Werth haben  
 als die heraklitischen, so war doch für die weitere Geschichte des Denkens,  
 insonderheit auch für die platonische Philosophie, in dieser reinen Auf-  
 sichtsbeziehung jenes Einen, in seiner totalen Abkehrung von der Welt des  
 nur objectiven Seins, und in seiner reinen Einkehr in sich vielleicht eine  
 große Vorstufe und gewaltige Entwicklungshilfe erlangt. Denn die ob-  
 jective Dialectik der gegensätzlichen Bewegung, die bei Heraklit  
 bereits jeder dieser Proceße, auch der ideelle, in sich hat und die klar  
 erkannte Gedankennatur des ideellen heraklitischen Einen in diese selbst  
 von dem sinnlichen Proceß getrennte und rein aufsichtsbezügliche  
 Welt der ideellen Einheit hineinbringend, war hierin für Plato ein Weg  
 gegeben, auf welchem sich ihm das Reich der Idee und ihre antinomische

1) Nicht unwichtig ist zu beachten, wie bei Empedokles im Sphairas an-  
 drücklich auch das Feuer nicht bestehen bleibt, z. B. Philopon. ad Ar. de gener.  
 et corr. f. 5. a. Ἐμπεδοκλῆς φησὶ τῆς φιλίας κρατοῦσης τὰ πάντα ἐν γένεσιν  
 καὶ τὸν σφαίρον ἀποτελεῖν ἄπικτον ὑπάρχοντα. ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ  
 πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σωζέσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητι.

Dialectik erzeugen, ja der selbst eine innere Grundlage in ihm für die Entwicklung seines unbedingten Einen werden konnte. —

Dies sind die beiden heraklitischen Begriffe des Feuers, sein niemals verlöschendes Logos-Feuer und sein nur im gedoppelten Proceß des beständigen Verlöschens und Sichentzündens bestehendes kosmisch-elementarisches Feuer, sein Zeus und sein Hephaestos. Es wird jetzt klar sein, wie wir sagen konnten, daß, was bei Schleiermacher das zu Grunde liegende Feuer im Gegensatz zum erscheinenden ist, bei Heraklit bereits zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört und auch dieses Feuers Wesenheit lange nicht erschöpft. — Dies kosmisch-elementarische Feuer war somit dem Herakleitos auch erscheinendes Feuer, aber es war ihm niemals bloß erscheinendes Feuer. Wo er dieses bloß erscheinende Feuer im Schleiermacher'schen Sinne bezeichnen will, da versucht er es, wie wir sehen werden, durch eine besondere Form (*πρωτότηρ*) von dem kosmisch-elementarischen abzuscheiden.

Es ist ferner vielleicht kein müßiges Resultat gewesen, wenn sich uns im Laufe dieser Untersuchung ergeben hat, daß in der That das kosmische den Reigen des Elementarprocesses führende Feuer in Stellen des heraklitischen Wertes als weltbildend ausgesprochen werden konnte und eigentlich in der angegebenen Weise ausgesprochen worden sein muß. Es erklären sich uns dadurch die Berichte so vieler — und auch guter — Schriftsteller, unter welchen sogar die aristotelische Metaphysik, daß bei Heraklit Alles aus dem Feuer sich herstelle und in Feuer wieder auflöse, oder daß das Feuer ihm weltbildend (*ἀρχή*) sei, ohne daß wir genöthigt sind, überall einen reellen Irrthum anzunehmen. Es erklärt sich uns dadurch ferner, was bisher noch unerklärlicher bleiben mußte, wie so wir wieder bei andern Schriftstellern gar nichts vom Feuer hören, sondern den Logos oder den Zeus oder die Heimarmene und ähnliche Formen an Stelle des Feuers als weltbildendes Princip des Ephesiers angegeben finden. Es hat sich uns gezeigt, daß es zwei in verschiedener Potenz weltbildende Principien bei Heraklit gegeben hat; in höchster Potenz das ideelle Gesetz des Gegensatzes, die unsichtbare Harmonie, der allgemeine Logos, dieses logische Feuer, zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält. Im letzten philosophischen Sinne ist nur dieses Princip wahrhaft weltbildend und wirklicher Demiurg bei ihm; dann aber das kosmisch-elementarische Feuer, welches er als die in ihrem Prozesse alle Wirklichkeit aus sich erzeugende Umwandlung und Real-

sirung des vorigen gleichfalls als weltbildend bezeichnen konnte und sich ergeben hat, auch sicher so bezeichuet zu haben scheint. Gerade aber erinnert der Form nach wieder lebhaft an den Geist der Theologie, welche gleichfalls — man denke nur an so viele in den sphen und andern Kosmogonien vorliegende Parallelen — als Werk der realen erscheinenden Welt nicht unmittelbar ihr höchstes Princip, dern abgeleitete Evolutionen und Incarnationen desselben zu setzen |

---

## § 19. Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.

Ehe wir an die Discussion der kosmologischen Bruchstücke des Ephe-  
stors gehen, ist zuvor noch eine allgemeine Frage herauszuheben und vor-  
läufig zu entscheiden, welche stets für jedes philosophische System von der  
durchgreifendsten Wichtigkeit ist, die Frage nämlich: welches war bei Hera-  
klit das Princip der Ableitung der andern Elemente (und somit der realen  
Welt überhaupt) aus dem Feuer?

Gerade bei der Beantwortung dieser Frage wird sich wieder zeigen,  
wie in Folge jenes Uebersehens der logisch-dialectischen Natur der hera-  
klitischen Bewegung auch seine Physik in ihrem innersten Wesen unverstan-  
den bleiben mußte.

Diese Frage nach dem heraklitischen Ableitungsprincip der Dinge aus  
dem Feuer wird nun bei Diog. Laert. IX, 8.; Simplicius in Ar. Phys.  
f. 6. a. u. f. 310. a. Hermias, irris. gent. p. 223. ed. Ox. u. A. kurz-  
weg dahin entschieden, daß Heraklit durch Verdichtung und Ver-  
dünnung, *πυκνώσει καὶ μανώσει*, die Dinge aus dem Feuer abgeleitet  
habe<sup>1)</sup>.

Daß dies nun ein grober und erst in nachstoischer Zeit möglicher  
Irrthum sei, liegt auf der Hand. Auch ist er bereits von Schleiermacher  
(p. 370 sq.) und Brandis (I. p. 160 sq.) gerügt und hinreichend wider-  
legt worden. Denn einmal kann bei dem Feuer, als dem selber dünnsten,  
eine Ableitung durch Verdünnung nicht mehr stattfinden; andererseits setzt  
dieser ganze Ableitungsmodus das Feuer in derselben Weise als Princip  
aller Dinge bei Heraklit voraus, wie es bei Thales das Wasser gewesen  
war und widerspricht überdies seinen Fragmenten, wie später bei der Be-

1) z. B. Simpl. a. a. O.: Ἰπκασος δὲ ὁ Μεταποντινός καὶ Ἡράκλειτος ὁ  
Ἐφέσιος — — πῦρ ἐποίησαντο τὴν ἀρχήν· καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκ-  
νώσει καὶ μανώσει κτλ.

trachtung derselben von selbst erhellen wird, auf das Vollständig Mit Recht äußert daher Brandis a. a. O.: „Eben darum konnte a nicht von Ableitung der Einzel Dinge und Erscheinung durch Verdicht und Verflüchtigung beim Heraklit die Rede sein, und Schriftsteller, die i unbehutsam diesen Proceß der Verwandlung zuschreiben, wie Simplic Diogenes Laërtius u. A., widerlegen zum Theil selber diese ihre Anga durch Hinzufügung des heraklitischen Wortes, Alles sei ihm Umtausch gen Feuer gewesen oder „Alles wird gegen Feuer umgesetzt und Fe gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold“.

Allein immerhin fragt sich noch, welches war also der wirkliche I leitungsmodus bei Heraklit. Hierüber spricht sich, einer Vermuthu Schleiermachers beisplichtend, welche sich auf die Worte des Aristote (Phys. I, 6. p. 189.) stützt: „und Alle gestalten dieses Eine durch Gegensä wie durch Dichtigkeit und Düntheit und durch mehr und weniger“, Brandis einer Anmerkung zu seinen eben angeführten Worten dahin aus: „Eh findet die Ableitungsweise durch das Mehr oder Weniger statt“.

Was hierin nun das wirklich Richtige ist und auch von Aristote dabei gemeint wird, wird sich uns später ergeben.

Allein wenn nach dem heraklitischen Princip der ursprünglichen Er stehung des Seins aus dem Feuer gefragt wird, so ist es klar, daß di Antwort ebensowenig richtig ist, wie die des Diogenes und Simplicius sel Denn erstens würde sich eben fragen, woher denn bei Heraklit der vorausgef ten Masse des ursprünglichen weltbildenden Feuers eine solche Vermehru oder Verminderung — vor dem Dasein der realen Welt — entstehen köu Zweitens ist schon aus dieser Stellung der Frage ersichtlich, daß auch i dieser Annahme im Grunde ganz ebenso wie bei der Annahme der A leitung durch Verdichtung und Verdünnung ein qualitativer Grundsto ein materielles Feuer als in letzter Zustand der Welt ebenso zu Grund liegend, wie bei Thales das Wasser vorausgesetzt wird. Und endlich daß es wohl auf der Hand liegen, daß sich in kosmogonischer Hinsicht di Ableitung durch Mehr oder Weniger von der durch Verdichtung und Be dünnung ihrem Gedanken nach überhaupt nicht unterscheidet; den letztere geht eben dadurch vor sich, daß innerhalb desselben Raumes ein Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes angenommen wird Ebenso würde auch umgekehrt das Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes auf einen größeren oder geringeren Raum als das ursprüng liche Quantum vertheilt, an und für sich noch gar keine Ableitung m- tivireu.

**Auf denselben Raum aber gebracht, bewirkt es eben eine Verdichtung oder Verdünnung desselben.**

**Die Ableitungen durch Verdichtung und Verdünnung und durch Mehr oder Weniger sind also dem Gedanken nach mit einander nur identisch.**

**Brandis selbst ist übrigens auch weit entfernt, jener Schleiermacher'schen Vermuthung eine sonderliche Gewißheit beizuschreiben; vielmehr zeigen seine obigen Worte: „Eher findet ic.“, daß er Mißtrauen in diesen angeblichen Ableitungsmodus bei Heraclit setzt. Und in der That äußert er sich im Texte fortfahrend in einer von der von ihm in der Anmerkung ausgesprochenen Vermuthung etwas verschiedenen Weise folgendermaßen: „Eben so wenig wie Verdichtung und Verflüchtigung des Feuers nahm Heraclit Ausscheidung ursprünglicher Gegensätze als Grund des Werdens an; auch wird ihm eine solche Annahme nicht zugeschrieben; vielmehr mußte seiner Grundanschauung nach, in dem Maße, in welchem die Bewegung geht umt wird, aus dem Feuer das Starre sich entwickeln, in dem Maße, in welchem sie wiederum sich beschleunigt, das Starre durch Feuer aufgelodert werden“.**

**Dies ist ganz richtig, aber jene Frage dadurch noch keineswegs gelöst. Denn jetzt entsteht die Frage: wodurch denn bei Heraclit die Hemmung und Beschleunigung jener Bewegung entstand — eine Frage, die eben mit jener nach dem Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer ganz identisch und nur eine andere Ausdrucksweise derselben ist.**

**Nach den bisherigen Ansichten bildete also selbst diese Frage eine noch nicht gelöste Schwierigkeit.**

**Diese Schwierigkeit wird jedoch durch unsere gesammten vorstehenden Ausführungen jetzt bereits im Voraus beseitigt sein; es wird klar sein, daß sie überhaupt nur dadurch entstand, daß man die logisch-dialectische Natur der heraclitischen Bewegung übersah und hiermit nothwendig zugleich übersah, wie, statt eines physischen Ableitungsmodus im engeren Sinne, nur diese selbe logisch-dialectische Natur seiner Bewegung es ist, welche sein physisches Ableitungsprincip bildet.**

**Auf die Frage: welches ist bei Heraclit das Princip, durch welches er aus dem Feuer das reale Sein ableitet, ist nämlich die Antwort ganz einfach: durch Umschlagen in's Gegentheil. Durch das Verlöschen des Feuers, — dadurch, daß Jedes in sein absolutes Gegentheil<sup>1)</sup>**

1) Und dies muß es, weil jedes in sich selbst schon processirende Einheit seiner und seines Gegentheils ist, oder den absoluten Logos der Identität von Sein und Nichtsein in sich trägt; siehe hierüber den ontologischen Theil.

umschlägt, kommt die reale Weltbildung überhaupt, und auch im Einzelnen die Reihenfolge der Erscheinungen, zu Stande.

Mit der Philosophie des Epheßiers ist zum Erstenmale die umschlagende Natur des Gedankens und seiner Bewegung — zum Princip der physischen Bewegung selbst gemacht, oder vielmehr als Gesetz der physischen Bewegung und Entwicklung angeschaut.

Daß es in der That nur dieses Gesetz des Umschlagens in seiner Gegentheile ist, durch welches das Feuer — welches selbst nur die rein physische Darstellung dieses Gesetzes ist — die reale Weltbildung zu Stande bringt, ist nun aber hier nicht blos aus dem ontologischen Theorem vorauszusetzen, sondern auch für das Gebiet des Physischen selbständig zu beweisen.

Den deutlichsten Beweis hierfür enthält das hauptsächlichste kosmologische Fragment Heraklits, welches wir bei Clem. Al. Strom. V. p. 56 finden, auf das aber, da es ohnehin im folgenden §. näher durchgenommen werden muß, hier zur Vermeidung von Wiederholungen nur hinvorgewiesen werden soll.

Es sollen daher hier nur einstweilen einige anderweitige Berichte und Fragmente, die das Richtige klar genug hervortreten lassen, angeführt werden.

So wird das wahre Sachverhältniß auf das Wichtigste ausgesprochen in einer Stelle des Pseudo-Plutarch (Plac. I. 3. p. 877. C. p. 529. W) welche auch Eusebius (Praep. Ev. XIV. 3. p. 748. D.) entlehnt, obgleich jedoch diese Autoren ihren eigenen Bericht im mindesten verstehen. *„Ἡράκλειτος καὶ Ἱππασος ὁ Μεταποντιῖνος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ πῦρ, ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι τοῦτου δὲ κατασφεννυμένου. κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα* .. Heraklit und Hippasos setzen als Princip des Alls das Feuer; denn aus dem Feuer, sagen sie, werde Alles und in dem Feuer gehe wieder Alles zurück durch die Verlöschung des Feuers aber werde das All erzeugt.

Das Feuer ist also gerade dadurch weltbildend, daß es in seiner Gegentheile umschlägt, verlischt, und nur durch seine Bewegung, in seiner Gegentheile umzuschlagen, ist bei Heraklit das Princip für die Ableitung der Dinge.

Wie wenig freilich der Pseudo-Plutarch selbst jene unterstrichenen Worte, welche das Sachverhältniß bei Heraklit so wahr und tief angeben zu verstehen im Stande ist, zeigen die unmittelbar darauf folgenden Worte, mit denen er, und ebenso Eusebius, ganz in derselben Weise fortfährt: *„Denn zuerst werde das Feuer, indem das Dichtbeiligste (τὸ παρρησι-*



πέσσαν) in ihm mit sich selbst zusammentritt, zur Erde, dann wieder werde die Erde, aufgelockert durch die Natur des Feuers, zum Wasser gemacht; dieses aber verflüchtigt, werde Luft“ u. Gleichsam als wäre diese vorzüglich falsche Beschreibung von einem Dicktheiligsten im Feuer u. und jene vorzüglich richtige Angabe, daß durch des Feuers Verlöschung die reale Weltbildung vor sich gehe, nur ein und dasselbe. Aber gerade diese Zusammenstellung des Richtigsten und Falschesten zeigt nur, wie der Berichtsteller jene von ihm unverstandene Angabe alten und trefflichen Commentatoren des Ephefiers entlehnt hat.

Eine weit richtigere eigene Einsicht in die Natur der Sache als der falsche, hat der echte Plutarch, wenn er, den heraklitischen Elementarproceß betrachtend, sagt (de prim. frigid. p. 949. p. 843. W.): „Da aber der Untergang nur ist eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden derselben Entgegengesetzte<sup>1)</sup>, so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird jenes: Des Feuers Tod ist der Luft Geburt. Denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt verlöschet oder sich durch sich selbst aufzehrend. Die Verlöschung aber macht noch deutlicher seine Umwandlung in Luft“.

Hier wird also ausdrücklich und mit vollem Bewußtsein angegeben, daß jenes Verlöschten des Feuers, durch welches die reale Weltbildung vor sich geht, und jene Bewegung überhaupt, durch welche dann weiter die Reihenfolge der einzelnen Erscheinungen abgeleitet wird, in dem Umschlagen eines Jeden in sein Gegentheil bestehe<sup>2)</sup>.

---

1) ἐπει δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειραμένων εἰς τοὐναντίον ἐκείτω. Noch in einer andern, gleichfalls nie berücksichtigten Stelle läßt Plutarch das wahre heraklitische Umwandlungsprincip sehr gut hervortreten, obwohl er selbst sich dabei gerade gegen dasselbe ausspricht, nämlich ib. p. 950. E. p. 850. Wytt.: Καὶ μὲν οὐδὲ τὸ τῆς φθορᾶς ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ εἰς τοὐναντίον ἀλλ' ὑπὸ τοὐναντίου φθείρεται τῶν ἀπολλυμένων ἕκαστον, ὥσπερ τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος εἰς τὸν ἀέρα“, „Auch das vom Untergange hergenommene Argument ist nicht wahr. Denn nicht geht in das Gegentheil hinein jedes zu Grunde gehende unter, sondern durch das Gegentheil geht es unter, wie z. B. Feuer durch das Wasser in Luft“. Die Meinung, die hier Plutarch verneint, aber dabei sehr scharf und präcis bezeichnet, ist gerade die Meinung des Ephefiers. — An dieser Stelle citirt Plutarch auch das merkwürdige Fragment des Aeschylus:

Πᾶν ὕδωρ, δίχην πυρός.

Stille das Wasser, des Feuers Züchtigung.

2) Nur daß Plutarch, den empedokleischen Canon der vier Elemente im Kopfe, die Luft dem heraklitischen Elementarproceß einschleibt, ein Irrthum, auf den wir

Ebenso deutlich zeigt dies der Ausdruck *τροπή*, den Heraklit selbst für seine Ableitung der andern Stufen des Elementarprocesses aus dem Feuer und resp. dieser Stufen wieder unter sich gebraucht, z. B. in dem kurzen Fragment (bei Clemens. Al. V. c. 14.): „*πυρός τροπαὶ πρῶτον θάλασσα. θαλάσσης δὲ κτλ.*“ „Des Feuers Umwendungen sind zunächst Wasser, des Wassers aber u.“

Es liegt auf der Hand, daß „*τροπή*“ bei Heraklit für sich allein schon ganz das besagt, was seine Ausleger später durch den von ihnen zu diesem Zweck gebildeten abstracteren Ausdruck „*ἐναντιοτροπή*“ näher erklären, also: „Umwendung in's Gegentheil“. *τροπή* bedeutet bei Heraklit ganz dasselbe, was „Umschlagen“ in der hegel'schen Philosophie, wo auch immer Umschlagen ins directe Gegentheil darunter verstanden wird.

Dasselbe bedeutet auch der andere von Heraklit selbst hierfür gebrauchte Ausdruck *ἀμοιβή*, Umwechslung, Gegentauch, Umwandlung. Ein stimmig melden uns die Berichterstatter, Heraklit habe gesagt, wie die Umwandlung des Feuers sei, *πυρός ἀμοιβήν τὰ πάντα* (siehe Diog. L. IX, 8.; Simplic. in Phys. f. 6. a.). Deutlicher noch heißt es in den homerischen Allegorien (p. 468. Gal. p. 146. Sch.) „*πυρός γὰρ δὲ κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβήν τὰ πάντα γίνεται*“, „durch die Umwandlung des Feuers entsteht, nach dem Physiker Herakleiton das All“. Am deutlichsten aber zeigt dies ein uns von Plutarch wörtlich aufbewahrtes Bruchstück des Ephesiers (de Ei ap. Delph. p. 388. p. 59. Wytt.) „*πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα*“, *φρὸν ὁ Ἡράκλειτον καὶ πῦρ ἀπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρήματα χρυσοῦ*“. „Alles wird gegengewandelt (umgewechselt) gegen Feuer und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge um die Dinge gegen Gold“. In zweierlei Hinsicht läßt dieses Fragment keinen Zweifel darüber, wie unter der weltbildenden Bewegung des Feuers seiner *τροπή* oder *ἀμοιβή*, von Heraklit immer eine Bewegung und Umwandlung ins directe Gegentheil verstanden wird.

Einmal, indem Heraklit statt *ἀμείβεσθαι* ausdrücklich *ἀντι-ἀμείβεσθαι* sagt, worin er also noch besonders hervorhebt, daß diese Bewegung des Feuers, sich umzuwandeln oder umzutauschen, eine Bewegung in das

---

später zurückkommen und der um so leichter entstehen konnte, als, wie die Stelle selbst zeigt, gerade auch der heraklitische Ausdruck von dem Verlöschen des Feuers sehr leicht zu der Ansicht verleiten konnte, das, wohinein das Feuer bei ihm verlösche, sei Luft.

Gegentheil seiner selbst sei; und zweitens durch den Vergleich dieser weltbildenden kosmischen Bewegung mit der ökonomischen Bewegung der Circulation, mit dem Umsetzen des Goldes gegen die Dinge und der Dinge gegen Gold.

Denn hiervon ist schon im §. 10., auf den hier zurückverwiesen werden muß, dargethan worden, wie Herakleitos diese Operation als ein Umschlagen in ihr absolutes Gegenteil, als das Auseinanderreten der ideellen Einheit des Werthes in die reale Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge, und wiederum als ein Rückgehen und Umsetzen dieser realen Vielheit sinnlicher Dinge in die ideelle Werth-Einheit, richtig erfaßte.

Darum wird nun auch in allen Berichten die Ableitung jedes Elementes aus dem andern immer nicht nur als eine Geburt des einen, sondern auch als ein hiermit nothwendig gegebenes Sterben des andern Elementes beschrieben, eine Ausdrucksweise Heraklits, in welcher er so adäquat, als in sinnlicher Sprache nur möglich war, hervorhebt, wie alle Ableitung nur durch die eigene Aufhebung dessen, aus welchem die Ableitung geschieht, vor sich geht und nur in der Bewegung desselben besteht, in sein eigenes directes Gegenteil — in so directen Gegensatz wie Leben und Tod — umzuschlagen. So z. B. Max. Tyr. Diss. XXV. p. 230. „μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως. ἀλλαγὴν ὕδων ἄνω καὶ κάτω <sup>1)</sup> κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ αὐθις αὐτῶν ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνησκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζῶν. Ἐῖ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ Ἐῖ τὸν πυρὸς θάνατον. ὕδωρ Ἐῖ τὸν ἀέρος θάνατον. γῆ τοῦ ὕδατος.“ „Es lebt das Feuer der Erde Tod und es lebt die Luft des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod“ u. Und ebenso Plutarch (de Ei ap. Delph. p. 392. C. p. 606. W.): — „denn es ist nicht blos, wie Herakleitos sagte, des Feuers Tod für die Luft Geburt, und der Luft Tod für das Wasser Geburt“ u. (πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κτλ.<sup>2)</sup>).

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß der Ableitungsmodus der Dinge aus dem Feuer bei Heraklit in nichts Anderem bestand, als in dem im ontologischen Theil hinreichend auseinandergesetzten

<sup>1)</sup> Man liest wohl besser: μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγὴν, ἰδὸν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡρακλ. κτλ. „Du siehst die Umwandlung der Körper und den Wechsel der Entstehung, den Weg nach Oben und Unten, nach Heraklit u.“

<sup>2)</sup> Vgl. oben über den Tod der Seele, welcher des Wassers, und den Tod der Götter, welcher der Menschen Geburt ist, und umgekehrt, § 5.

Princip der dialectischen Bewegung in das absolute Gegentheil und daß ihm gerade in dieser, dem Feuer, wie im vorigen § gezeigt, ununterbrochen zukommenden Bewegung die weltbildende Thätigkeit desselben bestand, wie es auch dieser seiner Eigenschaft, reinste physische Darstellung dieses Processes zu sein, die Stellung als oberste Stufe im heraklitischen Elementarproceß verdankt.

Höchstens das könnte befremdlich erscheinen, wie man so lange diesen Ableitungsmodus der Dinge bei Heraklit in seiner Bestimmtheit verkennen konnte, nachdem doch nicht bloß Plutarch ganz explicite, sondern selbst christliche Kirchenväter das Richtige darüber eingesehen zu haben scheinen. Mindestens kann man sich nicht präciser, kürzer und treffender über den Unterschied des heraklitischen Ableitungsmodus von dem der früheren ionischen Naturphilosophie ausdrücken, als es Arnobius (adv. Gentes ed. Or. II. c. X. p. 53.) thut: „Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretionem aquarum Thales“, bei Thales entstünden die Dinge durch Verdichtung des Wassers, bei Heraklit durch Umkehrungen des Feuers, — falls man nämlich dabei unter conversion nicht eine Umwandlung überhaupt, sondern ganz bestimmt eine Umwandlung in das specielle Gegentheil versteht.

**§ 20. Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben.**

Ehe wir das Vorstehende aber weiter verfolgen und zur Entwicklung des Elementarprocesses im Einzelnen übergehen, ist es nöthig eine Stelle des Clemens, welche uns die schätzbarsten Bruchstücke über die Naturlehre des Ephesters mittheilt, hier, und zwar zur leichteren Uebersichtlichkeit in dem Zusammenhange, in welchem sie der Kirchenvater giebt, voranzustellen und dieser die Discussion ihrer Theile in dem Maasse, in welchem die Untersuchung es fordert, folgen zu lassen: Clemens Al. (Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) sagt: *σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφεσίως ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης· τὸν μὲν τινα κόσμον, αἰδῖον εἶναι δοκμάσας· τὸν δὲ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακύσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν αἰδῖον τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας αἰδῖως ποιὸν κόσμον ἤδει, φανερόν ποιεῖ λέγων οὕτως· „Κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβευνόμενον μέτρα 1)“ ὅτι δὲ καὶ γενητὸν*

1) Dies Bruchstück — aber ohne das, jedoch sehr echte „τὸν αὐτὸν ἀπάντων“ — findet man auch Plutarch. de anim. procr. p. 1014. p. 129. W. und Simplic. de Coelo f. 68. b. (Scholia in Arist. ed. Brand. p. 279.), welche es jedoch nicht in so textueller Form wie Clemens mittheilen, sondern nur den ersten Theil desselben und zwar mehr aus dem Gedächtnisse zu citiren scheinen. Plutarch *κόσμον τὸνδε οὔτε τις θεῶν, οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν* und *ἔστιν αὐτὸν* hier ab; Simplicius fügt noch hinzu „ἀλλ' ἦν αἰεί“, so daß sich schwer bestimmen läßt, ob er dies αἰεί hinter ἦν las, oder das bei Clemens folgende *καὶ ἔσται*, das er nicht mehr giebt, dahinein zusammenzieht. Dagegen ist das *τὸνδε* hinter *κόσμον* bei Clemens zu ergänzen sein. Denn so haben Plutarch und Simplicius übereinstimmend, und auch Alexander Aphrodisias (siehe S. 1.) muß so gelesen haben.

καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογματίζεν, μὴ οὖν τὰ ἐπιφερόμενα. „Πῦρ δὲ τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ“ οὐδὲν γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ἰπὸ τοῦ διοικουόντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' αἴρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ἢ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὔθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα· ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁμοῖος πρῶτον ἢ γενέσθαι γῆ“ ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων αὐτά.

Wir beginnen zunächst mit der Uebersetzung des ersten in dieser Stelle enthaltenen Bruchstückes und des darauf folgenden, auch diese hier nicht nach allen ihren Seiten betrachtend.

„Die Welt, die Eine aus Allem <sup>1)</sup>, hat Keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird *εἰς* ewiglebendes Feuer, maassvoll <sup>2)</sup> sich entzündend und maassvoll verlöschend“. „Daß er aber, fährt Clemens fort, — die Welt auch als entstehend und vergänglich festsetzte, zeigt das später Folgende: „Die Umwandlungen des Feuers sind zuerst Meer, von dem Meere aber ist die Hälfte Erde, die Hälfte aber feurige Atmosphäre (πρηστήρ)“. „Der Fähigkeit (dem Anstich) nach, meint er, — fügt Clemens hinzu <sup>3)</sup>, — weil das Feuer durch den Alles durchwaltenden

1) d. h. die Eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische; siehe unten.

2) Schleiermacher faßt dies μέτρα oder μέτρον. wie Eusebius setzt, räumlich auf. Unsere Auffassung, welche sich in der Folge von selbst darlegen und rechtefertigen wird, bestätigt sich auch durch das synonym zu nehmende ἐτοίμως ἐκτόμενον u. (angemessen) in der im § 18. citirten Stelle der Allegorien.

3) Wie die Uebersetzung zeigt, behalte ich die Interpunction des Textes zwischen λέγει und ὅτι bei. Denn Creuzers im Dionysos p. 80 gemachter Vorschlag, das Colon daselbst ganz fortfallen zu lassen, hebt sich, wie schon Schleiermacher p. 377 bemerkt, daran auf, daß die Umwandlung des Feuers nicht *δυναμί*, sondern auch wirklich *ἐνεργεία* geschieht. Das Colon aber hinter πῦρ zu setzen und τὰ σύμπαντα als Subject zu τρέπεται zu fassen, oder auch die Interpunction mit uns zu belassen, das σύμπαντα aber als Objectaccusativ zu τρέπεται — hat zu διοικουόντος λόγου. wie schon Creuzer will — zu verstehen, würde zwar keine wirkliche Sinnverschiedenheit von der obigen Uebersetzung gewähren, wohl aber ohne Noth annehmen heißen, daß Clemens bei der Darstellung des Ephesters sich vielleicht zu sehr steifer Ausdrucksweise bediene; cf. Diog. L. VII, 136 von den Stoikern: κατ' ἀρχὰς μὲν ὡν καθ' αὐτὸν ὄντα (nämlich Zeus) τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' αἴρος εἰς ὕδωρ, κτλ.

Logos und Gott durch die Luft hindurch in das Feuchte, wie in einen Saamen der Weltbildung umgewandelt wird, welchen er Meer nennt. Aus diesem aber wird wiederum Erde und Himmel und was von diesen umfaßt wird“.

Was in dem ersten Bruchstücke der zu „κόσμον“ gemachte Zusatz τὸν αὐτὸν ἀπάντων besagen will, wird des Zusammenhanges wegen erst später näher erörtert werden. Jedenfalls ist zuvörderst die Gesamtbedeutung des Fragments vollständig klar und hat sich uns schon zum voraus in dem § 18. auf den hier zurückverwiesen werden muß, ergeben. Das Weltall wird hier von Herakleitos selbst definirt als jenes kosmische Feuer, als der reale, den in ihm enthaltenen Momenten unterschiedenes Dasein gebende, Proceß, den wir in dem angezogenen § näher erörtert und dessen Unterschied von dem ihm innewohnenden Gesetze des ideellen Processes (dem Logos) wir daselbst aufgezeigt haben. Die, trotz der scheinbaren Verschiedenheit der sinnlichen Formen und Gestaltungen, die sie umfaßt, in sich einige und identische Welt — (denn dies ist, wie hier vorausgesetzt werden mag, die Bedeutung des τὸν αὐτὸν ἀπάντων<sup>1)</sup>, — ist ein immerlebendes Feuer.

Wollen wir den eigentlichen Sinn des Bruchstücks kurz und erschöpfend

---

1) Schleiermacher (p. 450) meint, man habe nur die Alternative, diese Worte zu fassen, entweder als „die Welt die Eine und selbige aus allen Dingen“ aber in dem Sinne, daß Herakleitos sich damit habe in Opposition setzen wollen gegen solche, die mehrere Weltssysteme lehrten, oder aber als „die Welt, dieselbige für alle Menschen“ (vgl. § 30.), welche Auffassung auch Brandis acceptirt. Wir halten beides für gleich unrichtig. Unsere Auffassung<sup>2)</sup>, nach welcher in jenen Worten die innere Identität der Welt herausgehoben werden soll, eben die Seite, nach welcher die Welt nur Eines, πῦρ αἰείζων, ist, wird sich im Verlaufe immer mehr und mehr bestätigen. Wir bemerken hier nur, daß wir diese Worte also nur in dem Sinne fassen, in dem uns Arist. Phys. Ausc. I, 2. p. 175. B. von der heraklitischen Philosophie sagt: περὶ τοῦ εἶναι τὰ ὄντα (ἔσται) ὁ λόγος; in dem Sinne, in welchem uns ein Heraklitiker bald (§ 211.) von Wasser und Feuer sagen wird αἰεὶ ἔσται τὰ ἀδύα. Oder wie Chrysippus (ap. Phaedrus de nat. Deor. p. 19) die Welt nennt: τὸν κόσμον εἶνα τῶν φρονίμων. Ihren letzten Beleg wird unsere Auffassung im § 25. bei Betrachtung von Arist. de Coelo II, 1. erhalten.

<sup>2)</sup> Ebenso müssen wir uns daher jetzt gegen die Ansicht von Zeller erklären, welcher I. p. 459 das ἀπάντων auf die „Götter und Menschen“ in dem Fragmente beziehen will, und zwar so, daß die Worte den Grund andeuten sollen, weshalb keiner von diesen die Welt gemacht habe, weil sie nämlich alle zusammen als Theile in ihr enthalten seien.

wiedergeben, so könnten wir es nach allem Bisherigen am besten durch folgende freie Uebersetzung thun: „Die Welt — — war, ist und wird se immerwährendes Werden, beständig, aber in wechselnde Maaß (vgl. hierzu § 26.), aus dem Sein in (processirendes) Nicht sein und aus diesem in (processirendes) Sein umschlagend“.

Was uns in unserm Bruchstücke zunächst vorzüglich wichtig und be noch immer übersehen worden zu sein scheint, ist, wie Heraclit hier, indem die Welt ein „immer lebendes Feuer“ nennt, und dieses als ein ebenmäßig „sich entzündendes und verlöschendes“ bezeichnet, das Leben dieses ausdrücklich von ihm als  $\pi\rho\upsilon\ \alpha\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  bezeichneten Feuers somit auch in seinem Verlöschen fortbestehen läßt. Das Verlöschen widerspricht also nach Heraclit dem immerwährenden Leben dieses kosmischen Feuers nicht. Im Gegentheil Es bildet ebensogut als das „sich entzündend“ gerade die Definitiv dieses „immerlebenden“ Feuers. Beides sind gleichmäßig die eigenen Momente, in deren unausgesetztem Proceß gerade das Dasein dieses ewig kosmischen Feuers besteht.

Dieses Feuer lebt also auch in seinem Verlöschtsein. Das Verlöschtsein constituirte selbst ein Moment seines Lebens und Processes. Ganz hiernit zusammenhängend ist es, wenn es in dem darauf folgenden Bruchstück heißt: „die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres aber  $\kappa\epsilon$ .“ In der Pluralform  $\tau\rho\nu\alpha\iota$  liegt offenbar, daß auch die nach folgenden Umwandlungen des Meeres und resp. der Erde, weil diese Elemente ja selbst nur Umwandlungen des Feuers darstellen, von Heraclit mittelbar als eigene Umwandlungen des Feuers angeschaut werden und werden können. Sonst würde nur von einer  $\tau\rho\nu\alpha\iota$  des Feuers die Rede sein können. Noch bestimmter als die Pluralform zeigt dies das Wort  $\pi\rho\omega\tau\omega\nu$ . Die Wandlungen des Feuers sind zunächst Meer. In zweiter Linie, folgt hieraus, sind also auch die weiteren Wandlungen des Meeres Wandlungen des Feuers. (Schon hieraus ergibt sich, wie der  $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\nu$  gemachte Beisatz  $\tau\omega\nu\ \alpha\lambda\theta\acute{\iota}\nu\ \alpha\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  eben nur diese innere Identität der Welt hervorheben soll.)

Diese Wandlungen des Feuers in Wasser und resp. des Wassers in Erde sind die Seite oder das Moment des Verlöschtens des Feuers im ersten Bruchstück. Wir sehen jetzt also, mit welchem Recht es bei Plutarch und Eusebius (im vorigen §) hieß: durch das Verlöschen des Feuers komme die reale Weltbildung zu Stande. Denn durch dieses Verlöschen des Feuers, durch seine Umwandlung in sein Gegentheil, kommt das Wasser, die Abstufung und Reihenfolge der verschiedenen Elemente und das gesammte Reich der Realität überhaupt zur Existenz, wie ja auch Elemente





a. a. D. ausdrücklich berichtet, daß dem Ephester das Gebiet des Feuch-  
ten der Saame der Weltbildung gewesen sei, aus dem sich ihm Erde  
und Himmel und alles besondere Dasein dann weiter entwickelt habe.

Wie die Umwendung des Feuers in Wasser zc. das Verlöschcn, so  
stellt wieder die Rückwandlung des Meeres in feurige Atmosphäre  
(*πρηστήρ*), und resp. somit auch mittelbar schon die Rückwandlung der Erde  
in Meer, das Sichentzündcn des Feuers im ersten Bruchstück bei Ele-  
mens dar. Der Proceß, in welchem das Leben dieses ewiglebenden kos-  
mischen Feuers also besteht, ist also die beständige Umwandlung des Feuers  
in die sich abstufoende Reihenfolge der andern Elemente und der aus dieser  
sich bildenden realen Existenzen, und die ebenso beständige Rückwandlung  
der realen Dinge in Feuer.

Erst beide Seiten zugleich und zusammengenommen — was nicht  
genug hervorgehoben werden kann — bilden das Dasein, das Leben  
und den Proceß des kosmischen Feuers. Beide Bewegungen  
finden, wie unsere Fragmente zeigen, gleichzeitig (denn es ist von *μέτρα*,  
aber von keinem *ἐν μέτρει* die Rede) und in demselben Maaße statt.  
Diese Bewegungen selbst, sagen wir, das Uebergehen in das Stadium des  
Entzündet- und Verlöschtheins finden immer ununterbrochen und gleichzeitig  
statt, sind nur die beiden Seiten Einer Bewegung. Nur der erreichte  
Uebergang, das eingetretene Verlöschthein oder Entzündethein (welches  
jedes aber eben sofort wieder in die entgegengesetzte Bewegung um-  
schlägt) bildet einen qualitativen Knotenpunkt in dieser stetigen Be-  
wegung oder ein Maaßverhältniß, welches wir später sich genauer  
entw ickeln sehen werden (§§ 23. u. 26.). Es wird sich daselbst noch  
weiter zeigen, daß Verlöschcn wie Sichentzündcn stets gleichzeitige und im-  
mer nur quantitativ sich überwiegende Proceßc sind, daß also beide  
(und die realen Existenzen überhaupt) immer nur quantitative Maaß-  
bestimmungen Einer Einheit, nämlich der Einen ihnen zu Grunde  
liegenden, in's Gegentheil umschlagenden Bewegung sind. Dies ist es, was  
Heraclit mit dem *μέτρα . . . μέτρα* bezeichnet. Erst dies ununterbrochene,  
gleichzeitige und gleichmäßig-thätige Ineinandersein beider nur in ihrem  
quantitativen Ueberwiegen oder in ihrem Maaße wechselnden Seiten giebt  
das Dasein des kosmischen *πῦρ ἀείζων* oder des Weltalls.

Diese stete Gleichzeitigkeit beider Momente und ihr wechselndes Maaß  
ist auch schlechterdings nothwendig; denn das Feuer ist nur dies: *peren-  
nierend zu verlöschen, sich beständig in sein Gegentheil* <sup>1)</sup>, das Wasser, um-

1) Man vgl. hierzu auch die im folgenden § zu discutirende hippokratische  
Schrift.

zuwandeln; das Wasser seinerseits ist nur dies, immer mählich, einerseits in Erde, andererseits in Feuer umzuschlagen, welches letztere sofort wieder zu Wasser wird, oder richtiger: welches ein beständiges Wasserwerden ist, wie das Wasser nur ununterbrochenes, aber mähliches Feuer und Erdwerden ist u. s. f. Oder wie wir im ontologischen Theil bereit gehabt haben, *ὁδὸς ἄνω κατὰ μίαν*. „Der Weg nach Oben und Unten ist ein und derselbe“. Wir sehen hier wieder auch von dieser Seite recht deutlich, wie dieses Fragment durchaus nicht von einer formal gleichmäßigen Abstufung des Elementarweges, die gar nicht vorhanden ist (s. §§ 2 u. 22.), sondern von der innern Identität dieser durch sich selbst beständig in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zu verstehen ist. Wie dies im § 7. von der logisch-metaphysischen Seite als die Bedeutung jenes Fragments nachgewiesen ist, so zeigt sich jetzt auch auf dem physikalischen Gebiete dasselbe. Das Feuer ist nur der perennirend sich auferhaltende Proceß beständig zu Wasser zu werden, den Weg nach Unten zu wandeln. Das Wasser ist aber gleichfalls kein Sein, sondern — und zwar im heraklitischen Sinne sofort und in demselben Maße, in welchem je ein Atom des Feuchten aus jenem beständigen Proceß des Feuers erzeugt wird — nur die mähliche Bewegung sich fortlaufend in Feuer (und resp. weiter unten in Erde) rückzuwandeln, sich unausgesetzt in den Weg nach Oben und Unten zu dirigiren.

Der Ausspruch *ὁδὸς ἄνω κατὰ μίαν* enthält also in dieser Hinsicht nichts anderes, als was unser jetziges Fragment dadurch lehrt, daß es das Weltall als ein beständiges Feuer definiert und das Leben dieses Feuers dahinein setzt, der Proceß des ebenmäßigen Entzündens und Verlöschens, d. h. das beständige Ineinanderumschlagen des Weges nach Oben und Unten zu sein. —

Was uns ferner auffälliger Weise stets fast unbeachtet geblieben zu sein scheint, ist, wie Clemens in den Worten: *ὅτι πρὸ τοῦ διοξοῦντος λόγου καὶ θεοῦ κτλ.* als noch vor und über jenem kosmischen Feuer, als somit in höchster und letzter Instanz weltbildendes Princip bei Heraklit, dem Alles durchwaltenden *Pogos* erwähnt. Auch das Feuer selbst wird nach der Stelle des Clemens von diesem *Pogos* noch unterschieden, und erst durch diesen, auch es selbst regierenden und durchwaltenden *Pogos*, wird es in sein Gegentheil, das Feuchte, umgewandelt.

Es springt in die Augen, wie genau dies mit Alledem übereinstimmt, was wir über diesen *Pogos* (s. §§ 13. u. 14.) und zumal zuletzt (§ 18.) über seine Bedeutung und Stellung als das ideale Wesen des processirenden Gegenjages entwickelt haben, von welchem selbst das Feuer nur reinste ph



he Darstellung ist, von welchem selbst das kosmische Weltfeuer sich  
h als der seine Momente in realen Gegensatz auseinandertreten lassende  
:oceß unterscheidet.

Dhne diese von uns für den Logos in Anspruch genommene Bedeutung  
sß es durchaus unverständlich bleiben, was Clemens hier in seiner Dar-  
llung der heraklitischen Physik und des Elementarprocesses mit dem Logos  
id seiner ihm eingeräumten Stellung vor dem Feuer — und als dieses  
lßt unwandelnd — will.

Man kann aber auch nicht im Geringsten Clemens beschuldigen  
ollen, hier mit diesem *λόγος* und der Stellung, die er ihm giebt, oder  
gentlich mehr durchscheinen läßt, als er sie ihm giebt, etwas dem  
pfeiter Fremdes in ihn hineingetragen zu haben. Denn erstens wird  
me Angabe bestätigt durch Alles, was wir über diesen *λόγος διοικῶν*  
ls das echteste und eigentlichste heraklitische Princip gehabt haben;  
reitens werden wir noch sehen (s. § 28.), daß Heraklit das Wesen dieses  
ines weltbildenden *λόγος* unmittelbar am Anfang seines Werkes  
id somit noch vor der Lehre des Elementarprocesses explicirte. Drittens  
dlich wird die Angabe des Clemens noch außer allen Zweifel gesetzt  
ch die eigenen Worte Heraklits in dem dritten von Clemens a. a. D.  
geführten Bruchstück: *θαλ. διαχ. καὶ μετ. εἰς τὸν αὐτὸν λόγον*  
*αἶος πρῶτον ἦν πλ.*

Wir wenden uns jetzt, um dies Bruchstück mit in den Kreis unserer  
trachtung zu ziehen, zur weiteren Uebersetzung der clementinischen Stelle.  
us diesem — dem Feuchten, welches Heraklit den Saamen der Welt-  
ung nenne — wird wiederum Erde und Himmel und das von diesen  
sßte. Wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird  
*πυροῦται*)<sup>1)</sup>, macht er klar durch die Worte: „Das Meer wird  
sß gegossen und gemessen nach demselben Logos (Gesetz), wel-  
r zuvor Statt hatte, ehe es Erde war“. In gleicher Weise  
r sagt er auch von den andern Elementen dasselbe“.

Wir sind nämlich vorläufig der bisher üblichen, auch von Schleierm.  
id Brandis u. adoptirten Fassung und Uebersetzung des Schlusssatzes in  
nsem Bruchstücke gefolgt. Wir müssen aber sofort gestehen, daß wir

---

1) Man achte darauf, wie hier der Ausdruck *ἐκπυροῦται*, wie das unmittelbar  
folgende Fragment zeigt, auf das es Clemens anwendet, nur die beständige Um-  
wandlung des Wassers auf dem Wege nach Oben, nicht aber einen plötzlichen  
allgemeinen Weltbrand bezeichnet.

diesem Satze, „welcher (Logos) zuvor Statt hatte, ehe es (das Meer Erde war“ keinerlei Sinn abgewinnen können.

Wir wundern uns, daß man über diese Schwierigkeit bisher so, als wenn gar keine vorläge, hinweggegangen ist, umso mehr als in dem Bruchstück ja selbst eben die gedoppelte Bewegung des Meeres nach Oben und Unten, — nämlich sein Auseinandertreten, wodurch alles Besondere erst wird, seine Selbstzerlegung (*διαλύεται*) in Feuer und Erde, und andererseits wieder sein sich selbst wieder herstellender und es auf sein früheres Maas zurückführender Rückgang in sich (*μετρέεται*)<sup>1)</sup> — deutlicher beschrieben werden soll. Ja auch wenn man in dem Bruchstück nicht mit uns die Beschreibung der gedoppelten Bewegung des Meeres nach Unten und Oben und auch seiner sich wiederherstellenden Rückbildung aus den andern Stufen, sondern mit Schleiermacher p. 380 wegwerfen, dies aber gar nicht beweisenden, einleitenden Worte des Clemens bloß die Beschreibung des Rückgangs nach Oben aus der Stufe des Feuers sehen will, so würde die Erde doch ebensowenig hier hinein passen. Denn soll das Fragment nur den Aufgang des Wassers nach Oben beschreiben, so müßte — was übrigens allem Bisherigen widerspricht — auch dahin auch nur der Weg nach Unten beschrieben worden sein. Wie widersprechend und den Gegensatz in beiden Bewegungen übersehend wäre aber dann nicht, den Rückgang des Wassers nach Oben nach dem Gesez statthaben zu lassen, welches war, „ehe das Wasser Erde war“, welches also nur für die dem Rückgang des Wassers nach Oben entgegen gesetzte Umwandlung desselben in Erde galt? Und wenn man aus den Einleitungsworten des Clemens „wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird u.“ folgern will, es dürste in dem nun angeführten Fragment nur der Rückgang nach Oben gelehrt werden, dann müßte man vor allem erwarten, daß dieses Fragment mit dem Rückgang der Erde begönne und ihn schildere.

Und ferner: wie unbegreiflich wären nicht in jedem Falle die von Clemens dem Fragment hinzugefügten Worte: „Gleicherweise sagt er auch über die andern Elemente dasselbe“. Denn lautet das Bruchstück: das Wasser wird ausgegossen u. nach dem Logos, der Statt hatte, ehe es Erde

---

1) Diese Auffassung von *μετρέεται*, zugemessen werden, als der Wiederherstellung des Meeres auf das Quantum und Maas, welches es vor seiner Dirimirung in Feuer und Erde hat (also seiner Rückbildung aus Feuer und Erde), bedarf noch einer näheren Nachweisung, die ihr in § 23. gelegentlich zu Theil werden wird.

war, — so ist jedenfalls etwas nur der speciellen Natur des Wassers Zukommendes in dem Fragment ausgesagt, und jene Worte des Clemens, welche nur dann verständlich sind, wenn in dem Fragment von Heraklit ein formal-allgemeines Bewegungsgesetz ausgesprochen ist, wären unmöglich.

Um also unsere Meinung über die Stelle vorzutragen, so ist der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Eusebius Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676. ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlusssatz des quäst. Fragmentes lautet: „— λόγον, ὁμοῖος πρόσθεν ἢ ἢ γενέσθαι“ und wonach das ganze Fragment also zu übersetzen ist: „das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos, welcher zuerst war, ehe es (selbst) noch war.

Es liegt auf der Hand, wie dies sofort einen vorzüglich echten heraklitischen Sinn gewährt. Das Meer wird regiert nach demselben Gesetz der Processirenden, stets in ihr Gegentheil umschlagenden Identität der Gegensätze von Sein und Nicht, welches vor der Existenz des Meeres selbst war, welches, wie wir gesehen haben, allem Sein, selbst dem Feuer, präexistirt ist und das treibende Bewegungsgesetz in ihm bildet. Dasselbe Gesetz des Umschlagens ins Gegentheil, derselbe Alles durchwaltende Logos — ist dann der Sinn des Fragmentes, — durch welchen das Meer vom Feuer producirt wird, bildet zugleich schon das Gesetz, durch welches auch das Meer selbst wieder regiert und seine eigene Umwandlung in Feuer und Erde bestimmt wird. Gewiß ist nichts echter heraklitisch, als diese in der Lesart bei Eusebius so nachdrücklich hervorgehobene Identität und Präexistenz des Logos, nach welchem die Entwicklung und Bewegung jeder Naturstufe stattfindet, vor allem Sein. Dann steht man auch deutlich, wie Heraklit die in seinem Fragment bei Sextus (siehe § 28.) seinem Werke von ihm selbst vorangeschickte Behauptung, daß alle Dinge nach (d. h. gemäß) diesem Logos geworden seien (vgl. oben p. 40), wirklich durch seine Physik durchzuführen gesucht hat. Bei Acceptation dieser Eusebius'schen Lesart gewährt daher auch einen ganz guten und vorzüglich richtigen Sinn die von Clemens dem Fragmente angehängte Bemerkung: „Gleicherweise — wie der Ephester nämlich vom Meere sagt, daß es nach demselben Logos weiter entwickelt wird, welcher war, ehe es selbst war — sagt er auch über die übrigen Elemente dasselbe“. Denn diese Zurückführung der Entwicklung eines jeden auf das ihm stets schon präexistirende Verhältniß war in der That das formal-allgemeine Entwicklungsgesetz, das Heraklit auf eine jede Elementarstufe und auf jedes Dasein überhaupt anwandte. So war dann in der That diese Welt der realen Verschiedenheiten zu einer schlecht-

hin in sich einigen und mit sich identischen <sup>1)</sup>, zu der bloßen Aufrollung des Einen sie durchwaltenden Logos gemacht und jedes Sein war sich im Keim schon selber präexistenz.

Ganz in diesem Sinne scheinen nun aber, die Lesart bei Eusebios erheblich bestätigend, andere Stellen auch wirklich zu zeigen, daß diese Zurückführung auf das ὄ. τι πρόσθεν oder πρότερον ἦν (ἢ γενέσθαι) eine bei Heraklit ganz allgemein gang und gäbe Formel für die Entwicklung der verschiedenen Daseinsverhältnisse war, und auch von den sich an seine Theorie anlehrenden Sekten aus ihm acceptirt wurde. So heißt es in dem so heraklitisirenden (s. oben § 7.) Pseudo = Hippokrates (p. 63 ed. Kuehn.) „ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεσθαι ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν“, „Keines von allen Dingen geht zu Grunde und keines entsteht, was nicht auch schon früher war (ehe es war) —“ Man vergleiche damit auch die bekannten Verse des häufig einen heraklitisch Weisheitsmaß verrathenden Epicharmus bei Plutarch. Consol. ad Apo. II. p. 110 A.

*συνεκριθῆ καὶ διεκρίθη, καὶ ἦνθεν ὄθεν ἦνθεν πάλιν  
γα μὲν εἰς γὰν, πνεῦμ' ἄνω<sup>2)</sup> κτλ.*

Noch näher liegend ist aber der Vergleich mit der stoischen Formel, die wir z. B. bei Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820 finden: „Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ἄληθιν οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν“, eine Formel, welche also die Stoiker gleichfalls, wie uns das Bisherige gezeigt zu haben scheint, aus Heraklit adoptirten.

Werfen wir jetzt zunächst einen Blick auf die allgemeineren Resultate, die sich aus den bisherigen Fragmenten und Berichten über die heraklitischen Elementarlehre ergeben, so ist jetzt im Ganzen bereits deutlich, in welcher Weise Heraklit sein großes metaphysisches Grundprincip der processirenden Identität von Sein und Nichtsein zur Grundlage seiner Physik, und eben dies Princip der stets in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zum consequenten Entwicklungs- und Ableitungsmodus des Elementarprocesses und seiner Stufen zu machen gewußt hat.

Heraklit fand die drei großen Gebiete des Feuerig-Warmen, des

1) Jedenfalls dienen auch die Worte εἰς τὸν αὐτὸν λόγον zur Bestätigung dieser Erklärung des κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων im vorigen Fragment.

2) Wie Bernhardt zwei Tetrameter herstellend den Text zu lesen vorschlägt in Ersch und Grubers Encyclopaedie s. v. Epicharmos.

flüssig-Feuchten und des Starr-Trocknen als die drei Gattungen des realen Daseins vor. Er legte sie seiner Physik zu Grunde und verstand es, sie zu den drei sich auseinander ableitenden, das gesammte Naturreich in sich fassenden Formen zu verarbeiten, eine Dreitheilung, die bei ihm um so wesentlicher ist, als schon in seiner metaphysischen Grundidee, — den beiden gegensätzlichen Momenten des Werdens, Sein und Nichtsein und der Einheit derselben, — die innere Nothwendigkeit einer solchen Triphotomie vorhanden war.

Das Feuer war ihm die physische Darstellung des reinen Werdens als der Identität der unausgesetzt ineinander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein. Als diese physische Darstellung seines Alles durchdringenden metaphysischen Grundgesetzes war ihm das Feuer daher zwar das Allem zu Grunde Liegende, und somit das wahrhaft Allgemeine, aber eben weil es ihm Darstellung der jedes Sein unausgesetzt aufhebenden, es sofort in Nichtsein verkehrenden reinen Idealität des Werdens, weil es ihm somit Verkörperung der reinen Negativität war, konnte es bei Heraklit — worüber wir bald noch näher sprechen werden — auf der Stufe des Feuers als solchen zu keiner sinnlich-realen Existenz im eigentlichen Sinne kommen. Das Feuer als solches konnte sich bei dem Epheer daher auch zu dem Dasein der sinnlich-realen Dinge nur als die negative, ihr einzelnes sinnliches Sein aufhebende und in den allgemeinen Weltproceß münden-lassende Macht und Bewegung verhalten. — Das Feuer ist das Princip der für jede einzelne Bestimmtheit negativen Weiterentwicklung der Dinge; es ist das Princip der Production des Allgemeinen; aber es ist nicht das, welches, als solches, den sinnlichen Dingen Existenz und Bestand verleiht. —

Weil auf der Stufe des Feuers selbst, als der das Sein beständig als aufgehoben setzenden und in Nichtsein verkehrenden reinen Dialectik des Werdens, zu keinem sinnlichen Dasein und Bestand gelangt werden kann, so kann also die Weltbildung nur vor sich gehen durch Verlöschung des Feuers, wie andererseits die Vollbringung dieser Verlöschung die eigene unausgesetzt sich vollziehende Natur des Feuers, als der beständig in sein eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung ist.

Das stricte Gegentheil des Feuers ist, schon in der sinnlichen Volk-Anschauung, das Wasser.

Das Verlöschen des Feuers ist daher nicht, wie es sich Plutarch a. a. D. irrig vorstellt, Auslöschen in Luft, sondern als Umschlagen in sein strictees Gegentheil unmittelbar: zu Wasserwerden des Feuers.

Wenn das Feuer das reine proceßirende Nichtsein, oder, mit andern

Worten, der rein negative Proceß war, in welchem das Moment des Seins beständig aufgehoben und als Nichtsein gesetzt wird, so muß jetzt das Wasser, weil es nur das Umschlagen dieses Processus in sein Gegenteil ist, — derjenige Proceß und diejenige Bewegung sein, in welcher das Moment des Nichtseins beständig als seiend, als positiv gesetzt wird. Die Stufe des Wassers ist es daher, auf der sich alles reale sinnliche Dasein erzeugen kann. Aus dem Feuchten muß sich deshalb alles Besondere und sinnlich-Existirende — denn alle bestimmte Existenz ist nur als dasein gesetztes Nichtsein — entwickeln. Aus dem Feuchten erst empfängt das gesamte Gebiet des sinnlich-realen Daseins seine Existenz und seinen positiven Bestand. Darum ist das Meer oder das Feuchte, wie uns Clemens oben sehr richtig vom Ephesier berichtet, der eigentliche Saame der Welt-einrichtung.

Daher war ihm das Reich des Dionysos das Reich der sinnlichen Existenz, des Lebens — und zugleich der Tod der reinen Bewegung. Daher wendet sich alles was am sinnlichen Dasein festhalten will, auch die Seelen, welche die Sinnenwelt reizt, dem Gebiete des Feuchten zu (siehe oben § 9.). Das Wasser ist bei Heraclit gleichfalls Werden, Fluß, Bewegung, aber reales aufgehaltenes Werden, ein Werden, welches die dem Feuer zukommende beständige negative Bewegung des Nichtseins beständig ins Sein umbiegt und jene negative Dialectik selbst, welche der treibende Quell aller Fortentwicklung ist, beständig als seiend fest und zu positiven Gestaltungen faßt. Das Gebiet des Wassers oder des Feuchten ist daher die Wurzel und Sphäre aller Körperlichkeit, des Lebens und seines fließenden Bestandes<sup>1)</sup>. Es ist also die auseinandertretende und da-

1) Diese Bedeutung des Feuchten als synonym mit dem Leben überhaupt ist sehr gut berücksichtigt und hervorgehoben in den angeführten (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 999.) orphischen Versen bei Clemens Al. Strom. VI. p. 746., auf Grund deren der Kirchenvater den Ephesier auch beschuldigt, seine Elementarlehre dem Orphismus entlehnt zu haben:

*ἔστιν ὕδωρ ψυχῆ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·  
ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ  
ἐκ τοῦ δὲ ψυχῆ. ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσοισα.*

Wenn man das Komma im ersten Vers erst hinter *θάνατος* macht, wie bei Schlegelmacher p. 339 geschieht, so verliert der Vers jeden Sinn. Interpungirt man aber wie hier, so heißt er: „Für die Seele ist das Wasser, für das Wasser aber der Tod die Umwandlung (das, wohinein sie sich umwandeln). Durch den scheinlichen Gegensatz von *θάνατος* und *ἕδωρα* zeigt sich, wie letztere mit dem Leben selbst schlechtthin identificirt werden. Für jede Stufe ist zwar die Umwandlung in die nächste relativer Tod; auch für die Seele ist es Tod Wasser zu werden; aber



durch den Momenten, die sie enthält, Unterschied und reellen Bestand gebende Bewegung des Feuers selbst.

Das Flüssig-Feuchte ist aber eine Mitte, welche, und zwar auch bereits nach der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, zwei Gegensätze hat. Den einen, bereits durchgenommenen, des Feuers, und den andern des Starr-Trocknen oder der Erde. Ganz ebenso war, und zwar in trefflicher Consequenz, bei Heraclit die Erde und deren Gebiet nur das isolirte Moment des starr an sich festhaltenden Seins, und das Wasser oder das Feuchte eine dem Feuerigen und Starr-Trocknen gleichsehr entgegengesetzte Mitte, deren Bewegung eben nur darin bestand, sich in diese ihre beiden Gegensätze, die sie als Momente in sich enthält, Feuer und Erde, beständig zu dirigiren. Denn das Wasser war ja nur die gleichfalls immer in ihr Gegentheile umschlagende Bewegung, das Moment des Nichtseins beständig als Feind zu setzen.

In dieser beständigen Umkehrung des processirenden Nichtseins in das einseitige Moment des Seins wird einerseits immer ein isolirtes, an sich festhaltendes und das Nichtsein aus sich ausschließendes Seiendes producirt, andererseits eben damit dies ausgeschlossene Moment des processirenden Nichtseins zur Rückkehr in seinen eigenen Wandel entlassen. Oder mit andern Worten: als der beständige Fluß des Entstehens ist das Wasser einerseits ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Kette des Einzelnen und Bestimmten, und da jedes Einzelne und Bestimmte sofort feindliche Negation anderer Bestimmtheiten ist, so ist das Wasser damit andererseits an sich schon: ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Negation jeder einzelnen Bestimmtheit und somit gleichfalls — aber in der Form des Seins — beständig processirendes Nichtsein oder Rückkehr in den negativen Proceß des Feuers. Das Wasser ist daher nur die Bewegung sich beständig nach beiden Seiten in die beiden Gegentheile, die es bereits an sich in sich vereint, in Feuer und Erde auseinanderzulassen.

Die Erde aber ist, wie ihm das Feuer die reinste Darstellung der ideellen allgemeinen Bewegung, wie ihm das Feuchte das Reich der Ent-

---

Τὸ δὲ κατ' ἐξοχήν wird die Umwandlung der Stufe des Feuchten genannt, eben weil diese Stufe das sinnliche Leben κατ' ἐξοχήν ist. Weil dies aber immer übersehen wurde, schlägt Herrmann Opusc. II. p. 244 ganz willkürlich und ohne jeden andern Grund, als um den Vers verständlich zu machen, zu lesen vor:

„ἔστιν ἕδωρον ψυχῆς, ψυχῆ δ' ἐδάττισον ἀμοιβή“.

Mit Unrecht also, — und mit Unrecht ist er von Lobbeck. Aglaoph. II. p. 948 dafür belobt worden.

stehung des Besondern und Realen, das Gebiet des sinnlichen Lebens war, so ihrerseits dem Ephester als das Reich des starr an seiner Einzelheit festhaltenwollenden Seins, welches die Vermittlung mit dem Allgemeinen, worin allein dem Ephester das Princip des Lebens bestand, abschließen will, — das Bild und Gebiet des Todes (s. oben Bd. I. p. 207). Eben darum aber ist auch dieses an seiner Einzelheit festhaltende Sevielmehr nur beständige Auflösung und Rückfall in die allgemeine Bewegung des Werdens.

So waren die drei Stufen der heraklitischen Physik nur Realisationen der Momente seines metaphysischen Grundgedankens, die sich in nothwendig aus der Durchführung desselben erzeugen mußten und die in der That durch sein Eines Princip der in ihr Gegentheil umschlagenden Bewegung consequent auseinander ableiteten. Eben deshalb muß bei Heraklit das Feuer, als die reinste Darstellung dieser allem zu Grunde liegenden antinomischen Bewegung, das Bild und der reinste Ausdruck Allgemeinen sein. Eben deshalb konnte er alle andern Stufen alles Dasein überhaupt als „Umwandlungen des Feuers“ (*τροπαι*) aussprechen und Alles durch die Umwandlung des Feuers erzeugt wieder aufgehoben werden lassen.

Zugleich ist es nur eine fernere Folge seines Grundprincips, Heraklit, wie sich aus dem Vorigen schon von selbst ergeben haben werden, den wahrhaften philosophischen Begriff der Entwicklung aufgefunden und systematisch durchgeführt hatte. Bei Heraklit besteht alle Entwicklung (des Feuers, Wassers u.) immer nur darin: daß herausgesetzt und verwirklicht wird, was früher schon an sich war. Jedes macht sich — und dies ist seine Entwicklung und Umwandlung — nur zu dem, was es schon an sich ist. An diesem Grundbegriff seiner Entwicklung werden wir Heraklit noch bei den scheinbar am meisten fern ab liegenden Einzelheiten festhalten sehen. Der heraklitisirende Pseudo-Hippokrat drückte dies oben so aus: es geht nichts zu Grunde und es entsteht nichts, was nicht schon früher war (an sich). Heraklit selbst drückte es in dem eben durchgenommenen Fragment dahin aus, daß Jedes in demselben Gesetz (*λόγος*) sich wieder auflöst, welches war, ehe jenes selbst war und von dem Jenes somit selbst nur eine Entwicklung und Production war. Offenbar liegt hier die wahrhaft speculative Quelle des stoischen *λόγος σπερματικός*, in welchem jener speculative Begriff aber nur noch in verkümmertem reflexionsmäßiger Gestalt fortlebt, deutlich vor. —

Zugleich liegt ferner bereits in dem Vorigen, — und auch eben deshalb haben wir uns dieser ausführlichen Auseinandersetzung unterzogen —

wie die drei physischen Stufen des Elementarprocesses, Feuer, Wasser, Erde, bei Heraklit bereits an sich den Momenten des logischen Begriffs, dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen entsprechen, ja wie hierin, wenn auch Heraklit selbst das Bewußtsein hierüber abging, eine nothwendige und wesentliche Seite ihrer Bedeutung besteht. Heraklit war dazu gelangt, die Momente des Begriffs als physikalische Stufen des Naturprocesses herauszuringen und hatte damit die ionische Physik bis hart an die Grenze gebracht, wo sie in die bewußte Philosophie des Gedankens oder in Logik umschlagen mußte.

---

## § 21. Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser.

Es ist schon um der Bedeutung willen, die wir eben für die Stufe des Elementarprocesses bei Heraklit in Anspruch genommen haben, vielleicht nicht überflüssig, noch einen näheren Blick auf einen schon oben hervorgehobenen Punkt zu werfen.

Wir haben oben bereits bemerkt, wie nicht aus dem Feuer als solchem bei Heraklit die Zeugung des Besondern und Realen erfolgen kann, dies Feuer vielmehr immer auf die allem realen Dasein negative Bewegung des Allgemeinen eingeschränkt bleiben mußte, und wie erst nach der Umwandlung des Feuers in Wasser oder aus der Stufe des Feuchten Besondere, alles körperliche und sinnliche reale Sein, sich entwickeln kann. Uebereinstimmend hiermit hatte uns Clemens gesagt, daß das Feuchte, was er Meer nenne, der Saamen der Weltbildung bei Heraklit sei, und sich erst aus diesem, dem Feuchten, Erde und Himmel und Alles entwickle, was diese wieder umfaßten. Clemens steht aber mit diesem Berichte nicht allein. Auch Diog. V. (IX. 9.) hat, mitten unter den mannigfachen Irrthümern und Mißverständnissen, in welche er bei der näheren Explication der heraklitischen Physik verfällt, doch noch so viel Echtes aus derselben sich gerettet, daß er bei der Darlegung des Elementarprocesses sagt: „πάλλιν τε ἀπὸ τῆν τῆν γῆν χεῖσθαι. ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ. σχεδὸν πάντα ἐπὶ τῆν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τῆν ἀπὸ τῆς θαλάσσης“. „die Erde aber löse sich wiederum und werde zu Wasser: aus diesem\*) aber werde das Uebrige, indem er fast Alles

\*) Es ergiebt sich hieraus und aus der früheren Erörterung (p. 65 sqq.) von selbst, mit wie hohem Unrecht daher Vernays in seiner Dissertation glaubt, daß der Bericht des Clemens, dem Heraklit wäre das Wasser der Saame der Weltbildung (σπέρμα τῆς δημιουργίας) gewesen, nur aus einer Uebertragung stoischer Sätze auf Heraklit bei Clemens entstanden sei. Ganz im Gegentheil ist für Heraklit die kosmisch-speculative Bedeutung des Wassers bereits nachgewiesen, und gerade bei

auf die aus dem Meere sich entwickelnde *ἀναθυμίασις* zurückführt“.

Aus allen diesen Gründen scheint es uns, streng genommen, unrichtig sein und auf einer Verkennung des heraklitischen Grundgedankens und Systems zu beruhen, wenn von dem Feuer gesagt wird, daß es die Körper nähre, insofern unter Nähren verstanden wird, daß es die erhaltende Thätigkeit und Substanz des Besonderen und Bestehenden sei, wie es in der That die vorherrschende Darstellung der Sache bei den Stoikern ist und z. B. der Stoiker Valbus bei Cicero de nat. Deor. II, 15. die irdische Flamme von dem animalischen Weltfeuer gerade dadurch unterscheidet, daß dieses den Körpern einwohnende Feuer alles Bestehende beibehält und erhält und ernähre etc. „Contra ille corporeus (ignis), sicut Valbus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc.“

Freilich war dies bei den Stoikern nur die nothwendige Folge ihres von nach verschiedenen Seiten von uns aufgezeigten Mißverständnisses (s. L. noch weiter unten), daß sie das Feuer nicht nach dem dialectischen Gedankeninhalt, den es für Heraklit darstellt, sondern als Wärme, Lebensfeuer etc., und somit immer als stoffliches Element dem Weltall Grunde legten.

Will man aber streng und genau heraklitisch reden, so würde man im Obigen zufolge sagen müssen, daß dasjenige, welches das reell Bestehende ernährt und erhält, das Wasser sei, dem Feuer als solchem gerade die entgegengesetzte Thätigkeit zukomme, das Einzelne nicht zu erhalten, sondern aufzuheben, es nicht zu ernähren, son-

---

den Stoikern ist, eben weil sie die speculative Bedeutung des heraklitischen Feuers aus den Augen verlieren, nicht das Wasser, sondern nur das Feuer der Saame der Weltbildung. Es ist nur eine Folge desselben Verkennens der ganzen bisher freilich stets übersehenen Bedeutung des Wassers bei Heraklit und seines Verhältnisses zum Feuer, wenn Bernays daselbst in Bezug auf eine bald zu betrachtende vorzüglich echte und lehrreiche Stelle des heraklitisirenden Pseudo-Hippokrates, de diaeta, die Meinung ausspricht, daß daselbst das Wasser dem Feuer mehr gleichgesetzt werde, als mit der Philosophie des Ephesters verträglich sei. Statt gleichgesetzt zu werden, ist die dem Wasser daselbst eingeräumte Stellung eine dem Feuer durchaus entgegengesetzte und in der That diejenige, welche ihm allein in dem System des Ephesters zukommt. Die Stellen des Clemens, Diogenes, des Pseudo-Hippokrates und so viele andere theils oben schon betrachtete, theils noch später zu betrachtende, fügen sich gegenseitig und erweisen diese heraklitische Rolle und Bedeutung des Wassers, die allerdings schon deshalb stets verkannt werden mußte, weil man auch die speculative Natur seines Feuers nicht erfaßt hatte.

bern zu bewegen, d. h. es über sich selbst hinauszuführen, aber gerade in dieser negativen Aufhebung des Einzelnen die Reihe der Erscheinungen zu entwickeln und so das allgemeine Weltssystem zu produciren.

Und wie sich dies als Consequenz aus dem Obigen ergibt, so sagt uns in der That wörtlich zutreffend der so sehr heraklitische Pseudo-Hippokrates, bei dem wir schon so viel heraklitische Anschauungen und Aussprüche wiedergefunden haben, von dem Feuer und Wasser, nachdem er gezeigt, wie jedem derselben schon an sich selbst das Andere nothwendig sei „ἐκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἐωυτῶ οὔτε ἄλλῳ οὐδενὶ (αὐτάρακτος) τῷ μὲν οὖν δύνανται αὐτῶν ἐκάτερον ἔχει τοσηνδε· τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι“ (de diaet. I. p. 630. ed. Kuehn., I. p. 182. ed. Lind.). „Jedes von beiden aber getrennt genügt weder sich selbst, noch irgend einem anderen (Bestehenden). Jedes von beiden hat nämlich diese Eigenschaften: das Feuer kann Alles durch Alles hindurch bewegen, das Wasser aber Alles immer (resp. Alles durch Alles) ernähren“.

Also: das Wasser nährt, das Feuer bewegt, d. h. hebt auf. —

Es ist daher bis zu einer gewissen Grenze nur im Geiste der ältesten ionischen und speciell heraklitischen Physik gesprochen, was uns der Kirchenvater Lactantius vom Feuer und Wasser sagt (Institut. II. c. X. p. 156. ed. Par.) „Alterum enim (das Feuer) quasi masculinum elementum est, alterum (Wasser) quasi foemininum; alterum activum, alterum patibile“ und bald darauf: Horum alterum nobis commune est cum caeteris animantibus, alterum soli homini datum. Nos enim quoniam coeleste atque immortale animal sumus, igne utimur, qui nobis in argumentum immortalitatis datus est, quoniam ignis a coelo est; cujus natura, quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem. Caetera vero animalia, quoniam tota sunt mortalia, tantummodo aqua utuntur, quod est elementum corporale et terrenum, cujus natura quia mobilis est ac deorsum vergens, figuram mortis ostendit.

Es folgt übrigens ebensosehr aus der obigen Entwicklung und ist eben noch hervorgehoben worden, wie ohne diese negative, das reale Existirende aufhebende Bewegung des Feuers gleichfalls das Weltall nicht bestehen kann. Denn gerade diese das einzelne Bestehende aufhebende negative Dialectik des Feuers — ist der treibende Puls, welcher die Reihe der Erscheinungen und somit das kosmische All erzeugt. Oder, was dasselbe ist, ohne das Feuer wäre das Wasser selbst nicht mehr Wasser; es wäre vielmehr nur sofort zur Erde geworden, d. h. in starres, an seiner

Einzelheit festhaltendes Sein umgeschlagen. Das Wasser ist der fortlaufende Strom des Werdens, des Kealen und Besonderen. Aber auch das Werden des Kealen ist — Veränderung, und somit Aufhebung, Negation. Ohne diese negative Feuernatur in ihm wäre daher das Fortlaufen dieses Stroms versiegt, das Werden des Besonderen zum fest gewordenen und in sich beruhenden Einzelnen abgeschlossen, und dieses selbst aus dem Prozesse des Lebens in Tod verkehrt. Oder das Wasser hat, wie wir früher gesagt haben, als die Feuer und Erde zusammenschließende Mitte, die Feuernatur schon an sich selbst. Wie Heraclit sagte, daß der Streit der Vater von Allem sei, und wie uns Simplicius berichtete, daß ohne ihn nach dem Ephesier „Alles verschwinden würde“, so kann und muß dieser Satz, physikalisch gesprochen, von dem Streit des Wassers und Feuers ausgesagt werden. Welches von beiden man fortnehme, würde das Bestehende verschwinden. Denn nehme man jenes fort, so würde in der negativen Dialectik des Feuers das Bestehen des Kealen und Besonderen, nehme man dieses fort, so würde die das Einzelne zur Wechselwirkung des Lebens und zur Weiterentwicklung zur Reihe der Erscheinungen fortreibende Ursache, dort die erhaltende, hier die unausgesetzt welt schöpferische Thätigkeit fortfallen und somit beidemale das Kosmische All gleichmäßig verschwinden (vgl. oben § 4.).

Vortrefflich lehrt uns daher auch dieses sich gegenseitige Bedingen und Erzeugen von Feuer und Wasser, und wie jedes von beiden das andere schon an sich selbst habe und ohne jedes von ihnen das Bestehen des Weltalls nicht gedacht werden könne, der eben bezogene Heraclitiker (Pseudo-Hippokrates) a. a. O. „Es besteht also das Lebendige, sowohl alles Andere als auch der Mensch, aus zweien, die ihrem Ansich nach verschieden, ihrer wirklichen Bewegung nach aber sich miteinander einigend sind (*διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πῦρός λέγω καὶ ὕδατος*), aus Feuer nämlich und Wasser. Mit einander geeint sind diese sowohl allem Anderen, als auch sich selbst genügend“. Hierauf folgen die oben angeführten Worte, daß das Feuer bewege, das Wasser nähre, in deren Verlauf der Verfasser dann fortfährt: „Keines von Beiden (Feuer und Wasser) kann deswegen das andere gänzlich überwältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τοῦδε*): Das Feuer nämlich bis in das Aeußerste des Wassers vordringend, entbehrt der Nahrung<sup>1)</sup>, denn es hebt selbst auf (sc. es

1) τὸ μὲν πῦρ ἀπεξιών ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ.

wendet von sich ab) dasjenige, woraus es ernährt werden soll<sup>1)</sup>, — (*ἀποτρέπεται ὄν ὀκότεν μέλλει τρέφασθαι*). Wenn aber das Wasser in das Aeußerste des Feuers vordringt, so hört die Bewegung auf. Es steht also jetzt still. Wenn es aber steht, so ist es nicht mehr übermächtig, sondern wird von dem hereinbrechenden Feuer in seine Nahrung verwendet<sup>2)</sup>. Deshalb kann also keines von beiden gänzlich das andere überwältigen. Wenn aber irgend welches von beiden jemals überwältigt würde, so würde Nichts von dem jetzt Existirenden verbleiben können<sup>3)</sup>. — „ὄτω δὲ — fügt der Verf. hinzu — *ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει*. „Indem sie aber so verhalten, werden sie immer (Feuer und Wasser) dieselben sein und auch beide zugleich nicht fehlen“<sup>4)</sup>, Worte, die uns noch für Späteres wichtig werden werden und in welchen der Verf. übrigens gar nichts Anderes sagt, als was Heraclit selbst, wie wir sahen, in dem obigen Fragmente ausgesprochen, in welchem er die Welt für ein ewig lebendes, ebenmäßig sich entzündendes und verlöschendes, d. h. nach unserer Interpretation logisch ausgedrückt, gleichmäßig aus dem Sein in processirendes Nichtsein und aus diesem wieder in Sein, oder, physikalisch ausgedrückt, aus Wasser in Feuer und aus Feuer in Wasser umschlagendes Processiren erklärte.

1) Wichtig; denn das Feuer ist selbst nur: processirende Aufhebung des Seins — setzt also dies sein Gegentheil immer nothwendig voraus, und zwar als Nahrung, da es durch dessen Aufhebung nur sich immer erzeugt. Man sieht hier wohl deutlich, wie wenig im § 18. bei der Explication des Feuers als das sich selbst in sein eigenes Gegentheil beständig aufhebenden Proceß etwas in dem Ephester hineingetragen ist, und mit welchem Bewußtsein hier der heraklitische Verfasser den dort nachgewiesenen dialectischen Begriff des Feuers herausringt.

2) Das große Interesse dieser Darstellung ist zu sehen, wie hier der heraklitische Verfasser ganz unserer obigen Entwicklung gemäß aufzeigt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere schon an sich selbst hat und dialectisch in dasselbe umschlägt, oder richtiger, wie jedes gar nichts anderes ist als eben diese Bewegung, dialectisch in das andere umzuschlagen.

3) *εἰ δὲ ποτε κρατηθεῖη καὶ ὀκότερον. οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἔόντων ὡς περ ἔχει νῦν.*

4) Der Sinn ist also: sie werden weder beide zugleich fehlen, noch auch eines von ihnen, da mit jedem derselben auch schon das andere gegeben ist.



**§ 22. Luft, πρηστήρ, αἶθρη, Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe.**

Wir haben in den von Clemens angeführten Fragmenten des Ephesiers über den Elementarproceß immer nur die drei Elemente, Feuer, Wasser, Erde, nicht aber die Luft als Stufe dieses Processes angetroffen, und nicht Heraklit, sondern Clemens selbst ist es, der sie, dem stoischen Kanon folgend, bei der Umwandlung des Feuers in Wasser in seinen erklärenden Worten mit einem „δι' αἴρος“ (τρέπεται εἰς ὕγρον) hineinbringen möchte. — Selbst Diogenes L. IX. 9. hat noch so viel aus der echten heraklitischen Physik sich gerettet, daß er bei der Explicirung des Weges nach Oben und Unten der Luft gar nicht Erwähnung thut, sondern, insofern den Fragmenten conform, das Feuer direct in Wasser und dieses in Erde übergehen läßt und umgekehrt. Auch hat bereits Schleiermacher (p. 375 sqq., vgl. auch Brandis I. p. 163.) sich dahin ausgesprochen, daß in den Berichten, in welchen die Luft gleichfalls als Stufe in dem heraklitischen Elementenproceß angeführt ist<sup>1)</sup>, dies auf Ungenauigkeit beruhe, — eine Ungenauigkeit, die sich übrigens aus dem kanonischen Ansehen, welches seit Empedokles die Vierheit der Elemente erlangt hatte, sehr leicht erklärt<sup>2)</sup>.

Ebenso hat Schleiermacher (p. 378 sq.) gleichfalls unter der Zustimmung von Brandis a. a. O. nachgewiesen, daß der πρηστήρ nichts

1) z. B. Plutarch. de Ei ap. Delph. p. 392. Philo quod mund. sit incorr. p. 958.; Max. Tyr. Diss. XXV. p. 260.

2) Weit genauer sind daher die freilich auch wörtlich aus dem Ephesier angeführten Stellen, in welchen der Elementarproceß gleichfalls gelehrt wird, nur daß die mit dem Feuer (wie wir früher gesehen haben, §§ 5—9.) identische Seele des Feuers Stelle einnimmt, z. B. bei Clem. Al. Strom. VI, 2. p. 624: Ἡράκλειτος — ὡδέ πως γράφει: „...ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι: ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ“ und ebenso Philo de mundi incorr. p. 958: εἴ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησί „...ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι“.

Anderes, als die feurige Atmosphäre oder das erscheinende Feuer selbst sei, und wir haben bereits oben (Vd. I. p. 252) darauf aufmerksam gemacht wie Heraklit auch diesen *πρηστήρ* gerade in entsprechender Bedeutung bei den Orphikern vorfindet, denen er, „Blume des unreinen Feuers — — „*ἀμυδροῦ πυρὸς ἀνθὸς κόσμων ἐνδρώσκων κοιλώμασ'*“ heißt

Werfen wir nun aber nochmals einen näheren Blick auf die D. Clemens a. a. O. mitgetheilten Bruchstücke des Ephesters, so muß sofort auffallen, daß wir in ihnen, — was man bisher stets unbeachtet gelassen hat — gegen die allgemeine Voraussetzung eine, mindestens formell, ungleichartige Abstufung des Elementarweges nach Unten und Oben finden. Denn während man bisher stets annahm, daß sich der heraklitische Weg nach Oben und Unten schlechthin durch dieselben Stufen hindurch bewegen müsse, erhellt sofort aus der bloßen Betrachtung der eigenen Worte des Ephesters in einem und demselben Bruchstück eine, und sei es vorläufig auch nur nominelle, Unterschiedenheit in den zu durchlaufenden Stufen. Denn die Stufen des Weges nach Unten sind demnach *πῦρ, θάλαττα, γῆ*, die Stufen des Weges nach Oben aber *γῆ, θάλαττα*, und nicht *πῦρ*, sondern *πρηστήρ*.

Aber es liegt auf der Hand, daß hier von einer bloßen bedeutungslosen Namensverschiedenheit gar nicht die Rede sein kann, auch nicht einmal nach der eigenen Konsequenz der bisherigen Ansicht.

Denn auch nach dieser wird doch das *πῦρ* in diesem kosmogonischen Bruchstück des Ephesters, wo es als weltbildendes Princip auftritt, nicht als Das ausgesprochen wird, dessen Umwandlungen nur (*τροπαίαι*) andere Elemente und Dinge sind, eben das Allem zu Grunde liegende Feuer bedeuten müssen. Und in der That bedeutet es daselbst Das, was wir das kosmisch-elementarische Feuer genannt haben und von dem wir bereits oben (p. 38sq.) gezeigt haben, daß es ebenso sehr zu Grunde liegendes als erscheinendes Feuer sei.

Der *πρηστήρ* dagegen soll auch nach Schleiermacher und seinen Nachfolgern — und zwar mit Recht — gerade nur erscheinende Flamme, flammliches Feuer sein können. Kein Zweifel also, daß wenn Heraklit auf dem Wege nach Unten als Princip des Ausgangs *πῦρ*, und auf dem Weg nach Oben als Endpunkt der Elementarbewegung *πρηστήρ* setzt, die keine bloß nominelle, sondern wie gezeigt auch eine inhaltliche

Diese Stellen allein hätten, da ja die Feuersubstanz der Seele nicht bezwungen werden kann, abhalten sollen, das Feuer bei Heraklit in Luft übergehen zu lassen. Aber freilich halten sie nicht einmal den Philo ab, gerade a. a. O. die heraklitische Seele selbst für ein lustartiges *πνεῦμα* zu halten.

irgendwie motivirte Verschiedenheit ist. Heraklit will gerade die beiden Arten von Feuer unterscheiden; er will gerade das erstemal das kosmisch-elementarische, ebensosehr zu Grunde liegende als erscheinende, das zweitemal nur das erscheinende Feuer bezeichnen, und dies wird um so zweifelloser sein, wenn im Verlauf wahrscheinlich werden sollte, daß er den *πυρρός* immer nur auf dem Wege nach Oben gebraucht hat.

Welches ist nun aber das Motiv und die Bedeutung dieses Unterschiedes? Und wie erklärt sich diese auf den ersten Blick nicht geringe und der gewöhnlichen Annahme so widersprechende Schwierigkeit eines verschiedenen Anfangs- und Endpunktes des Elementarprocesses?

Diese Schwierigkeit ist aber zum Voraus gelöst und die Bedeutung dieses Unterschiedes zum Voraus aufgeklärt durch das, was wir im § 18. aus den Worten des Mart. Capella und anderer ihm zu Hülfe kommenden Stellen und zwar keiner geringeren Autoritäten, als des Platon, Aristoteles und Simplicius dargethan zu haben glauben.

Es liegt hier nur eine in den eigenen Worten des Ephesiers enthaltene Bestätigung dessen vor, was wir dort auf andere Weise nachgewiesen haben, daß es nämlich zwar das oberste, wahrhaft allgemeine Princip Heraklits ist und sein muß, welches auf dem Wege von Oben nach Unten alles Andere aus sich entwickelt, setzt und erzeugt, daß aber auf dem Rückwege nach Oben, weil alle Aufhebung eines sinnlich Bestimmten immer nur wieder selbst in eine andere einzelne Bestimmtheit umschlägt, in jenes oberste und wahrhaft allgemeine rein ideelle Princip der reinen Bewegung nicht zurückgelangt werden, dieses Allgemeinen also auf dem von der sinnlichen Bestimmtheit ausgehenden und in ihrer Negation bestehenden Rückweg nach Oben nicht erzeugt werden, dieser Rückweg nach Oben vielmehr nicht über das sinnliche Feuer hinausgehen kann, welches sofort wieder, sich in Wasser umsetzend, den Weg nach Unten einschlägt &c.

Gerade also weil jenes allgemeine kosmische Feuer, das allgemeine Werden selbst, auf dem in der Negation der sinnlichen Bestimmtheit bestehenden und eben darum immer nur in einzelne sinnliche Stufen umschlagenden Rückweg nach Oben nicht als solches erzeugt werden kann, dieser Aufweg vielmehr mit Hervorbringung des Feuers schließen muß, welches selbst wieder nur eine einzelne, sinnliche Stufe ist<sup>1)</sup>, und um dieses den Schluß des Weges nach Oben bildende bloß er-

1) Des materiellen Feuers, im Gegensatz zum *ignis sincerus* bei Chalcidius, welches *sine ullius materiae permixtione* ist (siehe p. 27).

scheinende, sinnliche Feuer von jenem hierüber wesentlich auch hinausgehenden und sich auch in dem Verlöschen desselben continuirenden allgemeinen, unsinnlichen Feuer abzuscheiden, hat Heraklit für dieses letzte zwar den gemeinsamen, alle Auffassungen des Feuers in sich schließenden Namen  $\pi\rho\rho$  für jenes aber den  $\pi\rho\rho\sigma\tau\eta\rho$  genommen, der schon den Orphikern die Bezeichnung für das unreine i. e. materielle sinnliche Feuer war.

Wir haben aber im § 18. gesehen, daß Heraklits Anschauung des allgemeinen Feuers selbst wiederum in zwei Unterschiede zerfiel, gleichviel hier, ob diese Unterschiede Heraklit mit größerer oder geringerer Klarheit zum Bewußtsein gekommen waren und ob sie stets von ihm consequent festgehalten wurden oder nicht: wir meinen den a. a. O. näher auseinandergesetzten Unterschied des Feuers als des Begriffs des realen kosmischen allgemeinen Processes, der seine Momente zu reellen Unterschieden einandertreten läßt und darum gleichmäßig sich entzündendes und löschendes Feuer ist, und zweitens des nie untergehenden reinen Feuer oder Logos-Feuers oder der unsichtbaren Harmonie als des Begriffs des rein ideellen Processes, oder des Gedankengesetzes selbst der processurde intelligenten Identität von Sein und Nichtsein.

Es fragt sich nun sofort, ob Heraklit, wenn er zur Bezeichnung der Abscheidung des bloß erscheinenden sinnlichen Feuers einen besondern Namen herausrang, nicht auch irgendwo, wo es auf jene weitere Unterscheidung ankam, einen speciellen Terminus für jenes intelligible Feuer des rein ideellen Processes herausgerungen hat.

Um diese Frage zu lösen, müssen wir uns zunächst scheinbar von ihr ab und einer andern Frage zuwenden. — Nach Aenesidemus soll, wie wir aus Sextus Empiricus (adv. Math. X. 230. u. IX. 360.) wissen, die Luft,  $\alpha\rho\rho$  das oberste Princip und  $\alpha\rho\rho\tau\eta$  aller Dinge bei Heraklits gewesen sein. Daß dies ein Irrthum des Aenesidemus ist, ist klar, und zwar ein Irrthum, der auf den ersten Blick um so unbegreiflicher ist, als die Luft, wie wir gesehen haben, dem Erbesner nicht nur nicht  $\alpha\rho\rho\tau\eta$  ist, sondern in seinem Elementarproceß überhaupt noch gar nicht als besondere Stufe vorkommt. Auch ist noch niemals eine befriedigende Erklärung der Entstehungsmöglichkeit dieses Irrthums gegeben worden\*).

\*) Auch die Erklärung, die Jeller p. 460 jetzt hiervon giebt, Heraklit meine mit dem Feuer überhaupt das Wärme, den Wärmestoff oder die trockenen Dünste, wie es Epätäre bezeichnen, wie er denn aus diesem Grunde statt des Feuers auch den Rauch, die  $\sigma\rho\rho\tau\eta$  setzt, und es reicht insofern mehr den Worten als der Sache nach von seiner Meinung ab, wenn Aenesidemus behauptet, er lasse alles aus (warmer) Luft bestehen, können wir natürlich in keiner Hinsicht

s so nothwendig wie lohnend sein. Denn in Materien, wie die vor-  
zende, muß selbst noch der Irrthum zu einer positiven Quelle der Wahr-  
t und Erkenntniß werden können. Und dies muß hier umsomehr der  
W sein, als wir unmöglich dieses Mißverständniß des Anaximenes für  
solches betrachten dürfen, das ohne irgend welche Entstehungsmöglich-  
it schlechterdings bloß aus der Luft gegriffen ist.

Denn Anaximenes war jedenfalls ein Mann, der den Herakleitos,  
ie aus so vielen Stellen des Sextus offenbar hervorgeht, so emsig wie  
r irgend ein Heraklitiker studirt und den Angelpunkt seines Systems, die  
dialectische Identität der Gegensätze, wenigstens im Allgemeinen richtig  
im erfaßt hatte (s. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 210., adv. Math. IX,  
7. 1) X, 216. VII, 349.).

Wie konnte also, fragen wir, Anaximenes in dies Mißverständniß  
fallen, die bei Herakleitos noch gar kein eigenthümliches Gebiet ein-  
nende Luft für das oberste Princip und die ἀρχή des Ephesiers zu  
ten?

Eine Verwechslung des Feuers, πῦρ, mit der Luft, Seitens des  
Anaximenes, ist offenbar nicht möglich, da beide Elemente in keiner Hin-  
t irgendwie zu einer Verwechslung miteinander neigen. Auch hätte ja  
n dem Anaximenes, wenn er das πῦρ selbst des Herakleitos für Luft  
t, ganz und gar unbekannt sein müssen, welche Rolle das Feuer, ja fast  
z es überhaupt nur irgend eine in der Philosophie des Ephesiers  
le! — eine Annahme, die schon bei den noch heute vorliegenden Frag-  
ten des Werkes und bei Allem, womit sich das Alterthum über das  
Heraklitische Feuer trug, schlechterdings unmöglich ist.

Seines Mißverständniß war vielmehr nur dann überhaupt möglich,  
n irgendwo in dem Werke des Ephesiers ein Princip aufgestellt wurde,

n lassen, denn nach uns sind vielmehr, wie aus dem Bisherigen klar ist, so-  
diese Auffassung des heraklitischen Feuers als Wärmestoff und trockener  
st und fast noch mehr die Auffassung seiner Seele als Rauch gerade zwei  
abirrhümer Zellers. Und auch abgesehen hiervon müßte es ganz unmöglich  
einen, daß Anaximenes hiernach das heraklitische Feuer selbst schlechtweg als  
z auffaßt und zwei Elemente, die in der alten Physik stets von einander so  
unterschieden wurden, πῦρ und ἀήρ, mit einander verwechselt haben sollte.

1) Wo Anaximenes die dialectische Identität der Gegensätze am Begriff des  
Wesens und der Theile nach Heraklit entwickelt: ὁ δὲ ἀλησιόδημος κατὰ Ἡρά-  
κλειτον καὶ ἑτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταυτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ  
ἔστι καὶ μέρος· ὅλη μὲν γὰρ κατὰ τὸν κόσμον· μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε  
ἰ ζωῶν φύσιν κτλ.

welches einerseits seiner Natur nach leicht einer Verwechslung mit der Luft fähig war und welches zugleich andererseits auf dem weltbildenden heraklitischen Wege nach Unten eine Stellung noch über dem Feuer — dessen Function bei Heraklit Anaximandros unmöglich ganz ignoriren konnte — einnahm oder doch einzunehmen schien und daher an der Spitze der Elementarreihe stand oder zu stehen scheinen konnte.

Es scheint sich nun aber auch das wirkliche Dasein einer solchen Reihe, in der die Luft oder ein mit ihr leicht zu Verwechselndes noch vor dem Feuer erschien, sofort durch Spuren bei alten Schriftstellern zu bestätigen. So heißt es zunächst in dem Herämeron des heiligen Ambrosius (I. c. VI. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781. Congr. S. Maur.) „In his enim quatuor ille elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. Elementa autem quatuor: aer, ignis, aqua et terra quae in omnibus sibi mixta sunt etc.“

Zwar geben wir gern zu, daß eine Stelle eines solchen Schriftstellers wie Ambrosius, wenn sie isolirt stünde, nichts beweisen würde, und man annehmen könnte, es sei die Reihenfolge der Elemente darin nur willkürlich und ungenau durcheinandergeworfen, statt wirklich einer alten Ueberlieferung zu entsprechen.

Aber dieser Einwurf ist schon nicht mehr möglich bei den Worten jenes unbekanntes, aber echt stoischen Verfassers, dessen früher dem Porphyrius zugeschriebenes Fragment in den Ausgaben desselben abgedruckt ist. Es heißt daselbst (p. 146. ed. Lindenb.) c. I: „Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum; eadem concretescente rursus a summo referatur ad medium. Thales Milesius aquam principium omnium rerum dixit. Alias opiniones supra retuli. Stoicorum opinio probanda, qui, cum artificiosum mundi opus considerarent, introduxerunt Naturam providam ac sapientem, quam ordo impermutabilis ostenderet, et industria factum pronuntiaverunt. Sive perpetuus, sive longaevus est mundus et in flammis abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis: nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur: Et constat quidem quatuor elementis terra, aqua, igne, aëre, cujus principalem Solem quidem putant ut Cleanthes“ etc.

Hier kann nicht zufällig die Luft zuletzt genannt sein; vielmehr zeigt der Relativsatz: *eius principalem Solem qu. p. ut Cleanthes* — wobei man sich des Heraklitikers im platonischen Kratylus erinnern, siehe oben

. 13, der gleichfalls die Sonne für das oberste heraklitische Princip erklärt —), daß in der Elementarreihe, welche der stoische Verfasser uns überliefert und welche, wie die gesammte stoische Lehre vom Elementarproceß, ihrem Ursprung nach immer aus Heraklit stammt, die Luft diese oberste Stellung, noch über dem Feuer, — ganz so, wie wir es als die nothwendige Auffassung des Anaximander erklärt haben — ausdrücklich einnehmen soll.

Fragen wir nun aber, welches nun wirklich jenes Princip war und sein konnte, das, wenn auch nur an einzelnen Stellen des heraklitischen Werks, in der obersten Spitze des Elementarprocesses erschien und das von Anaximander, sowie von der stoischen Ueberlieferung, welcher der unbekannte Fragmentschrift folgt, mit der Luft verwechselt wurde, so können wir, nachdem wir die Sache so weit vorbereitet haben, die Antwort, welcher die weiteren Bemerkungen nachfolgen werden, wohl schon jetzt assertorisch dahin ertheilen: die-  
s Princip ist und kann kein anderes gewesen sein, als der — Aether.

Wie leicht der Aether mit der Luft verwechselt werden konnte, liegt in der Hand. Denn bekanntlich wurde er im Alterthum ebenso häufig selbst noch häufiger als eine reinere Luft, wie als ein reineres Feuer gefaßt. Wäre also wirklich auch der Aether eine jener vielen Benennungen gewesen, die Heraklit für sein Absolutes gebrauchte, trat er wirklich irgend welchen Stellen des heraklitischen Werks als oberstes weltbildendes Princip auf, so wäre es dann — aber auch nur dann — statt unerklärlich nicht nur sehr begreiflich, wie Anaximander und jene stoische Ueberlieferung zu kommen konnten, die Luft als heraklitische ἀρχή zu verkünden und an die Spitze der Elementarreihe, noch vor dem Feuer, zu stellen.

Und um so leichter möglich mußte dies Mißverständniß sein, als eben die sonst gar nicht in der echten Elementarreihe des Ephestiers vorkam und somit bei dieser Auffassung des αἰθήρ einmal sich so von selbst die Lücke erfüllte, als welche, nachdem einmal die Vierheit der Elemente zur allgemeinen und gäben Voraussetzung geworden war, das Fehlen der Luftstufe bei Heraklit erscheinen mußte, und als zweitens eben das Fehlen dieser Stufe der Grund war, daß man jenes oberste Princip, den αἰθήρ, als Luft auffassen konnte, ohne dabei, — wie der Fall hätte sein müssen, wenn die Luft im heraklitischen Elementarproceß vorgekommen wäre, — in der weiteren Elementarreihe noch ein zweites mal auf dieselbe zu stoßen, sie somit zweimal setzen mußten und so mit sich selbst ins Gebränge zu gerathen.

Daß nun aber auch wirklich der Aether eine der Benennungen gewesen ist, unter welchen der rastlos nach möglichst unstnnlichem Ausdruck seines Absoluten ringende Heraklit<sup>1)</sup> sein Feuer — und zwar gerade sein höchstes

1) Vgl., außer dem zweiten Capitel, oben p. 27 und unten p. 91.

nie untergehendes Feuer des ideellen Processes (§ 18.) — dargestellt hat, — dies scheinen nicht unerhebliche und nicht wenige Beweise durch die Uebereinstimmung, in der sie unter einander stehen, gewiß zu machen. So heißt es zunächst in einer schon oben (p. 18) angeführten Stelle des offenbar auf der Grundlage der heraklitischen Physik beruhenden untergeschobenen hippokratischen Schriftchens de carnibus (T. I. p. 425. ed. Kuehn.): „Es scheint mir aber, was wir das Warme (τὸ θερμόν) nennen, ein Unsterbliches zu sein und Alles zu begreifen und zu sehen und zu hören und Alles zu wissen, sowohl das Seiende als was künftig sein wird. Dieses nun entwich, als Alles durcheinander gerüttelt wurde, zum größten Theil in den obersten Umkreis, und dies ist es, was, wie mir scheint, die Alten Aether genannt haben“ (καὶ ὀνομάζουσι μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα).

Daß hier schwerlich Jemand anders als Heraklit gemeint sein dürfte, zumal, wie bereits bemerkt, die Schrift überall auf der Basis der heraklitischen Elementarlehre beruht, wird für jeden Kundigen auf der Hand liegen.

Hierzu kommt zweitens, daß, mindestens nach den Berichten bei Stobäus Ecl. I. p. 178 und Plut. Plac. I, 28. p. 560. Wytt., Heraklit sich des Beiworts αἰθέριον selbst bedient und zwar gerade seine weltbildende εἰσαρμένη den ätherischen Leib und den Saamen der Entstehung des All „αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως“ genannt haben soll. Wenn aber jemand wegen der aus jenen Berichten herausklingenden stoischen Terminologie läugnen wollte, daß dieselben das Vorkommen des αἰθέρος bei Heraklit selbst wahrscheinlich machen, so möchten wir dies Argument weit eher umkehren. Nach Allem nämlich, was wir über das Verhältniß der stoischen Physik zur heraklitischen bereits gesehen haben und noch sehen werden, scheint uns gerade die große Rolle, welche der Aether in der stoischen<sup>1)</sup> Physik spielt, kaum erklärlich zu sein, wenn die Stoiker ihn nicht schon bei Heraklit selbst in einer mindestens irgendwie entsprechenden Stellung vorgefunden haben sollten, — und somit ein erhebliches Argument mehr für diese Annahme zu bilden. — Hierzu kommt nun viertens, wie Platon im Kratylos den αἰθέρα, ähnlich wie die Götter, θεοί, von

1) Bloss auf solche stoische Stellen fußt wohl Häser — denn eigentlich direct Berichte liegen unseres Wissens nicht vor — wenn er in seiner Geschichte der Medizin, 2. Aufl. 1853 p. 31 von Heraklit sagt: „Hauptgrundsatz dieser Kosmologie ist die unaufhörliche Wandelbarkeit der Dinge, das fortwährende Anderssein des Urseins, welches deshalb unter dem Bilde des Feuers oder vielmehr des Aethers dargestellt wird. — — Heraklitus wagte es sogar, auch den Geist des Menschen als Ausfluß des Uräthers zu bezeichnen“. (Auch letzteres wird, soviel wir wissen, von Pythagoras und den Orphikern, nicht aber von Heraklit berichtet).



*ἀεὶ θεεῖν* etymologisiert (ib. p. 397 d. u. p. 410 b.), in einer Weise, die deutlich zeigt, daß der Aether in einer bereits damals vorhandenen Philosophie eine entsprechende Rolle eingenommen haben muß. Dieselbe Ableitung des Aethers wird auch in dem Etymolog. M. p. 33, 3., von Aristoteles erwähnt: *Αἰθήρ, παρὰ τὸ ἀεὶ θεεῖν κυκλοφορικῶς, φησὶν Ἀριστοτέλης περὶ Κυρηναίων* (cf. Ar. Meteor. I, 3. p. 747), und wie wenig gerade diese beiden Ableitungen im Kratylus von *θεός* und *αἰθήρ* aus der Luft gegriffen waren, sondern nur die von Platon zwar ironisirten Etymologien einer andern Philosophie, von dieser aber ganz ernsthaft gemeint waren, zeigt sich wohl deutlich auch darin, daß gerade diese beiden Ableitungen im Alterthum — und speciell auch bei den Stoikern — stehend blieben<sup>1)</sup>. Daß aber bei der Natur dieser Ableitung des Aethers von dem Begriff des „Zunmer Laufens“ nur an irgend eine Richtung der heraklitischen Philosophie gedacht werden kann, leuchtet von selbst ein, wenn sich auch freilich erst aus unserer späteren Ausführung über den platonischen Kratylus ergeben wird, wieviel damit für den Ephesier selbst bewiesen ist.

Aber es zeigen ferner auch die eigenen Worte jenes stoischen Fragmentisten, in welchen er den *aër* an die Spitze der Elementarreihe und noch über das Feuer stellt, daß dieser *aër* thatsächlich nur aus dem Aether entstanden ist. Denn er fährt a. a. O. fort: „*cujus (aëris) principalem Solem quidem putant, ut Cleanthes; ut Chrysippus aethera, cuius motu perenni subjecta tenentur et administrantur*“. Es liegt also hiernach, auch ohne näher auf die Rolle des Aether bei den Stoikern einzugehen, in der Stelle selbst die ursprüngliche und noch Chrysippus bekannte Aethernatur dieses angeblichen *aër* wohl auf der Hand.

Endlich ist es eine an Folgerungen reiche und ohne Grund von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stelle des Cicero (*de nat. Deor.* II. c. 33.), welche im Verein mit dem Bisherigen den Beweis wohl zur Evidenz erbringt, daß der Aether von Heraklit als oberstes weltbildendes Princip ausgesprochen worden sein muß, und daher die Luft in der Auffassung des Anaximenes und in jener stoischen Ueberlieferung nur aus Mißdeutung dieses Aethers entstanden ist. Abweichend nämlich von allen bisher von uns angeführten Berichten hierüber stellt uns Cicero a. a. O. die heraklitische *ὁδὸς ἀνω κάτω* also dar: „*Et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua; ex aqua oritur aër; ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër; ex aëre aqua; ex aqua terra in-*

1) cf. Annaeus Cornutus p. 6. ed. Os. und reichliches Material darüber in den Noten von Billoison und Osann p. 227 sq. das.

forma. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum —  
 ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio con-  
 tinetur“<sup>1)</sup>. Hier treffen wir also den heraklitischen Weg nach Oben und  
 Unten ausdrücklich in die Reihe: Aether, Luft, Wasser, Erde und un-  
 gekehrt als seine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierbei stoisch  
 Ueberslieferung. Aber schon die genau heraklitische Terminologie, in  
 welcher hier die Bewegung des Weges nach Oben und Unten geschildert  
 wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigstens die Stoiker selbst sich bei dieser  
 ihrer Reihe von der heraklitischen Elementarlehre durchaus nicht zu ent-  
 fernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine solche Ueberslieferung  
 entstehen und den Aether so bestimmt an die Spitze des Elementarprocesses  
 selbst stellen können, wenn sich nicht hierzu irgend eine Grundlage in den  
 Werken des Ephesiers selbst gefunden hätte.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zusammenhängenden  
 Fragen giebt diese ciceronianische Darstellung der heraklitischen Reihe An-  
 laß. Die erste Frage ist: wo ist in dieser Reihe das Feuer geblieben?  
 Denn es muß auf den ersten Blick nicht wenig überraschen, in einer Dar-  
 stellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* das Feuer gänzlich fehlen zu sehen. Die  
 zweite Frage ist die schon im Anfang dieses § flüchtig berührte: wo kommt  
 in dieser Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erste Frage wird  
 sich aber gerade mit Hilfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der  
 genaueren Untersuchung dieser letzteren beginnen.

Auf diese Frage würde zunächst die schon oben nach Schleiermacher  
 gegebene Antwort sich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft  
 aus dem seit Empedokles herrschenden Kanon in den heraklitischen Elementar-  
 process eben eingeschoben wurde. Aber es würde sich doch noch vielleicht fragen,  
 ob bei der so großen Abhängigkeit der stoischen Physik eine willentliche  
 Alterirung des heraklitischen Elementarprocesses Seitens der Stoiker an-  
 zunehmen sei. Wir gestehen, daß uns die Bejahung einer so gestellten Fra-  
 ge höchst bedenklich sein würde. Eine solche willentliche Alterirung wäre

1) Und ganz ebenso nochmals Cicero ib. III, 12. Entsprechend auch bei Diog.  
 L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106. p. 571:  
*καὶ νῆ δὲ, αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει*  
*καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀήρ· οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα* (wie Wyttenb. ad  
 Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus *ἕτερα* herstellt) *μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς*  
*τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω*. Vgl. die auch sonst interessante Stelle bei  
 Bersf. der Confession des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Balus. Par. 1736  
 p. CCXCVII, 2: *ἦλθον καὶ ἐν Ἀρχαί ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελειῇ, ἐμνήθην ἐπὶ*  
*βουλὰς ἐνόττητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἀμα δὲ*  
*καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα*. Vgl. hierzu § 10. u. 11. bes. p. 258 sq.

ber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgend welchen sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Heraclitus selbst, die Luft blos so eingeschoben hätten. Es frägt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgend ein näherer Anlaß bei Heraclit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der That vor und kann, wenn wir nicht irren, auch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist nun in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach Unten, so ist war die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, Luft, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysispos nicht ganz so; Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysispos über den Elementarproceß aufzubewahren. Er sagt (de toic. Repugn. p. 1053. p. 291. Wyt.) von Chrysispos: „λέγει γὰρ ἐν τῷ ἔργῳ περὶ φύσεως· „Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολὴ ἐστὶ τοιαύτη· δι' ἀέρος ὕδωρ τρέπεται· καὶ τοῦτου, γῆς ὑφίσταμένης, ἀήρ ἀναδύεται· λεπτονομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθήρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ ἀστῆρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται““. „Chrysispos ist im dritten Buche über die Natur: „Der Umwandlungsproceß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich <sup>1)</sup> durch Luft (sc. durch die Luft durch) in Wasser um; und aus diesem wird, indem die Erde daraus sammentritt, die Luft ausgedünstet; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Aether. Die Gestirne aber mit Sonne werden aus dem Meere entzündet““. —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysispos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben dem vom Feuer ausgehenden Wege nach Unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst gewissen und schwankenden Weise mit einem „di“ in der Art angeführt, daß die Umwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In Bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarproceßes hält also Chrysispos an der in den Bruchstücken Heraclit's bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.

1) Das δι' ἀέρος ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht ursächlich zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das Medium der Luft hinreichend, ganz wie es bei Clemens in den § 20. angef. Worten heißt: πῦρ ὁπὸ τοῦ οὐρανοῦ λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν. Hier geht schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung nicht der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysispos ist ebensoviele Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Thätigkeit und Ursache der Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als ihrem Subject derselben erleiden kann.

Das Feuer wandelt sich bei ihm wie bei dem Ephester — in Wasser um, als seine nächste qualitative Phase. Erst auf der Stufe des Wassers ist es, daß — und zwar als Rückwandelung desselben nach Oben — den Worten des Chrystippos zufolge die Luft wirklich entsteht und producirt wird (*ἐκ τούτου, sc. ὕδατος, γῆ ὑφισταμένης, ἀήρ ἀναδυμῆται*). Das Wasser ist ihm nämlich sofort die Thätigkeit sich nach den beiden entgegengesetzten Richtungen, nach Unten und Oben, zu dirigiren. Aus dem Wasser wird, indem sich seine dickeren Bestandtheile nach Unten zu setzen und hierdurch die Erde bilden, durch die eben hiermit zugleich vor sich gehende Ausscheidung seiner feineren Bestandtheile nach Oben zu, die Luft ausgedünstet und producirt. Jetzt erst ist die Luft wirklich gewonnen als Rückgang des Wassers nach Oben. Und darum wird nun erst, offenbar nur um eine Conformität der Wege nach Unten und Oben herzustellen, die Luft auch in den Weg nach Unten an dem entsprechenden Platze mit einem „*διὰ*“ gleichsam furtive eingeschwärzt; ganz so wie Clemens a. a. O. in seinen erklärenden Worten bei Heraklit selbst das *δι’ ἀέρος* in die Umwandlung des Feuers nach Unten in Wasser einzuschwärzen sucht (worans wir allein schon deutlich ersehen könnten, wie allgemein stoisch und nicht bloß auf Chrystipp beschränkt <sup>1)</sup> der Gebrauch war, die Luft auf dem Wege des Feuers nach Unten nicht als bestimmte Stufe zu setzen, sondern bloß in jener ungewissen Weise mit einem vorgefügten *διὰ* einzuschieben). Diese Conformität der beiden Wege nach Oben und Unten wird übrigens durch diese Einschwärtzung so wenig erreicht, daß sich vielmehr Chrystippos durch dieselbe in einen erheblichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Denn er läßt nun die Wandlung des Feuers in Wasser durch die Luft als ein schon bestehendes Medium hindurch geschehen, während sie doch nach ihm selbst erst nach dem Wasser und durch die Zerfetzung desselben nach Oben und Unten überhaupt producirt wird.

Wie erklärt sich nun aber dies ganze stoische Verfahren mit der Luft? diese rathlose, ungewisse und sich selbst widersprechende Weise, in der sie mit ihr zu Werke gehen?

Man braucht aber jetzt nur einen Blick auf die Fragmente Heraklit's bei Clemens (s. § 20.) zu werfen, um den Schlüssel hierzu in Händen zu haben; denn es liegt dann sofort am Tage, daß Chrystippos die Luft nur genau an die Stelle setzt, welche in dem Elementarproceß Heraklit's der *πρῆσθηρ* — der ihm aber erscheinendes Feuer war — einnimmt. Heraklit läßt das Feuer sich in Wasser umwandeln. Ebenso Chrystippos. Heraklit läßt dann

1) Vgl. auch Diog. L. VII, 136. der vom Zeus der Stoiker sagt: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αἰτῶν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ καὶ*

as Wasser gleichzeitig („θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ  
πρηστήρ“) sich in die beiden entgegengesetzten Richtungen dirimirten, sich  
nach Unten in Erde, nach Oben in *πρηστήρ* zerlegen. Mit einer fast ängst-  
lichen Folgsamkeit läßt Chryssippos und andere Stoiker ebenso das Wasser  
sich sofort gleichzeitig nach Unten in Erde, nach Oben in Luft dirimirten<sup>1)</sup>.

Kurz, Chryssippos hat nur — freilich durch den herrschenden Kanon  
er vier Elemente dazu getrieben und verleitet — den heraklitischen  
*πρηστήρ* als Luft aufgefaßt.

Bei Heraklit entsteht aber dieser *πρηστήρ*, das bloß erscheinende Feuer  
als besondere Stufe laut dem Bruchstück bei Clemens nur auf dem Wege  
des Wassers nach Oben. Darum erscheint auch die Luft bei Chryssippos  
als bestimmte selbständige Stufe nur auf diesem Wege nach Oben. Und nur  
um die Conformität beider Wege zu retten und weil es doch eine unabweis-  
liche Schwierigkeit gebildet hätte, wenn auf dem eigentlich weltbildenden Wege  
nach unten gar keine Spur von der Luft zu finden war, wird sie hier in so  
unbestimmter Weise mit einem *δι' αἴρος* eingeschoben. Bei Heraklit war  
ies freilich mit dem *πρηστήρ* nicht nöthig und auch nicht einmal möglich.  
Denn ihm war der *πρηστήρ* auf dem Wege nach Unten schon in seinem  
ossmisch-elementarischen Feuer, welches ebenso sehr erscheinend  
als auch zu Grunde liegend ist (§ 18.), miteingeschlossen; als bloß  
erscheinendes Feuer aber sollte und konnte er sich, wie oben gezeigt, nur  
auf dem vom Sinnlichen ausgehenden Wege nach Oben erzeugen.

Wie leicht die Stoiker aber dazu kommen konnten, den *πρηστήρ* des Hera-  
lit im guten Glauben mit der Luft zu verwechseln, wird einleuchten, wenn man  
erwägt, daß der *πρηστήρ* schon bei Aristoteles (Meteorol. III. c. I, 8. p. 371.  
d. Bekk.) eine bestimmte Art von Lufterrscheinung — den entzündeten  
und gefärbten Wirbelwind — bedeutet und diese Bedeutung des *πρηστήρ*  
sittdem für das Alterthum, auch für die Stoiker, maßgebend geblieben ist<sup>2)</sup>.

1) Ja wie knechtisch treu Chryssippos dem Heraklit zu bleiben sucht und wie die  
uft bei den Stoikern so zu sagen selber immer in der Luft hängen blieb, zeigt sich darin  
icht deutlich, daß Chryssipp in den o. a. W. die Gestirne, also das Feuerige, an der  
eraklitischen Tradition nicht zu ändern wagend, doch wieder aus dem Meere, ganz  
ie der Ephester, sich entzündet, also doch wieder das Wasser auch auf dem Wege nach  
oben realiter in Feuer unvermittelt sich umsetzen läßt, während nach seiner  
bnutzung sich consequent die Gestirne aus der Luft hätten entzündet müssen.

2) J. B. Sen. Quaest. nat. V. 13: — Hic ventus circumactus et eundem  
mbiens locum et se in ipsa vertigine concitans, turbo est. Qui si pugna-  
ior est ac diutius volutatur, inflammatur et efficit quem *πρηστήρα* Graeci  
ocant etc. Und gerade auch Chryssippus sagt uns nach Stob. Ecl. Phys. I.  
. 591: ὅταν ἡ τοῦ πνεύματος φορά σφοδρότερα γένηται καὶ πυρώδης παραυνοῦ

Ja es liegt noch ein bestimmter Beweis vor, daß stoische Commentatoren des Heraclitus auch bei ihm selbst den *πρωτόηρ* als eine solche Lufterscheinung aufgefaßt haben. Einem solchen stoischen Commentator des Ephesters ist nämlich ohne Zweifel die Notiz bei Stob. Ecl. Phys. p. 59<sup>a</sup> entfloßen: *Ἡράκλειτος βροντῆν μὲν κατὰ συστροφᾶς ἀνέμων καὶ νέφους καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστράπης δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμωμένων ἐξάψεις. πρωτόηρας δὲ κατὰ νέφους ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.* —

Jetzt beantwortet sich auch von selbst eine Frage, die schon oben bei der Betrachtung der Stelle des Chrysippos hätte aufgeworfen werden sollen. Chrysippos beginnt zwar seine Elementarumwandlungslehre mit den vorgelegten Worten: „Folgendes ist der Umwandlungsproceß (*μεταβολή*) des Feuers“. Aber er läßt sich das Feuer nun wohl nach Unten umwandeln, allein auf dem Wege nach Oben läßt er befremdlicher Weise das sinnliche Feuer gar nicht wieder entstehen. Hier verdünnt sich vielmehr die aus dem Wasser gewonnene Luft sofort in den Aether. Diese an sich sonst gewiß nicht wenig befremdliche totale Uebergang des sinnlichen Feuers auf dem Wege nach Oben ist jetzt nur ganz natürlich und nothwendig. Denn seine Luft ist ja eben selbst an die Stelle dessen getreten, was bei Heraclitus den Platz dieses sich auf den Weg nach Oben entwickelnden und diesen Weg abschließenden sinnlichen Feuers einnahm, an die Stelle des *πρωτόηρ*. Darum kann also Chrysippos, und ebenso andere Stoiker, dies sinnliche Feuer gar nicht wieder gewinnen, sondern muß gleich von der Luft in den Aether übergehen.

Wenden wir uns jetzt von den Worten des Chrysippos zu denen des Cicero zurück, so haben sich die daselbst aufgeworfenen Fragen: wo ist in jener Reihe aether, aër, aqua, terra, das (sinnliche) Feuer hin- und die Luft hergekommen, nun jetzt von selbst beantwortet. Die Luft ist eben aus dem Mißverständniß des *πρωτόηρ* entstanden, und damit zugleich das bloß erscheinende Feuer, welches dieser *πρωτόηρ* bei Heraclit darstellt, aus dieser Elementarreihe nothwendig weggefallen. Eine Bestätigung hierfür gewährt auch die durch das Vorstehende jetzt erst begreifliche Stelle des oben angeführten stoischen Fragmentisten. Denn obwohl er zuerst die Reihe terra, aqua, ignis, aër hat, schließt dieser mit Widersprüchen nicht sparsame Autor sich dann doch an die Auffassung des Chrysippos an (in den Worten: *cujus (aëris) principalem Solem quidam putant, ut Cleanthes, ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur*) und fährt dann, die bestimmte Elementarumwandlung nach Oben und Unten

*ἀποτελεῖσθαι: ὅταν δὲ ἀθροῦν ἐκπέσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἦττον πεπερωμένον, πρωτόηρα γίνεσθαι.* Vgl. die Noten von Zeller zu Arist. a. a. O.

explicirend, bald fort: aër aetherem supra, infra aquam<sup>1)</sup> — — progignit, „die Luft zeugt nach Oben den Aether, nach Unten das Wasser“. Die Herausgeber des Fragments haben gemeint, daß der Text hier corrumpt sei, weil nichts über das Feuer gesagt werde. Aber sobald der Fragmentist einmal der Meinung des Chrypsippus folgt, konnte, wie wir gesehen, im Uebergang der Stufen in einander nicht weiter vom Feuer die Rede sein.

Fassen wir jetzt die Resultate zusammen, die sich, wie wir glauben, uns aus den vorstehenden Untersuchungen ergeben, so sind es folgende:

Heraklit muß, wie es scheint, in Stellen seines Werks den Aether als oberstes weltbildendes Princip<sup>2)</sup>, — vielleicht bildlich als die Sphäre des unablässig die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus (s. Bd. I. p. 124) — aufgestellt haben. Der Aether muß bei ihm eine der Formen gewesen sein, in welchen (wie in der unsichtbaren Harmonie u.) Heraklit das intelligible Gesetz des rein ideellen Processes — zum Unterschiede von dem kosmisch-realen Proceß — oder seinen reinen Logos-Gedanken (siehe oben p. 27 sqq.) herauszuringen gesucht hat<sup>3)</sup>. Als Darstellung dieses höchsten rein ideellen, nie verlöschenden, d. h. seine Momente nicht zu realen Unterschieden entlassenden Gedankenfeuers muß er dann noch über dem kosmisch-elementarischen Feuer, als die sich auch durch dieses hindurchziehende Wesenheit, ganz ebenso gestanden haben, wie wir von Clemens a. a. O. den λόγος κενωών noch über dem πῦρ und als die eigentliche substantielle Ursache der Umwandlungen des Feuers, als die in höchster Instanz das Feuer selbst umwandelnde Thätigkeit erblicken. Und kam nun der Aether in dieser Bedeutung bei Heraklit vor, so muß beiläufig noch bemerkt werden, daß der Ephester also in Bezug auf ihn ganz ebenso wie auf den προσητήρ orphische Analogieen zur Herausbringung seiner Begriffe benutzt zu haben scheint.

Demn wie er den προσητήρ bei den Orphikern als „Blume des un-  
einen Feuers“ vorfand, so nennt auch der V. (4.) angebliche orphische Hymnus den Aether dagegen, ganz analog für die Bedeutung, die wir

1) Die hier folgenden Worte et aër supra aquam, infra terram sind wohl einfach in aqua supra aërem, infra terram abzuändern.

2) Auch die oben p. 66 angeführten orphischen Verse scheinen dies zu bekräftigen; sie ergeben nämlich die Reihe: γῆ, ἰθάρι, ψυχῆ, welche dem Feuer entspricht, und αἰθήρ.

3) Es erhellt ohne weitere Ausführung von selbst, wie sehr, was vom Aether angegeben wird, dieser Bedeutung desselben entspricht, z. B. wenn es von ihm bei dem a. a. Fragmentisten nach Chrypsippus heißt: ejus motu perenni subjecta tenentur et administrantur, oder wenn, wie Diog. l. VII, 139. aus Chrypsippus und Posidonius berichtet, der Aether von diesen das ἡγεμονικόν der Welt genannt wird.

ihm bei Heraclit vindiciren „des Weltalls herrlichsten Urstoff“ (*κόσμου στοιχείον ἀριστόν*). Besonders aber muß damit verglichen werden, das nach den Berichterstattern (s. die Stellen bei Lobes, Aglaoph. p. 472 sqq.) der Aether den Orphikern stets die immaterielle Einheit (*μονάς*) bedeutet habe<sup>1)</sup>.

Ist der Aether eine bei Heraclit vorgekommene Form, so ergeben sich somit drei unterschiedene Feuerarten, in denen Heraclit, immer mehr gegen das Sinnliche in der Verkörperung seines Begriffs ankämpfend, sein Absolutes in möglichster Un Sinnlichkeit herauszuringen suchte<sup>2)</sup>: *πρωτότηρ*, *πῦρ*, *αἰθήρ*. Das Verhältniß dieser drei Feuer zu einander und ihr Unterschied ist dann folgender: der *αἰθήρ* ist der Gedanke des ideellen Processes selbst, der aber eben deswegen (s. Bd. I. p. 98 sqq. p. 123 sqq. 140 sq. 186 sqq. u. § 18.) seine beiden Momente niemals in realen Unterschied auseinandertreten läßt, dessen Momente vielmehr im absoluten Uebergehen eines jeden von ihnen in sein Gegentheil immer mit sich identisch bleiben; er ist die adäquate Einheit der Momente von Sein und Nichtsein in der Form des Gedankens, und nicht in der einseitigen Form des Seins; er ist die reine Kategorie oder der Logos der Umwandlung, durch welchen zwar alles Wirkliche umgewandelt wird, der aber selbst nie eine Umwandlung erleidet, der als das allein Seiende der Umwandlung aller Dinge zu Grunde liegt, aber selbst nie in diesen realen Umwandlungsprocess eintritt. — Das *πῦρ*<sup>3)</sup>, das kosmisch-elementarische Feuer ist im Gegentheil nur: beständiges Sichumwandeln in sein Gegentheil; es ist nur dies: in das Sein umzuschlagen, zu verlöschen; aber als Umschlagen in sein Gegentheil überhaupt, ist es in diesem seinen Gegentheil angelangt nicht erstorben; es ist vielmehr nur die Bewegung, sich aus demselben wieder zu sich zurückzuwerfen und herzustellen; es ist die über sich selbst hinausgehende

1) Procl. in Tim. I, 54 drückt sich dabei aus: — *καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυνάδος ἢ, εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν, ὁ αἰθήρ τοῦ χάους*. Vgl. bei Heraclit die *ἁρμονία ἀφανῆς κρείττων τῆς φανερῆς* und das Bd. I. p. 97 sqq. darüber Gesagte.

2) Wenn Aristoteles Meteor. I. c. 4, 3. p. 341. Bekk. sagt, ein ganz namenloses sei eigentlich das, was bei ihm jeder dampfartigen Auflösung gemeinschaftlich sei (*ἀνώνομον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διαχύσεως*) und nur, um doch einen Namen zu haben, müsse es Feuer genannt werden, weil dieses das am meisten von allen Körpern sich entzündende sei, — so ist diese aristotelische Anonymität des Feuers nur das ausgesprochene Geheimniß und der Grund der heraklitischen Polyonymasie derselben.

3) Setzt steht durch das Fragment des Pseudo-Origenes (oben p. 7) sogar noch ein anderer Feuere Name fest, den Heraclit hierfür gebraucht: der Blitz, *καταιόεος*, wohl offenbar in Hinsicht auf die im Nu verlöschende Natur desselben.



und sich in sein eigenes Gegentheil continuirende Natur des allgemeinen beständigen realen Umwandelns; sein Verlöschen ist ebenso wesentlich beständiges Sichwiederentzündend; es ist so die beständige rastlos processirende, aber immer reelle Wirklichkeit und bestimmte Unterschiede erzeugende Thätigkeit des kosmischen Alls (s. oben p. 38 sqq.); der *πρωτήρ* endlich ist die besondere Heraushebung des Moments als einzelner sinnlich-bestimmter Stufe. Er continuirt sich nicht in sein Gegentheil, sondern stirbt, wenn er zu Wasser wird, ganz so, wie das Wasser, wenn es Erde wird <sup>1)</sup> u. —

Hatte also der Aether bei Heraklit diese mit dem Logos identische Bedeutung des reinen Gedankens des intelligiblen Processes und somit des obersten weltbildenden Principis, so mußte sich explicite oder implicite an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werkes die Reihe ergeben: *αἶθήρ*, *πῦρ* (das sowohl kosmische als elementarische Feuer), *θάλασσα*, *γῆ* <sup>2)</sup> und die Rückreihe *γῆ*, *θάλασσα*, *πρωτήρ*, da die Rückwandlung nach Oben, wie früher gezeigt, mit dem bloß elementarischen Feuer schloß.

Durch diese heraklitische Reihe lösen sich nun zugleich alle die verschiedenen Mißverständnisse, die wir betrachtet haben. Aenesidemos und die stoische Ueberlieferung, welche Ambrosius und der stoische Fragmentist im Anfang seiner Stelle wiedergeben, fassen, wie es scheint, den *πρωτήρ* richtig als Feuer auf. Eben deshalb aber verfallen sie nun in das Mißverständnis, den *αἶθήρ* als Luft zu fassen und daher die Luft als heraklitische *ἀρχή* zu verkünden oder aber — was hiermit nothwendig gegeben ist — die Reihe zu produciren: aër, ignis, aqua, terra.

Die andere stoische Ueberlieferung, welcher Cicero a. a. O. folgt, die Diog. L. VII, 137. wiedergiebt, und die auch im Wesentlichen die Meinung des Chrypsippus bildet, vermeidet dieses Mißverständnis des Aether, welchen sie vielmehr als oberstes Princip beläßt, verfällt aber dabei in die andere Verwirrung, die Luft in dem *πρωτήρ* zu erblicken. Diese Männer sind dadurch gezwungen, wenn auch im Widerspruch mit sich selbst, das Feuer mit dem Aether schlechtweg zu identificiren (s. bei Diog. L. VII, 137.: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὲ αἰθέρα καλεῖσθαι*), und resp.

1) Wir haben schon oben bemerkt, wie diesen drei Gattungen von Feuer die dunklen bei den Stoikern cursirenden und von ihnen niemals, wie es scheint, ganz begriffenen Traditionen von drei Arten des Feuers, das ignis plane artifex, artificiosus und inartificiosus entsprechen dürften (siehe p. 34, 1.).

2) Diese Reihe würde somit auch nur formell der in den bei Clemens mitgetheilten Bruchstücken enthaltenen widersprechen. Man denke hierbei übrigens an den sich doch zunächst offenbar auf Physisches beziehenden Label des Theophrastus bei Diog. L. IX, 6., Heraklit habe die Dinge an verschiedenen Stellen seines Werks abweichend vorgetragen (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*).

so eine Reihe zu produciren, in welcher das Feuer selbst ganz fehlt: aether, aër, aqua, terra und umgekehrt. Oder sie müssen, wenn sie wie Chrypsippus noch genauer an Heraklit festhalten wollen, einerseits das Feuer selbst auf dem Wege nach Unten noch belassen, ohne es aber auf dem Wege nach Oben wiedergewinnen zu können, andererseits die Luft erst auf dem Wege nach Oben sich wirklich entwickeln lassen und somit die Reihe produciren πῦρ (δι' ἀέρος). ὕδωρ, γῆ und die Rückreihe γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, αἰθήρ.

Es hat aber nur in eben dieser Verwechslung des *πρωτότηρ* mit der Luft und der hiermit zusammenhängenden Identificirung des Aethers mit dem Feuer seinen Grund, daß sowohl Chrypsippus als auch die Uebersetzung, der Cicero folgt, dem oben nachgewiesenen echt heraklitischen Zuge, daß der Aether, als das absolute ideelle Gesetz des Processes, nicht auf dem Wege des Sinnlichen nach Oben erzeugt werden könne, — nicht trenn zu verbleiben vermögen, sondern um doch irgend ein Feuerprincip auf dem Wege nach Oben zu haben, auch ihn aus der Rückwandlung der Luft entstehen lassen müssen. Daß aber dieser oben nachgewiesene echt heraklitische Zug durch die Rückbildung des Aethers aus der Luft bei Chrypsippus und Cicero nicht erschüttert wird, darüber noch einige Worte. Zunächst müssen wir jetzt besonders auch auf die schon oben (p. 32) ausführlich erörterte Stelle der homerischen Allegorien verweisen, deren bedeutungsvoller heraklitischer Inhalt nach dem Bisherigen noch klarer hervortritt. Wenn dort das Feuer in ein gedoppeltes eingetheilt wird, in ein ätherisches und ein vergängliches, wenn letzteres Hephaestos genannt und sein Begriff wörtlich dahin angegeben wird, daß es „angemessen sich entzündendes und verlöschendes“ sei — (mit denselben Worten, deren sich Heraklit zur Definition seines kosmisch-elementarischen Feuers bedient —), wenn dagegen das ätherische Feuer Helios (wie es ja auch der Heraklitiker im Kratylus und Kleantes nennt) und Zeus genannt und sein Begriff dahin angegeben wird, daß es continuirliches (*συνεχῶς*) Feuer sei, das nichts habe, was hinter ihm komme, während jenes andere Feuer ein sich abwechselnd durch die sich in es umwandelnde Materie entzündendes und wieder seinerseits sich in die Reihe der andern Materien hinein umwandelndes und hierdurch vergehendes sei, — so liegt jetzt wohl noch deutlicher auf der Hand, wie sehr dies Alles dasjenige bestätigt, was wir über das Vorkommen und die Bedeutung des Aethers bei Heraklit entwickelt haben. Der ganze Begriffsunterschied des ätherischen und des irdischen Feuers in der fraglichen Stelle beruht aber lediglich auf dem — wie wir gesehen haben, nicht stoischen — Grundgedanken, daß sich das erstere nicht im Elementarproceß aus der Umwandlung der andern Ele-

mente erzeugt. Wie lange sich diese heraklitische Tradition, trotz der herrschenden Lehre Chrypsippus und Anderer, wenn auch nur als ein dunkler und unverstandener Punkt bei den Stoikern doch noch erhalten hat, zeigt in merkwürdiger Weise die oben bez. St. des stoischen Fragmentisten; denn nachdem er vom Aether gesagt hat, daß Alles durch seine perennirende Bewegung durchwaltet wird (*cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur*), fährt er fort: „*et ipse quidem aether nihil patitur*“. Das soll und kann doch wohl nur heißen: der Aether leitet zwar activ den ganzen Elementarumwandlungsproceß, durchwaltet und erzeugt so alles Andere; aber er selbst tritt passiv in diesen Elementarproceß nicht ein und wird nicht in demselben umgewandelt und erzeugt (s. p. 91). Er ist nur das thätige Subject, nicht aber auch das in ihr hergestellte Object dieser Umwandlung. Nichtsdestoweniger fährt der Fragmentist unmittelbar auf das *nihil patitur* fort: *aër aetherem supra, infra aquam — — progignit*, läßt also den Aether durch die Umwandlung der Luft nach Oben, wie das Wasser nach Unten erzeugt werden und ihn somit, wie jedes andere Element, Um- und Rückwandlung erleiden. Je weniger aber der Fragmentist, wie hieraus erhellt, jene Worte selbst versteht, umsomehr müssen sie bei ihm als eine alte echte Tradition erscheinen, die er aufbewahrt, ohne sie zu begreifen. —

Jetzt wird sich auch eine Stelle von selbst erklären, von der wir nicht glauben, daß ihr bisher irgend ein genügender Sinn abgewonnen werden konnte. Es sind dies die Worte des s. g. Ocellus Lucanus <sup>1)</sup> *de rer. nat. c. II. § 23: τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θεόντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν*, „aus beidem, dem immer laufenden Göttlichen und dem immer sich umwandelnden Sterblichen, ist die Welt“. Wovon wir nämlich meinen, daß es bisher stets dunkel geblieben sein muß, das ist die Frage: was das überhaupt für ein Gegensatz ist, der zwischen *ἀεὶ θεῖον* und *ἀεὶ μεταβάλλειν* gemacht wird, welches seine Bedeutung, und warum das Eine dem Göttlichen, das Andere dem Sterblichen zugeschrieben wird. Aber diese Fragen beantworten sich von selbst, wenn man auf die Ausführungen des ontologischen Theiles (siehe die p. 91 bezogenen Orte), sowie des § 18. rückblickt. Dasselbst hat sich uns gezeigt, wie die reine intelligible Idee des Werdens oder der ideelle Proceß, kurz das, was Heraklit die unsichtbare Harmonie im Unterschied von der sichtbaren oder das nie untergehende Feuer zum

---

1) Nur kurz bemerken wollen wir hier, wie der Verf. dieser eklektischen, schon von Philo citirten Schrift überhaupt nicht undeutliche Anklänge an heraklitische Ideen, und auch nicht bloß in der Elementarlehre, verräth.

Unterschiede von dem verlöschenden und sich entzündenden kosmischen, oder was er den Logos oder den Namen des Zeus zc. nennt, zwar auch noch stets in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung ist, aber zum Unterschiede vom realen Proceß eine solche, in welcher die entgegengesetzten intelligiblen Momente gerade wegen des unaufgehaltenen Wandels ihrer reinen Gedankenbewegung stets in absoluter Identität mit ihrem Gegentheil verbleiben, und in dieses sich umwendend nicht aus sich selbst herausgegangen sind. Zum Unterschiede von diesem reinen unaufgehaltenen Wandel, der seine Momente nie in reellen Unterschied gegeneinander treten läßt, bestimmte sich dort die Sphäre des Wirklichen oder der reale Proceß als diejenige Bewegung, welche die Identität von Sein und Nichtsein immer nur in der unangemessenen Form des Seins oder der einseitigen Bestimmtheit setzt, jede solche darum stets wieder aufhebt und in diesem stets in wirklichem Unterschied und realem Umschlagen dieser Bestimmtheiten ineinander (*μεταβάλλειν*) rastlos sich vollbringenden Kreislauf die reale Welt erzeugt. Man kann diesen Gedanken und den Unterschied dieser Bewegungen nicht prägnanter zusammenfassen, als es hier in den bei Ocellus erhaltenen Worten der Fall ist, indem zum Unterschied von der stets in reale Bestimmtheit und reales Anderssein übergehenden Umwandlung (*ἀεὶ μεταβάλλειν*) des Sinnlichen und Endlichen, dem Göttlichen ein ebenso stetiges und dennoch nie in reale Umwandlung, in realen Unterschied von sich selber umschlagendes *ἀεὶ θέων* zugeschrieben wird. — Zugleich ist aber das *ἀεὶ θέων*, wie wir vor Kurzem sahen (p. 83), nur eine aufgelöste etymologische Form für den *αἰθέρ* — und so tritt auch hier wieder eine deutliche Spur hervor, wie der Aether selbst in die reale Umwandlung des Elementarprocesses nicht eintrat!).

Vielt man also diesen traditionellen, für Heraklit so wesentlichen Umstand fest, daß der Aether den Elementarumwandlungsproceß zwar aus sich

1) Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß die obige Stelle des s. g. Ocellus wörtlich zu lesen ist in einem von Stobäus Ecl. I, 21 mitgetheilten Auszug aus Philolaos (bei Boeckh p. 167), aus welchem Folgendes hier stehe: „καὶ τὸ μὲν „ἀμυτῶν βλάστον“ αὐτῶν (sc. κόσμου), τὸ δὲ „μεταβάλλον“ ἐστὶ. — — — ἐπεὶ δὲ γὰρ „καὶ τὸ κινεῖον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεῖομενον ὡς τὸ κινεῖον ἄγει“, οὕτω διατίθεσθαι: „ἀνάγκη τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶναι, καὶ τὸ μὲν νόον καὶ ψυχῆς ἀνακίνημα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολῆς — — — τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων. τῷ μὲν ἀεὶ θέοντος θεῶν, τῷ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενναῶν, κόσμος“. — Kühner als bei der Schrift des Ocellus, bei der man sich auf die Annahme ihres spätern untergeordneten Ursprungs stützen kann, muß es scheinen in einem Fragmente des Philolaos eine heraklitische Spur wahrnehmen zu wollen. Aber zudörberst glauben wir, daß es schwerlich erlaubt sein dürfte, die

est — als der durchwaltende Logos desselben —, aber nicht selbst in ihn tritt und in ihm erzeugt wird, so mußte man zu der Reihe gelangen — der richtigsten von allen, mit Ausnahme dessen, daß auch sie die Luft einschließt — die uns oben (p. 22 sq.) Martianus gab: ex informi materia (nach uns also ex aethere) primus ignis (primus, erster Körper, denn dieser Aether ist als reiner Logos noch gar kein reales Sein, die doch schon das Feuer oder die Zeit ist, weshalb ihn Martianus auch

Luftstellung, welche dieses dunkle Bruchstück, dessen große Schwierigkeit Boeckh selbst erschreibt, durch den oben erörterten Gedankenzusammenhang empfängt, von der Hand zu weisen. Boeckh sagt (p. 171): „Die Begründung selbst (nämlich davon, daß das Unveränderliche im Kosmos ewig bewegt, das Veränderliche aber ewig ruhend sei) ist schwer zu verstehen“ — — denn wie „daraus, daß dieses Bewegende es Bewegte stets so beschaffen macht wie das Bewegende es führt, folgen kann, daß der eine Theil des Kosmos stets bewegt, der andere stets ruhend sei, ist nicht egreiflich; vielmehr folgt daraus weiter nichts, als es sei etwas stets Bewegendes und etwas von jenem Abhängiges und stets Bewegtes“. Allein diese Schwierigkeit es *αεικίνητος* und *αεικινής* ist jetzt schon durch das oben (p. 93) von dem Fragmentisten vom Aether im Gegensatz zu dem Elementarproceß gebrauchte „nihil actus“, sowie durch die hiervon und zu der Stelle des Ocellus gegebene Erklärung gelöst. Es ist klar, daß jenes „Unveränderliche“ bei Philolaos zugleich es Ewigbewegte ist. Seine Bewegung ist eben die des unaufgehaltenen in steter Identität mit sich selbst verbleibenden und darum nie in wirklichen Unterschieden sich selbst eintretenden und reale Veränderung erleidenden reinen Wandels. Es ist reine Activität. Das Veränderliche im Kosmos dagegen, weil es, wie das Fragment richtig sagt, der Führung dieses Stetsbewegten nachkommen und seine Bewegung mitmachen muß, das Mitmachen derselben aber in der Sphäre der Veränderlichkeit eben nur steten realen Formwechsel und stetes wirkliches Verändertwerden erzeugen kann, ist deshalb nothwendig ein stetsleidendes. So läßt dann auch die Nothwendigkeit fort, mit Boeckh anzunehmen, daß der Auszug ein Sinn des Philolaos unvollständig mittheile. — Ferner wenn man unserer Auffassung gemäß in dem *αει θεον* nicht nur mit Boeckh eine etymologische Anspielung auf *θεον*, sondern auch eine eben solche Auflösung auf *αἰθήρ* sieht (vgl. Plat. *Kratyl.* p. 397. D. mit p. 410. B. und die Stellen bei Billoison, *de theol. Stoic.* p. 227. Os.), so befeitigt sich auch die andere von Boeckh p. 173 hervorgehobene Schwierigkeit, warum jenes Stetsbewegte nicht *νοος και ψυχή*, sondern *νόω και ψυχᾶς ἵνακῶμα* (Gebiet, Bereich, siehe Boeckh p. 174) von Philolaos genannt wird. — In Bezug auf jene Kühnheit aber eine heraklitische Spur bei Philolaos finden zu wollen, bemerken wir: Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates (Boeckh p. 5 sqq.), mußte natürlich das Werk des Herakleitos kennen. Und daß es nicht ohne alle Einwirkung auf ihn geblieben ist, beweist uns sowohl das auch von Boeckh p. 175. 188 als höchst merkwürdig bezeichnete Spiel mit Etymologien bei Philolaos überhaupt, als auch besonders gerade die etymologische Deutung des *θεον* als *αει θεον*. Denn daß diese bei Plato im *Kratylos* p. 397. D. sich findende Etymologie Heraklit zu ihrem Urheber hat, ist klar 1) durch das, was wir in §§ 35 — 38. über

selbst wenn ihn nicht die Beziehung leitete auf das *ἀνθρώπων εἶδος τι καὶ ἄμορφον* des platonischen Timäus\*) (p. 51. A.), mit Recht eine *informis et incomprehensa materies* nennen könnte; man sieht hier auch beiläufig, wie Recht die hatten, die bei Sext. Emp. adv. Math. X, 230. behaupten, das Allererste bei Heraclit sei gar kein Körperliches) *ex igni aër, ex aère aqua, ex aqua terra*, und die Klüdreihe *ex terra aqua, ex aqua aër, ex aère ignis, ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri!*

das Etymologisiren bei Heraclit, sowie über das Verhältniß des platonischen Kratylos zum Ephefer nachweisen werden; es ist aber auch schon dadurch evident, daß 2) einerseits in dem platonischen Kratylos anerkanntermaßen Beziehungen an pythagoräische Philosophie nicht zu suchen sind („nulla dum vestigia Pythagorae placitorum accuratius cognitorum reperiuntur“ Stallbaum p. 27) während andererseits der Inhalt dieser, das Göttliche als das immerlaufend definirenden Etymologie doch offenbar auf Heraclit hinweist. Dies bestätigt sich auch 3) durch die Beibehaltung derselben bei den Stoikern und 4) dadurch, daß sich bei Philolaos auch jene andere Etymologie: *σῶμα* und *σάμα* findet, Boech p. 181. 188. Denn daß diese Heraclit angehört, ist durch die Stellen des Philo- Sertus, Clemens, Gregorius und Basilus (Vb. I. p. 155 sqq. vgl. p. 170 sq) und durch die Seelentheorie des Ephefers völlig unbestreitbar. — (Auch die Definition des Philolaos von der Harmonie: *ἁρμονία δὲ πάντων ἐξ ἐναντίων γένηται ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμεγέων ἕνωσις καὶ διχὰ φρονούντων σύμφασις* siehe Boech p. 61, klingt nicht unbedeutlich an Heraclit an und vielleicht kann scheinen, daß Hippasus der Metapontiner — und von ihm wenigstens wird dies doch annehmen müssen, siehe Arist. Metaph. p. 11. Br., Stob. Ecl. p. 30 Euseb. Pr. Ev. XIV, 14. Sext. Emp. Hypot. III, 30. Clem. Al. Cohor. p. 42. Diog. L. VIII, 84 — nicht der Einzige gewesen ist, der pythagoräische und heraklitische Anschauungen mehr oder weniger mit einander zu verbinden suchte).

\*) Wie wenig übrigens schon an und für sich die bei Martianus nicht läugnende Anspielung auf die Materie des Timäus der von uns in seinen Worten nachgewiesenen Beziehung auf Heraclit (s. oben p. 22—33. 77) im Wege steht, daß mag auch auf die treffliche Aeußerung hingewiesen werden, die Bernays Rh. M. LX, 267 hinwirft: „Platons Auseinandersetzung über das Werden und die Bewegung in Eins, wie sie der Parmenides giebt, ist verkürzter Heraklitismus und seine Materie im Timäus ist, wenn man es sagen darf, Heraklitismus aus Verzweiflung“. — Und die Construction der Materie ist nicht das einzige heraklitische Element im Timäus, wie sich noch zeigen wird.

**§ 23. Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne.  
Die ἀναθυμίασις. Die Sonne ein Maassverhältniß.  
Erste Entwicklung des siderischen Processes als der  
eigentlichen Seele des physikalischen Systems.**

Will man nun weiter untersuchen, ob und wie Heraclit in consequen-  
ter Fortentwicklung seines Gedankens auch die Fälle der einzelnen Er-  
scheinungen construiert und erklärt habe, so muß zunächst eine für Schleier-  
macher noch nicht zugänglich gewesene Stelle im armenischen Text des  
Philo die höchste Spannung erregen. Bei der Erklärung nämlich des  
Textes der Genesis: *Divisit ea per medium et posuit contra se in-  
vicem*, sagt dieser Autor (Quaest. in Gen. III, § 5. p. 178. Aucher.  
T. VII. p. 11. ed. Lips.): „*Hae ergo divisiones membrorum nostrorum  
secundum corpus et animam concisae fuerunt a creatore. Sciendum  
est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se  
invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrum;  
aquam in dulcem et salsam: dulcem puta eam, quam ministrant  
fontes et amnes, salsam vero marinam; sicut etiam aër in hiemem  
et aestatem, itidem in ver et autumnum. Hinc Heraclitus libros  
conscripsit de natura a theologo nostro mutuatus sententias de con-  
trariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis*“.

„Diese Zweitheilungen unserer Glieder sind also nach der Analogie  
von Seele und Körper vom Schöpfer ausgeführt worden. Man muß  
jedoch wissen, daß auch die Theile der Welt zweigetheilt und sich gegen-  
sätzl i ch gegenübergestellt sind; die Erde in Berg und Ebene; das Wasser  
in süßes und salziges; süß nämlich jenes, welches Quellen und Flüsse füh-  
ren, salzig aber das des Meeres; wie auch die Luft in Winter und Som-  
mer und ebenso in Frühling und Herbst. Hieraus füllte Heraclit  
seine Bücher über die Natur, nachdem er von unserem Theologen die  
Sentenz über die Gegensätze entlehnt und immense und zwar

sorgfältig ausgearbeitete Beweise (Beispiele) hinzugefügt hatte“.

Welch' hohe Erwartung wird nicht durch diese Worte erregt! Nach dem Zeugniß des Philo hätte es nicht nur eine große Fülle physikalischer Einzelheiten in dem Werke des Ephesiers gegeben, sondern dieselben waren auch in strenger Consequenz mit seinem systematischen Gedanken — der Identität der Gegensätze — verknüpft und nur die Beweise und Beispiele, also die consequente Durchführung dieses Gedankens<sup>1)</sup>.

Auch finden sich in der That von jenen Beispielen selbst, die Philo anführt, von Ebene und Berg, Fluß- und Meerwasser u. Spuren, daß sie der Ephesier in seinem Werke durchgenommen und sein antinomisches Gesetz an ihnen aufgezeigt hat.

So haben wir schon oben (Br. I. p. 196, 4.) gelegentlich zu zeigen versucht, daß Heraklit die Abwechslung von Berg und Ebene als die geographische Verwirklichung jenes Gesetzes dargestellt zu haben scheint, und von den andern philonischen Antithesen werden sich im Verlauf noch die Belege bei Heraklit ergeben.

Dennoch wird die durch das Zeugniß des Philo so hoch gespannte Erwartung zunächst gar sehr getäuscht. Denn was uns über die Erklärung der einzelnen Phänomene der Natur, der Gestirne, der Jahreszeiten u. u. bei Diog. V., dem Pseudo-Plutarch und Stobäus von Heraklit berichtet wird, ist, sei dies nun hauptsächlich blos Schuld der Berichterstatter oder nicht, blutwenig. Und dieses Wenige hängt noch — wovon aber gewiß wohl die Schuld blos den Berichterstattern zuzumessen sein dürfte — nur so äußerst locker mit seinem Gedanken zusammen, ist von den Sammlern so ungenau und mißtrauenerregend mit den Meinungen anderer Philosophen durcheinandergeworfen und ist so wenig ein wahres Gedankeninteresse darbietend, daß wir uns begnügen können, für die Darstellung desselben im Allgemeinen außer auf jene Sammler selbst, auf Schleiermacher zu ver-

1) Vgl. mit der Stelle des Philo die schon in der Einleitung angeführte Stelle des Porphyrius de antr. N. c. 29. p. 27. ed. v. Goens., welche sich in dieser Zusammenstellung umso mehr nicht nur nach ihrem kurzen Schlußsätz, sondern nach ihrem ganzen Hauptinhalt als heraklitisch erweist: „ἀρξαμένως γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἐτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποιήται σὺν βολῶν· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἢ πορεία, ἢ δὲ αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς ἄνητης πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατόλιον, τὸ δὲ δύτικον· καὶ τὰ μὲν ἀρίστερα, τὰ δὲ δεξιά· νῦξ τε καὶ ἡμέρα καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἢ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων“.



weisen und hier nur herausheben werden, was entweder durch seinen Gedankeninhalt oder weil es von uns anders, als von Schleiermacher aufgefaßt wird, oder von letzterem etwa übersehen worden ist, besonderer Erwähnung werth erscheint. Wohl aber werden wir sehr bald hierbei einen Punkt hervortreten sehen, welcher, bisher stets überblickt, die eigentliche Seele der physischen Durchführung bildet, die Heraklit seinem Gedanken gab und uns mit nicht geringer Bewunderung vor der consequent-systematischen Kraft dieses Mannes, sowie mit dem Bedauern erfüllen muß, daß die Einzelheiten, die, wie noch Spuren genug vorhanden, sich unzweifelhaft bei ihm ebenso consequent wieder aus diesem Punkt ableiteten, uns nicht in reicherm Maße aufbewahrt worden sind.

Soviel kann zunächst, wie wir glauben, noch mit Bestimmtheit ersehen werden, daß es gerade das Uebergehen der allgemeinen Elementarstufen ineinander ist, aus welchem sich bei Heraklit die Einzelerrscheinungen bilden. Denn nur diesen objectivirten Uebergang, und keinerlei besondere Ausdünstung vermögen wir, was wir schon früher (Bd. I. p. 143—152; p. 162 sq. p. 197 sq.) nachzuweisen gesucht haben, in der *ἀναθυμίασις* zu erblicken\*), welche bei den Berichterstattern als die einzelnen Phänomene erzeugend erscheint. Aber eben als dies objectivirte Uebergehen selbst, hat die *ἀναθυμίασις* die Natur der bestimmten Elementarform an sich, deren mählicher perennirender Uebergang sie ist. Dies ist es, was nach uns den beiden Arten von *ἀναθυμίασις*, der aus dem Wasser ausströmenden feuchten und helleren, und der aus der Erde sich entwickelnden dunklen, der *ἐπύρειος ἀναθυμίασις*, zu Grunde liegt. — Diog. L. IX, 9. sagt uns hierüber, nachdem er eben bemerkt hat, daß Herakleitos fast Alles auf die *ἀναθυμίασις* aus dem Meere zurückführe: „*γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπὸ τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπράς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἐτέρων*“. — Schleiermacher (p. 404) will hieraus nachweisen, daß, weil ja Diogenes *ἃς μὲν* und nicht *τῆς μὲν κτλ.* sage, beiderlei Arten von *ἀναθυμίασις* aus beiden, Wasser wie Erde, sich entwickelten. Allein es ist ungerechtfertigt, eine solche Genauigkeit der Sprache bei einem Diogenes vorauszusetzen, oder aus dem Fehlen derselben etwas folgern zu wollen. Die Stelle widerlegt vielmehr Schleiermachers Annahme offenbar. Denn da Diogenes sagt „es wird aber das Feuer vermehrt durch die reinen, das Feuchte aber durch die anderen“, so würde,

\*) Man vgl. jetzt besonders das dies klar beweisende neue Fragment bei Pseudo-Origenes oben Bd. I. p. 144.

wenn beide Arten von *ἀναθυμιάσις* sich aus jedem von beiden, Meer wie Erde, entwickelten, das Meer auch durch seine eigene *ἀναθυμιάσις* (nämlich durch die *σκοτεινά* aus ihm) vermehrt werden, was doch unmöglich ist. Wir sind also vielmehr, mit dem Obigen conform, der Ansicht, daß von den beiden Arten der *ἀναθυμιάσις* die eine nur dem Meer, die andere nur der Erde zukommt. Hieran knüpft sich folgende, unsere Ansicht von dem Wesen der *ἀναθυμιάσις* weiter rechtfertigende Bemerkung. Diogenes erwähnt bei Heraklit nur zweier Arten von *ἀναθυμιάσις*, der hellen (*λαμπρά καὶ καθαρὰ*) und der dunklen. Letztere ist bei ihm dem entsprechend, was z. B. bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W. die *ἐπίγειος ἀναθυμιάσις* genannt wird, wie sie auch ihm selbst die *ἀναθυμιάσις ἀπὸ τῆς γῆς* ist. Die *λαμπρά καὶ καθαρὰ ἀναθυμιάσις* bei ihm aber ist immer, wie nicht übersehen werden darf, eine ihrer Natur nach feuchte (also gerade der *ἀτμίς* bei Aristoteles, die *δυνάμει οἶον ὕδωρ ὑπὸ ἡγρὸν καὶ θερμὸν* ist, entsprechend<sup>1)</sup>); nicht, wie Schleiermacher will, der *ἀναθυμιάσις δυνάμει οἶον πῦρ*. Denn sie ist ja eben eine *ἀναθυμιάσις* aus dem Feuchten und so wird sie auch ausdrücklich eine *ὕγρα ἀναθυμιάσις* genannt bei Plut. Plac. II, 28. p. 589. W. (wo es von der Sonne und dem Monde heißt — — *δεχομένους δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς ὕγρας ἀναθυμιάσεως αἰγὰς φωτίζεσθαι κτλ.*). Die *ἀναθυμιάσις* aus dem Meere ist freilich ein Uebergang ins Feurig-Trockene, aber sie ist selbst darum noch keine trockene Verflüchtigung, wie sich dies Schleiermacher denkt.

Schleiermacher sagt nämlich (p. 387) „denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Theiles in jenes Gebiet der höhern glänzenden Erscheinungen, kann ja wohl nichts anderes sein, als ein Trockenwerden desselben — —; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird also eine trockene Verflüchtigung“ u., wie er sie darum auch an andern Stellen geradezu mit Ausdünstung und Dunst übersetzt. Noch deutlicher scheint die Meinung Schleiermachers hervorzutreten, wo er über die *ἀναθυμιάσις* aus dem Feuchten als Nahrung der Gestirne bei Heraklit spricht. Er sagt (p. 402) „wenn man sich nur hütet, dem Heraklitos

1) Wie ja auch Aristoteles selbst (Meteorol. II. c. 2, 10. p. 355. B.), wo er sich mit der heraklitischen Theorie der Nahrung der Sonne aus dem Feuchten beschäftigt, diesen Ausdruck dafür gebraucht: *ἔτι δ' ἢ ὑπὸ ἡλίου ἀναγωγῇ τοῦ ἡγροῦ ὁμοία τοῖς θερμανομένοις ὕδασιν ἐστὶν ὑπὸ πυρός· εἰ οὖν μὴδὲ τὸ ἕπο καύμενον τρέφεται πῦρ, οὐδὲ τὸν ἡλιον εἰλὸς ἦν ὑπολαβεῖν. οὐδ' εἰ πᾶν θερμαίνων ἐξατμίσειε τὸ ὕδωρ.*

den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als Feuchte bekämen und sie durch irgend thierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige Natur verwandelten, denn davon ist nirgend eine Spur und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen“. Es scheint also, daß Schleiermacher annimmt, daß die Gestirne eine schon ihnen analoge, trockene Nahrung bekommen, daß er sich mit einem Wort diese *ἀναθυμίασις* als einen trockenen Mittelstoff zwischen Meer und Feuer denkt. Daß dies aber gewiß nicht richtig wäre, zeigen, um hier anderes noch bei Seite zu lassen, wohl hinreichend klar die Worte des Aristoteles, die offenbar auf Heraklit zielen, *Meteorol. II. c. II, 7. p. 354. Bekk.*: lächerlich wären die Meinungen der Früheren, welche annahmen, daß die Sonne durch das Feuchte genährt werde, *διὸ καὶ γελῶσι πάντες σοὶ τῶν πρότερον ἐπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ* (nicht *ἐκ τοῦ ὑγροῦ*). — Bestimmter kann die directe Ernährung der Gestirne durch das Feuchte doch gewiß nicht vorliegen.

Wollte man den Begriff der thierischen Ernährung, auf den Schleiermacher hinweist, zum Unterschiede von der physikalischen Vermehrung bloß dahinein setzen, daß jene Ernährung ein nicht Analoges, sondern ein Gegensätzliches in sich aufnimmt, aus dessen Aufhebung erst das Thier reproducirt wird, so müßte allerdings gesagt werden, daß die Gestirne bei Heraklit wie Thiere sich nähren; aber nicht bloß die Gestirne, sondern auch das Feuer, Wasser, kurz alle Elementarstufen selbst, denn alle erzeugen und ernähren sich nur durch die Umwandlung ihres Gegentheils in sie (vgl. §§ 19—21.). Nur daß der Begriff der thierischen Ernährung deshalb nicht zupast, weil bei dem Thier diese Aufhebung und Umwandlung nur von ihm als thätigem ausgeht, während sie bei Heraklit die eigene Natur und Bewegung des Nährenden selbst ist. — Die Nahrung der Gestirne, wie des Feurigen überhaupt, besteht nur darin, daß sich das Feuchte in es umwandelt; nur diese perennirende Sichselbstumwandlung des Feuchten ins Feurige, und kein dazwischen geschobener Mittelstoff oder trockener Dunst, ist die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης*, durch welche die Flamme der Gestirne ernährt wird.

Wir haben somit nur eine dunkle und eine hell-feuchte *ἀναθυμίασις*, eine *ἀναθυμίασις* aus der Erde und eine aus dem Meer. Keiner der Berichterstatter aber erwähnt bei der Erklärung der Einzelpänomene einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* oder einer *ἀναθ.* aus dem Feuer (entsprechend der von Aristoteles auch *ἀναθυμίασις* schlechtweg genannten *ἀναθ. δυνάμει οἶον πῦρ*, welche *θερμὸν καὶ ξηρόν* ist).

Auch kann dies bei Festhaltung unserer Ansicht gar nicht auffallend

sein. Wir haben vielmehr schon oben (§§ 20. u. 21.) gezeigt, daß erst auf der Stufe des Wassers, nicht aber aus dem Feuer als solchem, alles Besondere entstehen kann. Die *αναθυμίασις* aus dem Feuer kann daher nur mit dem allgemeinen kosmischen Proceß selbst identisch sein. Und finden wir denn auch in der That einmal von den Commentatoren des Aristoteles einer *ξηρὰ αναθυμίασις* in Bezug auf Heraklit erwähnt — sie wirklich bedeutet sie daselbst nichts anderes als die Seele des Ganzen, des allgemeinen Umwandlungsproceß selbst (siehe §§ 6. u. 33.).

Am bestimmtesten wird nun bei den Berichterstattern die Lehre Heraklits von den Gestirnen hervorgehoben, welche ihm keine Weltkörper sondern bloße meteorische Erscheinungen waren. Sie seien nämlich Flammen (*φλόγας* bei Diog. L. IX. 9. *πλήματα πυρός*, verdichtetes Feuer, 1 Stob. Ecl. Phys. p. 510), welche sich in nachenförmigen, beweglichen und mit der Oeffnung nach uns zugekehrten Höhlungen (so daß durch die Umkehrung der Oeffnung nach oben die Sonnen- und Mondfinsternisse und durch die nächtliche Vollbringung dieser Bewegung beim Monde die Eier entstehen) ansammelten <sup>1)</sup>.

Darin stimmen nun alle Berichterstatter, Diogenes wie Stobäus und der falsche Plutarch überein <sup>2)</sup>, daß die Sonne die Nahrung oder die Stellung ihrer Flamme an der sich aus dem Meere entwickelnden *αναθυμίασις* habe, d. h. also nach uns, an nichts anderem als eben an jener früher betrachteten fortwährenden Umwandlung der Stufe des Feuchten (*θάλαττα*) in das Feuer. Dies tritt recht deutlich hervor in den Worten mit welchen Platon gelegentlich dieser heraklitischen Sonnen-theorie Erwähnung thut, indem er von den Jünglingen sagt (de rep. p. 498. p. 34 Ast.) „ — im Alter aber, mit Ausnahme einiger weniger, verlöschen sie noch weit mehr als die heraklitische Sonne, insofern sie sich ja nicht wieder entzündeten“ *„πρὸς δὲ τὸ γήρως ἐκτὸς ὁμίων ἄλλῃων ἀποβέννουνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ἧσον αὐτῆς οὐκ ἐξίπτονται“*. Daß Platon bei dieser verlöschenden und sich wieder entzündenden heraklitischen Sonne eine wörtliche Stelle des Erhebers im Sinne hat, zeigen nach uns — außer dem stets echt heraklitischen Gegen-

1) Plut. Plac. II, 24. p. 586. W. u. Diog. L. IX, 10.

2) Diog. L. IX, 9: *εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας καὶ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροισμένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις (also ἢ ἀπὸ θαλάττης) ἀποτελεῖν φλόγας, ὡς εἶναι τὰ ἄστρα κτλ.* Stob. Ecl. Phys. p. 558 u. Plut. Plac. II, 28: *Ἡρακλειτος ταῦτὸ πεπονθέναι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην· σκαφοειδῆς δὲ ἦν τὰς τοῖς σχήμασι τοῖς ἀστέρων. δεχόμενος δὲ τὰ ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως ἀγρᾶς, φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

von ἀποσβέννυσθαι und ἐξάπτεσθαι<sup>1)</sup> — die schon oben (p. 85) bezogenen Worte des Chryssippus: „οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται“, Worte, in denen somit Chryssippus den Heraklit nur copirte, bereits hinreichend.

Hier wird also die Sonne aus dem Meere selbst entzündet, wie bei den Berichterstattern gesagt wird, daß sie durch die ἀναθυμιάσις ἀπὸ θαλάττης hergestellt und genährt werde, Beweis genug, wie diese ἀναθυμιάσις gar nichts anderes ist, als dies dort statt ihrer gesetzte Sichertzünden des Meeres, seine beständige mäßliche Selbstumwandlung in Feuer, und kein zwischen diesem und dem Meere in der Mitte liegender dritter trockener Dunst. Ja, will man diese von uns der ἀναθυμιάσις vindicirte und nun schon durch so viele Beweise belegte Bedeutung des Umwandlungsprocesses überhaupt in entscheidender und sinnfälliger Weise dargethan sehen, so braucht man nur die bisheran übersehene Notiz der aristotelischen Problemata zu betrachten XXIII. 30. p. 934. B.: „διὸ καὶ φασὶ τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων . . . ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἡλιον ἀναθυμιᾶσθαι“, wo also das Verbum ἀναθυμιᾶσθαι schlechtweg für ἀνάπτεσθαι gebraucht wird und wo man doch also nicht wird übersetzen können: „es sagen einige Heraklitiker . . . es werde die Sonne aus dem Meere ausgedünstet“, sondern mit uns wird übersetzen müssen: „die Sonne werde aus dem Meere durch Umwandlung erzeugt“<sup>2)</sup>. — Vergleicht man aber jene Worte Platons mit den nachfolgenden des Alex. Aphrod. in Ar. Meteor. f. 93. a. „— οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νεὸς ἐφ' ἡμέρῃ ἀν ἦν. καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος. τοῦ πρώτου ἐν τῇ δούσει σβεννυμένου“. so möchte man wohl nicht bloß in dem bestimmt angeführten Fragment, auf das wir bald näher zurückkommen, sondern auch in den hier breit gedruckten Worten ein, wenn auch nicht unverändert angeführtes, Citat aus dem Ephesier erkennen, zumal wenn man wieder mit den Worten des Aphrodisiers die bisheran übersehene Notiz in der Sammlung des Galenus zusammenhält (hist. phil. IV. p. 276. ed. Kuehn.), Herakleitos habe die Sonne ein ἄναμμα genannt, welches im Aufgehen seine Entzündung, im Niedergehen sein Verlöschen habe, „ἄναμμα ἐν μὲν ταῖς ἀνατολαῖς τὴν ἐξαψιν ἔχον, τὴν δὲ σβέσειν ἐν ταῖς δυσμαῖς“. —

1) Siehe § 30.

2) Das τινες τῶν ἡρακλ., insofern es auf ein nicht völliges Einigsein der Schule zu deuten scheinen könnte, bezieht sich aber keinesfalls auf die hier mitgetheilten Worte, über deren Inhalt alle Heraklitiker stets einverstanden waren, sondern höchstens auf den hier weggelassenen Satz.

Es war ihm also auch die Sonne nur der stetige Proceß des mählichen Verlöschens und Sichtsfindens, in dessen beständigem Sichvollbringen daher nothwendig mählich die eine und ebenso wieder die andere Seite dieses Processes ein quantitatives Uebergewicht erlangen mußte. Es sind daher die obigen Worte des Platon, die dies schon enthalten, nicht als eine bloß ungenauere (i. Schleiern. p. 392) Anführung des nachfolgenden von Aristoteles aufbewahrten Fragmentes zu betrachten, sondern sie beruhen ebenfalls auf einer von diesem Fragmente verschiedenen heraklitischen Textstelle, welche nur den Grund angiebt für den andern vom Stagiriten citirten Ausspruch Heraklits, daß „die Sonne alle Tage neu“ sei: — *ὄηλον ἦτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ δ' Ἡράκλειτος φησι, νέος ἐστ' ἢ μὲρ ἢ ἐστίν. ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς*“ (Arist. Meteor. II c. II, 9. p. 355. Bekk.).

Wie Aristoteles führt noch der Aphrodisier dies Fragment mit der bereits hervorgehobenen Erweiterung am o. a. D. an.

Wenn aber Aristoteles a. a. D. den Ephesier dahin berichtigt, nicht nur täglich, sondern continuirlich immer neu (ἀεὶ νέος) müsse die Sonne sein, so macht er ihn dabei offenbar nur in der Sprache consequenter, ohne der Hauptsache nach etwas von der Ansicht Heraklits verschiedenes zu sagen. Die Weisheit, welche hier der Aphrodisier Heraklit zu hören giebt, daß die Flamme nur in ihrem Werden ist, sein habe (*ἀλλ' ἀεὶ τὴ καὶ συνεχῶς νέος τὴ καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγένετο*), wie Ephesier wahrhaftig von keinem Menschen zu lernen oder sich vorhalten zu lassen. Sein ganzes System beruhte auf ihr, und ebenso ist die Continuirlicher Proceß sei „keinen Augenblick mit sich selber identisch“ (*οὐ γὰρ ἢ ἀπὸ οὐδὲνα χρόνον ὡς εἰπεῖν*) erst auf heraklitischen Ader gewachsen.

Heraklit wußte sehr gut, daß die Sonnenflamme, wie alles Feuer überhaupt, ein ununterbrochenes Processiren sei. Wenn irgend etwas, so ist dies in seinem System, welches nur eine systematische Durchführung dieses Gedankens ist, eine Nothwendigkeit. Nannte aber Heraklit dabei die Sonne gerade nur täglich neu, so ist hierin nur noch der zusätzliche Gedanke oder die Maßbestimmung zu erblicken, daß — genau dieselbe Masse des Feuchtes, welche im Laufe eines Tages (sich nach Oben in Feuer umwandelnd) die Sonnenflamme herstellt und ernährt, auch wieder noch im Laufe desselben Tages den Weg nach Unten einschlagend wieder verlischt, d. h., aus Feuer

in Feuchtes sich rückwandelte. So ist dem Heraclitus die Sonne beständige Proceß, continuirliches Werden; sie ist, auch im Laufe desselben Tages, immer unausgesetzt sich aus dem Feuchten erzeugend und ergänzend und wieder in dieses sich umwandelnd, keinen Augenblick mit sich wirklich identisch und ein und dieselbe; aber aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber — kann sie auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren, auch nicht in modificirtem oder aufgehobenem Zustand, denn selbst jedes solche Atom ist bereits noch am ersten Tage wieder nach unten in Feuchtes umgewandelt worden und in die *θάλασσα* zurückgekehrt. Dies ist, wie sich im Verlauf noch weiter bestätigen wird, der bestimmte Gedanke, den wir in dem *νέος ἐφ' ἡμέρη* und noch deutlicher ausgesprochen in jenen obigen von uns der Hauptsache nach dem Ephesier selbst vindicirten Worten des Alexander erblicken: *καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου* „täglich (sei) eine andere Sonne entzündet, da die erste im Untergange verlöscht sei“.—

Daß aber Heraclit wirklich wie wir sagten, mit seiner der Sonne zugeschriebenen täglichen Erneuerung auch den Begriff der perennirend vor sich gehenden Erneuerung (da ihre Flamme auch im Lauf desselben Tages in beständiger Aufreibung, ein perennirender Act des Verlöschens ist und sich ebenso fortwährend aus dem Feuchten wieder ergänzt), also den Begriff des *ἀει νέος*, wie es Aristoteles nennt, schon verband, zeigt außer seinem gesammten System zunächst ein bisheran übersehenes mit großer Bestimmtheit auftretendes Citat aus Heraclit, welches sich bei keinem geringeren Gewährsmann, als Plotinus findet, der von Plato sagt: Ennead. II. lib. I. p. 97. ed. Bas. p. 181. ed. Cr. 1): *συγχωρεῖν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη, ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι, καὶ τὴν αὐτὴν ἡμέραν* „auch die Sonne werde immer“. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß Plotinus hier eine andere heraclitische Stelle als jene von dem *νέος ἐφ' ἡμέρη* im Auge hat, in welcher der Ephesier der Sonne also blos dieses Immerwerden zuschrieb, ohne auch jene Maßbestimmung des täglichen totalen Erneutseins hinzuzufügen. — Wie aber jedenfalls in der aufgezeigten Weise in dem *νέος ἐφ' ἡμέρη* auch das *ἀει νέος* schon enthalten ist, zeigen noch wichtige Stellen, welche mit jenem Bruchstück in Beziehung stehen. So zunächst eine Stelle des Proclus (Comm. in Tim. p. 334, ed. Bas.): *διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν* —,

1) Cf. Philoponus contr. Procl. de mundi aetern. ed. Venet. f. 1536. XIII, 15. u. Schol. in Plat. Timaeum ap. Bekk. Comm. Critica II. p. 440: — — *συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλον ὅτι τῷ Ἡρακλείτῳ ὃς ἔφη, καὶ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίνεσθαι.*

καὶ νέος ἐφ' ἡμέρη θεός, φησὶν Ἡράκλειτος —, ὡς Διονυσιακῆ μετέχοντα δυνάμει. „Deshalb pflegen sie auch den Helios einen neuen Gott zu nennen, als einen an der dionysischen Potenz Antheil habende und „täglich neu ist der Gott“ 1), sagt Heraklit“.

Mit Unrecht nämlich meint Schleiermacher (p. 393), daß Proklus den Helios von Heraklit bloß deshalb so nennen lasse, weil er zur zweiten (dionysischen) Dimiurgie gehört. Liest man bei Proklus weiter, so findet man den inneren ganz echt heraklitischen Grund dieser Benennung bald sehr gut heraus gesetzt. Denn Proklus sagt bald darauf: — „νέοι οὖν εἰσὶν (θεοὶ) οὐδ' ὡς ἀρξάμενοι ποτε εἶναι. ἀλλ' ὡς ἀεὶ γεννητοὶ καὶ ὡς εἴρηται πρότερον ἐν τῷ ποτε εἶναι ὑφ' ἐστῶτες· πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον θεοῖς ἴσχει, τοῦ εἶναι ποτε ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐδὲ τὴν ἀπειρίαν εἰς παροῦσαν, ἀλλ' ἀεὶ χορηγουμένην· οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ἐν τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λάχοντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γινόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες“. „neu ad sind die Götter, nicht in dem Sinne als ihr Dasein jemals beginnend sondern als solche, welche immergeborene sind und zugleich, wie früh gesagt wurde, im zeitlichen Sein ihr Bestehen haben. Denn alles Werdende, insofern es Realität hat, hat am zeitlichen Sein Antheil und nicht (enthält es) das All auf einmal, noch die gesammte Unendlichkeit als ein gegenwärtige, sondern als eine immer ihren Reigen aufführend. Deshalb werden sie neue genannt, als solche, die ein mit der Zeit parallel laufendes Wesen erhalten haben und immerwerdende sind und die Unsterblichkeit selbst zu ihrer Ausriisterin (Herstellerin) haben“ 1).

Der echtheraklitische Charakter der Grundidee dieser Stelle liegt außer Hand. Das „neu“ bei Heraklit würde also nach Proklus schon e und sich den Begriff des immerwerdenden, des ἀεὶ νέος, und die Gedanken der Ewigkeit in sich schließen. Wer sich aber durch Proklus nicht gerne etwas beweisen läßt, kann diesen Beweis noch einfacher und kürzer bei Platon selbst finden und zwar im Kratylus p. 411. D. p. 135 Stallb., wo Sokrates sagt: „εἰ δὲ βούλεται, αὐτὸ ἡ νόσις τοῦ νέου ἐστὶ

1) Cf. Maerob. Saturn. I. c. XVII. p. 291. ed. Bip., wo es bei der Etymologie des Phanes heißt: item Phanes appellant ἀπὸ τοῦ φαίνεν et φαίνων, ἐπειδὴ φαίνεται νέος quia sol quotidie renovat sese, unde Virgilius: Mane novum. Camerianses qui sacram soli incolunt insulam, εἰς γεννήτην Ἀπολλίνι immolant, τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γινώμενον i. e. quod semper exoriens gignitur etc. Man vgl. endlich noch die Bezeichnung des Apollon als ἀγήρωσ ἀεὶ καὶ νέος in jener Stelle des Platon, die wir oben (§ 10.) für Heraklit vindicirt haben.



*ἕως· τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι*“, die Einsicht ist des Neuen Sicht, denn daß das Seiende neu sei, bedeutet daß es ein immer werdendes sei.

Daß Platon (und somit auch oben Proklus) in dieser Definition des *νέος* als des im immerwährenden Werden Begriffenen und Ewigen nur ein heraklitisches Philosophem wiedergibt, läßt sich bei dem Inhalt dieses Philosophems und der Natur des Dialogs nicht bestreiten. Endlich wird dies aber auch bewiesen durch ein noch vorhandenes Fragment des Ephesiers, dessen hier in Betracht kommender Theil, weil er nicht in dem Zusammenhang mit der vorstehenden Ideenreihe aufgefaßt wurde, unverständlich blieb und es nothwendig bleiben mußte, jetzt aber, wie er das Vorige bestätigt, so auch vice versa wieder aus ihm das hellste Licht empfängt.

Wir meinen das Bruchstück bei Plutarch Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422 W. „*καὶ ἡ φησὶν Ἡράκλειτος ταῦτό τ' ἐστὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*“ und wie Herakleitos sagt: „dasselbe ist lebend und todt und das wachende und das schlafende und jung und alt. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder dieses“. Die Identität der Gegensätze von Leben und Sterben haben wir bereits oben (§§ 5. u. 7.) betrachtet, die des Schlafens und Wachens werden wir anderwärts (§ 30.) erklären. Hier beschäftigt uns nur die Identität der Gegensätze von jung und alt. Schleiermacher, der die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes u.“ nicht, wie wir, als dem Ephesier selbst zugehörig (s. Bd. I. p. 158 sqq.), sondern für eine Erklärung des Plutarchus nimmt, meint, daß dieser dabei „das *νέον καὶ γηραιόν*, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schicken will, übersah“ (Schl. p. 434). Allein dies ist ein Irrthum, der nur in dem mangelnden wahren Verständniß des ganzen Fragments selbst wurzelt. Der wirkliche Sinn der Identität des jungen und alten, welcher, zumal dies feste Bestimmungen und nicht Prozesse zu sein scheinen, auf den ersten Blick ganz paradox erscheinen muß, wird sich jetzt aus dem Vorigen bereits ergeben haben. Das Junge oder Neue (*νέος*) bedeutet bei Heraklit, wie uns Platon gezeigt hat, im immerwährenden Werden begriffen zu sein. Hierin liegt aber schon eo ipso auch die Bedeutung des Ewigen und somit Uralten. Was, wie z. B. die Sonne nur einen Tag alt und also immer *νέος* ist, ist, eben weil es nur im ewigen Werden sein Sein hat, in der That gerade ganz alt, so alt wie die Welt selbst. Was dagegen in seiner Individualität sehr alt zu sein scheint,

wie z. B. ein Menschenleben, welches den im Vergleich mit jener Tagesdauer scheinbar sehr langen Zeitraum von so vielen Jahren gewährt haben kann, ist doch in der That neben der Existenz jenes immer neuen, neben der Sonne, vielmehr nur blutjung und erst von gestern her und geht auch sehr bald — durch den Tod — in ein anderes Neues wieder über. Jung und alt sind daher wirklich ebenso begrifflich als physisch ineinander umschlagende Bestimmungen, und die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses“ sind daher, möchten sie auch nur, was gewiß nicht der Fall, dem Plutarch angehören, die richtigste und zupassendste Erklärung des Fragmentes. —

Kehren wir jetzt zu der physischen Rolle der Sonne selbst zurück. Wir haben gesehen, daß sie ein fortgesetztes mähliches Sichentzündend und Verlöschen<sup>1)</sup> ist, von denen, entsprechend der auch dem sinnlichen Aug wahrnehmbaren steigenden und sich wieder neigenden Tageshelle, erst der eine Proceß und dann der andere das quantitative Uebergewicht hat.

Wenn wir jetzt über den Grund dieses wechselnden Uebergewichts z. einer Conjectur greifen, die schon in sich selbst sehr wahrscheinlich se dürfte, so würde dadurch sich vielleicht Vieles in überraschender und übereinstimmender Weise lösen und erklären.

Soviel ist noch positiv, daß die Sonne die Herstellung ihrer Flamme an der Sichumwandlung des Meeres in Feuer hat, und ferner sowie daß ihr Verlöschen in der Rückwandlung ihres Feuers in *θάλασσα* besteht.

Zur Erklärung nun des mählich wechselnden quantitativen Uebergewichts des Entzündens über das Verlöschen und umgekehrt, wodurch Tag und Nacht entsteht, bietet sich nun wohl die an sich selbst sehr plausible ja nothwendige Vermuthung dar, Heraclit habe angenommen, je mehr das Meer sich in Feuer umwandelnd die Sonnenflamme entzünde, um so mehr lasse — quantitativ — diese beständige Umwandlung der durch dieselbe mehr und mehr verringerten Meeresmasse nach, bis wieder das ganze Quantum des aus der Umwandlung des Meeres erzeugten Sonnenfeuers sich mählich in Wasser zurückgewandelt und so das Meer wieder auf sein

---

1) Denn in jedem von beiden ist, da es eben Prozesse sind, schon beides enthalten; oder die Sonne ist auch, wie wir gesehen, *αἰ νέος*, immerwährend; das heißt aber nichts anderes, als sie ist auch, wie das Feuer, im Sichentzündend (d. h. am Tage) Umschlagen des Entzündens in das Verlöschen, und auch in der Nacht — im Verlöschen — Umschlagen dieses Actes in das Sichentzündend. Der Unterschied des Tages und der Nacht ist nur der zu erklärende quantitative, daß in dem Proceß des Entzündens und Verlöschens, der den Tag bildet, das Entzündend, in dem entgegengesetzten Proceß das Verlöschen überwiegend ist.

ursprüngliches Quantum und Maaß <sup>1)</sup> vermehrt hat, was also, wie wir sehen, erst mit Ablauf eines ganzen bürgerlichen Tages eintritt <sup>2)</sup>. (Ober diesen Proceß von der umgekehrten Seite auszudrücken: umsomehr nehme die Rückwandlung des Sonnenfeuers in Wasser — die Seite des

1) Man vgl. hierzu auch *θάλασσα διαχέεται και μετρέεται* in dem Fragment bei Clemens (siehe p. 62 sq.), was dann aber nur heißen würde: das Wasser tritt auseinander, in Feuer und Erde sich umwandelnd (*διαχέεται*), und wird wieder auf sein früheres Maaß zurückgebracht durch die Umwandlung in Wasser.

2) Wir nennen oben die Conjectur eine sehr plausible, aber es ist in der That gar keine Conjectur zu nennen. Selbst die Darstellung des Diogenes l. IX, 11, welcher den Tag auf die helle, die Nacht auf die aus der Erde sich entwickelnde dunkle *αναθυμίασις* zurückführt, hat nicht den Sinn, daß am Tage blos die eine, in der Nacht blos die andere *αναθυμίασις* vorhanden sei. Sondern beide Arten von *αναθυμίασις*, die aus dem Meer wie die aus der Erde, die helle wie die dunkle, sind auch nach ihm gleichzeitig da und nur jenachdem die eine derselben über die andere quantitativ vorwiegt, tritt Tag und Nacht ein (*τὴν δὲ ἰσότητιαν (αναθυμίασιν) ἐπικρατήσασαν ὑπὸ ἀποτελείν*). Folglich läuft das wieder auf die Frage zurück: wodurch denn aber am Tage die helle *αναθυμίασις* (nach uns, die aus dem Meer) und in der Nacht die dunkle (die aus der Erde) dazu gelange, über die andere vorwiegend zu sein, eine Frage, die nur in dem Obigen ihre erschöpfende und nothwendige Beantwortung findet. Dieses blos quantitativ wechselnde Uebergewicht des Verlöschens und des Entzündens in dem Proceß diese beiden Bewegungen bereits in sich einenden Proceß sowohl des Verlöschens als des Entzündens — dieser Hauptpunkt der obigen Darstellung — ist aber auch offenbar der Sinn jener uns bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-*Demokrates de diaeta* I., überall begegnenden Entwicklungsformel *αὐξεσθαι εἰς τὸ μέγιστον και μειοῦσθαι εἰς τὸ ἐλάχιστον* — Vermehrtwerden auf das Maximum und Verringertwerden auf das Minimum — und der daselbst überall hervorgehobenen Identität dieser quantitativen Bewegungen. Man vgl. nur z. B. folgende Stellen a. a. O. p. 632. Kühn: *ἀλλ' αὖξεται πάντα και μειοῦται εἰς τὸ μέγιστον και μειοῦται εἰς τὸ ἐλάχιστον* — — — *χωρὶς δὲ πάντα και θεῖα και ἀνθρώπων ἄνω και κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη και εὐφύνη ἐπὶ τὸ μέγιστον και ἐλάχιστον ὡς και τῆ σελήνη τὸ μέγιστον και τὸ ἐλάχιστον πυρὸς ἰσότητος και ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον και βραχύτατον. πάλιν ταῦτα και ὡς ταῦτα. ib. p. 633: φητεόντων ὁ ἐκείνων ὡς. τῶν δὲ κείσε — και ἐπὶ τὸ μέγιστον και ἐπὶ τὸ μείον· φθουρὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῶ μείονι ἀπὸ τοῦ μείονος και τῶ μείονι ἀπὸ τοῦ μέγιστος. Doch die ganze Schrift ist auf jeder Seite voll davon. Es ist evident, wie stricte das im Texte Gesagte durch diese Stellen des Heraklitikers und andere, die man bei ihm sehe, bewiesen wird. Entstehen und Vergehen, Entzünden und Verlöschten sind hiernach nur quantitativ wechselnde Uebergewichte und Maaße. Entzünden ist Uebergewicht des Entzündens über das Verlöschten, Verlöschten ist Uebergewicht des Verlöschens über das Entzünden. Aber in jedem von beiden ist schon beides, Entzünden und Verlöschten, immer vorhanden (darum sind sie eben Proceße). — Zur Evidenz wird diesen Punkt, außer den oben (u. vgl. p. 116 sqq.) folgenden Beweisen, der 26. bringen.*

Verlöschens der Sonne — zu, umsomehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer — die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Proceß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maas zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Uebergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch<sup>1)</sup> würden nun nicht blos die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz consequenter Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen mußte. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Heraklitiker im platonischen *Kratylos* (s. oben p. 13 sq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende<sup>2)</sup> heraklitische Princip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Ueberfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutame Factum, daß *Kleantes* bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Principat zuertheilt hat.

Scheint schon hiernach<sup>3)</sup> der Sonne eine wunderwiegige Function

1) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Fluth des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus *Plut. Plac. III, 17. p. 615. W.*: *Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἥλιου τὰ γὰρ πλείστα τῶν πνευμάτων κινουῦντος καὶ συμφέροντος ἐφ' ἡμῖν ἐμβυλιόντων μὲν προωθουμένων ἀνικεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ περισκευάζειν τὴν πλημμυρὰν, καταληγόντων δ' ἀντιπαρισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπως εἶναι ἄμωτον.*

2) *Kratyl. p. 413. B.*: *ὁ μὲν γὰρ τις φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον τοῦτον γὰρ μόνον διαίοντα καὶ πάντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.*

3) Nach *Macrobius in Somn. Scip. I. c. 20. p. 98.* hat Heraklit die Sonne *fontem coelestis lucis* genannt (sed hunc ducem et principem quem *Heraclytus f. c. l. appellat*). Wenn dem *Lydus, de mensib. V, 39. p. 36. ed. Bonn.* darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (*ὁ γὰρ μὲν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεῖον κτλ.*). Aber abgesehen von noch manchen andern *Fragmenten* beweisen auch die untergeschobenen Briefe (*ὀρθὰ ἥλιον, ὁποῖος ἐστὶ κτλ.*) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systems galt.

und Bedeutung mindestens in einzelnen Stellen des heraklitischen Wertes zukommen, so sehen wir sie doch andererseits bei ihm ebenso wieder zu einer bloßen meteorischen Erscheinung herabgedrückt, sie ist wie jede andere sinnliche Existenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überschreiten ihr Maas (s. das Fragment § 16.), ja sie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX. 7. sagt, nur die ihr nach dem sinnlichen Angensein zukommende Grösze, oder wie bei Plut. Plac. II. 21. p. 584. W. bestimmter noch angegeben wird, blos die Breite eines Fußes (*εὖρος ποδὸς ἄνθρωπου*<sup>1)</sup>). Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Ursache des sinnlichen Gedeihens und Wachsthums bei Heraklit erblicken, denn einerseits wird alle Entwicklung der einzelnen sinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir schon gesehen haben, wie echt es ist), und andererseits würde, insofern man die auch dem Meere zu Grunde liegende Feuernatur als die Ursache der Hervorbriung betrachtet, diese Rolle dem Feuer selbst, nicht aber blos der Sonne zuschreiben sein.

Durch das Vorstehende lösen sich nun aber die beiden ganz widersprechenden Angaben und Spuren über die Function und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendsten Weise auf. Denn die Sonne war dem Ephezier in der That gar keine selbständige und eigent-lich-wirkende Ursache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber sie war ihm, nach der obigen Auseinander- setzung, der reale Zeitmesser, oder richtiger: der Circulations- messer der *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάσσης*, aus welcher alles Sinnliche wird<sup>2)</sup>, des unablässigen Umwandlungsprocesses des Meeres in Feuer und der Rückwandlung desselben in Meer. Sie war ihm, um nicht eines Bildes zu bedienen, die absolute Weltuhr, welche selbst nichts that, aber durch ihre steigende und sinkende Helle beständig anzeigte, wie weit das Meer in seiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und resp. in der Rückwandlung aus diesem in sich selbst vorgerückt sei, welches quantitative Stadium dieser alleserzeugende Umwandlungs- process, der Weg der Natur nach Oben und Unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erst in seiner Bestimmtheit den heraklitischen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus

1) Und bei Theodoret. T. IV. p. 718. ed. Hal. l. p. 45. Guisf.: *Ἡράκλειτος τὸ δ' Ἐφέσιος ποδιαίων* und bei Stob. Ecl. Phys.

2) *σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* bei Diog. 2.

(Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W.) verstehen: „οὕτως οὖν ἀναγκαίως πρὸς τὴν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἑλπίς ἐστὶ κίνησις. ἀλλ' ὡς περ εἶρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὧν καὶ σκοπὸς, ὁρίζει καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας „,αἱ πάντα φέρουσιν““ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαῦλον ἐβδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός“. „So ist nun die Zeit, da sie eine nothwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel<sup>1)</sup> hat, nicht bloß Bewegung überhaupt, sondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maas und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorsteher und Aufseher die Sonne ist, deren Sache es ist, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweisen die Umwandlungen und die Zeitabschnitte, „die Alles bringen““ nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, sondern in den grössten und alles Andere am meisten beherrschenden Dingen dem leitenden und ersten Gotte ein Mitarbeiter wird“. —

Der über das kurze wörtliche Citat weit hinausgehende heraklitische Inhalt dieser Stelle ist Schleiermacher im Allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und bestimmt genug auf, wenn er (p. 400) meint, es sei „die Sonne die Ursache der Erleuchtung und so auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit“. Die Sonne ist selbst weder Quell noch Ursache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die μεταβολή, die allgemeine Umwandlung, ist; sie, die Sonne, ist gar nicht eigentlich wirkend und veranlassend; sie ist nur der absolute Messer dieser durch sie hindurchgehenden Circulation; sie zeigt nur auf, welche Abschnitte und Stadien jener Umwandlungsproceß immer erreicht hat, und so scharf wie nur möglich wird dies in der angez. St. durch die dreimalige Nebeneinandersetzung desselben Begriffs, ὁρίζει, ἀναδεικνύειν, ἀναφαίνειν hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daselbst nur συνεργός des Gottes, aber συνεργός τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων, Mitarbeiter an dem am meisten Beherrschenden, weil jener Circulationsproceß, dessen Abschnitte und Stadien sie nachweist, die alles

1) Der Seitenblick auf den heraklitischen Antheil an dem, was Platon im Dämos über die Zeit und die Sonne sagt, ergiebt sich schon hier aus dem Obigen von selbst.

Wachsthum und alle Hervorbringung lenkende Ursache ist<sup>1)</sup>. Was wirklich Alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (*ῥῥαι*<sup>2)</sup>, wie Heraklit selbst sagt, *αἱ πάντα φέρουσι*. Denn diese Zeiträume sind — und darum kann auch Plutarch *μεταβολὰς καὶ ῥῥας* wie zwei identische Begriffe setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprocesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsproceß die Ursache der Entwicklung alles Besonderen und Verschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte umschlagen. Und darum etymologisiert Platon im *Kratylus* p. 410. D. p. 128. St.: *ῥῥαι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὀρίξειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὀρίζουσαι δὲ δικαίως αἱ ῥῥαι καλοῦντο*.

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Function eines Circulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, bei der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Zahlen die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zu Grunde liegende Einheit jene *μεταβολή* sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinn nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein concreter Anlaß dazu vorlag, einen andern Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene circulirende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedergehen das quantitative Maß dieser Umwandlung anzeigt und so diese Circulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer<sup>3)</sup>, obwohl wahr-

1) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als *temperatio mundi* einen ganz energisch-concreten Sinn und ist fast nur wie eine Uebersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Circulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei Lydus de *Ostentis* c. 46. p. 174., ed. H. p. 341. ed. Bonn. gegeben wird „*Berwalter des Feuers, ταμίης πυρός*“, scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

2) Man muß bei *ῥῥαι* bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drücken mit *ῥῥαι* vielmehr nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ibseler beweist, *Handbuch der technischen Chronologie* T. I. p. 238 und der daselbst cit. Hinzenburg.

3) II. VIII, 19 sqq.:

Auf! wohlan ihr Götter, versucht's, daß ihr All' es erkennet,  
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,  
Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,

scheinlich polemisch<sup>1)</sup>, gegen dieselben sich richtend, die Sonne mit einer in steter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit sich selbst verknüpft und die Circulation in sich selbst zurückkehrend sei, und durch deren Stillstand somit dieser Circulationsproceß selbst zerrissen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Ursache des Weltbestandes ist, das kosmische All selbst vernichtet sein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit bestimmt auf Heraklit beziehen zu müssen jene vielberühmte Stelle des Platon im *Theaetetus* (p. 153. D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προσβιβάζων. τὴν χρυστὴν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ. ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη, καὶ ὁ ἥλιος. πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη, τοῦτο ὡς περ οὐδὲν πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα“<sup>2)</sup>. „Und soll ich nun über dies Alles noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts Anderes versteht, als die Sonne und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis<sup>3)</sup> in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestche auch Alles bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehen und wie man sagt, das Unterste zu Oberst gekehrt werden“ (nach Schleiermacher's Uebersetzung des Platon).

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden  
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit;  
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,  
Selbst mit der Erd' euch zög ich empor und selbst mit dem Meere,  
Ja die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos  
Wänd ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.

(Nach Hoff).

1) Nicht seinen eigenen Sinn als Homeros Meinung darstellend, sondern polemisch, indem er etwa gegen Homer sagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beschämung der Götter auszuhängen drohe, vielmehr schon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach Oben und Unten gerade die Erhaltung des Alls bedinge, weil eben die Sonne selbst nichts anderes als eine solche Kette sei u.

2) Vgl. hierzu die von Heyne zu Homer II. VIII, 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. consp. p. 56 angeg. Stellen.

3) Umkreis, *περιφορὰ*, sagt Platon für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Circulationsproceß — und hier sieht man wohl am deutlichsten, wie (vgl. § 13.) die spätern Berichte über das heraklitische *περιέχον* als Princip aller Daseins entstanden sind und ihnen doch nichts als jener circultrende Umwandlungsproceß zu Grunde liegt.



Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorien (p. 118. ed. Schow.) ganz verständlich: „σειραν δ' ἀπήρτησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι“. „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Aether um Alles; denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne“. Die Stelle mußte bisher irgendwo zu krankem scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn“ eingeführten Satze mußte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuerentzündungen“. Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu geben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt ἀνάμματα zu lesen ἄμματα πυρὸς, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber einen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte ἀνάμματα muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprocessen des Feuers“ liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Circulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Circulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: ἀναμ. πυρ. εἶν. τοὺς ἀστέροισι, sondern τῶν ἀστέρων περιόδους — bedeutungsvoll hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Certificirung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Herakleitos zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrius (vgl. auch Stob. Ecl. Phys. p. 524) hören, daß die Stoiker die Gestirne Bänder oder Gürtel, ἄμματα, genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφειν ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαιῶν καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο (also bloß deswegen, weil sie aus der ἀναθυμιάσει sich herstellt, die aber freilich nach uns der circulirende Umwandlungsproceß selbst ist) ἄμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης κτλ. „und deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere ic.“ —

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zu Tage, das uns von Strabo mitgetheilt wird (I. c. 1. p. 8. ed. Tsch.): „βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὀμηρι-

κώτερος ἡμῶς ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „Ἡοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἀρκτὸς καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτοῦ οὐδρος αἰθροῖον Διός““. „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus“. Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraklit den Zweck, sein Princip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeographie sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den andern, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feste Maße, bestimmte Grenzen und Uebergangspunkte für jenes quantitative Uebergewicht des Verlöschens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Uebergewicht des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden αἰθροῖον Διός wieder die höchste Steigerung der Sicheutzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kann sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzünden wie im Verlöschten immer schon beides ist und jedes von beiden nur ein wechselndes Maßverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöschten und umgekehrt ist, wie wir dies schon p. 59 an dem eigenen Fragment des Ephestiers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen des Heraklitikers evident nachgewiesen haben und in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephestiers darthun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseienden Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematischste Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephestier festzuhalten, daß, wie wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Laufbahn derselben keine ihr bloß äußerliche und der beständigen μεταβολῆ dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusammenfällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöschungsproceß aus dem Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Consequenzen reicher, systematischer Gedanke des siderischen Processes bei Heraklit — vermittelt sie sich ihr eigenes Werden<sup>1)</sup> und ebenso — weil es jene Alles erzeugende

1) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegender sich entzündenden und verlöschenden — Laufbahn der Gestirne mit der kosmischen

Umwandlung des Meers in Feuer und dieses in Meer ist, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt sie dadurch alles kosmische Werden. Drittens aber ist — und dies liegt schon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erst mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht<sup>1)</sup> und gegeben.

*μεταβολή* oder dem Werbensproceß in dem sie begriffen sind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklitikers, Pseudo-Hippocrates de *dieta* I. p. 628. K.: *ἀστρωντε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ, ὅπως ἐπίσταιται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ στίων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.* „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Gestirne, um zu verstehen die Umwandlungen und die Maasüberschreitungen zu beachten der Speisen und Getränke und der Luft und des gesammten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menschen entstehen“. —

1) Diesen Sinn hat also, was der Scholiast zu Plat. Rep. a. a. D. (ap. Bekk. Comment. Crit. II. p. 409) berichtet: *Ἡράκλειτος ὁ Εφέσιος, φυσικὸς ἄν, ἔλεγε ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσῃ ἐλθὼν καὶ καταδύς ἐν αὐτῇ σβέννυται, ἔκτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο αἰεὶ γίγνεται.* Wenn man hierbei festhält, daß im Entzündenden auch bereits der Proceß des Verlöschens, in diesem wieder das Entzündende fortbauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieser Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (ἐς τὸ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μέγιστον, wie Pseudo-Hippocrates sagt) reducirt wird, so ist dies also ganz richtig. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das steigende Uebergewicht des Entzündenden tritt nun ein\*), wenn es auch der Scholiast nicht so gemeint haben sollte.

\*) Wir sehen jetzt, daß Zeller p. 474, 3. an dieser Stelle Anstoß nimmt, nicht weil sie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgestalt derselben unterstellt, wovon Zeller p. 476 sehr wohl sieht, daß sich dies Heraklit in der That so gedacht haben muß, sondern weil sie angeblich der Stelle des Aphrodisiens (siehe oben p. 103), daß die Sonne täglich eine andere sei, widerspricht. Dies ist aber, wenn man diese tägliche Renovation der Sonne so faßt, wie wir sie erklärt und nachgewiesen zu haben glauben, daß sie nämlich (siehe oben p. 105) kein Atom ihres Daseins aus einem Tag in den andern hinüber bewahre, weil das ganze Quantum Meer, das sich in einem Tage in sie sich entzündend umgewandelt hat, auch noch im Lauf desselben bürgerlichen Tages in Meer rückschlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Proceß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöschens (i. e. der Umwandlung in Wasser, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Wasserquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reducirt. Und daß es sich so verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erlebigung einer Schwierigkeit, die

κύτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „Ἡοὺς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἀρκτὸς καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτὸς οὐροσ αἰθρίου Λιός““. „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus“. Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraclit den Zweck, sein Princip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeographie sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den andern, übrigen nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt — eine feste Maasse, bestimmte Grenzen und Uebergangspunkte für jenes quantitative Uebergewicht des Verlöschen und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Uebergewicht des Verlöschen, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden αἰθρίου Λιός wieder die höchste Steigerung der Sichelentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kann sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzündens wie im Verlöschen immer schon beides ist und jedes von beiden nur ein wechselndes Maassverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöschen und umgekehrt ist, wie wir dies schon p. 59 an dem eigenen Fragment des Ephesiers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen des Heraclitikers evident nachgewiesen haben und in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephesiers darthun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseienden Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematische Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephesier festzuhalten, daß, wie wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Laufbahn derselben keine ihr bloß äußerliche und der beständigen μεταβολῆς dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusammenfällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöschungsproceß aus dem Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Consequenzen reicher, systematischer Gedanke des siderischen Processes bei Heraclit — vermittelt sie sich ihr eigenes Werden<sup>1)</sup> und ebenso — weil es jene Alles erzeugende

1) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegen sich entzündenden und verlöschen — Laufbahn der Gestirne mit der kosmischen

Nun liegt es auch auf der Hand, welches doch jene „Maasse“ μέτρα sind, die laut einem früher betrachteten (s. § 16.) jetzt aber erst concre verständlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überschreiten wir widrigenfalls sie ergreifen würden die Erinyen, die Dienerinnen der Dämonen das ganze Dasein der Sonne hat sich als ein — Maassverhältniß des ihr zu Grunde liegenden circulirenden Umwandlungsprocesses ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn sie dieses Maass verliesse, so schneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheit vernichtet werden, als ihr dasselbe nicht bloß eine äußerliche Schranke ist, sondern sie vielmehr gerade nur in der Einhaltung dieses Maass ihr Sichentzündungen und ihre Existenz hat.

Jetzt fällt wohl auch von selbst ein hinreichendes Licht auf das „maassvolle Sichentzündungen und maassvolle Verlöschen“ zurück, welches Heraklit zum beständigen Leben seines kosmischen Einen, des ἀσέζων macht (s. § 20.), sowie auf das daselbst von uns Gesagte, und nach beide Seiten nur quantitativ wechselnde Maasse derselben Bewegung sind. —

Ja, irren wir nicht, so muß sich nun bereits lange ergeben haben wie erst dieser kosmisch-siderische Proceß, diese circulirende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn bloß

Zeller gut hervorhebt. Er sagt p. 476, 2., indem er die Worte des Heraklit anführt: „φῶς Ζηνι, σκότος Ἰδῆ. φῶς Ἰδῆ σκότος Ζηνι ποτᾶ καίνα ἔχει καὶ τὰ θε καίσε πᾶσαν ἄμην“: „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, läßt sich nicht absehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte versuchen wollten“. Nach unserer Ausführung ist nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demselben Heraklitiker selb Verlöschen und Entzündungen nicht als sich ausschließende, sondern stets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Proceß der Entzündungen und des Verlöschens und des Sichentzündungen wie der Heraklitiker selbst so oft sagt. Seine Worte und die des Scholastikers Plato bestätigen und interpretieren sich dann gegenseitig. Auch während sich die Sonne unter der Erblugel herumbewegt, ist noch auf ein Minimum reducirt Entzündungen in ihr. Das ist das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; zum Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzündungen sein Uebergewicht ein und zugleich ist jetzt — wegen des so lange andauernden Uebergewichts des Verlöschens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr wieder in das Meer zurückgeführt. (Bei dieser Auffassung der Stelle des Apollonius braucht man auch nicht, wie Zeller für die seinige p. 475 thun muß, die übereinstimmenden Berichte über die nachensförmige Gestalt der Sonne zu verworfen, was höchst bedenklich ist, weil die schwerlich erfundenen Berichte über sein Erklärung der Sonnenfinsternisse u. darauf basirt sind.

dieser verbunden gesehen; vielleicht enthüllt sich uns in der Folge auch näher seine Wechselwirkung mit den andern Gestirnen — der wahre, stets übersehene Schlüssel ist zu dem gesammten kosmischen System des Ephefiers. Wir werden dies erst später in concreterer Fülle sich entwickeln sehen. Vorläufig wollen wir nur die gewonnenen Resultate theils bestätigen, theils einiges wenige hinzufügen.

Wir haben oben (p. 113 sqq.) die Stelle des platonischen Theaetetus auf diese durch die Sonne hindurchcirculirende Umwandlung Heraklits bezogen und speciell die Worte *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος* als auf diese alles producirende Circulationsbewegung Heraklits gehend, in Anspruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, zeige jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pseudo-Hippocrates de *diaeta* I. T. I. p. 645. ed. Kuehn.: „*κεραμέες τροχὸν δίνουσι καὶ οὕτε ὀπίσω οὕτε πρόσω χωρῆ καὶ ἀμφοτέρωσσι ἅμα τοῦ ὄλου μιμητῆς περιφευγῆς· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἶδη περιφερομένων παντοδαπὰ, οὐδὲν ὅμοιον τῷ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἄλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ὀργάνοισιν, ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιεῖντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρὰ*“. Also im All, wie im Menschen, der jenes Nachahmung ist, wird alles aus diesem circulirenden Umlauf, aus dieser Umkreisung, der *περιφορῇ*, hergestellt und geschaffen, aus Demselben das Berichdene, aus dem Feuchten das Trockene und aus diesem das Feuchte gebildet. Ist jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts Anderes als diese circulirende *περιφορὰ* ist, welche den Berichten über das *περιέχον* als das Alles erzeugende und vernünftige Princip des Ephefiers zu Grunde liegt?

Evident empfangen hier unsere Widerlegungen (s. §§ 6. 12. 13.) der mißverständlichen Auffassungen, sowohl der *ἀναθυμιάσις* als des *περιέχον*, ihre letzte Bestätigung. Das *περιέχον* ist somit keine örtlich getrennte Region; es ist auch ebensowenig ein ruhiger, umschließender Kreis, sondern eine Kreisbewegung. Es ist vielmehr nur das thätige Umlaufen des Kosmos durch jenen sich aus Meer in die Sonne und aus dieser in Meer umwandelnden Circulationsproceß<sup>1)</sup>. Wenn uns lateinische

1) Es ist jene Kreisbewegung der Sonne, von der Aristoteles Meteorol. l. c. IX, 5. p. 346. b. B., Heraklit im Auge, sagt: *γίνεται δε κύκλος οὗτος μούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὡς περὶ πόταμον ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος*. — Von hier aus wird sich auch erst beurtheilen lassen, wie viel Aristoteles in seiner Meteorologie von Heraklit entlehnt

Stoiker und Berichterstatter also häufig das περιέχον durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als περιέχον. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgiebt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch περιφορά, als das, was beständig die ganze Welt umläuft<sup>1)</sup>.

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des περιέχον mit der der αναθυμίασις zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Proceß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Uebergehen jedes Zustandes in den andern, die allgemeine μεταβολή als solche; das περιέχον aber die durch dieses beständige Uebergehen bewirkte und mit ihr identische freisendende Bewegung des κόσμος nach Oben und Unten, die fortlaufende Umwandlung des Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser Meer<sup>2)</sup>. —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgirt werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 111), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Circulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Circulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Processes also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16.) berührte treffliche Bericht des Neuplatonismus bei Sextus Emp. ad V.

und nicht, cf. ib. c. IX, 2. p. 346. B.: Ἡ μὲν οὖν ὡς κινουσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κόσμος ἐστίν, ἐν ᾧ φανερώς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢ παρῆώτερον αἰετῆς τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν (vgl. über den κόσμος bei Heraklit Bd. I. p. 88 sq. und § 27).

1) Man vgl. jetzt auch oben Bd. I. p. 43 Anm. was aus Sextus u. A. über die Erdschiltterungen und andern elementarischen Erscheinungen als Umwandlung (μεταβολαί) des περιέχον angeführt ist.

2) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Ausfüßung des περιέχον. als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Processes, denn im § 13. Gesagten und der daselbst vermutheten Entstehung des Wortes aus dem heraklitischen περιγύεται, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob περιφορά ein Ausdruck des Ephesiers selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das περιέχον nichts Bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Uebergehen des Bestimmten in einander i. e. die allgemeine reale μεταβολή ist. Diese jede Bestimmtheit ihrerseits stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Proceß darstellt.

**Math. X, 216:** Nach Heraklit sei die Zeit ein Körper und zwar sei sie gar nichts anderes als das (reale) Sein selbst und der erste Körper (*μη διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*), wobei man nicht vergessen darf jenen andern Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindestens nach sehr Vieler Meinung das Allererste bei Heraklit — das Princip — kein Körper sei (*καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*). Denn in der That, dem realen Proceß, der circulirenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Princip, der λόγος, voraus, der ideelle Proceß, in Gemäßheit dessen der reale Proceß erst wird.

Wenn aber, wie oben nachgewiesen, die Zeitabschnitte nur die realen **Quanta** jenes allesbedingenden Umwandlungsprocesses sind, so ist jetzt nicht nur der streng heraklitische Inhalt der früher angeführten stoischen Definition, dies Wesen der Zeit sei die Bewegung selbst (*κίνησις*), oder die Zeit sei der reale, heraussondernde, unterscheidende Fluß des Fließens (*ἐκπρῆκτικὸν ῥοὸν ῥεύματος*, s. Bd. I. p. 359 sq.), evident, sondern es ist auch schon hier evident, daß auch die platonische Definition der Zeit als **Abstand** (reales Auseandertreten) der Weltbewegung (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine **logische** Bestimmung der bei Heraklit schon ganz und gar vorhandenen **physischen** Entwicklung der Zeit ist, und es ebenso nur jene bei Heraklit nachgewiesene Rolle der Sonne als realer Zeitvermittler und Messer der durch sie selbst hindurchgehenden Circulation ist, welche der Ausführung im platonischen Timaeus über die Sonne zu Grunde liegt. —

Wir werden hierauf später näher zurückkommen. Einstweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Function der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewiesenen Rolle derselben stimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Principat über die andern Gestirne zugestanden sehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879 W.): *Ἡράκλειτος μὲν οὖν ... Εἰ μὴ ἥλιός. φησιν, ἢν εὐφρόνην ἂν ἔν...* „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre **Nacht**“. Dasselbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demselben Autor, de fortuna p. 98. C. p. 385 W.: *καὶ ὡς περ ἡλίου μὴ ὄντος, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος.* „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der andern **Gestirne** hätten wir **Nacht**, wie Heraklit sagt“. Es ist daher schon als Motivierung dieses den Sternen zugeschriebenen geringeren Lichts die



(Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W.) verstehen: „ούτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἀπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὡς περ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὧν καὶ σκοπὸς, ὁρίζει καὶ βραβεύει καὶ ἀναδεικνύει καὶ ἀναφαίνει μεταβολὰς καὶ ὥρας „,αἰ πάντα φέρουσιν““ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῶ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῶ γίνεται συνεργός“. „So ist nun die Zeit, da sie eine nothwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel<sup>1)</sup> hat, nicht blos Bewegung überhaupt, sondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maas und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorsteher und Aufseher die Sonne ist, deren Sache es ist, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweisen die Umwandlungen und die Zeitabschnitte, „die Alles bringen““ nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, sondern in den grössten und alles Andere am meisten beherrschenden Dingen dem leitenden und ersten Gotte ein Mitarbeiter wird“. —

Der über das kurze wörtliche Citat weit hinausgehende heraklitische Inhalt dieser Stelle ist Schleiermacher im Allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und bestimmt genug auf, wenn er (p. 400) meint, es sei „die Sonne die Ursache der Erleuchtung und so auch die Quelle alles Wachstums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit“. Die Sonne ist selbst weder Quell noch Ursache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die μεταβολή, die allgemeine Umwandlung, ist; sie, die Sonne, ist gar nicht eigentlich wirkend und veranlassend; sie ist nur der absolute Messer dieser durch sie hindurchgehenden Circulation; sie zeigt nur auf, welche Abschnitte und Stadien jener Umwandlungsproceß immer erreicht hat, und so scharf wie nur möglich wird dies in der angez. St. durch die dreimalige Nebeneinandersetzung desselben Begriffs, ὁρίζει, ἀναδεικνύει, ἀναφαίνει hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daselbst nur συνεργός des Gottes, aber συνεργός τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων, Mitarbeiter an dem am meisten Beherrschenden, weil jener Circulationsproceß, dessen Abschnitte und Stadien sie nachweist, die alles

1) Der Seitenblick auf den heraklitischen Antheil an dem, was Platon im Timäus über die Zeit und die Sonne sagt, ergibt sich schon hier aus dem Obigen von selbst.

Bachsthum und alle Hervorbringung leitende Ursache ist<sup>1)</sup>. Was wirklich Alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (*ῥαί*<sup>2)</sup>, wie Heraklit selbst sagt, *αὐτὰ πάντα φέρουσιν*. Denn diese Zeiträume sind — und *arum* kann auch Plutarch *μεταβολὰς καὶ ῥαί* wie zwei identische Bezeichnungen setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprocesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsprocess die Ursache der Entwicklung alles Besonderen und Erschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte einschlagen. Und darum etymologisiert Platon im *Kratylus* p. 410. D. 128. St.: *ῥαί γάρ εἰσι διὰ τὸ ὀρίσσειν χεμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ ἄβυματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὀρίσσειν δὲ δικαίως αἰεταὶ καλοῦντο*.

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Function eines Circulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, in der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Stunden die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zu Grunde liegende Einheit jene *μεταβολή* sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinn nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein concreter Anlaß dazu vorlag, einen andern Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene circulirende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedergehen das quantitative Maas dieser Umwandlung anzeigt und so diese Circulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer<sup>3)</sup>, obwohl wahr-

1) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als *temperatio mundi* einen ganz energisch-concreten Sinn und ist fast nur wie eine Uebersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Circulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei *Lydus de Ostentis* c. 46. p. 174., ed. H. p. 341. ed. Bonn. gegeben wird „*Weltalter des Feuers, ταμίας πυρός*“, scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

2) Man muß bei *ῥαί* bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drückten mit *ῥαί* vielmehr nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ideler beweist, *Handbuch der technischen Chronologie* T. I. p. 238 und der daselbst cit. *Hindenburg*.

3) II. VIII, 19 sqq.:

Auf! woslan ihr Götter, versucht's, daß ihr All' es erkenmet,  
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,  
Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,

scheinlich polemisch<sup>1)</sup>, gegen dieselben sich richtend, die Sonne mit einer in steter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit sich selbst verknüpft und die Circulation in sich selbst zurückkehrend sei, und durch deren Stillstand somit dieser Circulationsproceß selbst zerrissen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Ursache des Weltbestandes ist, das kosmische All selbst vernichtet sein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit bestimmt auf Heraklit beziehen zu müssen jene vielberühmte Stelle des Platon im *Theaetetus* (p. 153. D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „καὶ ἐπὶ τοῦτ' οὖν τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προσβιβάζων. τὴν χρυσὴν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ, ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος. πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη, τοῦτο ὡς περ οὐδὲν πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα“<sup>2)</sup>). „Und soll ich nun über dies Alles noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts Anderes versteht, als die Sonne und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis<sup>3)</sup> in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch Alles bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehen und wie man sagt, das Unterste zu Oberst gekehrt werden“ (nach Schleiermacher's Uebersetzung des Platon).

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden  
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit;  
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,  
Selbst mit der Erd' euch zög ich empor und selbst mit dem Meere,  
Ja die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos  
Wänd ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.

(Nach Hoff).

1) Nicht seinen eigenen Sinn als Homers Meinung darstellend, sondern polemisch, indem er etwa gegen Homer sagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beschämung der Götter anzuhängen drohe, vielmehr schon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach Oben und Unten gerade die Erhaltung des Alls bedinge, weil eben die Sonne selbst nichts anderes als eine solche Kette sei x.

2) Vgl. hierzu die von Heyne zu Homer II. VIII, 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. conc. p. 56 angeg. Stellen.

3) Umkreis, *περιφορὰ*. sagt Plato für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Circulationsproceß — und hier sieht man wohl am deutlichsten, wie (vgl. § 13.) die spätern Berichte über das heraklitische *περιέχον* als Princip alles Daseins entstanden sind und ihnen doch nichts als jener circulirende Umwandlungsproceß zu Grunde liegt.

Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorien (p. 118. vgl. Schow.) ganz verständlich: „σειραν δ' ἀπήρτησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος κτλ πάντα χρυσῶν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι“, „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Aether um Alles; denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne“. Die Stelle mußte bisher irgendwo unklar scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn“ eingeführten Satze wußte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuerentzündungen“. Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu haben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt ἀνάμματα zu lesen ἄμματα πυρὸς, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber diesen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte ἀνάμματα muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprocessen des Feuers“ liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Circulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Circulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: ἀναμ. πυρ. εἶν. τοὺς ἀστέρους, sondern τῶν ἀστέρων περιόδους — bedeutungsvoll hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Certificirung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Heraclitus zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrius (vgl. auch Stob. Ecl. Phys. p. 524) hören, daß die Stoiker die Gestirne Bänder oder Gürtel, ἄμματα, genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγῶν καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο (also bloß deswegen, weil sie aus der ἀναθυμιάσει sich herstellt, die aber freilich nach uns der circulirende Umwandlungsproceß selbst ist) ἕμμα μὲν νοερόν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης κτλ. „und deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere u.“ —

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zu Tage, das uns von Strabo mitgetheilt wird (I. c. 1. p. 8. ed. Tsch.): „βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὀμηρι-

κάτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „Ἡοὶ γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἀρκτὸς καὶ ἀντὸν τῆς ἀρκτι οὐροσ αἰθροῖου Διός““. „Des Morgens und des Abent Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Gren des hellen Zeus“. Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraklit den Zwe sein Princip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeograph sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinander setzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den andern, übrige nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt feste Maße, bestimmte Grenzen und Uebergangspunkte fi jenes quantitative Uebergewicht des Verlöschens und Sid entzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Soni nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Uebergewid des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden αἰθροῖου Δι wieder die höchste Steigerung der Sidentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kan sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzünd wie im Verlösch immer schon beides ist und jedes von beiden in ein wechselndes Maßverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen d Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlösch und um gekehrt ist, wie wir dies schon p. 59 an dem eigenen Fragment des Eph siers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen d Heraklitikers evident nachgewiesen haben und in der Folge noch mel belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephesie darthun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseiende Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematisch Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephesier festzuhalten, daß, w wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Lau bahn derselben keine ihr bloß äußerliche und der beständigen μεταβολ dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befind fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ort bewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusamme fällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöschungsproceß aus de Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ih Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Consequenzen reicher, systematisch Gedanke des siderischen Processes bei Heraklit — vermittelt sie si ihr eigenes Werden<sup>1)</sup> und ebenso — weil es jene Alles erzeugen!

1) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegen sich entzündenden und verlöschenden — Laufbahn der Gestirne mit der kosmische

Umwandlung des Meers in Feuer und dieses in Meer ist, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt sie dadurch alles kosmische Werden. Drittens aber ist — und dies liegt schon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erst mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht<sup>1)</sup> und gegeben.

*μεταβολή* oder dem Werbensproceß in dem sie begriffen sind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklites, Pseudo-Hippocrates de *diaeta* I. p. 628. K.: *ἀστρωντε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ, ὅπως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ στίων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὕλου κόσμου κτλ.* „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Gestirne, um zu verstehen die Umwandlungen und die Maßüberschreitungen zu beachten der Speisen und Getränke und der Luft und des gesammten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menschen entstehen“. —

1) Diesen Sinn hat also, was der Scholiast zu Plat. Rep. a. a. D. (ap. Bekk. Comment. Crit. II. p. 409) berichtet: *Ἡράκλειτος ὁ Εφέσιος, φυσικὸς ὢν, ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὸς ἐν ἀπτῇ σβέννεται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο αἰεὶ γίγνεται.* Wenn man hierbei festhält, daß im Entzündten auch stets bereits der Proceß des Verlöschens, in diesem wieder das Entzündten fortbauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieser Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (*ἐς τὸ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μέγιστον*, wie Pseudo-Hippocrates sagt) reducirt wird, so ist dies also ganz richtig. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das steigende Uebergewicht des Entzündens tritt nun ein\*), wenn es auch der Scholiast nicht so gemeint haben sollte.

\*) Wir sehen jetzt, daß Zeller p. 474, 3. an dieser Stelle Anstoß nimmt, nicht weil sie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgestalt derselben unterstellt, wovon Zeller p. 476 sehr wohl sieht, daß sich dies Heraklit in der That so gedacht haben muß, sondern weil sie angeblich der Stelle des Aphrodisiens (siehe oben p. 103), daß die Sonne täglich eine andere sei, widerspricht. Dies ist aber, wenn man diese tägliche Renovation der Sonne so faßt, wie wir sie erklärt und nachgewiesen zu haben glauben, daß sie nämlich (siehe oben p. 105) kein Atom ihres Daseins aus einem Tag in den andern hinüber bewahrt, weil das ganze Quantum Meer, das sich in einem Tage in sie sich entzündend umgewandelt hat, auch noch im Lauf desselben bürgerlichen Tages in Meer rückschlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Proceß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöschens (i. e. der Umwandlung in Wasser, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Wasserquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reducirt. Und daß es sich so verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erlebigung einer Schwierigkeit, die

Nun liegt es auch auf der Hand, welches doch jene „Maasse“ μέτρα sind, die laut einem früher betrachteten (s. § 16.) jetzt aber erst concreter verständlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überschreiten wir widrigenfalls sie ergreifen würden die Erinyen, die Dienerinnen der Dämonen. Denn das ganze Dasein der Sonne hat sich als ein — Maßverhältnis des ihr zu Grunde liegenden circulirenden Umwandlungsprocesses ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn sie dieses Maass verliesse, so schneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheiten vernichtet werden, als ihr dasselbe nicht blos eine äußerliche Schranke ist, sondern sie vielmehr gerade nur in der Einhaltung dieses Maass ihre Sühnzünden und ihre Existenz hat.

Jetzt fällt wohl auch von selbst ein hinreichendes Licht auf das „maassvolle Sühnzünden und maassvolle Verlöschens“ zurück, welches Heraklit zum beständigen Leben seines kosmischen Einen, des *παντα* macht (s. § 20.), sowie auf das daselbst von uns Gesagte, und nach beide Seiten nur quantitativ wechselnde Maasse derselben Bewegung sind. —

Ja, irren wir nicht, so muß sich nun bereits lange ergeben haben wie erst dieser kosmisch-sterbische Proceß, diese circulirende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn blos

Zeller gut hervorhebt. Er sagt p. 476, 2., indem er die Worte des Heraklit anführt: „*φῶς Ζηνι, σῶτος ἰδῶ, φῶς ἰδῶ, σῶτος Ζηνι. ποτᾶ καίνα εἶ και τὰ δε χεῖσε πᾶσαν ὤρη*“: „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, läßt sich nicht absehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte versuchen wollten“. Nach unserer Ausführung ist nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demselben Heraklitiker selbsterlöschens und Entzündens nicht als sich ausschließende, sondern stets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Proceß *ἐς τὸ μέγιστον και ἐς τὸ ἐλάχιστον* des Verlöschens und des Entzündens wie der Heraklitiker selbst so oft sagt. Seine Worte und die des Scholasten; Plato bestätigen und interpretieren sich dann gegenseitig. Auch während sich die Sonne unter der Erdbugel herumbewegt, ist noch auf ein Minimum reducirt Entzündens in ihr. Das ist das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; im Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzündens sein Uebergewicht ein und zugleich ist jetzt — wegen des so lange andauernden Uebergewichts des Verlöschens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr wieder in das Meer zurückgelehrt. (Bei dieser Auffassung der Stelle des Heraklitikers braucht man auch nicht, wie Zeller für die seinige p. 475 thun muß, die übereinstimmenden Berichte über die nachensförmige Gestalt der Sonne zu verworfen, was höchst bedenklich ist, weil die schwerlich erfundenen Berichte über die Erklärung der Sonnenfinsternisse u. darauf basirt sind.

dieser verbunden gesehen; vielleicht enthüllt sich uns in der Folge auch näher seine Wechselwirkung mit den andern Gestirnen — der wahre, stets übersehene Schlüssel ist zu dem gesammten kosmischen System des Ephesiers. Wir werden dies erst später in concreterer Fülle sich entwickeln sehen. Vorkäufig wollen wir nur die gewonnenen Resultate theils bestätigen, theils einige wenige hinzufügen.

Wir haben oben (p. 113 sqq.) die Stelle des platonischen Theaetetus auf diese durch die Sonne hindurchcirculirende Umwandlung Heraklits bezogen und speciell die Worte *ὅτι ζῶς μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος* als auf diese alles producirende Circulationsbewegung Heraklits gehend, in Anspruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, zeige jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pseudo-Hippocrates de *diaeta* I. T. I. p. 645. ed. Kuehn.: „*κεραμέες τροχὸν δινέουσι καὶ οὕτε ὀπίσω οὕτε πρόσω χωρεῖ καὶ ἀμφοτέρωσιν ἅμα τοῦ ὕλου μιμητῆς περιφερῆς· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἶδη περιφερομένων παν-ὕδατά, οὐδὲν ὅμοιον τῷ ἑτέρω τῷ ἑτέρω· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἄλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ὀργάνοισιν, ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιεῖντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρὰ*“. Also im All, wie im Menschen, der jenes Nachahmung ist, wird alles aus diesem circulirenden Umlauf, aus dieser Umkreisung, der *περιφορῇ*, hergestellt und geschaffen, aus Demselben das Verchiedene, aus dem Feuchten das Trockene und aus diesem das Feuchte gebildet. Ist jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts Anderes als diese circulirende *περιφορὰ* ist, welche den Berichten über das *περιέχον* als das Alles erzeugende und vernünftige Princip des Ephesiers zu Grunde liegt?

Evident empfangen hier unsere Widerlegungen (s. §§ 6. 12. 13.) der mißverständlichen Auffassungen, sowohl der *ἀναθυμιάσις* als des *περιέχον*, ihre letzte Bestätigung. Das *περιέχον* ist somit keine örtlich getrennte Region; es ist auch ebensowenig ein ruhiger, umschließender Umkreis, sondern eine Kreisbewegung. Es ist vielmehr nur das thätige Umkreisen des Kosmos durch jenen sich aus Meer in die Sonne und aus dieser in Meer un wandelnden Circulationsproceß<sup>1)</sup>. Wenn uns lateinische

1) Es ist jene Kreisbewegung der Sonne, von der Aristoteles Meteorol. I. c. IX, 5. p. 346. b. B., Heraklit im Auge, sagt: *γίνεται δε κύκλος οὗτος μούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὡς περ πόταμον ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος*. — Von hier aus wird sich auch erst beurtheilen lassen, wie viel Aristoteles in seiner Meteorologie von Heraklit entlehnt



Stoiker und Berichterstatter also häufig das περιέχον durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als περιέχον. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgiebt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch περιφορά, als das, was beständig die ganze Welt umläuft!).

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des περιέχον mit der der ἀναθυμίασις zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Proceß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Uebergehen jedes Zustandes in den andern, die allgemeine μεταβολή als solche; das περιέχον aber die durch dieses beständige Uebergehen bewirkte und mit ihr identische kreisende Bewegung des κόσμος nach Oben und Unten, die fortlaufende Umwandlung des Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser in Meer<sup>2</sup>). —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgirt werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 111), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Circulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Circulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Processes also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16.) berührte treffliche Bericht des Aenesidemus bei Sextus Emp. ad v.

und nicht, cf. ib. c. IX, 2. p. 346. B.: Ἡ μὲν οὖν ὡς κινουσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστίν. ἐν ᾧ φανερώς ἡ τοῦ ἡλίου φορά διὰ κρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢ παρρηώτερον αὐτῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν (vgl. über den κύκλος bei Heraklit Bb. I. p. 88 sq. und § 27).

1) Man vgl. jetzt auch oben Bb. I. p. 43 Anm. was aus Sextus u. A. über die Erberschütterungen und andern elementarischen Erscheinungen als Umwandlung (μεταβολαί) des περιέχον angeführt ist.

2) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Auflösung des περιέχον. als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Processes, denn im § 13. Gesagten und der daselbst vermutheten Entstehung des Wortes aus dem heraklitischen περιγύεται, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob περιφορά ein Ausdruck des Epheziens selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das περιέχον nichts Bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Uebergehen des Bestimmten in einander i. e. die allgemeine reale μεταβολή ist. Diese jede Bestimmtheit ihres Daseins stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Proceß darstellt.

**Math. X, 216:** Nach Heraklit sei die Zeit ein Körper und zwar sei sie gar nichts anderes als das (reale) Sein selbst und der erste Körper (*μη διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*), wobei man nicht vergessen darf jenen andern Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindestens nach sehr Vielen Meinung das Allererste bei Heraklit — das Princip — kein Körper sei (*καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*). Denn in der That, dem realen Prozesse, der circulirenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Princip, der λόγος, voraus, der ideelle Proceß, in Gemäßheit dessen der reale Proceß erst wird.

Wenn aber, wie oben nachgewiesen, die Zeitabschnitte nur die realen **Quanta** jenes allesbedingenden Umwandlungsprocesses sind, so ist jetzt nicht nur der streng heraklitische Inhalt der früher angeführten stoischen Definition, dies Wesen der Zeit sei die Bewegung selbst (*κίνησις*), oder die Zeit sei der reale, heraussondernde, unterscheidende Fluß des Fließens (*ἐκπρότερον ῥόον ρεύματος*, s. Vd. I. p. 359 sq.), evident, sondern es ist auch schon hier evident, daß auch die platonische Definition der Zeit als Abstand (reales Auseinandertreten) der Weltbewegung (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine logische Bestimmung der bei Heraklit schon ganz und gar vorhandenen physischen Entwicklung der Zeit ist, und es ebenso nur jene bei Heraklit nachgewiesene Rolle der Sonne als realer Zeitvermittler und Messer der durch sie selbst hindurchgehenden Circulation ist, welche der Ausführung im platonischen Timaeus über die Sonne zu Grunde liegt.

Wir werden hierauf später näher zurückkommen. Einstweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Function der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewiesenen Rolle derselben stimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Principat über die andern Gestirne zugestanden sehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879 W.): *Ἡράκλειτος μὲν οὖν „Ἐὶ μὴ ἥλιός, φησιν, ἦν εὐφρόνη ἂν ἦν“*. „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre Nacht“. Dasselbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demselben Autor, de fortuna p. 98. C. p. 385 W.: *καὶ ὡς περ ἡλίου μὴ ὄντος, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν εὐφρόνην ἂν ἦγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος*. „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der andern Gestirne hätten wir Nacht, wie Heraklit sagt“. Es ist daher schon als Motivierung dieses den Sternen zugeschriebenen geringeren Lichts die

Nachricht bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W. 1) nicht gerade unglaublich, daß er ebenso wie die Stoiker die Sterne ihre Nahrung aus der sich aus der Erde entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe beziehen lassen (*Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρέφονται τοὺς ἀστέρους ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμίας*), während Diogenes IX. 10. und Andere<sup>2)</sup> den Unterschied nun dahin angeben, daß die Sterne weiter abständen von der Erde als die Sonne, und der Mond der Erde zwar näher sei, dafür aber durch einen unteineren Umlauf sich bewege.

Nimmt man aber an, daß die bei den Stoikern constante Unterscheidung, die Sterne würden aus der *ἐπιγείως ἀναθυμίασις* genährt, ihre Stellung bei Heraklit selbst habe, so gewinnt dann viel Wahrscheinlichkeit und würde auch wieder rückwirkend jenem Punkte solche verleihen — Annahme, daß auch die weitere Unterscheidung der Stoiker, nach welcher der Mond seine Nahrung zwar aus der feuchten *ἀναθυμίασις* erhält, aber aus der, welche sich aus dem Süßwasser der Flüsse und Quelle entwickelt, auf heraklitischem Fundament beruhe. Daß bei Heraklit die Hervorhebung der Gegensätze im Wasser selbst, des Süß- und des Salzwassers, vorgekommen sein muß, scheint schon nach den im Anfange dieses § bezogenen Worten des Philo um so gewisser anzunehmen, als diese ihm doch unmöglich unbekanntes Erscheinung seinem antinomischen Princip so vollkommen entsprach. Daß er aber diesen Gegensatz des Süßen und Salzigen im Feuchten auch zur Entwicklung weiterer Unterschiede benutzte, — dieses würde sich, wenn wir auch keinesfalls mehr aus ihr folgern wollen, mit Bestimmtheit ergeben aus einer Notiz bei Olympiodor (Comm. in Ar. Meteor. f. 33): *ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὅτι εἰς ὑπὸρρην Ἡράκλειτος. ὅτι ἰδρῶς ὑπάρχει τῆς γῆς ἢ θάλασσης* (das Meer wird also hier in seiner Entwicklung aus der Erde auf ihrem Wege nach Oben gefaßt), *καὶ ὡς περὶ τῶν ζώων ἰδρῶς, περίττωμα ὑπάρχων τοῦ σώματος, ἄλμυρός ἐστιν. οὕτω καὶ ὁ τῆς γῆς ἰδρῶς, περίττωμα ταύτης ὑπάρχων, ἄλμυρός ὑπάρχει καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ θάλασσα ἄλμυρά.* falls nicht Idlers Vermuthung, daß dies blos, wie allerdings nicht unwahrscheinlich ist, von Empedokles auf Heraklit übertragen sei, gegründet ist. Endlich zeigt auch eine in anderer Hinsicht schon angeführte Notiz der aristotelischen *Problemata* (XXIII, 30. p. 934. B.) mindestens von den Heraklitikern, daß sie eine unterschiedene Weiterentwicklung des süßen

1) Und ebenso bei Stobäus Ecl. phys. p. 510: *Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πηλματὰ πυρὸς τὰ ἄστρα. τρέφονται δὲ τοὺς ἀστέρους ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμίας.*

2) Siehe Plut. Plac. Phil. II, 28.; Theodoret. IV. p. 798.

und das Meereswasser angenommen haben: διὸ καὶ φασὶ τινες τῶν ἡρακλειτικῶν ἐκ μὲν τοῦ ποτιμοῦ ξηρανομένου καὶ πηγνυμένου ἕως γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμᾶσθαι. —

Daß Heraklit auch physiologische Beobachtungen im engeren Sinne machte und wie wichtig und folgenreich sein gerade den Begriff des physiologischen Lebensprocesses erfassendes Princip gewesen ist, haben wir schon früher betrachtet (§§ 7. 9.), daselbst auch Einzelheiten angeführt. Anderes muß, um Wiederholungen zu vermeiden, anderwärts seinen Platz finden. Hier sei nur noch einer einzelnen Bestimmung Erwähnung gethan, welche aber gerade zeigt, mit welcher gewaltigen Consequenz der Ephesier seinen systematischen Gedanken bis in jedes Detail hinein festgehalten und so aus ihm die Grundlinien für die verschiedensten Gebiete und Begriffe der Wissenschaft und des Lebens entwickelt hat. —

Wir haben gesehen (z. B. p. 68 sq.), wie bei Heraklit der Begriff der Bewegung überhaupt und ebenso auch alle kosmische Bewegung und Production nur in der Thätigkeit besteht sich zu dem zu machen, was jedes schon an sich ist, also in der Thätigkeit der Selbstverwirklichung. Hierdurch, indem es sich nur zu dem macht, was es an sich schon ist, indem es die an sich in seiner Einheit bereits enthaltenen Momente des Sein und Nichtsein, des Entzündens und Verlöschens heraussetzt und verwirklicht, producirt das reine Werden oder das imunterlebende Feuer das kosmische Weltall. Hierdurch, indem es sich nur als das wirklich fest, was es an sich schon ist, legt sich das Wasser wieder in Feuer und Erde auseinander u. s. w. Indem Heraklit nun diesen seinen systematischen Begriff der Bewegung als der Thätigkeit des Sichselbsthervorbringens auf das physiologische Gebiet nur übertrug, war er der Erste, welcher auf eine wissenschaftliche Weise zunächst den Begriff der Vollendung des Menschen wie der Pflanze, auf die erlangte Fähigkeit fixirte, sich auch selbst fortzeugend wieder hervorbringen zu können. Und zwar bestimmte er dieses Alter bei dem Menschen auf das vierzehnte Jahr. So sagen die Placita V, 24. p. 672. W. „Herakleitos und die Stoiker lassen die Vollendung des Menschen entstehen mit dem vierzehnten Jahr, zu welcher Zeit die Saamenflüssigkeit abgesondert wird; denn die Bäume erlangen auch dann ihre Vollendung, wenn sie Saamen zu entwickeln anfangen; unvollendet aber sind sie, solange sie unreif und unfruchtbar sind. Vollendet wird also auch dann der Mensch. Es entsteht aber um das vierzehnte Jahr die Einsicht des Guten und Bösen und der Belehrung darüber“. — Hierbei blieb aber Heraklit nicht stehen, sondern auf diese Bestimmung wieder weiter bauend, bestimmte er zuerst den Begriff eines Menschenalters

ober einer Generation, *γενεά*, auf den Zeitkreislauf, in welchem der Gezeugte wieder sich zu dem gemacht und als einen solchen hervorgebracht hat, der er an sich ist, d. h. als ein Zengender — also, da die erste Zeugung mit dem vierzehnten Jahre eintritt auf den Zeitraum von 30 Jahren.

So sagt uns Plutarchus (de def. Orac. p. 415. E. p. 701. Wytt.) „dreißig Jahre machen eine *γενεά* nach Heraclitus, da in diesem Zeitraum der Zeugende den aus ihm Gezeugten selbst wieder als einen Zengenden darstellt“<sup>1)</sup>. Und noch durchsichtiger läßt den Gedanken dieser Periodenbestimmung — als den sich selbst verwirklichenden und gerade dieser Thätigkeit der Selbstverwirklichung in seinen eignen Anfang zurückkehrenden Kreislauf der Natur — eine bisher übersehene\*) Stelle des Censorinus hervortreten, da die nat. c. XVI. p. 79. ed. Haverc. „Quarqui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse. Hoc enim tempus *γενεάν* vocari Heraclitus auctor est. Quia orbis aetatis in eo sit spatium. Orbem autem vocant aetatis dum natura humana a sementi ad sementem revertitur.

Von besonderem Interesse in Bezug auf die Gedankenbestimmung und auch von hier aus einen hellen Rückblick darauf ergebend, wie Heraclitus im Allgemeinen seine Bewegung der Selbstrealisirung aufgefaßt hat, ist dabei der Umstand, daß der Ephezier nicht mit fünfzehn Jahren, d. h. mit dem Zeitraum, in welchem der Mensch nach ihm gezeugt haben und zum Vater geworden sein kann, die Periode sich abschließen läßt. Mit diesen ersten Zeugen ist der Mensch gleichsam nur erst noch in sein Gegenteil übergegangen, der entwickelte Mensch ist zum Saamen oder unreifen Kind geworden. Es ist, um die entsprechende Bewegung in den andern Gebieten der heraklitischen Philosophie zu parallelisiren, wie wenn das Feuer in Wasser oder wie wenn das Moment des Nichtseins in das ihm entgegengesetzte Moment des Seins umschlägt. Zwar ist dies entgegengesetzte Moment an sich schon mit dem ersten identisch und darum eben geht dieses in es über. Aber diese Identität ist eben erst nur noch an sich vorhanden und darum das Moment vorläufig nur noch in seinen reinen Gegensatz umgeschlagen. Die an sich seiende Identität, in der es mit diesem entgegengesetzten Momente steht, ist erst dann eine verwirklichte un-

1) ἔτη τριάκοντα ποιῶσι τὴν γενεάν καθ' Ἡρακλεῖτον· ἐν ᾧ χρόνῳ γυνῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

\*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. p. 106 der auch erwähnt, daß Censorinus vocant in vocat verbessert.

herausgestellte, wenn wieder dies zweite Moment gezeigt hat, daß es nur die Bewegung ist, sich wieder in das erste zu repelliren.

Die Identität der beiden entgegengesetzten Momente, welche das **Werden** ist, ist erst dadurch da, daß das Moment des Seins sofort wieder in das des Nichtseins, wie dieses in das des Seins umschlägt. Ebenso besteht auch die verwirklichte Identität und Totalität der kosmischen Bewegung noch nicht darin, daß Feuer in Wasser, sondern erst darin, daß nun auch dieses wieder in jenes zurückschlägt. Ist also, wie wir sagten, mit der ersten Zeugung der Zeugende nur in sein Gegentheil, der vollendete Mensch in den Saamen oder das An sich eines Menschen übergegangen, so muß also, damit die Bewegung der Sichselbsthervorbringung vollendet und die Periode abgeschlossen wird, dieses An sich eines Menschen wieder in den vollendeten Menschen zurückgegangen sein, d. h. es muß die zweite Zeugung eingetreten sein, es muß der Saamen oder das Kind sich selbst wieder zu einem Zeugenden gemacht haben. Daß dann 30 Jahre erforderlich sind — bei jener Grundbestimmung von 14 — liegt auf der Hand und wird auch noch ängstlich genau von Philo herausgerechnet in einer Stelle, in welcher er auch noch einige eigene Worte Heraklits anführt, und welche gerade dem Nachgewiesenen entsprechend den Schluß der Periode und den Grund ihrer Ziffer an die Großvaterschaft knüpft: *Quaest. in Genes. II. § 5., p. 83. A. T. VI. p. 311. ed. Lips.*): *Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit, cum diceret: „ex homine in tricennio potest avus haberi“, quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest: semen autem ejus inter annum confectum iterum post annum quindecim generat similem sibi“.*

## § 24. Die ἐκπόρωσις.

Sowohl aus dem gesammten ontologischen Theil dieses Wortes, als aus seinem physischen hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nicht anderes ist, als die beständig umschlagende Bewegung des processirenden Nichtsein in Sein und des Sein in Nichtsein oder der beständige dialectische Fluß des Werdens. Oder es hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nur der beständig in seine isolirten Momente austretende und aus jedem derselben wieder in das andere umschlagende (verlöschende und sich entzündende) Proceß des kosmischen Feuers ist, welches seinerseits wieder nur die Bewegung des sich im gesammten Weltall und seinem Formenwechsel verwirklichenden absoluten Werdens ist. Es geht also jede Einzeleristenz nothwendig ebenso wieder in das Feuer dieser allgemeinen Bewegung, in diesen kosmischen Proceß zurück, wie es nur aus ihm hervorgequollen ist und nur aus ihm sein Dasein hat. Es geht nicht nur zurück, einmal, zu einer bestimmten Zeit. Sondern schon sein Dasein selbst ist gar nichts anderes, als ein solcher ununterbrochener Rückgang, eine stetige με-αβολή. Sein Leben ist Sterben, sein Sein ist Nichtsein, und mit dem qualitativen Moment seines Todes schlägt es nur in das um, was es bis dahin an sich schon war, offenbart nur, daß es auch bis dahin nur als seiend gesetztes und daher processirend in sich zurückgehendes Nichtsein, eine sich rückwandelnde Umwandlung aus Feuer war. Weil jedes an sich selbst schon Feuer — in sein Gegentheil umgewandeltes Feuer — ist, und die Feuernatur eben die ist, beständig in das Gegentheil umzuschlagen, kann es nicht umhin, diese seine innere Natur zu vollziehen und sich als das erweisend was es ist, in dieses sein an sich mit ihm identisches Gegentheil zurückzugehen.

Auch nicht bloß in das kosmische, sondern ganz nothwendigerweise in das sinnliche erscheinende Feuer geht jedes Existirende zurück. Denn das kosmische Feuer existirt überhaupt gar nicht anders, als in dem

zuletzt Umschlagen in einander seiner drei realen Momente; sinn-  
liches Feuer (*πρωστῆρ*), Wasser und Erde. Alles was aus diesen drei  
Grundformen gebildet ist — und Alles ist aus ihnen gebildet — durch-  
läuft ohne Unterlaß den Rückweg ins Feuer — die *ὁδὸς ἄνω* —  
sowie es nur dem Wege des Feuers nach Unten seine Existenz verdankt. —

Aber eben weil so der Rückweg ins Feuer — das Sichentzünden  
*πρῶσθαι* oder *ἀνάπτεισθαι*, wie Heraklit es nannte, oder *ἐκπυ-  
ῶσθαι*, *ἐκπύρωσις*, wie die Stoiker es nannten — sich immerwährend  
Weltall vollbringt, das Weltall sogar nur sein Bestehen und den Quell-  
punkt ewig neuen Formenbildung in der beständigen Vollbringung  
dieses Weges hat, ist es durchaus und schlechterdings unmöglich, daß He-  
raklit eine reale *ἐκπύρωσις* im Sinne d. h. eine plötzliche Vernichtung  
der gesamten Welt durch Feuer und einen plötzlich getrennten  
Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung angenommen habe.

Es ist, nach uns, das große Verdienst der Schleiermacher'schen Arbeit,  
daß es bereits erkannt zu haben (p. 457 sqq.). Schleiermacher hat bereits  
ausgesprochen, daß die stoische *ἐκπύρωσις*, der Weltbrand, nur durch  
die Unmöglichkeit des bei Heraklit immerwährend, auch während des  
Weltbestehens, stattfindenden Rückgangs in Feuer entstanden sei, wie ja  
schon der stoische Kunstausdruck für jenen Weltbrand, die *ἐκπύρωσις*, un-  
zweifelhaftenermaßen (Clemens Al. Strom. V, 1. und Simplicius in Phys.  
111. b.) ein gar nicht bei Heraklit vorkommendes Wort ist. Die Be-  
weise, die Schleiermacher für seine Meinung anführt, bestehen in fol-  
genden Stellen: Er bezieht sich erstens auf die früher angeführte Stelle  
des Maximus Tyrius, die, nachdem sie die heraklitische *ὁδὸς ἄνω κάτω*  
schildert, mit den Worten schließt „*Ἰαδοχὴν ὁρᾶς βίου καὶ μεταβολῆν  
καμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*“ „du siehst die Aufeinanderfolge des  
Lebens und den Proceß der Körper und die Erneuerung der Welt“, so  
wie Schleiermacher sagt „dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung  
kennt hat, als eben die theilweise erfolgende“. Schleiermacher bezieht sich  
weiter auf eine Stelle des Marcus Antoninus, der, obgleich er (III, 3.)  
nicht sagt, *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπύρωσεως τοσαῦτα  
παιολογήσας*“, dennoch an einem andern merkwürdigen Orte (aber nicht  
, 32. wie Schleierm. citirt, sondern X, 7.) sagt „*ὥστε καὶ ταῦτα ἀνα-  
φθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον. εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου,  
τε ἀίθλοισι ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου*“. „so daß auch dieses zurück-  
genommen wird in den Logos des Alls, sei dieses nun ein periodenweise  
in Feuer aufgehendes oder ein sich im ewigen Wandel erneuern-  
des“. So daß also hier „ganz deutlich der stoischen Lehre von der *ἐκ-*



πύρωσις eine andere gegenübergestellt wird von einer nur durch immerwährenden Wechsel erfolgenden Erneuerung“. „Auf wen aber — frägt Schleierm. — soll man diese zurückführen, als auf den Ephester, da sich sonst nirgends eine ähnliche Ansicht findet, und muß man nicht hieraus fast auf eine zweifache Auslegung dieses Theils seiner Lehre schließen?“

Schleiermacher bezieht sich drittens auf die früher durchgenommene (s. § 10.) Worte des Plutarchus: Ἀκούω ταῦτ' ἔφη, πολλῶν καὶ ὄρα τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὡς περ τὰ Ἡρακλείτων καὶ τὰ Ὀρφικῶν ἐπιμομένῃν ἔπη οὕτω καὶ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατώσαν κτλ.

Ob man dies nun mit Kaltwasser übersetzt: „Ich sehe nunmehr allwohnl, daß die von den Stoikern behauptete Verbrennung der Welt, sich schon in Heraklitus und Orpheus Gedichte eingeschlichen hat, und Hesiodus seine zu verwirren anfängt“, oder mit Bähr nach der Lesart συνεξάπτουσαν. „daß die Lehre der Stoiker von einem Weltbrand in die Lehre des Heraklit und Orpheus ebensogut eingedrungen ist, als in die des Hesiod“ — immer liegt darin Seitens des Plutarchus der Vorwurf, daß die Stoiker die Lehre des Heraklit wissentlich oder unwissentlich entstellten und alterirt hätten, indem sie die Lehre von einem Weltbrand in ihn hineintrugen.

Die vierte Stelle endlich, die Schleiermacher für sich anführt, ist das mächtige Zeugniß Platons im Soph. p. 242. c.: „Ἰάδης δὲ καὶ Σικελιαί τινες ὑπερον μοῦσαι ξυννόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλίστατον ἀμφοτέρα καὶ λέγειν, ὡς τὴ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἔστιν· ἐχθρὰ δὲ καὶ φίλα συνεχέται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τὸτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν... τὸτὲ δὲ πολλά“<sup>1)</sup>. „Ausschließlich wird also hier — sagt Schleierm. — dem Empedokles zugeschrieben, daß er das Seiende lasse abwechselnd Eines sein und Vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrücklich beigelegt, daß es bei ihm immer beides zugleich sei und Platon könnte unmöglich so geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zweifaches συμπλέκειν dieser Gegensätze, deren eines ausgedrückt werde durch die oben schon angeführten Worte διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, das andere aber

1) „Die Ionischen Musen aber und später gewisse Sicilische meinten, daß es am besten sei, beides zusammenzuknüpfen und zu sagen, daß das Seiende sowohl Vieles als Eines ist, durch Haß aber und Freundschaft zusammengehalten wird. Denn „das Auseinandertretende einigt sich immer (tritt immer zusammen)“, sagen die stärkeren Musen, die schwächeren aber loderten dies, daß sich dies immer so verhalte, auf und sagen abwechselnd sei das All bald Eines . . . bald Vieles“.

dem Empedokleischen ganz gleich wäre. Wie nun der Zusammenhang ergibt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles sein versteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines sein aber den *σφαῖρος*: so geht auch beim Heraclitos das Eines sein offenbar darauf, daß in einer Hinsicht Alles Feuer ist, das Vieles sein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, und wenn beides immer stattfindet, so kann auch nie diese Vielheit zerstört und zuweilen Alles lediglich Feuer sein“.

Soweit Schleiermacher. Merkwürdigerweise ist man aber Seitens seiner Nachfolger, und obwohl sie sonst seine Meinung in allen Punkten theilen, gerade in diesem Einen Punkte einstimmig von ihm abgewichen. Denn sowohl Ritter (Gesch. d. ionischen Phil. p. 128 sqq.) als Brandis (I. p. 178 sq.) lehnen wieder\*) mit Entschiedenheit zu der Annahme eines stoischen Weltbrandes bei Heraclit zurück. Wenn wir aber eben sagten, daß dieser Rückfall merkwürdig sei, so ist er vielmehr bei genauer Betrachtung nur sehr natürlich. Denn indem Schleiermacher auf das Härteste das „Zugleich von Sein und Nichtsein“ bei Heraclit dem Aristoteles bestreitet<sup>1)</sup>, indem er ferner (was freilich alles nur auf ein und denselben Gedankenpunkt hinausläuft) die *ὄδος ἄνω* und *ὄδος κάτω* nur als abstracte Gegensätze und nicht als auch zugleich identisch, das Fragment von ihrer Identität aber als eine bloß formale Gleichheit der Stufen besagend auffaßt<sup>2)</sup>, indem er in dem Fragmente von dem Eines, welches sich im Anseinandertreten immer mit sich eint, unter dem Subjecte dieser Bewegung das Meer<sup>3)</sup> versteht, während dieses Subject doch vielmehr das kosmische Feuer selbst ist<sup>4)</sup>, indem er das wirklich Feuerige im Feuer, die logisch-dialectische Natur der heraklitischen Bewegung überseht, indem er so übersieht, daß das heraklitische Werden (Feuer wie Fluß oder andere Bilder desselben) nur die Einheit und das ununterbrochene Umschlagen der beiden an sich schon identischen Momente von Sein und Nichtsein ineinander ist, indem er deshalb den Begriff des

\*) Und jetzt auch Vernays und Zeller, deren Gründe in dem Nachtrag am Schluß des § beleuchtet sind.

1) Siehe oben Bb. I. p. 10. 74. 87. 288.

2) Siehe oben Bb. I. p. 178 sq.

3) Siehe oben z. B. Bb. I. p. 209 sq.

4) Oder noch genauer gesagt: während das innere Gesetz dieser Bewegung der Logos ist, die einzelnen Stufen als solche, durch welche sich diese Bewegung vermittelt, die drei Stufen des Elementarprocesses sind, der thätige Uebergang dieser Stufen ineinander als sich vollbringende Einheit, als ideelles Subject gedacht, das kosmische Feuer, — und die äußere Totalität dieser Bewegung das im beständigen Flusse begriffene ewige Weltall ist.

kosmischen Feuers bei Heraklit (s. § 18.) gar nicht kennt, dasselbe vielmehr für eine immerhin nur physische belebende Wärme hält, indem er somit auch nicht zu sehen vermag, daß dieses kosmische Feuer Heraklits ebenso sehr und ebenso wesentlich im Verlöschen sein Leben und seine Function hat, wie im Sichentzündenden, und beides nur Momente desselben sind, indem er also, was wir noch von hundert andern Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraklits Gedanken und System überall in seinem tiefsten Mittelpunkt durchaus untotal verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausspruch that, daß die *ἐκτύρωσις* bei Heraklit nur als mit dem Weltbestande gleichzeitig und somit als immerwährend zu denken sei, einen sehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale Inconsequenz gegen seine gesammte Auffassung des heraklitischen Systems ist, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er sich die entscheidenden Beweise durch jenes gänzliche Verkennen Heraklits überall abgeschnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, so muß sich nun bereits in dem gesammten ontologischen wie physischen Abschnitte dieses Werks die absolute innere Unmöglichkeit jener s. g. *ἐκτύρωσις* überall und auf jeder Seite aus der gesammten Darstellung seiner Philosophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit Nothwendigkeit und Evidenz von selbst ergeben haben, sich auch in den nachfolgenden Abschnitten noch weiter ergeben. Mindestens würden wir verzweifeln, einem Solchen, dem dieser Beweis noch nicht erbracht wäre, ihn jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem besten Willen vermöchten wir nicht einen besondern und erschöpfenden Beweis gegen jene *ἐκτύρωσις* hier zu erbringen — gerade wegen Ueberfülle von Beweis. Wir müßten somit das gesammte Werk wieder unter die Ueberschrift dieses Capitels placiren. Denn bei uns steht, wie jeder von selbst sehen wird, die Sache so, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugestehen, auch nicht ein einziges Fragment des Ephesiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene *ἐκτύρωσις* bei Heraklit wirklich vorhanden gewesen ist. Unsere gesammte Auffassung und Darstellung des Ephesiers, die Entwicklung eines jeden Bruchstückes bricht entweder über die *ἐκτύρωσις*, oder diese über jene den Stab.

Dennoch scheint es bei dem Gewichte der Männer, die sich für die reale *ἐκτύρωσις* erklärt haben, angemessen hier noch einiges Besondere gegen dieselbe zu sagen und den Beweis gegen sie, soweit er in einem besondern § und ohne allzu lästige Wiederholungen zu erbringen ist, zu führen. Nur daß

nd meine, das Nachfolgende sei der gesammte und volle Beweis jene *ἐκπόρωσις*, der vielmehr nur in der Gesamtdarstellung ruht und is jedem Bruchstück des Ephesiers ebensogut entwickelt werden kann. Berfen wir zunächst einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter bezogene Stelle des Platon abzuschwächen sucht. Er sieht sich gezwungen, das *ἀεὶ* in dem von Platon citirten *διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται* an- n und zu vermuthen, daß „Platon es hier nur ein schob, um den Gegen- ischen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben“. Da aber dieser Gegensatz zwischen beiden überhaupt lediglich in diesem *ἀεὶ* beruht *ἐν μέρει* war das Seiende ja auch bei Empedokles Eines und Vieles), lb es Platon auch noch mals in seiner Erklärung (*τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα ἔχειν κτλ.*) hervorhebt, so hätte Platon, wenn er dieses *ἀεὶ* blos selbst b, den Ephesier vielmehr ganz wissentlich alterirt und gefälscht lbst einen Gegensatz geschaffen, der blos durch dies *ἀεὶ* und sonst ht vorhanden war. Ueberdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I. 2. p. 170 κ.) gesehen, daß nichts echter, nichts heraklitischer ist, als : als Verbindung und Zusammenkämpfung der processirenden Gegensätze.

muß ferner auch dem Platon wiederholt unpassende und eigentlich ige Darstellung vorwerfen. „Daß aber Platon diese nicht ganz nde Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der so zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen wegung, der Liebe und dem Hasse des Empedokles, eine scheinbare chkeit gewinne“. Diese ist also nach Ritter gar nicht wirklich vor- ; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer Verdrehung oder en Auffassung Platons, wenn dieser jenes heraklitische Fragment :m Auseinandertreten zu einer Parallele von dem *νεῖκος* und *σφαῖρος* mpedokles benützt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie doch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles ver- a ist, wurde schon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht be- n, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas ngenen Wendung seine Zuflucht nehmen sieht.“ Aber alle diese Platon, unsern ältesten und besten Zeugen und den genauesten Kenner tischer Philosophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falsch Ritter telle Platons, resp. das in ihr angeführte Fragment des Ephesiers , wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verstanden n ist.

In der That hat Schleiermacher selbst die platonische Stelle noch erschöpfend benützen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment richtig erfaßt hatte. Denn es verhält sich nicht blos so, wie Schleier-

er (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zu-  
h sei, Eines und Vieles, sondern sogar so, daß Jedes von beiden  
sich schon mit dem Andern identisch, gar nichts Anderes ist, als die  
Bewegung, unablässig ins Andere umzuschlagen.

Gerade dies ist nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung  
beider absolut unmöglich ist, da Jedes sofort das Andere selbst ist und  
sich in es umsetzt (vergl. §§ 1. 2. 10. 11.). Das Auseinandertreten  
bedeutet nur die eigene Bewegung der Einheit oder des kosmischen  
Feuers, sich in seine eigenen unterschiedenen Momente auseinander-  
zulegen und ist somit der dem Einzelnen reales Dasein gebende Weg  
nach Unten. Das Zusammentreten ist nicht, wie bisher ganz richtig,  
und auch von Ritter<sup>1)</sup>, angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit  
der Dinge, sondern im Gegentheil der stetige Rückgang des Werdens aus  
seinen realen Unterschieden in seine reine Einheit<sup>2)</sup>, oder der Weg nach  
Oben (siehe hierüber § 27.).

Beides sind somit Prozesse, an sich identische und von selbst in-  
einander umschlagende Bewegungen, die, wie im ontologischen Theile überaus  
gezeigt wurde, gar nicht auseinandergerissen werden können und auch nie-  
mals bei Heraklit auseinandergerissen waren. Daß das eine Auseinander-  
tretende im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht,  
heißt also gar nichts Anderes als: *ὁδὸς ἀνω καὶ κάτω μίς*, der Weg nach  
Oben und nach Unten sind identisch, die processirende Umwandlung  
der Einheit in die Vielheit oder des kosmischen Feuers in seine realen  
Momente ist an sich selbst schon die Umwandlung der realen Vielheit  
die Einheit des Feuers, — denn sie ist, wie auch diese, nichts Anderes  
als: in ihr Gegentheil unablässig in diese, wie diese i  
auch offenbar in jedem Augenblick unablässig in diese, wie diese i  
um. Es ist nur ein und dieselbe dialectische Bewegung — und schlägt  
welche gezwungen das kosmische Feuer in seine einzelnen elementaren  
Stufen auseinanderschlägt und diese wieder in ihrer Umwan-  
dung in die Einheit desselben zurückgehen. Daß der Weg nach  
Oben und Unten eins sind, jeder in sich selbst schon der andere um-

1) p. 130: „Das Zusammentreten Entgegengesetzter (welche  
solchen angeblich Entgegengesetzten bei Heraklit gar keine Rede, es ist b  
das beständig auseinander und mit sich selbst zusammentritt) bezieht  
das Werden der einzelnen Dinge“. Gerade umgekehrt.

2) Denn dies Zusammentreten ist nur ein Zusammengehen —  
mit sich selbst, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) citirt:  
*διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμμέροσθαι*: siehe 3. B. oben Bb.

dies ist: zum andern zu werden oder daß das Auseinandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa, dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (siehe § 4.) und eben auch weil der Weg nach Unten an sich selbst schon Weg nach Oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegentheil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I. p. 172), daß Krieg und Zeus auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach Oben und nach Unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles gethan hat und wir bereits anderwärts (p. 43 sq.) näher beleuchtet haben, dann werden die *ὁδὸς ἄνω* und die *ὁδὸς κάτω* feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Prozesse sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des *σφαῖρος* auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des *νεῖκος* auf der andern Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: „τὸ μὲν αἰεὶ πάντα οὕτως ἔχειν“ fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Wegs nach Unten und Oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald Eins, bald Vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in Dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, warum die sich herstellende Einheit und realisirende Vielheit, *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen irgendwie plausiblen, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das Eine und Viele bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen Feuer, nach der Weltverbrennung, noch ein Vieles sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt<sup>1)</sup>; wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung

1) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hilfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Geldes in die Sachen (*χρήματα*) und dieser wieder in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (*παντα*) und dieser in Feuer vergleicht, das Geld blos die ideelle Wertheinheit und nur die reellen nutzbaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10. 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der *διακόσμις* oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die *ἐκπύρωσις* nur die reine Einheit<sup>1)</sup>.

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß sie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigene Fragmente des Ephefiens, die diese *ἐκπύρωσις* lehren, hat man gar nicht<sup>\*)</sup>), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige Stelle eines solchen Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich mitzählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Da wir behaupten, daß selbst von jenen späten nachstoischen und daher schon deshalb hierin von keinem Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur an

Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphairos als aufgehoben dachte. Wichtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannigfaltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. die Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Woburch war denn diese wirkende Kraft des Feuers suspendirt? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer nicht da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphairos ganz wie bei Empedokles vorhanden.

1) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III, 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (*ἐν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον*) erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen Dinge (*τὰ ἄλλα πάντα*).

\*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des §.

eine nähere Explication dieser *ἐκπύρωσις* einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die Entstehung dieses Irrthums deutlich genug hervortreten lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die von Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegen-  
**t**heiliger Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Ver-  
**w**irrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn wir oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem gesammten Hauptinhalte nach als sich nicht bloß auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so haben wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar gegen dieselbe **con-**  
**cl**udirt.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo (Alleg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben schon oben (Vd. I, p. 232. 233, 1.) nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten *χρημοσύνη* und *κόρος* <sup>1)</sup>, mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — wo Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine nicht geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de incorrupt. mundi. in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergang und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. Im Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin ist es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des Einen die Geburt des Andern sei (*θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανέσεται ὁλοκείμενα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα κτλ.*). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Ephesier persöhnlich und zwar belobigend „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι φυσικῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* und fährt dann fort: *θάνατον οὐ*

---

1) Auch diese Namen hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck *ἐκπύρωσις* sehr nahe lag, so lassen jene Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug hindurchschimmern; vgl. § 10. u. 26.



πύλωμος. von dem zur ἐκπύρωσις und dem zur γέ-  
 νησις fñhrenden Momente in einander sei der Weg nach  
 Jedes jener beiden „Gegentheile“ entspricht also  
 einander gleichzeitigen, identischen und durch sich  
 unden Wege; die ἐκπύρωσις ist der nach Oben,  
 der nach Unten. Die reale Weltbildung  
 durch den isolirten Weg nach Unten, son-  
 derschlagen desselben in den Weg nach Oben.  
 In vielen andern Zeugnissen und Frag-  
 sagt es: τὸν τε κόσμον γίνεσθαι  
 λην τῶν ὁδῶν ἀνω κάτω, die  
 der Wege nach Oben und Unten,  
 die fñhrenden Momente, ineinander.  
 Es somit ausdrñcklich, daß die heraklitische  
 als der beständig sich vollbringende und ebenso-

Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine  
 der Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständnis  
 bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem  
 es begriffen ist, aber Alles eben immer begriffen ist und der  
 in sein Gegentheil umschlagendes und gerade dadurch die  
 deren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle be-  
 steht nur ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte  
 sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des Aus-  
 drucks selbst bedient, seine richtige Ansfñfung und Entstehung  
 in läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Gerede von der  
 ἐκπύρωσις alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht  
 die wahren Bedeutung zu halten ist<sup>1</sup>).

Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverlässigen De-  
 put, welche die reale ἐκπύρωσις wirklich behaupten, dennoch, sobald sie  
 ein wenig näher darüber expliciren, selbst den Irrthum und den Grund  
 hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei Plat.  
 S. p. 877. und Euseb. Praep. Ev. XIV. c. 14. p. 749: Ἡράκλειτος  
 αὐτος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὕλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα  
 γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου,  
 γίνεσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ  
 ἴμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναγαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς  
 ἰσὺν ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμῶμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν  
 αἶρα καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Geldes in die Sachen (*χρήματα*) und dieser wieder in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (*πάντα*) und dieser in Feuer vergleicht, das Geld bloß die ideelle Wertheinheit und nur die reellen nuzbaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10. 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der *διακόσμησις* oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die *ἐκπύρωσις* nur die reine Einheit<sup>1)</sup>.

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigentliche Fragmente des Ephesiers, die diese *ἐκπύρωσις* lehren, hat man gar nicht<sup>\*)</sup>), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige Stelle eines solchen Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich m. z. z. zählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Ja wir behaupten, daß selbst von jenen spätem nachstoischen und da Her schon deshalb hierin von keinem Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur auf

Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphairos als aufgehoben dachte.“ Wichtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannigfaltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. diese Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Woburd war denn diese wirkende Kraft des Feuers suspendirt? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer nicht da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphairos ganz wie bei Empedokles vorhanden.

1) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III, 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (*ἐν τῷ ὑπομένον καὶ μετασχηματίζο* erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlich Dinge (*τὰ ἄλλα πάντα*).

\*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des §.

eine nähere Explication dieser *ἐκπύρωσις* einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die Entstehung dieses Irrthums deutlich genug hervorsetzen lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die von Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegenheiliger Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Verwirrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn wir oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem gesammten Hauptinhalte nach als sich nicht bloß auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so haben wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar gegen dieselbe concludirt.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo Alleg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben schon oben (Vd. I. p. 232. 233, ) nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten *χρησσοσύνη* und *κύρος* <sup>1)</sup>, mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — so Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine nicht geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de corrupt. mundi, in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergang und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. Im Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin ist es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des Einen die Geburt des Andern sei (*θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανίττειται δολιχέροντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς μίεθοντα κτλ.*). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Ephesier persönlich und zwar belobigend „*Ὡ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι βυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* und fährt dann fort: *θάνατον οὐ*

---

1) Auch diese Namen hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck *ἐκπύρωσις* sehr nahe lag, so lassen jene Bezeichnungen doch ihre ideale Natur deutlich genug hindurchschimmern; vgl. § 10. u. 26.

τὴν εἰς ἑκὼν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (Heraklit) ἀλλὰ τὴν εἰς ἑτε-  
ρον στοιχεῖον μεταβολὴν, ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦς  
τῆς ἀτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὡς  
περ οὐκ εἰκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον“. Deutlicher konnte  
ihn doch Philo unmöglich der daselbst bekämpften stoischen Weltuntergangs-  
lehre als einer ihm fremden und ihm widersprechenden, entgegengesetzter  
und ihn als einen vielmehr mit ihm selbst hierüber übereinstimmen-  
den hinstellen! Niemals aber konnte Philo so schreiben, wenn er nur  
irgend davon gewußt hätte, daß dieser selbe Heraklit gleichfalls den Unter-  
gang der Welt lehre.

Brandis bezieht sich ferner auf Diogenes L. IX, 8, welcher freilich  
sagt: γενναῖοι τε αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι  
κατὰ τινος περιόδου ἐναλλάξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι  
καθ' εἰμαρμένην.

Und gewiß, wenn irgend ein Irrthum in der Welt war, wie sollte  
ihn Diogenes nicht theilen! Wie sollte Diogenes echt heraklitische Lehre  
und stoische Auffassung der Commentatoren auseinander halten! Wenn  
aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes sagt, so kommt doch sehr  
viel darauf an, was er zeigt — und gerade im Widerspruche mit sich  
selber zeigt.

Und so liefert denn auch Diogenes einen äußerst erheblichen Be-  
weis gegen jene Weltverteilung. Denn unmittelbar nach den angezogenen  
Worten fährt er fort: „τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄνω  
καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν. τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ  
εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τὸν τε κόσμον γίνεσθαι  
κατὰ ταύτην“. Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat übersetzen  
können, daß diese Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten  
Commentator — denn er selbst versteht sie nicht einmal — sich gerettet  
hat, jedem Weltbrande bei Heraklit peremptorisch widerspricht. Wir ver-  
weisen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieser Stelle § 5. Es  
ist daselbst gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten selbst  
liegt, die ἐκπύρωσις hier nur als das zum Nichtsein führende Moment,  
als das Gegentheil des Momentes, welches als das τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν  
ἄνω bezeichnet ist, kurz als der Weg nach Oben auftritt, der ja immer-  
während auch in der realen Welt statt hat, ja dessen Umschlagen in den  
Weg nach Unten und umgekehrt diese reale Welt erst herstellt. So sagt  
ja Diogenes auch ausdrücklich καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, also  
das Umschlagen dieser beiden eben von ihm genannten Gegentheile  
(τῶν ἐναντίων τὸ μὲν . . . τὸ δὲ) in einander oder das Umschlagen

*δημολογία* und *πόλεμος*, von dem zur *ἐκπόρωσις* und dem zur *γένεσις* oder *διακόσμησις* führenden Momente in einander sei der Weg nach oben und Unten. Jedes jener beiden „Gegentheile“ entspricht also in dieser stets mit einander gleichzeitigen, identischen und durch sich selbst in einander übergehenden Wege; die *ἐκπόρωσις* ist der nach Oben, *γένεσις* oder *διακόσμησις* der nach Unten. Die reale Weltbildung ist nicht blos zu Stande durch den isolirten Weg nach Unten, sondern nur durch das beständige Umschlagen desselben in den Weg nach Oben. Dies wissen wir nicht nur aus so vielen andern Zeugnissen und Fragen, sondern die Stelle selbst sagt es: *τόν τε κόσμον γίνεσθαι καὶ ταύτην*, also *κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἀνω κάτω*, die entsteht vermöge des Umschlagens der Wege nach Oben und Unten, zur *ἐκπόρωσις* und des zur *γένεσις* führenden Momente, ineinander. Die Stelle des Diogenes zeigt somit ausdrücklich, daß die heraklitische *ἐκπόρωσις* nichts anderes als der beständig sich vollbringende und ebenso wie sein entgegengesetztes Moment weltgeschöpferische Weg nach Unten war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine *ἐκπόρωσις*, den Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständnis sich des bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem sich Alles begriffen ist, aber Alles eben immer begriffen ist und der man ein stets in sein Gegentheil umschlagendes und gerade dadurch die Welt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle bezeugt also nicht nur ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte sagen, sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des Ausdrucks *ἐκπόρωσις* selbst bedient, seine richtige Anflösung und Entstehung vorzutreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Veredele von der *ἐκπόρωσις* alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht seiner wahren Bedeutung zu halten ist <sup>1)</sup>.

1) Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverlässigen Denker, welche die reale *ἐκπόρωσις* wirklich behaupten, dennoch, sobald sie nur ein wenig näher darüber expliciren, selbst den Irrthum und den Grund davon hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei Plutarch. *De Stoicorum Repugnantiis*. Praep. Ev. XIV. c. 14. p. 749: *Ἡράκλειτος ἔφησεν ὅτι μεταποντίωνος ἀρχὴν τῶν ὕλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεσθῆναι, σκοπεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ κλύμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναγαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμῶμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν αἶρα καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπορώσει*

kosmischen Feuers bei Heraclit (s. § 18.) gar nicht kennt, dasselbe vielmehr für eine immerhin nur physische belebende Wärme hält, indem er somit auch nicht zu sehen vermag, daß dieses kosmische Feuer Heraclits ebensosehr und ebenso wesentlich im Verlöschen sein Leben und seine Function hat, wie im Sichentzündenden, und beides nur Momente desselben sind, indem er also, was wir noch von hundert andern Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraclits Gedanken und System überall in seinem tiefsten Mittelpunkt durchaus und total verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausspruch that, daß die *ἐκπύρωσις* bei Heraclit nur als mit dem Weltbestande gleichzeitig und somit als immerwährend zu denken sei, einen sehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale Inconsequenz gegen seine gesammte Auffassung des heraclitischen System ist, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er sich die entscheidenden Beweise durch jenes gänzliche Verkennen Heraclits überabgeschnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, so muß sich man bereits in dem gesammten ontologischen wie physischen Abschnitte dieses Werks die absolute innere Unmöglichkeit jener s. g. *ἐκπύρωσις* überall und auf jeder Seite aus der gesammten Darstellung seiner Philosophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit Nothwendigkeit und Evidenz von selbst ergeben haben, sich auch in den nachfolgenden Abschnitten noch weiter ergeben. Mindestens würden wir verzeichnen, ein Solchen, dem dieser Beweis noch nicht erbracht wäre, ihn jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem besten Willen vermöchten wir nicht einen besondern und erschöpfenden Beweis gegen jene *ἐκπύρωσις* hier zu erbringen — gerade wegen Ueberfülle von Beweis. Wir müßten sonst das gesammte Werk wieder unter die Ueberschrift dieses Capitels placiren. Denn bei uns steht, wie jeder von selbst sehen wird, die Sache so, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugestehen, auch nicht ein einziges Fragment des Ephesiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene *ἐκπύρωσις* bei Heraclit wirklich vorhanden gewesen ist. Unsere gesammte Auffassung und Darstellung des Ephesiers, die Entwicklung eines jeden Bruchstücks bricht entweder über die *ἐκπύρωσις*, oder diese über jene den Stab.

Dennoch scheint es bei dem Gewichte der Mäner, die sich für die reale *ἐκπύρωσις* erklärt haben, angemessen hier noch einiges Besondere gegen dieselbe zu sagen und den Beweis gegen sie, soweit er in einem besondern § und ohne allzu lästige Wiederholungen zu erbringen ist, zu führen. Nur daß

Niemand meine, das Nachfolgende sei der gesammte und volle Beweis gegen jene *ἐκπόρωσις*, der vielmehr nur in der Gesamtdarstellung ruht und fast aus jedem Bruchstück des Ephesiers ebenso gut entwickelt werden kann.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter die leitbezogene Stelle des Platon abzuschwächen sucht. Er sieht sich gezwungen, gegen das *δε* in dem von Platon citirten *διαφερόμενον δε* *συμφέρεται* anzugehen und zu vermuthen, daß „Platon es hier nur einschob, um den Gegensatz zwischen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben“. Da aber dieser ganze Gegensatz zwischen beiden überhaupt lediglich in diesem *δε* beruht (denn *ἐν μέρει* war das Seiende ja auch bei Empedokles Eines und Vieles), weshalb es Platon auch nochmals in seiner Erklärung (*τὸ μὲν δεῖ ταῦτα οὕτως ἔχειν κτλ.*) hervorhebt, so hätte Platon, wenn er dieses *δε* bloß selbst einschob, den Ephesier vielmehr ganz wissentlich alterirt und gefälscht und selbst einen Gegensatz geschaffen, der bloß durch dies *δε* und sonst gar nicht vorhanden war. Ueberdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I. p. 75, 2. p. 170 u.) gesehen, daß nichts echter, nichts heraklitischer ist, als dies *δε* als Verbindung und Zusammenkämpfung der processirenden Gegensätze. Ritter muß ferner auch dem Platon wiederholt unpassende und eigentlich unrichtige Darstellung vorwerfen. „Daß aber Platon diese nicht ganz passende Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der Dinge so zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen der Bewegung, der Liebe und dem Haße des Empedokles, eine scheinbare Ähnlichkeit gewinne“. Diese ist also nach Ritter gar nicht wirklich vorhanden; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer Verdrehung oder schiefen Auffassung Platons, wenn dieser jenes heraklitische Fragment von dem Auseinandertreten zu einer Parallele von dem *νεῖκος* und *σφαίρος* des Empedokles benutzt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie sehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles verschieden ist, wurde schon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung seine Zuflucht nehmen sieht.“ Aber alle diese gegen Platon, unsern ältesten und besten Zeugen und den genauesten Kenner heraklitischer Philosophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falsch Ritter die Stelle Platons, resp. das in ihr angeführte Fragment des Ephesiers erfaßt, wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verstanden worden ist.

In der That hat Schleiermacher selbst die platonische Stelle noch nicht erschöpfend benutzen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment nicht richtig erfaßt hatte. Denn es verhält sich nicht bloß so, wie Schleier-

macher (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zugleich sei, Eines und Vieles, sondern sogar so, daß Jedes von beiden an sich schon mit dem Andern identisch, gar nichts Anderes ist, als die Bewegung, unablässig ins Andere umzuschlagen.

Gerade dies ist nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung Beider absolut unmöglich ist, da Jedes sofort das Andere selbst ist und sich in es umsetzt (vergl. §§ 1. 2. 10. 11.). Das Auseinandertreten bedeutet nur die eigene Bewegung der Einheit oder des kosmischen Feuers, sich in seine eigenen unterschiedenen Momente auseinanderzulegen und ist somit der dem Einzelnen reales Dasein gebende Weg nach Unten. Das Zusammentreten ist nicht, wie bisher ganz irrig und auch von Ritter <sup>1)</sup>, angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit der Dinge, sondern im Gegentheil der stetige Rückgang des Werdens aus seinen realen Unterschieden in seine reine Einheit <sup>2)</sup>, oder der Weg nach Oben (siehe hierüber § 27.).

Beides sind somit Prozesse, an sich identische und von selbst ineinander umschlagende Bewegungen, die, wie im ontologischen Theile überall gezeigt wurde, gar nicht auseinandergerissen werden können und auch niemals bei Heraklit auseinandergerissen waren. Daß das eine Auseinandertretende im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, heißt also gar nichts Anderes als: *ὁδὸς ἀνω κάτω μία*, der Weg nach Oben und nach Unten sind identisch, die processirende Umwandlung der Einheit in die Vielheit oder des kosmischen Feuers in seine realen Momente ist an sich selbst schon die Umwandlung der realen Vielheit in die Einheit des Feuers, — denn sie ist, wie auch diese, nichts Anderes als: in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung — und schlägt somit auch offenbar in jedem Augenblick unablässig in diese, wie diese in jene um. Es ist nur ein und dieselbe dialectische Bewegung, durch welche gezwungen das kosmische Feuer in seine einzelnen elementarischen Stufen auseinanderschlägt und diese wieder in ihrer Umwandlung in Feuer in die Einheit desselben zurückgehen. Daß der Weg nach Oben und Unten eins sind, jeder in sich selbst schon der andere und jeder nur

1) p. 130: „Das Zusammentreten Entgegengesetzter (welcher? es ist von solchen angeblich Entgegengesetzten bei Heraklit gar keine Rede, es ist blos das Eine, das beständig auseinander und mit sich selbst zusammentritt) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge“. Gerade umgekehrt.

2) Denn dies Zusammentreten ist nur ein Zusammengehen — des Einen — mit sich selbst, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) citirt: τὸ ἐν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ἐνμύροισθαι: siehe z. B. oben Bd. I. p. 209 sq.



dies ist: zum andern zu werden oder daß das Auseandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa, dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (siehe § 4.) und eben auch weil der Weg nach Unten an sich selbst schon Weg nach Oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegentheil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I. p. 172), daß Krieg und Zeus auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach Oben und nach Unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles gethan hat und wir bereits anderwärts (p. 43 sq.) näher beleuchtet haben, dann werden die *ὄδος ἄνω* und die *ὄδος κάτω* feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Prozesse sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des *σφαῖρος* auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des *πεῖκος* auf der andern Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: „τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν“ fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Wegs nach Unten und Oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald Eins, bald Vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in Dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, warum die sich herstellende Einheit und realisirende Vielheit, *ἐκπύρωσις* und *διακύσμησις*, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen irgendwie plausiblen, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das Eine und Viele bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen Feuer, nach der Weltverbrennung, noch ein Vieles sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt<sup>1)</sup>; wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung

1) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hilfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn die  
 Viele waren bei Heraclit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge  
 und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem  
 er die Umwandlung des Helves in die Sachen (*χρήματα*) und dieser in  
 der in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge  
 (*ἄναστα*) und dieser in Feuer vergleicht, das Geld bloß die ideale Einheit  
 einheit und nur die realen nützlichen Sachen die reale Vielheit  
 sind (§§ 10, 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der  
 kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die  
 Seite der *διακόσμησις* oder das Viele, — und das Feuer als solches oder  
 die *ἐκπύρωσις* nur die reine Einheit <sup>1)</sup>.

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit  
 einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß  
 wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick  
 ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald be-  
 sonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt  
 fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigen-  
 liche diesen Weltbrand als bei Heraclit selbst vorkommend berichten sollen  
 Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige  
 Stelle eines solchen Unterganges, der bei einer derartigen Frage wirklich mit-  
 zählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist.  
 Ja wir behaupten, daß selbst von jenen spätem nachchristlichen  
 schon deshalb hierin von keinem Gewicht bekleideten Berichten, welche die  
 wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur an

Stelle) wie Heraclit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannig-  
 faltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphaeros als aufgehoben dachte.  
 Wichtig! Aber wenn nach Heraclit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannig-  
 faltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. die  
 Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Wodurch war denn diese wirkende Kraft des  
 Feuers inpendirt? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer nicht  
 da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphaeros ganz wie bei Empedokles  
 vorhanden.

1) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B.  
 Aristoteles de coelo III, 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Um-  
 wandlungsbewegung nur als das rein Eine (*ἓν τε ἰσχυρότερον καὶ μετασχηματίζον*)  
 erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen  
 Dinge (*τὰ ἄλλα πάντα*).

\*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluss des 8.

ie nähere Explication dieser *ἐκπύρωσις* einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die Entstehung dieses Irrthums deutlich genug hervortreten lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die in Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegenwärtiger Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Vererrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn er oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem gesammten Inhalt nach als sich nicht bloß auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so sehen wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar gegen dieselbe condirrt.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo Heg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben schon oben (Vb. I, p. 232. 233, nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten *χρηστόνη* und *κόρος* <sup>1)</sup>, mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de corrupt. mundi. in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen an Weltuntergang und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns ein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. a Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin ist es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da er Tod des Einen die Geburt des Andern sei (*θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαυλίζεται πολυχέοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς κείβοντα κτλ.*). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Ephezier persönlich und zwar belobigend „*Ὡ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησὶ ἡχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* und fährt dann fort: *θάνατον οὐ*

1) Auch diese Namen hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck *ἐκπύρωσις* ihr nahe lag, so lassen jene Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug durchschimmeru; vgl. § 10. u. 26.

τὴν εἰς ἄπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (Heraclit) ἀλλὰ τὴν εἰς ἔσ-  
ρον στοιχειῶν μεταβολὴν. ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦ  
τῆς ἀποκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὡς  
περ οὐκ εἰκὸς μόνον. ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον“. Deutlicher konnte  
ihn doch Philo unmöglich der daselbst bekämpften stoischen Weltuntergang  
lehre als einer ihm fremden und ihm widersprechenden, entgegengesetzt  
und ihn als einen vielmehr mit ihm selbst hierüber übereinstimme  
den hinstellen! Niemals aber konnte Philo so schreiben, wenn er  
irgend davon gewußt hätte, daß dieser selbe Heraclit gleichfalls den Unter-  
gang der Welt lehre.

Brandis bezieht sich ferner auf Diogenes L. IX, 8, welcher freilich  
sagt: γενεῶσθαι τε αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι  
κατὰ τινος περιόδου ἐναλλάξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι  
καθ' εἰμαρμένην.

Und gewiß, wenn irgend ein Irrthum in der Welt war, wie sollte  
ihn Diogenes nicht theilen! Wie sollte Diogenes echt heraklitische Lehre  
und stoische Auffassung der Commentatoren auseinander halten! Wenn  
aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes sagt, so kommt doch sehr  
viel darauf an, was er zeigt — und gerade im Widerspruche mit sich  
selber zeigt.

Und so liefert denn auch Diogenes einen äußerst erheblichen Be-  
weis gegen jene Weltvertilgung. Denn unmittelbar nach den angezogenen  
Worten fährt er fort: „τὸν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον  
καλεῖσθαι πύλεμον καὶ ἔριν. τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ  
εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τὸν τε κόσμον γίνεσθαι  
κατὰ ταύτην“. Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat übersehen  
können, daß diese Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten  
Commentator — denn er selbst versteht sie nicht einmal — sich gerettet  
hat, jedem Weltbrande bei Heraclit peremptorisch widerspricht. Wir ver-  
weisen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieser Stelle § 5. Es  
ist daselbst gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten selbst  
liegt, die ἐκπύρωσις hier nur als das zum Nichtsein führende Moment,  
als das Gegentheil des Momentes, welches als das τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν  
ἄγον bezeichnet ist, kurz als der Weg nach Oben auftritt, der ja immer-  
während auch in der realen Welt statt hat, ja dessen Umschlagen in den  
Weg nach Unten und umgekehrt diese reale Welt erst herstellt. So sagt  
ja Diogenes auch ausdrücklich καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω. also  
das Umschlagen dieser beiden eben von ihm genannten Gegentheile  
(τὸν ἐναντίων τὸ μὲν . . . τὸ δὲ) in einander oder das Umschlagen

von *ὁμολογία* und *πόλεμος*, von dem zur *ἐκπόρωσις* und dem zur *γένεσις* oder *διακόσμησις* führenden Momente in einander sei der Weg nach **O**ben und Unten. Jedes jener beiden „Gegentheile“ entspricht also **e**in dieser stets mit einander gleichzeitigen, identischen und durch sich **s**elbst in einander übergehenden Wege; die *ἐκπόρωσις* ist der nach Oben, die *γένεσις* oder *διακόσμησις* der nach Unten. Die reale Weltbildung **k**ommt nicht bloß zu Stande durch den isolirten Weg nach Unten, sondern nur durch das beständige Umschlagen desselben in den Weg nach Oben. **U**nd dies wissen wir nicht nur aus so vielen andern Zeugnissen und **F**ragmenten, sondern die Stelle selbst sagt es: *τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*, also *κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἄνω κάτω*, die **W**elt entstehe vermöge des Umschlagens der Wege nach Oben und Unten, **d**es zur *ἐκπόρωσις* und des zur *γένεσις* führenden Momentes, ineinander. **D**iese Stelle des Diogenes zeigt somit ausdrücklich, daß die heraklitische *ἐκπόρωσις* nichts anderes als der beständig sich vollbringende und ebenso **g**ut wie sein entgegengesetztes Moment welt schöpferische Weg nach Oben war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine **r**eale *ἐκπόρωσις*, den Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständnis **n**ämlich des bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem **f**reilich Alles begriffen ist, aber Alles eben immer begriffen ist und der **d**arum ein stets in sein Gegentheil umschlagendes und gerade dadurch die **W**elt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle **b**eweist also nicht nur ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte **s**agt sagen, sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des **A**usdrucks *ἐκπόρωσις* selbst bedient, seine richtige Ansföfung und Entstehung hervortreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das **G**erede von der **s**toischen *ἐκπόρωσις* alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht und seiner wahren Bedeutung zu halten ist<sup>1)</sup>.

1) Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverlässigen **D**eutsche sogar, welche die reale *ἐκπόρωσις* wirklich behaupten, dennoch, sobald sie sich nur ein wenig näher darüber expliciren, selbst den Irrthum und den Grund desselben hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei **P**lut. **P**lac. I, 3, p. 877. und **E**useb. **P**raep. **E**v. **X**IV. c. 14. p. 749: *Ἡράκλειτος καὶ Ἰππασος ὁ Μεταποντίνος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ σπινθιόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναγαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει*

Daß sich Simplicius ganz bestimmt und ausdrücklich gegen einen Weltbrand bei Heraclit aussprach, werden wir im folgenden § sehen. Daß es selbst mit Alexander Aphrod. und Clemens Alex. durchaus nicht so steht, wie man meint (so wenig auch ihre Ansicht, selbst die des Epictet,

ἀρχὴν οὖν τὸ πῦρ. ὅτι ἐκ τούτων τὰ πάντα. τέλος δὲ ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀλλίεται πάντα. In diesem ganz stoischen Berichte wird also die s. g. ἐκπύρωσις ganz bestimmt gelehrt. Aber wenn man die Stelle nur näher ansieht, so sieht man auch wo sie herkommt. Zuerst wird der Weg nach Unten, dann der Weg nach Oben durch alle seine Stufen beschrieben. Die Erde wandelt sich in Wasser, das Wasser in Luft um. Warum wird nun aber hier des Rückgangs aus dieser in Feuer nicht Erwähnung gethan? Warum wird der Weg nach Oben bei der Stufe der Luft plötzlich abgebrochen? Aber der ganze letzte Satz von πάλιν ab ist eben nur an die Stelle dieser letzten Stufe des Weges nach Oben getreten! Die ganze geschilderte ἐκπύρωσις ist bei Heraclit selbst nichts als die sich immer vollbringende Umwandlung des Wassers in Feuer und aus ihrer Mißdeutung entstanden, eine Mißdeutung, die übrigens bei seinen ältesten stoischen Commentatoren mit dem Gebrauch des Ausdrucks ἐκπύρωσις durchaus nicht verbunden gewesen zu sein braucht — und darum muß nun, wo diese ἐκπ. steht, jene letzte Stufe der ὁδὸς ἀνω fortfallen, an deren Stelle sie getreten ist. —

Ja, will man ganz klar bewiesen sehen, daß auch bei den älteren Stoikern selbst, und zwar noch bei Chrysippus der Ausdruck ἐκπύρωσις gar nichts anderes bedeutete als den beständigen Entzündungsproceß des Feuers in der wirklichen Welt selbst, — das was Heraclit ἀπτεσθαι nannte und als das Eine Moment dem ἀσθενεσθαι entgegengesetzt, deren Einheit erst die reale Welt erzeugt und erhält, — so braucht man nur das 47. Capitel bei Plutarch. de Stoic. Repugn. durchzulesen, wo Plutarch den Chrysippus bekämpft und dabei beständig die ἐκπύρωσις in diesem Sinne des in der Welt unablässig thätigen Processes und als Princip der Belebung des Stofflichen gebraucht. So sagt er daselbst von Chrysippus: ἀλλ' ἤμων. ὅπου μὲν τὴν ἀναψίν, ὅπου δὲ τὴν περίψιν. ἀρχὴν ἐμφυσίας ποιεῖ καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται. διόλου τὴν καὶ ζῶον εἶναι φησι. σθενεσθαι μενον ὃ ἀήθης καὶ παχύμενον. εἰς ἕδαρι καὶ γῆν καὶ τὸ σωματικαὶδὲς τρέπεσθαι“. Hier wird also die ἐκπύρωσις als synonym mit ἀναψίν gebraucht, wie letzteres von Heraclit dem σθενεσθαι entgegengesetzt; ja es heißt „sobald die ἐκπύρωσις erfolgt ist, sei das Thier da und lebe“. Sie ist also nur jene beständig im Kosmos wirkende und ihn belebende Bewegung; statt Weltverteilung zu sein, ist sie vielmehr das eigenste Princip alles animalischen Lebens und der lebensmischen Bewegung, ganz wie bei Heraclit selbst das ἀπτεσθαι im Gegensatz zu σθενεσθαι (vgl. hierzu das Fragment § 30. und das dort Gesagte). Ebenso kann darauf: ἐνταῦθα δὲ πον σαφῶς τῆ μὲν ἐκπύρωσει καὶ τὰ ἀψυχα τοῦ κόσμου φησιν εἰς τὸ ἐμφυγιον τρέπεσθαι, durch die ἐκπύρ. werde auch das Unbelebte in der Welt in Belebtes umgewandelt! Klarer kann es doch wohl nicht sein, daß noch bei Chrysippus die ἐκπύρωσις nur das in der Welt selbst permanent wirkende Princip ist und jede andere Auffassung ein Mißverständnis, dessen Ansicht sich uns später noch näher ergeben werden.

hierbei irgend entscheidend sein könnte), werden wir gleichfalls daselbst **liegen**.

Bleibt somit nur der ganz ununterstützte Aristoteles. — Wir glauben im Laufe dieses Werkes gezeigt zu haben und später zu zeigen, daß uns das Ansehen des Stagiriten so sehr am Herzen liegt, wie nur irgend Jemand, und seltsam genug wäre es, wenn sich vielleicht herausstellen sollte, daß auch er gar nicht für jene *ἐπιφώρις*. ja vielleicht selbst sehr bestimmt gegen sie spricht. Aber auch abgesehen hiervon, — der Autorität des Aristoteles stände immer die für unsere Philosophen noch größere des Platon gegenüber.

Doch was bedarf es überhaupt der Autoritäten und Zeugnisse! Wenn irgendwo, ist gewiß hier der Ort zu sagen: amicus mihi Plato, amicus Aristoteles etc. Denn wie soll ein plötzlich eintretendes Aufgehen der gesammten Welt in materielles Feuer und das Festhalten dieses Zustandes in zeitlicher Trennung von der Periode der Weltbildung bei Heraklit nur im entferntesten möglich sein, — da ja das sinnliche Feuer selbst bei Heraklit gar nichts anderes ist, als die Bewegung: rastlos in sein Gegentheil umzuschlagen, ununterbrochen zu Wasser zu werden?

Es liegt auf der Hand, daß nur solange über die Möglichkeit eines Weltbrandes gestritten werden konnte, so lange man das heraklitische Feuer als physischen Stoff oder Wärme oder irgendwie sonst auffaßte, seine Bedeutung aber: dialectischer Proceß, unablässiges Aufreiben seiner selbst, absolutes Umschlagen in sein Gegentheil, unablässiges Verlöschen zu sein, übersehen hatte. Gerade nur deshalb war dem Ephezier das Feuer das Bild und die Thätigkeit selbst der Bewegung, weil auch das sinnliche Feuer nicht, wie Wasser, Erde etc., aufgehaltenes Werden oder an sich festhaltendes Sein, mäßliche Veränderung, sondern in jedem Augenblicke seines Daseins rastloses Umschlagen in sein Gegentheil ist; weil es gerade nur in diesem absolut unaufgehaltenen Umschlagen, in diesem perennirenden Verzehren und Verlöschen seiner selbst sein Dasein selbst hat. Nach allem aber, was sich uns hierüber überall und gerade auch im physischen Theile ergeben hat, ist die Vertilgung der totalen Welt durch sinnliches Feuer die haarste Unmöglichkeit. Denn dieses Feuer ist schon in jedem Augenblicke seines Entstehens, im Momente seines Sichentzündens selbst, — perennirendes Sichselbstaufheben, Verlöschen d. h. Umschlagen in Wasser, das Moment der realen Welt<sup>1)</sup>. In dem-

1) Haben dies — und damit zugleich die ganze Natur des heraklitischen Elementarprocesses — die Neueren übersehen, so ist es dagegen schon vom Rabbi Maimonides ein-

selben Maaße also, in welchem jenes Weltbrandfeuer fortlaufend um sich griffe, in demselben Maaße müßte es auch immer unablässig von neuem ins Sein, in das Wasser, in die Weltbildung umschlagen, d. h. also eben, wie es wirklich der Fall gewesen ist, die *ἐκπόρωσις* vollzieht sich bei Heraklit nie in dem Sinne, daß sie ihr Gegentheil wirklich aufhebt; das kann sie nicht, da ja das *πῦρ* selbst nur Umschlagen in sein Gegentheil ist, mit Aufhebung des Gegentheils somit sogar selbst aufgehoben und wiederum verloschen wäre. Die *ἐκπόρωσις* ist daher nur die immerwährend sich vollziehende und dadurch selbst immerwährend in ihr Gegentheil, die reale Weltbildung, umschlagende Bewegung des Werdens. —

Oder von einer andern Seite. Welches Feuer soll denn bei Heraklit die Welt verbrennen und wie soll es das fertig bringen?

Was wir das kosmische Feuer genannt haben, kann dies nicht, weil es vielmehr gerade nur die Totalität aller drei Elementarstufen und ihr ineinander kreisendes Umschlagen ist. Das sinnlich-elementarische Feuer, welches sich auf dem Wege nach Oben entwickelt, ist es vielmehr, das nach der bisherigen Meinung dieses Unheil anrichten soll. Aber die elementarische Feuer kann dies auch schon deshalb nicht, weil es selbst

gesehen worden. Denn man kann nicht deutlicher heraklitifiziren und nicht trefflicher die wahre Beschaffenheit des heraklitischen Elementarprocesses, das beständige ununterbrochene Uebergehen jedes Elementes und jedes Daseins überhaupt in die andere, hervorheben als Maimonides in einer offenbar heraklitischen Quelle an fließenden Stelle thut, *Constitut. de fundament. Legis*, Amsterd. 1638. cap. IV. § X. p. 42: *Quatuor ista elementa perpetuo invicem permittantur, quolibet die atque hora, secundum partes suas, non juxta totum corpus. Quomodo? Pars terrae, proxima aquae, mutatur, liquefit atque efficitur aqua: sic quoque particula aquae conjuncta aëri alteratur, rarefit, atque fit aër: ita quoque portio aëris vicina igni mutatur, formatur atque fit ignis: sic etiam pars ignis propinqua aëri alteratur, disponitur, congregat se et efficitur aër: similiter quoque aëris pars conjunctissima aquae alteratur, condensatur atque fit aqua: ita quoque etiam aqua parte sua, qua cingit terram, transmutatur, condensatur atque efformatur terra. Haec autem transmutatio (perficitur) paullatim atque longo temporis spatio.*

XI. Non autem totum elementum transmutatur, adeo ut fiat omnia in aqua aër, aut totus aër ignis; fieri enim nequit ut destruat unum ex istis quatuor elementis: sed pars mutatur ex igne in aërem et partim commutatur ex aëre in ignem: atque mutatio apprehenditur transmutatio inter quatuor, ac semper redeunt in circulum.



nur durch Umwandlung des Wassers entsteht, und das Wasser, wenn es sich in Feuer umwandelt, geht nicht ganz in dieses auf, sondern, wie uns Heraklit selbst in seinem Bruchstück (§ 20.) gesagt hat und wie man bisher mehr auf die Berichte als die Fragmente achtend merkwürdigerweise bei dieser Frage stets übersehen hat, das Wasser zerlegt sich bei dieser Umwandlung in Feuer nur „zur Hälfte in Feuer und zur Hälfte in Erde.“ (*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῶν γῆ, τὸ δὲ ἡμῶν πρηστῆρ*). Wie soll also jemals das Feuer jene Weltvernichtung fertig bekommen können, wenn doch vielmehr mit jedem Quantum Feuer, das entsteht, gleichzeitig auch immer ein entsprechendes Quantum Erde entsteht, die sich wieder ihrerseits in Wasser umbildet u. Es ist überhaupt bei Heraklit von hoher Bedeutung, daß das Wasser bei ihm die Mitte ist, deren Proceß es ist, sich gleichzeitig nach beiden entgegengesetzten Richtungen in Feuer und Erde je zur Hälfte umzusetzen. Es ist eine Bewegung mehr, in der er sagen konnte, der Weg nach Oben ist der Weg nach Unten, oder vielmehr, es hat seinen Grund in diesem Gedanken selbst. Aber jedenfalls, wenn die Entwicklung des Feuers aus dem Wasser damit nothwendig auch immer ein gleiches Quantum Erde schafft, so wird sich wieder in Feuchtes entwickelt und so fort, — bei dieser Kreisbewegung, die in der That die Heraklits ist (§ 1. u. 27.), kann es offenbar niemals zu einer Weltverbrennung kommen.

Wir wissen nicht, ob es nöthig ist, auch nur noch einen Moment länger zu insistiren. Es muß bereits von allen Seiten uns klar sein, daß das consequente Mißverständniß der heraklitischen Philosophie sowohl in ontologischer als physischer Hinsicht die Annahme der Weltvernichtung möglich machte. In ontologischer Hinsicht verkannte man, daß seine Bewegung — die man ich weiß nicht für welchen unklaren Fluß hielt — in solches Umschlagen in ihr Gegentheil ist, daß sie somit selbst schon die Einheit ihrer und ihres Gegentheils ist und dieses also niemals los werden kann. Oder man verkannte, was auf dasselbe hinausläuft — daß, wenn man den Weg nach Unten, der ins Dasein führt, sich aufgehoben dachte, auch das heraklitische Absolute (sein Werden oder seine Bewegung selbst), welches nur die Einheit der Wege nach Unten und nach Oben seine Momente ist, damit zugleich vernichtet war.

Nach der physischen Seite hin verkannte man, daß auch sein scheinbares Feuer nur der beständige Proceß des Verlöschens, perennirendes Umschlagen in Wasser ist und daß also, solange ein Atom dieses Wassers da ist, in dem Maße, in dem es entsteht, es beständig in Wasser, d. h. in neue Weltbildung umschlägt.

Will man dies Alles endlich noch durch ein Zeugniß vom höchsten Werthe verbürgt sehen, ein Zeugniß, welches von einem Anhänger des Ephefiens selbst herrührt und durch die Klarheit, mit der es seine echte Ansicht auseinandersetzt, den Werth eines Fragmentes selbst hat, so sehe man jetzt die schon angeführte Stelle des Pseudo-Hippokrates, auf deren nähere Beleuchtung (p. 72 — 74) wir zurückverweisen. Er zeigt daselbst, daß Feuer und Wasser jedes das andere von beiden schon an sich selbst haben, was er so ausdrückt: „denn diese beiden mit einander geeint (*ἑνωμμένον*) sind sowohl allem Anderen, als auch sich wechselseitig selbst genug; jedes von beiden getrennt aber genügt weder sich selbst (*οὐτε ἀπὸ ἑωυτῶ . . . ἀυτοαρκές*), noch irgend einem andern“. Dem das Feuer habe die Eigenschaft, Alles durch Alles zu bewegen, das Wasser aber Alles durch Alles zu ernähren. Eben deshalb könne niemals eins von beiden das Andere ganz bewältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τούδε*). Denn: „das Feuer vorrückend bis zum äußersten <sup>1)</sup> des Wassers, entbehrt der Nahrung (weil es eben doch selbst nur Umschlagen von Sein in Nichtsein oder von Wasser in Feuer ist), denn es selbst wendet von sich ab (*ἀπορέτεται*, hebt auf) das, woher es ernährt werden soll. Wenn aber das Wasser bis zum äußersten des Feuers vordringt, so fehlt die Bewegung. Es steht also. Wenn es aber steht, ist es nicht mehr übergreifend (*ἐγκρατές*), sondern wird nur von dem einbrechenden Feuer in seine Nahrung umgewandelt. Deshalb kann keines von Beiden das andere gänzlich bewältigen“. Und nachdem der Verfasser mit dieser naiven Dialectik auseinandergesetzt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere an sich selbst habe und eben deshalb immer erzeuge, fährt er fort: „Würde aber irgend Eines von Beiden — Feuer oder Wasser — welches es auch sei, jemals bewältigt werden, so würde nichts verbleiben von den jetzt existirenden Dingen (*οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἔόντων ὡςπερ ἔχεν νῦν*, d. h. also: nur dann — in jenem nach dem Verfasser selbst unmöglichen Falle — würde jene reale Weltvernichtung eintreten). „Indem sich aber beide so verhalten (daß sie nämlich sich nie bewältigen, sondern selbst in einander übergehen), werden sie immer identisch sein, und somit weder eines von ihnen,

1) Es ist schon oben (p. 109, 2.) darauf aufmerksam gemacht worden, wie dieser Ausdruck eben nur besagt, daß Feuer wie Wasser, Entzündeten wie Verlöbten, eben nur das wechselnde quantitative Uebergewicht (Maasse) der beiden entgegengesetzten und immer gleichzeitig ineinandergebundenen Seiten derselben Bewegung sind; vgl. § 26.

beide zugleich aufhören (*οὕτω δὲ ἐχόντων, δεῖ ἔσται τὰ ἀ καὶ οὐδὲ ἄμα ἐπιλείψει*).

Es ist unmöglich, einen entscheidenderen Beweis gegen die Welt-  
ichtung zu führen, als der mit dieser Stelle gegeben ist\*). Wie?  
er Heraklitiker, der sich so genau in die Lehre des Ephesiers hinein-  
ien hat, der sich so fortwährend in dessen eigenen Ausdrücken und Ge-  
engang bewegt, der sollte gar keine Ahnung davon haben, daß sein  
ster eine solche Weltverbrennung gelehrt hat, wenn dies wirklich der  
war? Aber dieser Heraklitiker — und zwar, ohne zu seiner Zeit auch  
davon zu wissen, daß dies irgend Jemand seiner Lehre imputirt, lehrt  
t nur positiv die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der realen Welt,  
ern er zeigt auch die absolute Unmöglichkeit, daß es anders sein  
ie, indem er weiß und zeigt, was Feuer und Wasser beim Ephesier  
lich sind, daß sie nämlich nur Momente sind, von denen jedes von  
en das andere an sich selbst habe und durch seine eigene Bewegung  
s übergehe. Was ist — eine so tiefe Concorde herrscht zwischen  
u scheinbar so weit abliegenden Stellen — das hier von diesem Hera-  
es von Feuer und Wasser Ausgesagte: *δεῖ ἔσται τὰ ἀτὰ* anders,  
die physische Consequenz des von Plato hervorgehobenen *διαφερόμε-  
δεῖ συμφέρεται*. Denn das Auseandertreten des Feuers in seine  
mente ist eben im Physischen die sich in Wasser umwandelnde Be-  
ung, die aber, wie der Pseudo-Hippokrates weiß, immerwährend das  
er wieder erzeugt und mit ihm identisch bleibt, also aus ihrem Sich-  
elbstunterscheiden in ihre reine Einheit immer und beständig zurück-  
t (*δεῖ συμφέρεται*).

Nun ist freilich die Stelle jenes Heraklitikers bisher übersehen worden;  
ist man ihrer denn überhaupt bedürftig? Warum wandte man sich  
t merkwürdigerweise bei dieser Frage der Weltvernichtung nicht vor  
u Dingen an jenes eigene Fragment des Ephesiers, das ja die  
ie in specie behandelt und entscheidet und sie nothwendig in  
d welchem Sinne entscheiden mußte, da sich Heraklit darin ja eben  
der Definition der Welt beschäftigt? Wir reden nämlich von dem

---

\*) Unbegreiflich bleibt uns, wie Vernays, der gerade so sehr auf den hera-  
schen Inhalt dieser Schrift urgirt, das Gewicht dieser Stelle übersehen konnte.  
Selbe ist ein ganz unverhältnißmäßig großes, da sie zugleich Zeugniß und  
t — und zwar systematischen — gegen die reale *ἐκπόρωσις* enthält.  
nays aber erwähnt dieselbe an den beiden Orten, wo er sich für diese *ἐκπό-  
ως* ausspricht (Athen. Mus. VII. u. IX. a. a. O.) gar nicht.

im § 20. erörterten Fragment, in welchem der Ephefier die „Welt“, den *κόσμος*, definiert. Wir bemerken zuvor, was Niemand bestreiten wird: unter *κόσμος* kann man überhaupt stets nur zweierlei verstehen wollen. Entweder die abstracte *διακόσμησις*, die isolirte Seite der realen endlichen gegenwärtigen Weltgliederung und Einrichtung, oder, was überhaupt richtiger und jedenfalls auch heraklitischer wäre, die Einheit und das beständige Umschlagen von *διακόσμησις* und *ἐκπόρωσις* ineinander, wie sie in unauflöslicher Verknüpfung die endlichen Formen und Gliederungen der Welt beständig auflösen und Neubilden. Niemals aber hat man doch unter *κόσμος* verstanden oder würde darunter verstehen können das isolirte Moment der *ἐκπόρωσις*, die Seite der Weltvernichtung.

Wie definiert nun also Heraklit die Welt? Er sagt: „die Welt, die Eine und identische aus Allem <sup>1)</sup> hat keiner der Götter und Menschen gemacht; sondern sie war und ist und wird sein — —“ Schon hier müssen wir uns unterbrechen. Diese Formel „war, ist und wird sein“ ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explicirte Ausdruck der Ewigkeit gewesen. Die Welt ist also ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter <sup>2)</sup>: „die Welt war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer“. Nochmals wird also in dem *πῦρ αἰετῶον* der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn diese, die Welt, ist ja definiert durch das immerlebende Feuer — hervorgehoben.

Auch ist doch gewiß unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zu Grunde gehen können soll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des *κόσμος*, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definiert wird. Wenn der *κόσμος* selbst <sup>3)</sup> Feuer ist und noch das immerwährende Feuer, — wie soll das Feuer ihn verbrennen?

Dem Heraklit gar zwei Welten nach empedokleischer Weise zuzumuthen zu wollen, wäre ja ganz unmöglich. Er weiß offenbar nur von einer

1) Diese Auffassung der Worte *τὸν κόσμον τὸν αὐτὸν πάντων* bietet sich im Verlaufe bereits allmählig hinreichend belegt haben. Ich fasse sie in demselben Sinne, in dem der Heraklitiker oben (p. 72 sq.) von Wasser und Feuer sagt *αἰετῶον τὰ αὐτὰ*; vgl. oben p. 57. 64 u. § 25. über Arist. de coelo III.

2) Simplicius liest sogar auch hier *ἐν αἰετῶον*; citirt aber die Stelle nicht weit

3) Heraklit scheint sogar gesagt zu haben „*τὸν κόσμον τὸνδε*“ „diese Welt hier“, somit auf das nachdrücklichste die reale Welt als diejenige bezeichnend, die er als immerlebendes Feuer definiert.

4) Darüber sind alle Zeugen einig, selbst Diogenes L. IX, 9., der aber *ἐνα εἶναι τὸν κόσμον* gleich wieder verdirbt durch ein zugefügtes *καὶ παρὰ μὲνον*, wovon übrigens schon Schleiermacher gezeigt, daß es nur aus der Stelle

die immer dieselbe ist, die da war, ist und sein wird. Aber noch mehr. Die Welt wird ein Feuer und dieses Weltfeuer immerlebend genannt. Leben heißt aber bei Heraklit immer: processiren oder in sein Gegentheil umschlagen, und so heißt es denn in der That in dem Fragmente selbst . . . *πῦρ ἀελζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβευνόμενον μέτρα*. Dies, das Verlöschen und Entzünden, sind eben die Lebensfunctionen dieses immerlebenden Feuers; nur in ihnen beiden, — in ihrem Umschlagen ineinander, besteht sein Leben und Dasein; dies Leben ist ein *ἀελζων*, ein ewiglebendes und dies ewig lebende Feuer selbst ist, sagt Heraklit, — *ὅτι κόσμος*, die Welt, die nie gemachte, immerseiende!

Die Entzündung, der Weg nach Oben oder die *ἐκπόρωσις*, ist also nur ein beständiges Moment des *κόσμος*. Billig fragt man sich, wie war es möglich, bei dieser Evidenz der eigenen Worte des Ephesiers jemals von einer Weltvernichtung zu sprechen!

Wie und wo sollte dieselbe herkommen können? Durch das Moment der Entzündung gewiß nicht; denn seine Entzündung ist sein eigentliches Leben; des Feuers Leben ist identisch mit des *κόσμος* Leben, da Heraklit bestimmt:

*κόσμος = πῦρ ἀελζων.*

Es müßte wahrhaftig, so paradox es klingt, die Weltverbrennung eher noch durch — das Verlöschen des Feuers eintreten<sup>1)</sup>! Das ist doch

---

des Aristoteles, kein Physiker habe das *ἐν καὶ ἀπειρον* als Feuer oder Erde bestimmt, entstanden sei. — Andere Zeugnisse dafür — wenn es überhaupt nach dem obigen Fragment noch solcher bedürfte — werden ohnehin noch im Verlauf angeführt werden. Hier stehe nur das eine bisher übersehene und nicht unwichtige Zeugniß, welches Eusebius aus Dionysius anführt, in welchem er in Gegensatz zu Allen, die, sei es zwei, sei es viele Welten angenommen haben, gebracht, und ihm die Lehre von der Welt als einem zusammenhängenden Einen zugeschrieben wird, Praep. Ev. XIV. c. 24. p. 772: *πότερον ἐν ἐστὶ συναφές ἢ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρῃ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται ἢ δύο ὡς ἴσως τις ὑπέστανεν, ἢ καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρα κτλ.*

1) Und gewiß würde der Weltuntergang eintreten, wenn dieses Verlöschen alles Sichentzündens beseitigen könnte. Denn dann hörte der Streit auf. Ueberhaupt wer eine reale *ἐκπόρωσις* annehmen wollte, müßte dazu erst annehmen, daß der heraklitische *πόλεμος* aufhören und Alles zwar nicht durch Feuer, sondern sich weiß nicht wodurch in die reine Zeuseinheit untergehen könnte, wie uns ja von den Stoikern in der That eine derartige Verwirrung berichtet wird. Aber bei Heraklit ist dies unmöglich, denn bei Heraklit ist Zeus selbst nichts anderes

aber ganz unmöglich und wir haben § 19. gesehen, wie, was mit der Vorigen durchaus übereinstimmt, durch das Verlöschen des Feuers gerade die Weltbildung (das Moment des realen Bestehens, der Weg nach Unten) eintritt.

Doch genug hiervon, da die Unmöglichkeit der Sache nun schon so vielen Seiten aus über und über bewiesen ist, überdies auch noch folgenden § bei der Rettung der verschiedenen Autoren ein helles Licht auf sie fallen wird.

Jetzt gelangt auch erst die Geschichte in Bezug hierauf wieder zu ihrer Vernünftigkeit. Denn bekanntlich hat ja doch — was man nie bei dieser Frage hätte übergehen sollen — große Uneinigkeit über diese Weltverbrennung im Schooße der stoischen Schule selbst stattgefunden und gerade die älteren Stoiker haben sie zumeist nicht anerkennen wollen. So haben Boethius, Posidonius, Panaetius, Diogenes der Babylonier diese Weltverbrennung verworfen<sup>1)</sup>, also die heraklitische *ἐκπύρωσις* wie wir nur als eine immerwährende in dieser unsterblichen Welt selbst sich vollbringende aufgefaßt. Und auch Zeno, der Schüler des Chrypsippos, also Zeno von Tarsus, hat wieder, wie uns Numenius bei Eusebios<sup>2)</sup> charakteristisch sagt, diesen realen Weltbrand „bezweifelt“.

Ja es wird sich, wenn wir erst den letzten und innersten Entstehungsgrund dieser *ἐκπύρωσις* werden erkannt haben, noch gar sehr fragen, inwiefern denn überhaupt irgend einer der älteren Stoiker wirklich dieser Meinung von einer Weltvernichtung gewesen ist, und ob nicht alles von ihnen darüber Gesagte auf etwas ganz Anderes, der angebliche Meinungsunterschied aber nur auf eine Verschiedenheit der mehr oder weniger deutlichen und durchsichtigen Darstellung hinausläuft.

Aber hiervon einstweilen noch ganz abgesehen, wird doch Jedem sehr wohl einleuchten, wie leicht die Stoiker, welche, und zwar in Verlaufe immer

als Umschlagen aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos (siehe § 10. 11.), oder — was hiermit nur dasselbe ist und was uns aus Chrypsippos über Heraklit berichtet wird (f. Vb. I. p. 172), Zeus und πόλεμος sind identisch

1) Philo de incorr. mundi p. 496. Mang. T. VI. p. 13. ed. Lips.: Βόηθου γούν και Ποσιδώνιος και Παναίτιος, άνδρας εν τοις Στωϊκοις δόγμασιν ισχυρότερες, άντε θεόληπτοι, τας εκπυρώσεις και παλιγγενεσίας καταλεπόντες, πρός θεώτερον δόγμα τὸ τῆς αφθαρσίας τοῦ κόσμου παντός ηὔτομώλησαν. Λέγειαι δὲ και Μωγένης ἦνιχα νέος ἦν κτλ. cf. Cicero de nat. Deor. II, 46.; Diogenes L. VII, 142 etc.

2) Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820. ed. Par.: Τὸν μὲν γὰρ τοῦτου (Χρυσίππου) μαθήτην και διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν κατὰ τῆς εκπυρώσεως των ὄλων.

r und mehr, alle speculativen Bestimmungen Heraklits abstract-fisch nahmen, welche sein dialectisches Feuer in ein stoffliches, überall nachgewiesen, umwandelten, dazu gelangen konnten, ja nach r Seite hin betrachtet durch dieses eine Mißverständniß schon zuletzt nothwendig dazu gelangen mußten, die bei Heraklit mit ihrem Ge-theil identische und deshalb immerwährende *ἐκπύρωσις* für ein sein entheil bloß ausschließendes abstract-sinnliches Feuer und somit für a von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltbrand zu halten. Und r beruht die abweichende Meinung jener dissentirenden Stoiker nur auf m wieder sehr leicht begreiflichen richtigeren Erfassen des wahren ns ihres gemeinschaftlichen Kanons, des heraklitischen Werkes! nand aber, der historischen Sinn hat, Niemand, welcher die stoische osophie näher kennt oder auch nur das im bisherigen und weiteren laufe dieses Wertes gelegentlich über sie Auseinandergesetzte reiflich ert, wird sich bei der Annahme wohl fühlen können, daß Heraklit jene -sinnliche *ἐκπύρωσις* gelehrt, und jene dissentirenden Stoiker erst gegen herrschende Meinung ihrer Secte, gegen die Lehre ihres physischen ons, des Ephesiers, den sinnlichen Weltbrand in den speculativen Proceß immerwährend vor sich gehenden Welterneuerung umgebildet hätten. —

So groß aber ist die Unmöglichkeit einer realen *ἐκπύρωσις* bei Zu-weilegung des heraklitischen Systems, so unabweisbar sich aufdrängend Zwang, in ihr nur — um uns des Ausdrucks des Aphrodisiers zu ennen, den wir im nächsten § betrachten werden — eine beständige *ολωσις*, eine ewig fortlaufende Veränderung zu sehen, so groß ist die innere Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit der Welt und der igkeit ihres realen Processes nach dieser Doctrin, daß die Stoiker eigentlich mals, selbst bis in die spätesten Zeiten, diese Ewigkeit wirklich los ge-den sind. Sie drängt sich immer wieder, auch wenn sie gegentheilig Ansicht , und trotz der Widersprüche, in die sie sich dabei verwickeln, bei ihnen h; sie verräth sich und bricht sich Bahn in der schwankenden und un-iffen Weise, in der sie sich darüber auslassen, oder sie kommt darin Vorschein, daß sie unmittelbar neben die Annahme des Weltunter-gs selber den Beweis für die Unmöglichkeit desselben hinstellen. Nie-ls, sagen wir, ist die alte, echt heraklitische Tradition bei den Stoikern r untergegangen und fast beweisen in dieser Hinsicht die Zeugnisse de um so mehr, je später, schlechter und je weniger selbstdenkend die gen sind, die sie wider Willen ablegen. Von dem Heer von Stellen -, das hierüber zu Gebote stände und das nur in eine Entwidlung stoischen Philosophie hineingehört, mögen hier zwei genügen. So läßt

8 Valbus bei Cicero (de nat. Deor. II. 33.) unentschieden sein, ob die Welt vergänglich sei oder nicht. Denn nachdem er daselbst gezeigt wie durch den Weg nach Unten und nach Oben die Verbindung der Theile der Welt zusammengehalten wird (sic naturis his quibus omnia constant sursum deorsum, ultro citroque commeanibus, mundi partium conjunctione) aut sempiterna sit necesse est. hoc eodem ornatum quem videmus, aut certe perdiuturnus, permanens ad longinquum immensum paene tempus“.

Ebenso sagt jener mit dem Censorinus abgedruckte stoische Fragment (ed. Haverk. p. 129. cap. I.) in einer nach uns gerade deshalb ganz besonders lehrreichen Weise, weil er sich dabei in einem Athem dreiermal widerspricht: „Sive perpetuus (sic!) sive longaevus est mundus (his jetzt schwankt er also) et in flammis tamen principiis (sic) flammis renovatur ac restituitur, durantibus sive longaevus est, also lehrt er entschieden die ganz und gäbe reale stoische *ἐκπίπτωσις* ne recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur“. „Denn nicht kann ins Nicht zurückfallen, was nur in sich selbst zurückgeht und in sein eigenes Dasein wiederhergestellt wird“. Die ist schon ein äußerst gefährlicher Grund, der, wenn wir ein wenig näher auf ihn eingehen, sofort die *ἐκπίπτωσις* beseitigen und ganz wie die Stellen des Plato und des Hippocrates und die Fragmente Heraklits an die Ewigkeit des realen Processes hinauslaufen würde. Aber wir haben nicht nöthig, näher auf ihn einzugehen. Der Fragmentist spart uns die Mühe. Denn nun setzt er die vier Elemente und ihren Process an einander und schließt diese Elementarlehre noch auf derselben Seite mit den uns aus der Seele gesprochenen sich selbst schließenden Abschnitten ab, denen auch wir diesen gewiß kaum besser zu schließenden Worten, mit wollen: „Invicem porro elementa succedere et interitum singulorum universa fieri sempiterna manifestum est“. „Da also die Elemente wechselseitig ineinander übergehen und gerade in dem durch diesen Untergang des Einzelnen dem Universum seine Ewigkeit entsteht, — ist offenbar!“

Auch Bernays und Zeller haben sich jetzt für die reale *ἐκπίπτωσις* (den Weltuntergang durch Feuer und eine hiervon zeitlich getrennte Neubildung der Welt) ausgesprochen und es ist daher nothwendig, was die selben an neuen Gründen beibringen, nachträglich noch besonders zu be-



trachten. Beide berufen sich auf die von Ritter und Brandis aufgestellten Gründe, welche aber im Obigen schon Punkt für Punkt betrachtet und widerlegt worden sind, es auch im Folgenden (Aristoteles zc. anlangend) noch mehr werden. Außer dieser Berufung aber führen dieselben nur zwei neue Gründe an: 1) will Bernays Rhein. Mus. VII, 109 sq. in dem weltbildenden Spiele des Zeus den Beweis einer solchen realen Weltzerstörung und abwechselnden Neubildung erblicken. Allein wenn unsere Darstellung dieses Zeus-Spieles (Vd. I. p. 57. 243 sqq., 262 sqq.) richtig war, so beruht diese Ansicht eben nur auf der Verkennung der wahren Bedeutung dieses speculativen Spiels, und dieses Spiel ist vielmehr, wie aus der früheren Entwicklung desselben von selbst erhellt, als das beständige Ineinanderumschlagen der in die Unterschiede auseinandertretenden und in die ideelle Einheit derselben zurückgehenden kosmiurgischen Bewegung einer der stärksten Beweise gegen die reale *ἐκπύρωσις*, die nur durch die Trennung dieser bei Heraklit an sich identischen Bewegung entstehen könnte; 2) aber beziehen sich Bernays (Rhein. Mus. IX. p. 265, 1.) und Zeller (p. 477, 3. p. 478, 3.) gemeinschaftlich auf das neue Bruchstück bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*πάντα γάρ, φησι, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήφεται*“. Zeller scheint sogar zu meinen, daß auch Schleiermacher, wenn ihm dieses Bruchstück vorgelegen hätte, die reale *ἐκπύρωσις* nicht mehr bezweifelt haben würde. Wir unsererseits müssen zunächst gestehen, daß wir nicht begreifen, was dieses Bruchstück Neues enthalten soll! Denn was enthält es denn, was nicht auch schon in dem Satze der aristotelischen Metaphysik *πάντα γίνεσθαι ποτε πῦρ* und in Heraklits eigenem Fragmente, es werde Alles umgewechselt gegen Feuer (i. § 10. 19.) enthalten wäre? Bernays ruft aus: „Die wundersame Verbtheit des Ausdrucks muß alle verständigen Deutungen zurückweisen“, und weist dabei auf die Worte *κρινεῖ καὶ καταλήφεται* hin (welche letztere er beiläufig ohne Grund übersetzt: „Alles sichtet und verschlingt das Feuer. Wir müssen auf der wörtlicheren Uebersetzung beharren: „Alles scheidet und wird ergreifen, herantretend, das Feuer“). Aber diese wundersame Verbtheit des Ausdrucks anlangend, so könnten wir zunächst antworten, wie dies ja eben die überall von uns nachgewiesene Eigenthümlichkeit Heraklits ist, daß wir bei ihm stets sehr sinnliche Bezeichnungen für sehr unsinnliche Dinge finden. Und so treffen wir ja gerade dieses selbe *καταλήφεται* noch einmal in seinen eigenen Fragmenten, in dem Fragment nämlich von der Dike, welche die trugvorspiegelnden Sinne ergreifen wird (i. § 32.), wo es doch also doch kein mit den Händen packen und noch weniger ein „Verschlingen“,

sondern eben nur Negation, Aufhebung und Tod überhaupt bedeutet (der Tod des Einen ist aber bei Heraklit, wie nie vergessen werden darf, sofort die Geburt des Andern, ist Umschlagen in neue, anders bestimmte Realität). Aber der Schwerpunkt der Sache liegt gar nicht einmal in dem Ausdruck *καταλύσεται* und dessen Bedeutung; denn Niemand leugnet ja, daß wirklich jedes Daseiende sich einmal zu materiellem Feuer entwickelt oder das ihm immer zu Grunde liegende Feuer auch in ihm zum Ausbruch kommt (s. p. 126 sq.). Und dies konnte Heraklit dann sehr gut so aussprechen, daß das Feuer Alles ergreift, selbst verzehrt, wenn man will. Der Schwerpunkt der Sache liegt vielmehr nur darin: ob das Feuer dies mit allen Dingen zugleich und auf einmal thut! Ja, wenn ein solches „Zugleich“ (ein *ἕμολ πάντα*) in dem Fragmente ausgedrückt wäre! Davon fehlt aber selbst die leiseste Andeutung. Im Gegentheil. Jeder wird zugeben, daß *πάντα* in der Regel nicht (wie *τὸ πᾶν*) das All als Einheit gedacht ausdrückt, sondern gerade das All in seiner Vereinzelung, wie wir sagen, „Alles und Jedes“. Also nicht das All auf einmal, das All als Einheit, sondern jedes einzelne reale Sein wird vom Feuer ergriffen und in es umgewandelt, was bei Heraklit ganz nothwendig ist, aber mit der realen *ἐκπύρωσις* so wenig zu thun hat, daß, wie wir in diesem § satzfam auseinandergesetzt, es vielmehr die eigentliche Ursache der immerwährenden realen Weltbildung und Erhaltung ist. — In der That liefert aber das Fragment statt eines Beweises für, vielmehr einen erheblichen gegen jene *ἐκπύρωσις*. Dieser Beweis steckt in dem kleinen, offenbar viel zu unbeachtet gebliebenen Wörtchen *κρίνετ*. Vernahs übersetzt „sichtet“. Dies ist zu unbestimmt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit Heraklits Ausdrücken ganz eigenthümlich. Sie müssen immer ganz energisch sinnlich übersetzt werden. Zugleich mit dieser ersten sinnlichsten Bedeutung liegt immer auch bei ihm an sich schon die wahre begriffliche Bedeutung des Wortes darin. Wovor man sich aber durchaus hüten muß ist, sie in dem Sinne von zwischen diesen beiden Bedeutungen in der Mitte liegenden unbestimmten Reflexionsbestimmungen aufzufassen. So auch mit *κρίνετ*. Ganz klar wird der Sinn desselben erst werden, wenn wir in der Lehre vom Erkennen (§ 28.) sehen werden, was es mit dem heraklitischen *διαπερν = τέμνειν* für eine Verwandtniß hat. Wie nämlich, weil jedes real Seiende nur ein scheinbar Eines, in der That aber ein mit seinem Gegenjase innerlich identisches und darum aus zwei Gegentheilen geeintes ist, das Erkennen darin besteht, im Gedanken das Ding zu zerschneiden in die beiden Gegenjase, die es constituiren, so besteht die in der Wirklichkeit vorsichgehende Fortentwicklung eines jeden

in der realen Vollbringung dieser Operation, in seinem Zerlegen und Sichunterscheiden in diese beiden Gegensätze, die es eint. Dies ist die wahre und eigentliche Natur der realen heraklitischen Bewegung und Fortentwicklung des Daseienden. Dies ist eben darum die zum Durchbruch kommende Thätigkeit des Feuers, des Substrats der Bewegung und Entwicklung bei Heraklit. Das *κρινεῖ* bedeutet uns also, ganz wie das heraklitische *διαφερόμενον* oder wie das *ἐκκριτικόν* in der stoischen Definition von der Zeit (s. p. 121 u. Bd. I. p. 359 sq.), Zerlegen in den realen Unterschied, Heraussondern, Auseinandertreten machen. Was wir hier sagen, ist aber, wie uns der treffliche Vernays wie wir hoffen zugeben wird, keine bloße „Verflüchtigung“. Es gilt vielmehr auch von dem ganz materiellen Feuer und dem gesammten realen Naturproceß. Wenn das Wasser vom Feuer ergriffen und umgewandelt wird, so zerlegt es sich, nach Heraklits eigenem Fragment, in *πρηστήρ* und Erde, und Heraklit nennt diese Operation *διαχέειν*, ganz wie hier *κρινεῖν* = *διακρίνειν*. Ebenso natürlich Alles, was auf der Stufe des Feuchten entsteht und feuchter Natur ist. Ebenso der Mensch, der sich beim Tode in Seele (Feuer) und Leichnam scheidet. Ebenso alles Lebende überhaupt, denn alles dieses besteht aus Wasser und Feuer (cf. Pseudo-Hippokrates de diaeta p. 630. K. *ἑνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῶα τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφύροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*). Wenn es noch eines weitem Belegs dafür bedürfte, daß das *κρινεῖ* bei Heraklit nur ganz dasselbe, was sein *διαφέρειν* ausdrückt, also Zerlegung in den realen Unterschied, und somit eine Operation und Bewegung ist, welche beständig selbst wieder andere Realitäten producirt, so ist dieser Beweis überreichlich bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta vorhanden. Wir citiren nur einige Stellen: p. 631. Kuehn. *ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων (sic!) οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρῶθεν ἦν. ἑυμμιγόμενα καὶ διακρινόμενα ἀλλοιούμενα (das κρίνεσθαι oder διακρίνεσθαι ist also immer nur reales Anderswerden) — — ταῦτα δὲ καὶ ἑυμμίγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ (wie bei Heraklit *συμφερόμενον διαφερόμενον*). ἔχει δὲ ὡς, γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τῶντῶ, ἑυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τῶντῶ, γενέσθαι ἑυμμιγῆναι τῶντῶ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι διακριθῆναι τῶντῶ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τῶντῶ. ib. p. 634: — — καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τῷ μείον ἴοντα διακρίνεται εἰς τὴν ἐλάσσονα χώραν. ib. p. 636. ὀκύτερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπωμένην μοίρην, ταῦτα διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίγεται. ἕκαστον μὲν*

γὰρ διακρίνεται, πάντα δὲ ταῦτα συμμίσχεται, und so, und oft noch deutlicher, durch das ganze Schriftchen hindurch. Das *κρνεῖ* im obigen Fragment bezeichnet also die Thätigkeit des Feuers, die Dinge in ihren realen Unterschied, aus dem sie bestehen (wie in Feuer und Erde, Wasser und Feuer u.), zu zerlegen und ist also eine solche Aufhebung und Operation, bei der immer anderes reales Dasein erzeugt wird (Entwickelung), d. h. es wird in dem Fragment nicht nur nicht der reale Weltvertilgungsbrand, sondern sein Gegentheil, der reale Entwicklungsproceß Heraklits gelehrt. Daß dies *κρνεῖ* aber wirklich bei Heraklit gar nichts Anderes bedeutet, zeigt auch recht entscheidend der Ausdruck *κόσμου κρίσις*, den der Pseudo-Origenes, gerade indem er dies Fragment anführt, gebraucht und der Sinn, indem er ihn anwendet. Offenbar aber ist hierbei der Kirchenschriftsteller ganz unbefangen und darum glaubwürdig und würde überhaupt diesen, zumal in diesem Sinne ungewöhnlicheren, Ausdruck gar nicht setzen, wenn er nicht durch den häufigen Gebrauch von *κρίσις* oder vielmehr *κρνεῖν* in dieser Bedeutung bei Heraklit selbst dazu veranlaßt wäre. Er sagt: λέγει δὲ (Heraklit) καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως. „Τὰ δὲ πάντα οὐακίλει κεραυνὸς“, τουτέστι κατευθύνει. Nach ihm ist also die *κρίσις κόσμου* nichts anderes als die dem Feuer zugeschriebene gerade während des Weltbestandes wirkende alles lenkende, i. e. entwickelnde und schaffende, Thätigkeit desselben.

Handwritten marginal notes in Greek script, including the word "κρίσις" and other characters, written vertically along the right edge of the page.

**§ 25. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.**

So viel hat sich bereits unerschütterlich ergeben, daß wenn Aristoteles wirklich einen Weltuntergang durch Feuer bei Heraklit annahm, dies eben nur auf einer unrichtigen Auffassung Seitens des Stagiriten beruhen müßte.

Vielleicht wird sich aber herausstellen, daß auch Aristoteles von diesem Weltbrand des Epheßers nichts weiß, und daß die Stellen, die man bisher dafür anzog, zum Theil einen solchen nicht bekunden, zum Theil ihm sogar direct entgegenstehen. Denn wenn es einerseits seltsam scheinen könnte, daß so viele und so gelehrte Männer den Aristoteles falsch verstanden haben sollten, so wäre es andererseits doch noch seltsamer, daß Aristoteles den Heraklit so arg mißkaunt haben sollte. Jenes findet seine Auflösung noch darin, daß Schleiermacher selbst zugab und nachwies, Aristoteles sei in diesem Irrthum befangen und daß man seitdem weit mehr dies Schleiermacher'sche Zugeständniß unbesehen hingenommen, als die Sache von neuem gründlich untersucht zu haben scheint. Dieses aber — das Mißverständniß Seitens des Stagiriten selbst — würde um so unbegreiflicher sein, als er sich uns überall gerade als ein so tiefer Kenner heraklitischer Philosophie bewährt hat und noch bewähren wird. Wenn wir werfen, was hier gewiß am Orte scheint, einen Blick auf die samunte Auffassung Heraklits, die wir bei dem Stagiriten finden, so sehen wir, wie er überall in die innerste dialectische Seele heraklitischer Philosophie eingebrungen ist, und mächtig wächst schon hierdurch die Wahrscheinlichkeit, daß Aristoteles nun dennoch auf einmal in ein solches mit seiner sonstigen Erkenntniß des Epheßers in so tiefem Widerspruch stehendes Mißverständniß herabgefallen sein sollte.

So haben wir gesehen, wie der Stagirite überall gerade die von Schleiermacher verkannte Identität des Gegensatzes als den principiellen Gedanken des Epheßers heraushebt und mit ihm durchkämpft (Vd. I. p. 79 sqq.).

Wir haben gesehen (Vd. I. p. 11. 64 sq.), wie er mit streng dialectisch richtiger, wenn auch einseitiger, Consequenz die Negativität als den Inhalt des heraklitischen Gedankens herauschält. Wir haben endlich gesehen, wie er sogar zu der Erkenntniß durchdringt, die processirenden Gegensätze von Sein und Nichtsein wären bei Heraklit jedes an sich selbst schon das andere, jedes an sich selbst schon mit dem andern identisch und jedes wäre somit, in das andere sich umwandelnd, nur bei sich selbst angelangt, und wie er sich in seiner Kritik deshalb zu dem fast paradox kühnen, aber ebenso bewunderungswürdig tiefen Erkenntniß des Ephesiers manifestirenden Ausspruch erhebt, es wäre bei Heraklit gar keine Bewegung vorhanden, sondern nur stete Ruhe, weil es eben für jedes der processirenden Momente gar kein wirkliches Anderssein gebe, in das es sich umwandeln könnte und jedes in der scheinbaren Umwandlung in ein Gegentheil vielmehr immer bei sich bliebe (s. Vd. I. p. 50 sq.). —

Wie verträge sich schon mit alle diesem jene *ἐκπόρωσις*? Doch vorher noch ein Wort über die *ἀρχή*. Wir haben im § 18. gezeigt, daß und inwiefern es noch durchaus kein nothwendiges Mißverständniß in sich schließt, wenn behauptet wird, wie in der Metaphysik, daß das Feuer bei Heraklit *ἀρχή* sei. Uebrigens findet sich aber diese Behauptung in den aristotelischen Werken nur in der Metaphysik. Unter solchen Umständen wird es schon an und für sich Niemand für billig erachten, den Aristoteles selbst für jede Aeußerung der Metaphysik verantwortlich machen zu wollen. Aber auch abgesehen von dem, was sich gegen die Metaphysik einwenden läßt, — daß Aristoteles keinesfalls in jenes grobe Mißverständniß verfallen ist, das Feuer bei Heraklit in dem Sinne, wie das Wasser bei Thales als *ἀρχή* anzunehmen, das zeigen sehr viele und sehr treffliche Stellen, welche, wie ein Schild, den Verdacht eines solchen Irrthums von dem Stagiriten abwehren. So zuerst seine so bestimmt ausgesprochene Behauptung (Phys. Ausc. III, 5. p. 205, a. Bekk.), daß: „kein Physiker das Eine und Unendliche als Feuer oder Erde“ bestimmt habe. So ferner die Stelle de anim. I, 2., welche wir theils schon oben (§ 6.) betrachtet haben, theils im § 34. näher noch durchnehmen werden und welche zeigt, daß Aristoteles gar wohl gewußt hat, was allein bei dem Ephesier *ἀρχή* genannt werden könne. Und endlich jene treffliche Stelle, de coelo III, 1. p. 298, b. Bekk., wo Aristoteles den Heraklit zu dem in Gegensatz bringend, welche Nichts ein Ungewordenes sein lassen (*εἰσὶ γὰρ τινες οἱ φασὶ οὐθὲν ἀγέννητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίνεσθαι*), von ihm sagt: „οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τὲ φασὶ, καὶ μὲν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν, ἐν δὲ τι μόνον ὑπομένειν,

οὐ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ εὐόκασι  
βλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος“.

Schon nach dieser Stelle und ihrer oben (p. 21 sq.) gegebenen näheren Interpretation, auf die wir hier zurückverweisen müssen, würde die Annahme einer von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltverbrennung Seins des Aristoteles als ganz unmöglich erscheinen müssen. Denn zunächst: nun Aristoteles, wie nach diesen seinen Worten unbestreitbar ist, wußte, daß dem Heraklit das elementarische Feuer nicht ἀρχή war, sondern sichfalls nur fließt, gleichfalls wie alles Andere nur aus jenem bleibenden Einen ist und in jenes bleibende Eine<sup>1)</sup> — das kosmische Werden oder das absolute Werden — zurückgeht, in dieses Eine, welches nur die Thätigkeit ist, alles Andere zu μετασχηματίζειν und nur darin gerade sein Sein hat, — wenn Aristoteles dies Alles wußte und sah, wie konnte er nach seinem eigenen Grundsatz, nach dem er überall

1) Hier ist auch der Ort hervorzuheben, wie richtig und übereinstimmend mit in der obigen aristotelischen Stelle unzweideutig ausgesprochenen Erkenntniß „bleibenden Einen“ bei Heraklit die Metaphysik I. c. 6. p. 987. B. sich ausdrückt: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γινόμενος (nämlich Plato) πρῶτον Κρατὸν καὶ ταῖς Ἡρακλείτειος δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων κτλ. Die Beschränkung des Fließens auf das Sinnliche, welche in dieser Stelle von der heraklitischen Philosophie unterstellt wird, hat bei der bisherigen Auffassung derselben nothwendig in nicht geringe Verlegenheit setzen müssen. Und will denn Brandis durch die Bemerkung helfen, diese Beschränkung auf das Sinnliche solle sich nur auf das beziehen, was Plato aus der heraklitischen Philosophie aufgenommen habe. Aber offenbar ist dies ganz unmöglich. Denn der Satz, daß „alles Sinnliche immer fließe“, wird daselbst ausdrücklich als Inhalt der heraklitischen Philosophie (als Ἡρακλείτειος δόξαι) hingestellt. Jetzt aber kann man in unsern früheren Entwicklungen die Stelle keine Schwierigkeit mehr gewähren. In der That kommt das Fließen bei Heraklit nur der realen Veränderung in der das Sinnliche immer begriffen ist, nicht aber der reinen intelligiblen Antantebewegung der unsichtbaren Harmonie oder des Logos, die wir bei ihm nachgewiesen haben. Diese ist das „bleibende Eine“, welches Aristoteles oben trefflich als das Absolute der heraklitischen Philosophie hervorhebt. Sie ist die Identität mit sich und somit nicht Fluß. Will man geltend machen, daß Bewegung ist, so muß man sich erinnern, daß dies, wie so oft auseinandersteht, eine Bewegung ist, welche ihre Momente nie in realen Unterschied auseinander läßt, ein ἀεὶ ῥεεῖν, aber kein μεταβάλλειν (vgl. oben p. 94 sq.), und nur dieses Fließen bei Heraklit. Es ist also nur Ausfluß eines trefflichen Verständnisses des Ephesters, daß Aristoteles das Fließen bei ihm hier auf die Welt des Sinnlichen beschränkt und nur in Folge des bisherigen Verkennens der eigentlichen Welt und der tiefsten Bedeutung der heraklitischen Philosophie konnte dies übersehen werden.

verfährt: „Alles löst sich wieder dahinein auf, woraus es geworden ist“, annehmen, daß das Seiende in materielles Feuer <sup>1)</sup> und nicht vielmehr in jenes bleibende Eine, d. h. also in das beständige μετασχηματίζεν des Seienden, d. h. also in beständige Daseinsgestaltung, in fortwährende reale Weltbildung zurückgehe? Er nimmt dies aber auch wie die Stelle zeigt, durchaus nicht an. Er läßt ja vielmehr ausdrücklich τὰ ἅλλα πάντα, also auch das sinnliche Feuer, beständig fließen und in das Eine Bleibende zurückgehen und dieses selbst ist ihm nur darum das im ewigen Wandel Beharrende, weil es selbst die Thätigkeit des ewigen Umwandelns alles Seienden, auch des Feuers (ταῦτα πάντα) ist. —

Man hat also stets nur deshalb dem Stagiriten den Gedanken an die s. g. ἐκπόρωσις zumuthen können, weil man diese Stelle nicht richtig aufgefaßt hatte. Und man hat diese Stelle nicht richtig aufgefaßt, weil man sich niemals den von uns oben auseinandergesetzten Begriff des kosmischen Feuers bei Heraclit klar gemacht hat.

Dem ist es nicht offenbar, daß dieses aristotelische Eine, welches das im absoluten Wechsel Beharrende ist, gar nichts Anderes ist, als das, was Heraclit selbst in jenem Fragmente πῶρ αἰεζῶον, immerlebendes Feuer nennt, welches selbst in seinem Verlöschtsein fortlebt?

Ist es nicht offenbar, daß also dieses aristotelische Eine und Beharrende gar nichts Anderes ist, als was Heraclit daselbst den „κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων“. „die Welt die aus Allem Eine“, nennt und als jenes immerlebende Feuer definiert? Und wenn dies doch Alles sonnenklar ist, so ist also, und zwar nach Aristoteles selbst, der heraklitische κόσμος ein ἐν τι ὑπομένον, ein Eines und Beharrendes, das niemals untergeht, vielmehr nur im perennirenden Untergehen, d. h. Anderswerden seiner Glieder, in dem beständigen μετασχηματίζεν derselben sein Sein hat. Er ist nur der beständige Umgestaltungsproceß, das ewige Werden dieser fließenden, beständig in ihn als ihre innere Identität zurückgehenden wirklichen Dinge; er ist die herausgehobene Identität, das Kreisen derselben, und darum nennt Heraclit diese seine Welt „τὸν αὐτὸν ἀπάντων. die aus Allem Eine“, wovon nur eine

1) Dieses selbst wieder mußte vielmehr sofort in das ἐν τι ὑπομένον — (in das κινδὸν ὑποκείμενον, wie Simplicius erklärt) — zurückgehen, oder aber dies ἐν τι ὑπομένον hätte selbst aufgehört zu sein und wäre gar kein ὑπομένον.

Streng genommen ergibt sich schon mit der Verwerfung des elementarischen Feuers als ἀρχή die Nothwendigkeit der Verwerfung des materiellen Weltbrands bei Heraclit.



Uebersetzung ist: das aristotelische Eine Beharrende, *Ἐν τι ὑπομένον*. —

Könnte hieran nur noch der leiseste Zweifel sein, so würde eine Reihe von Stellen zu Gebote stehen, um das Gesagte weiter nachzuweisen. Nur einige, bisher übersehene, mögen hier angeführt werden, welche, indem sie gerade zum Theil auf der Basis der aristotelischen Stelle beruhen, dieselbe erläutern und entwickeln und auch selbst ganz bestimmte Zeugnisse gegen die *ἐκπόρωσις* enthalten.

So zunächst eine Stelle des Simplicius, die man auffälliger Weise nie hierbei beachtet hat (Comm. in Phys. f. 257 b.): „*γεννητὸν δὲ καὶ θαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον*“ (Simplicius weiß also sehr wohl, daß jenes aristotelische *Ἐν* der *κόσμος* des Heraklits ist, wie er es ja auch in seinem Comm. zu de Coelo (s. oben p. 20) als *κοινὸν ὑποκείμενον* erklärt; es fällt ihm auch nicht bei, zu glauben, daß Heraklit zwei Welten, wie Empedokles angenommen) *ἄσοι ἀεὶ μὲν φασιν εἶναι κόσμον* (also unbedrücklich!), *οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεὶ* (nämlich wie der nachfolgende Satz zeigt, in Bezug auf seine sich stets ändernden Bestandtheile) *ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξίμανης τε καὶ Ἡράκλειτος κτλ.* Die letzten Worte *κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους* können zunächst auffallen. Auch sie werden später ihre befriedigende Lösung finden. Aber hier gehen sie uns noch nichts an. Denn keinesfalls können sie den in der Stelle so klar und bestimmt ausgesprochenen Gedanken umstoßen. Heraklit, sagt Simplicius, gehört zu denen, welche nur Eine Welt annehmen und welche zugleich sagen, daß diese Eine Welt immer die sei! Ist es möglich, sich bestimmter gegen die s. g. *ἐκπόρωσις* auszusprechen? Denn diese kann doch nur annehmen, wer da meint, entweder daß Heraklit nur Eine Welt angenommen habe, sie aber in zeitlicher Trennung verbrennen und wieder entstehen lasse — dann war sie aber nicht immer — oder daß Heraklit zwei abwechselnde Welten, wie Empedokles, angenommen habe, was Simplicius beides gleichmäßig verneint. Aber, fügt Simplicius hinzu, diese eine und immerseiende Welt ist bei Heraklit nicht eine beharrende, wie etwa die gewöhnliche sinnliche Sprechweise die Welt als den Inbegriff bleibender Dinge auffaßt, sondern da alle ihre einzelnen Theile sich im beständigen Andern werden befinden, so ist sie selbst eine sich ändernde, ist in der Unruhe des Werdens begriffen und somit ein andermal eine andere. Simplicius setzt also hier nur das Verhältniß jenes aristotelischen *Ἐν τι ὑπομένον* zu den stets fließenden und von ihm umgestaltet werden den existirenden Dingen auseinander und zwar

setzt er es auseinander als das Verhältniß des Einen und ewigen κόσμος zu den einzelnen Dingen.

Eine andere bisher stets übersehene Stelle ist die des Plotinus (Ennead V. I. p. 190., p. 912. ed. Cr.), καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἐν οἴδεν αἰδίδιον καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίνεται ἀεὶ καὶ βέοντα. Auch nach ihm sind also bei Heraklit die Körper immer im Flusse begriffen, ein Eines aber vorhanden, das ein Ewiges und Vernünftiges ist. Die Stelle des Plotinus ist fast nur eine Paraphrase jener des Aristoteles. Was Plotinus in seiner Sprache das Eine Vernünftige nennt, das ist bei Aristoteles das Eine Bleibende. Plotinus fügt nur noch ausdrücklich hinzu, daß dies Eine, was sich aus dem Gegensatze in der aristotelischen Stelle von selbst versteht und nachgewiesenermaßen auch von Simplicius gesagt wird, ein Ewiges sei, αἰδίδιον. Wenn aber jenes aristotelische Eine und Bleibende ein Ewiges ist und zugleich nur darin besteht, zu μετασχηματίζειν τὰ ἄλλα πάντα, so ist also eben dieses μετασχηματίζειν des Sinnlichen — und mit ihm das immer neue Sinnliche selbst — ewig, und es kann also nach Plotinus wie Aristoteles zu keinem vom Weltbestande durch irgend welche Zeitperiode getrennten Weltuntergange kommen, weil in ihm eben das μετασχηματίζειν τῶν ἄλλων πάντων aufhören und zeitweilig untergegangen sein würde.

Endlich wird in diesem Zusammenhange jetzt eine dritte bisher übersehene Stelle von selbst klar sein, die Stelle bei Stobäus nämlich, Bel. Phys. p. 154: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν, nach Heraklit sei die Welt nicht eine der Zeit nach gewordene, sondern nach dem Gedanken. Heeren findet dies dunkel, verweist aber doch schon ganz richtig auf die uns eben beschäftigende aristotelische Stelle. Durch die letzte Stelle des Plotinus wird sich aber auch die Dunkelheit der Notiz, die gerade wegen ihrer Abweichung von dem gewöhnlichen stoischen Gerede aus einem bessern Commentator herrühren muß, bereits verloren haben. Was hier im Gegensatz zu einer zeitlichen Entstehung der Welt ein Gewordensein κατ' ἐπίνοιαν genannt wird, ist nur ein anderer Ausdruck für das αἰδίδιον καὶ νοητὸν bei Plotinus und das Interesse der Stelle hauptsächlich das, daß hier das Eine des Aristoteles und Plotinus wieder, wie bei Simplicius, als κόσμος zum Vorschein kommt. —

Hier aber reiht sich auch vielleicht am besten die Rettung des Clements an in Bezug auf denselben Punkt. Denn mögen wir nun darin Recht haben, oder mag es blos unser Schicksal sein, daß wie die Andern überall die ἐκπύρωσις sehen, so wir sie fast nirgends zu erblicken ver-

igen — jedenfalls scheint man uns nun einmal dem Kirchenvater Unrecht zu haben, wenn man glaubt, daß er an jener Stelle (Strom. V. 599), wo er die kosmologischen Fragmente des Ephesiers mittheilt, wirklich eine s. g. *ἐκπύρωσις* desselben lehre. Der Text des Clemens ist in § 20. abgedruckt und wir können daher hier sofort die Uebersetzung geben. Clemens, der dabei den Zweck verfolgt, Plato, Zoroaster, den Orakelmuthos und was nicht alles noch auf christliche Dogmatologie auslaufen zu machen, sagt also: „Nicht übergehe ich auch den Empedokles, welcher physisch in der Art des Rückgangs aller Dinge Erwähnung findet, daß einst eine Umwandlung in die Wesenheit des Feuers eintreten werde. Am klarsten aber ist Herakleitos der Ephesier der Meinung, — soweit scheint nun gewiß Clemens sowohl durch den Vergleich mit Empedokles als auch durch seine Worte selbst auf das bestimmteste gegen uns zu sprechen, aber man höre weiter): „indem er eine gewisse Welt als ewig nimmt (*τὸν μὲν τινα κόσμον αἰδίου εἶναι δοκιμάσας*), eine gewisse er als vergänglich, nämlich die Welt nach der Seite ihrer Gliederung genommen, weiß, die übrigens keine verschiedene ist von dem Irgendwiessein jener (ewigen), *τὸν δὲ τινα, φθειρόμενον, τὸν ἰτὰ τὴν διακύμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου ὡς ἔχοντος*“<sup>1)</sup>!

Dies ist doch nun wohl so handgreiflich deutlich, daß wir fast hier davon abbrechen könnten. Denn theils dem Vergleiche mit Empedokles zu weichen, theils durch andere Stellen verführt<sup>2)</sup>, begehrt Clemens zwar die Gleichheit, dem Heraklit gewissermaßen (dafür auch das unbestimmte *ὡς ἔχοντος* .. *τίνα*) zwei Welten imputiren zu wollen, was doch dem übereinstimmenden Zeugnisse Aller, z. B. auch dem letztangeführten des Simplicius, widersprechen würde. Aber der Widerspruch ist doch bloß scheinbar und in eine substantielle Unrichtigkeit verfällt Clemens nicht. Denn

1) Oder noch wörtlicher übersetzt: eine gewisse (Welt) aber als vergänglich . . . nicht und zwar als eine solche die nicht verschieden ist etc.

2) Will man ganz genau wissen, woher diese schiefe Darstellung des Clemens kommt, so braucht man nur die Stelle des Philo de incorr. mundi § 3. 489. Mang. anzusehen, wo dieser von den Stoikern sagt: *..δύναται δὲ κατὰ ἑαυτοὺς ὁ μὲν τις κόσμος αἰδίου, ὁ δὲ τις φθαρτὸς λέγεσθαι. Φθαρτὸς μὲν, ὁ κατὰ διακύμησιν. αἰδίου δὲ, ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίας καὶ περιόδου ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσας.* Man sieht, wirklich ist die Darstellung des Clemens aus dieser Stelle hervorgegangen. Um bedeutender aber wird das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* bei Clemens, es dieser sich doch für Heraklit hinzuzusetzen bewegen führt; denn hiervon steht in Philo nichts.

dieser vergängliche κόσμος ist gar keine besondere und von jenem ewigen κόσμος getrennte mit ihm abwechselnde Welt, er ist nicht die mit einer ἐκπόρωσις abwechselnde διακόσμησις, sondern er ist bloß jener selbe ewige κόσμος ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, d. h. bloß nach der Seite seines Auseinanderschlagens in seine endlichen kreisenden elementarischen Stufen betrachtet.

Dies würde schon hinreichend in dem φθειρομένον, τὸν (sc. κόσμον) κατὰ τὴν διακόσμησιν, liegen. Damit sich aber auch Niemand darüber irren könne, fügt Clemens noch besonders das οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνω πῶς ἔχοντος hinzu. Er urgirt nochmals den Punkt, daß beide nicht von einander getrennte sind, daß die διακόσμησις keine andere ist, als jene ewige Welt (die angebliche ἐκπόρωσις), sondern immer nur die Bestimmtheit, das „Irgendwiesein“ jener ewigen Thätigkeit (ἐκείνω πῶς ἔχοντος). Wenn also die διακόσμησις einmal ganz fortfallen könnte, so wäre auch jener ewige κόσμος gar nicht mehr ein „πῶς ἔχων“, er hätte dann gar kein Irgendwiesein, d. h. auch er würde überhaupt dann selbst nicht mehr sein. Beide Welten, die διακόσμησις und die angebliche ἐκπόρωσις verhalten sich also zu einander wie die Materie oder die Bestimmtheit zur bestimmenden Qualität, sind also untrennbar.

Aber Clemens fährt weiter fort: „daß er aber (Heraclit) als ewig weiß die aus der gesammten Wesenheit ewig qualitative Welt (τὸν ἐξ ἀπάσης οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον), macht er durch Folgendes klar: „Die Welt, die eine aus Allem, hat Keiner u. gemacht, sondern sie war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer u.“

„Daß er sie aber auch geworden und vergänglich weiß (ὅτι δὲ καὶ γέννητον καὶ φθαρτὸν αὐτὸν (sc. κόσμον) εἶναι ἐδογματίσεν κτλ.; hier ist also von einem ἄλλος κόσμος, von einem ὁ μὲν, ὁ δὲ schon gar nicht mehr die Rede; hier ist es schon ausdrücklich derselbe κόσμος, der eben als ewiger beschrieben wurde und den er jetzt auch als endlich weiß; d. h. es ist eben jetzt nur die Seite seiner Endlichkeit, die er jetzt hervorhebt und die er früher mit dem τὸν κατὰ διακόσμησιν meinte), zeigt das folgende: „Die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres Hälfte u.“

Kann es etwas Deutlicheres geben? Clemens in seiner authentischen Selbstexplication darüber, was er unter jenen beiden Welten bei Heraclit versteht, zeigt ja auf das handgreiflichste, daß keine getrennte διακόσμησις und ἐκπόρωσις beim Erpfeiler vorhanden, daß jene beiden Welten nur eine Eine und gleichzeitige sind.

Denn was er als der endlichen Welt entsprechend anführt, das ist ja das System der sinnlichen wandelbaren Elemente, die unterschiedlichen Elementarstufen qua solche, die freilich bei Heraklit im bedingten Untergehen begriffen sind, aber eben darin auch im beständigen Wandeln in ihre Einheit, — die also eine *διακύρμσις* bilden, welche der *ἐκπύρωσις* stets gleichzeitig und identisch ist.

Und was Clemens als jene ewige Welt anführt, das ist ja eben die herausgehobene thätige Identität aller Dinge, was alles das immerlebende Feuer, die „Welt, die Eine aus Allem,“ oder wie in der Variante bei Plutarch heißt, *τὸν κόσμον τὸνδε, τὸν αὐτὸν ἕναι*, diese Welt hier, die aus allem identische, nennt; eine Identität, die sich doch nur aus dem beständigen Aufheben des Unterschiedes der unterschiedenen Momente herstellt und also ohne diese untergeordneten Momente, wie jeder Proceß, gar nicht gedacht werden kann.

Je näher man die Stelle betrachtet, je mehr springt dies in die Augen. Die ewige Welt Heraklits, sagt Clemens, sei die *αἰδίως ποίον*, die ewig identische.

Es ist dies nur dasselbe, was der stoische Kunstausdruck das *ἰδίως ποίον* ist. Aber es ist schon oben in einer Anmerkung (p. 21, 2.), auf die wir zurückverweisen, klar gezeigt worden, wie dieser stoische Begriff selbst ein Kunstterminus für jenes heraklitische „*ἐν τῷ ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα*“ war, wie es Aristoteles in jener Stelle deutlich bezeichnet, und wie die stoischen Definitionen des *ἰδίως ποίον* selbst deutlich auf jene Stelle des Aristoteles zurückgeführt werden können.

Was also Clemens hier die ewige Welt nennt und als *κόσμον αἰδίως ποίον* näher bezeichnet, ist wieder gar nichts anderes, als jenes *ἐν τῷ ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον* bei Aristoteles. So stützen und erklären sich die Stellen auch gegenseitig. Denn wenn die des Clemens zeigt, daß schon so vielfach nachgewiesen, das aristotelische *ἐν κτλ.* bei Heraklit *κόσμος* ist, so zeigt wieder die aristotelische Stelle für Clemens, daß die ewige *κόσμος αἰδίως ποίον* und die *διακύρμσις* so wenig zeitlich und niemals von einander getrennt werden können wie in dem Satze *ἐν τῷ μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα* das *ἐν* von dem *τὰ ἄλλα πάντα* in keiner Trennung gedacht werden kann, und daß also jene ewige Welt oder das Andere umgestaltende Eine eine Ewigkeit ist, die nur mit der endlichen Welt und ihrem immer in neue Bestimmtheit, durch den Tod und Wiedergeborenen in das Leben des Andern, umschlagenden beständigen Vergehen und Wiedergeborenen sein kann; daß sie eine Umgestaltungsthätigkeit ist, die nur in der ununterbrochenen Arbeit ihrer Vollbringung, daß sie eine Identität ist, die nur

im kreisenden Wechsel als sein beharrendes Gesetz oder sein „einiger Geist“ gedacht werden kann! —

Will man endlich noch mehr bewiesen haben, daß Clemens so wenig wie Heraklit von einer zeitlichen Trennung der *ἐκπύρωσις* und *διακωμωσις* als besonderer Welten etwas weiß, so braucht man nur den Schluß der clementinischen Stelle anzusehen. Clemens war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, daß auch Heraklit wie Empedokles eine *ἀνάληψις*, einen Rückgang der Dinge in Feuer lehre. Er setzt das näher auseinander. Er exponirt die ewige Welt, er exponirt dann die Entstehung der endlichen Welt, der einzelnen Stufen in die sich das Feuer umwandelt, bei Heraklit. Noch ist er uns schuldig, jene *ἐκπύρωσις* selbst, den Rückgang der endlichen Welt in Feuer bei Heraklit nachzuweisen. Dies thut er jetzt nun auch in der That mit den Worten: „Wie dieses nun aber — nämlich Himmel und Erde und das darin Enthaltene — wieder zurückgenommen und in Feuer verwandelt wird (*ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται*), macht Heraklit klar durch die Worte: „*θάλασσα καὶ διαχέεται καὶ μετρέεται κτλ.*“

Jetzt also, wo uns Clemens mit dem Daumen auf's Auge jene *ἀνάληψις*, jenes *ἐκπυροῦσθαι* bezeichnen will, bringt er uns — was? Keinen *σφαῖρος*, keine mit der Weltbildung in der Zeit abwechselnde Weltzerstörung, sondern blos jenen beständigen im Elementarproceß stattfindenden Rückgang nach Oben oder ins Feuer, jenes Auseinandertreten des Meeres, wodurch es zu Feuer und Erde sich scheidet, kurz jenen immerwährend in der realen Welt stattfindenden Rückgang der Elementarstufen ins Feuer, der eben die Seele des Elementarprocesses, die producirende Entwicklungsquelle der sinnlichen Welt selbst ist, und von dem es heißt: der Tod des Einen ist die Geburt des Andern. —

Einen andern Rückgang, ein anderes *ἐκπυροῦσθαι*, als diesen stetigen elementarischen Weg nach Oben, kennt also auch Heraklit nicht, kennt auch Clemens bei ihm nicht! —

1) Nach dieser Analyse der Stelle wird man sich aber auch gewiß nicht mehr auf Clem. ib. V. p. 549 beziehen wollen, um nachzuweisen, daß nicht Heraklit, wovon wohl schon lange nicht mehr die Rede sein kann, sondern auch nicht, daß Clemens bei Heraklit die s. g. *ἐκπύρωσις* wirklich angenommen habe. Denn wenn Clemens zu dem baselbst von ihm mitgetheilten Fragmente sagt *οὐδὲν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κατὰ βεβρωχότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*, so ist dabei zu bemerken 1) daß das Fragment bei Gelegenheit dessen er dies sagt, nur gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* beweisen könnte (§ 32.); 2) daß es aber doch auch offenbar und

Man verzeihe die so ausführliche Analyse der Stelle, aber sie schien thwendig, weil dieselbe immer so ganz entgegengesetzt aufgefaßt wurde.

Jetzt also zurück zu Aristoteles. Schon hat sich herausgestellt, daß dieser keine s. g. *ἐκπόρωσις* bei Heraklit annimmt. Sollte er sich hft so widersprechen, daß er dies in andern Stellen dennoch thut? Welches sind also diese Stellen, auf die man sich beruft?

Auf die Stelle Phys. III, 5. p. 205 B.: *ὡςπερ Ἡράκλειτος φησιν πάντα γίνεσθαι ποτε πῦρ* kann man sich nicht berufen wollen. Denn diese läßt, wie schon früher (p. 126 sq.) gezeigt und wie auch Schleiermacher giebt (p. 456 sq.) auch den ganz richtigen Sinn zu, daß sich „jegliches quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend auch einmal als Feuer darstelle“, wie ja in der That ein Jedes immer nur das streben und die Thätigkeit ist, durch die Stufen des Elementarweges abwärts sich in Feuer umzusetzen. Auch läßt sich Simplicius, von dem wir bald sehen werden, daß er sich noch entschiedener gegen die s. g. *κπόρωσις* ausgesprochen, als wir schon vorher gefunden haben, hiervon auch jenes Sprüchelchen<sup>1)</sup> nicht abhalten; er läßt es vielmehr z. B. St. anz richtig in die Formel auf: *ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ*

uch nach Clemens Auffassung nur vom menschlichen Tode handelt, der gerade ur mit jener immerwährenden *ἐκπόρωσις* im Weltproceß verglichen werden kann, der — in seiner heraklitischen Auffassung — mit einer besondern Weltzerstörung ja ar nichts zu thun hat; 3) daß, wollte man Clemens Worte hier eben wörtlich nehmen, Clemens hier nicht bloß eine *ἐκπόρωσις*, sondern vielmehr ein Fegefeuer für die 33 Bewichte bei Heraklit annehmen würde und daß 4) ja doch bekannt ist, wie oft Clemens sich, um eine Uebereinstimmung mit der christlichen Dogmatologie hervorzubringen, mit der oberflächlichsten äußerlichsten Hervorhebung irgend eines scheinbar ähnlichen Punktes in den Lehren der Philosophen auch da begnügt, wo er die wirkliche Bedeutung dieses Punktes weit besser kennt, wie z. B. eben auch in der oben analysirten Stelle, wo er die *ἀνάληψις* ins Feuer zeigen will und dabei doch nur die besänbige *κπόρωσις* in der Welt selbst zeigt und meint. —

1) Uebrigens mag über dasselbe noch eine andere Bemerkung gemacht werden. Die Stelle der Physik lautet im Zusammenhang: *ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἀπει-  
ον εἶναι τι ἀδύνατον τὸ πᾶν, εἴη ἢ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι  
ν τι ἀδύνατον, ὡςπερ Ἡράκλειτος φησὶ ἀπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ*. Diese ganze Stelle von *χωρὶς* ab bis *πῦρ* findet sich nun aber auch wörtlich so in der Metaphysik X. p. 233. Br. Wie leicht kann nicht ursprünglich die ganze Stelle von *ὅλως* bis *ἀδύνατον* aus der Physik in die Metaphysik gekommen, hier aber erst um das klafsig Sprüchelchen vermehrt worden sein und dieses wieder bei der sonstigen Gleichheit der Stellen seinen Weg aus der Metaphysik zurück in die Physik genommen haben. Bei dem was sonst über die Metaphysik bekannt ist, würde man nun umfoweniger auf dasselbe fußen können. Uns wenigstens kömmt diese Cita-

πυρός τὰ πάντα, d. h. er reducirt es auf die allgemeine Bedeutung jenes heraklitischen Fragmentes selbst, aus Feuer wird alles umgewandelt und das Feuer aus Allem<sup>1)</sup> (p. 52 sq.).

Aber eine andere Stelle des Aristoteles ist es, welche nun nach Schleiernmacher wie nach seinen Gegnern ganz gewiß die Annahme der s. g. *ἐπιπύρωσις* Seitens des Aristoteles nachweisen soll. Es sind seine Worte, Meteorol. I. c. 14. p. 352 B., wo er von dem Abnehmen des Wassers in gewissen Gegenden der Erde spricht: „οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μικρῶν αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων εἶναι παθημάτων τὴν τοῦ ὕλου μεταβολὴν ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαι φασιν ὡς ξηρανομένην, ὅτι πλείους φαίνονται τόποι τοῦτο περὶ θύτες νῦν ἢ πρότερον“. „Solche nun, die nur auf das Geringfügige sehen (sc. und daraus Gesetze für das All selbst ableiten wollen<sup>2)</sup>), meinen, daß die Ursache solcher Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn der Himmel ein werdender wäre. Deshalb sie auch sagen, daß das Meer kleiner würde, als trockene es aus, weil mehrere Orte dieses erlitten zu haben scheinen sowohl jetzt als schon früher“. Doch übersetzen wir die Stelle gleich noch ein Stück weiter: „Hiervon ist aber nur das Eine wahr, das Andere nicht wahr. Denn nicht nur giebt es mehrere Orte, die früher wässerig waren, jetzt aber Festland sind, sondern sogar auch das Gegentheil ist der Fall. Denn an einzelnen Orten werden sie

---

tion, so wenig sie unserer These irgendwie im Wege steht, verdächtig vor. Solche Worte können nicht unmittelbar bei Heraklit gestanden haben, noch sehen sie der sonstigen Weise des Aristoteles zu citiren ähnlich. Sie haben vielmehr einen derartigen abgeriebenen Spruchcharakter, wie er sich erst durch langes Circuliren und vieles Citiren einer Sentenz zu erzeugen pflegt.

1) Themistius aber zur obigen Stelle des Aristoteles kann unmöglich in dieser Untersuchung auch nur ein irgendwie in die Waagschaale fallendes mißzählendes Wort führen wollen. Denn das ist freilich nicht verwunderlich und beweist auch nichts, daß Themistius in die zu seiner Zeit so gang und gäbe solche Auffassung der Stelle verfallen ist. Themistius zeigt aber auch selbst, daß er aus einem hohlen Topfe und ohne jeden realen Hintergrund raisonnirt. Denn wenn er sagt in Phys. 33, b.: ὡς περὶ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἶεται μόνον στοιχείον καὶ ἐκ τούτου γινομένην τὸ πᾶν· ἐνταῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδιόχεται, συμπληγήσεσθαι ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ ὃ καὶ γέγονε, so hebt dieses ἐπειδὴ das συμπληγήσεσθαι wieder auf. denn es zeigt, daß er es, ohne es sonst woher nur zu wissen, nur folgert aus jenem *Θεῶν*, aus dem es eben nicht folgt.

2) Wie der Aphrodisier richtig erklärt ὅθεν τοὺς ἐπὶ μικρῶν βλέποντάς φησὶ καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὕλων περὶ τῶν ὕλων περὶ τῶν ὕλων λέγειν κτλ.



darauf achtend finden, daß das Meer zugenommen hat. Aber als Grund hiervon muß man nicht das Werden des Kosmos ansehen (*ατταν οὐ τὴν οὐ κόσμου γένεσιν οἶσθαι γρή*). Denn lächerlich ist es, um kleiner und geringfügiger Umwandlungen willen das All selbst in Bewegung zu setzen; der Erde Schwere und Größe ist aber doch noch nichts gegen den gesammten Himmel“.

Wäre nicht der Commentar des Aphrodisiensers zu dieser Stelle gewesen, den wir später für sich betrachten werden, so würde man vielleicht nie auf die Vermuthung gekommen sein, in diesen Worten einen Beweis für die *ἐκπόρωσις* zu sehen.

Er soll aber auf folgende Weise darin liegen. Aristoteles, sagt Schleiermacher (p. 465 sq.), übersetzt hier den Ephesier in seine Sprache. Ihm ist ja der *οὐρανός* die übermondliche Region, wo die fünfte Substanz herrscht, und das heraklitische Rückgehen aller Dinge in ihre ewige Feuersubstanz konnte er also in seiner Sprache bezeichnen als ein Werden seines Himmels. Im Gegensatz zu diesem seinem *οὐρανός* versteht er daher unter *κόσμος* das System der wandelbaren Elemente. — So weit kann man dies Alles gelten lassen, wie es denn auch in der Hauptsache gewiß richtig ist. Aber Schleierm. fährt fort: Darin bestehe nun die Widerlegung, die Aristoteles dem Heraklit widerfahren lasse, daß beides, Werden des *οὐρανός* und Werden des *κόσμος*, nicht zugleich stattfinden könne, und folglich habe Aristoteles „nicht ein solches Feuerwerden im Sinn, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen könne, weil es mit dem entgegengesetzten Proceß zugleich besteht, sondern jenes, wodurch der entgegengesetzte Proceß mit allen seinen Resultaten aufgehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß“.

Ja, wenn Aristoteles den Heraklit wirklich damit hätte widerlegen wollen, daß das Werden des *οὐρανός* und des *κόσμος* nicht zugleich stattfinden könne, so wäre dies ganz richtig gefolgert. Aber diese Widerlegung ist der aristotelischen Stelle durchaus fremd. Sie wird bloß von Schleiermacher irrig in die Worte des Stagiriten hineingetragen und diese irrige Auffassung Schleiermacher's entstand wahrscheinlich auch nur dadurch, daß er dabei bloß die obigen Sätze und nicht das ganze aristotelische Capitel bis zu seinem Schlusse betrachtete.

Wir haben deshalb unsere Uebersetzung der Stelle gegeben, aus welcher allein schon hervorgeht, daß Aristoteles gar nicht auf jene Weise den Ephesier widerlegen will. Aber ganz klar wird dies Jedem erst werden, wenn man auch den ganzen weitern Verlauf des Capitels nachliest. Die Sache verhält sich nämlich so: Weil das Wasser in einigen Gegenden abnimmt,

sagt Aristoteles, meinen Die, welche gleich vom Kleinsten aufs Größte schließen, der Grund hiervon sei die Umwandlung des Alls, als sei der Himmel ein werdender! Darum sagen sie auch, das Meer werde kleiner als trockne es aus, weil dies in der That an einigen Orten vorkommt — Dagegen sagt nun Aristoteles, „zum Theil ist dies wahr (nämlich die Thatsache), zum Theil ist es nicht wahr“ (nämlich daß der Grund jener Thatsache die μεταβολή τοῦ ὕλου sei).

Jetzt zeigt er nun erst den wahren Theil jener Behauptung auf, und indem er ihn aufzeigt, verstärkt er ihn sogar noch. Wahr ist, sagt er, die Thatsache, daß jetzt einige Orte trocken sind, ja sogar auch (ὅ μὴν ἀλλὰ καί) das Gegentheil trifft sich, daß an andern Orten das Meer zugenommen hat!

Und doch muß man nun nicht glauben, fährt Aristoteles fort, daß hiervon das Werden des κόσμος die Ursache sei, wie Jene thun würden.

Bis hierher hat also Aristoteles noch gar nicht widerlegt und will auch noch nicht widerlegt haben. Er sagt, von der einen Thatsache ist die μεταβολή τοῦ ὕλου ebensowenig der Grund, wie von der andern. Aber er sagt nicht: weil von der Zunahme des Meeres das Werden des κόσμος der Grund sein müßte, kann auch von der Abnahme desselben das Werden des οὐρανόσ, welches mit jenem nicht zugleich vor sich gehen kann, nicht der Grund sein. Er sagt dies nicht, denn er führt die γένεσις τοῦ κόσμου als Grund für die Zunahme gerade aus der Seele Derer an, welche in der That nach ihm auch in der Abnahme des Meeres in gewisser Weise ein Werden des οὐρανόσ erblicken. Er sagt dies nicht, denn er sagt ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή, „man muß nicht glauben“, wie Jemand spricht, der seine Gründe erst nachfolgen lassen will und ihnen die assertorische Versicherung erst noch vorausschickt. Hätte Aristoteles bis dahin schon bewiesen gehabt, wie nach der Annahme Schleiermacher's der Fall wäre, indem er entweder einen offenen Widerspruch Heraklits constatirt, oder doch ihn auf ein seiner Lehre widersprechendes und sie ad absurdum führendes Factum hingedrängt zu haben glaubte, so hätte er sagen müssen: man kann also nicht mehr glauben,“ statt „man muß nicht glauben“ (wie also nach ihm jene von ihm Bekämpften auch hier noch immer thun würden). Aristoteles glaubt also bisher noch gar nicht widerlegt zu haben. Er sagt bloß, beides ist — fallen ihm doch beide Bewegungen unter den gemeinschaftlichen Begriff der μεταβολή τοῦ ὕλου — nicht der Fall, das eine so wenig wie das Andere und geht jetzt erst zu den Gründen über, warum Beides nicht wahr sei. Und als ersten Grund giebt er nun an: es sei

ja lächerlich um kleiner und geringfügiger Ursachen willen das All in Bewegung zu setzen und doch sei die Erde noch gar nichts gegen die Größe und den Umfang des Himmels<sup>1)</sup>.

Mit andern Worten: Aristoteles spottet hier zunächst über die **Ma-**  
**nier** Heraklits, zur Erklärung der kleinsten Veränderung in der Natur  
**gleich** Himmel und Erde in Contribution zu setzen. Freilich ist dies in  
**der** Philosophie des Ephesiers ein innerlich tief begründeter, mit seiner  
**allgemeinen** μεταβολή nothwendig gegebener Punkt. Bei Heraklit sind es  
**unwiderst** immer die allgemeinen Naturformen selbst, die ineinan-  
**der** übergehen; bei ihm wird immer das Wasser zu Feuer (nicht bestimm-  
**tes** Wasser, sondern das allgemeine Wasser selbst), das Feuer, die Erde  
**zu** Wasser u. Dieser generalisirende, mehr naturphilosophische als  
**physikalische** Charakter ist allerdings im höchsten Maße Charakter Hera-  
**klits**. Darum ist ihm auch sein Umwandlungsproceß immer das Leben und  
**der** Proceß des Gottes selbst (vgl. Vb. I, p. 42, l. p. 165. sq. u. § 26.); die **Stu-**  
**fen** jenes, die Stadien oder Momente dieses. Darum ist auch diese herakli-  
**tische** μεταβολή das beständige Werden des beharrenden Eines,  
**dessen** was bei Aristoteles dem οὐρανός entsprechen würde, der aber bei  
**Aristoteles** ein stets Unbewegtes und nicht Werdenendes ist und auch in der  
**That** sehr gut sein konnte, weil er mit der aristotelischen μεταβολή,  
**die** eine bloß locale und physikalische im engeren Sinne ist, eben deswegen  
**nichts** zu schaffen hat und haben konnte. Darum sagt Aristoteles von  
**jener** heraklitischen μεταβολή im Gegensatz zu seiner, sie sei eine solche,  
**die** auch den οὐρανός werden ließe.

Dieser generalisirenden heraklitischen μεταβολή, welche die beständige  
Wandlung der allgemeinen elementarischen Formen des Seins selbst ist  
und welche auch jede wenn noch so relativ unbedeutende Veränderung in  
der Welt auf diesen allgemeinen elementarischen Proceß zurückführt, stellt  
nun Aristoteles im weitern Verlauf eine immer bloß locale<sup>2)</sup> und par-

1) Hätte Aristoteles bis dahin schon durch die eine γένεσις τοῦ κόσμου in  
sich schließende Zunahme des Meeres den Heraklit bereits ad absurdum geführt  
zu haben geglaubt, so würde er auch des Grundes von der angeblichen Lächer-  
lichkeit — der jedenfalls doch eine weit weniger starke Widerlegung wäre — nicht  
bedürftig sein. Aristoteles führt diese Lächerlichkeit auch nicht als zweiten Gegen-  
grund auf, sondern als ersten. Er sagt nicht καὶ γελοῖον u., sondern γελοῖον  
γάρ κτλ.

2) Siehe ib. 21: αὕτη δ' οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους κτλ. ib. 25:  
— — μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὕγροὺς τ' εἶναι θαλάττην καὶ ποταμοὺς καὶ  
ἔηροὺς· δηλοῖ δὲ τὸ γενόμενον. ib. 32: — — καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ τόποι τῆς  
ῆς ἐνυδροὶ κτλ.

tielle *μεταβολή* gegenüber, die aber eben deshalb auch keine „Geburt und Tod“ der allgemeinen qualitativen Naturformen<sup>1)</sup>, wie bei Heraklit das Feuer zu Wasser stirbt *ic.*, sondern eben blos eine locale physikalische Veränderung in sich schließt. Aristoteles verfährt hier als Physiker gegen die naturphilosophische Weise Heraklits. Darum zählt er nun eine Menge Beispiele auf: die durch Abjehung des Nilschlammes hervor-gebrachte Entstehung Aegyptens, die Versumpfung des Mäotischen Sees, weshalb ihn jetzt nur noch weit kleinere Schiffe befahren könnten, den Bosporus *ic.* Er zeigt, wie dies physikalische Veränderungen sind, die durch Druck, Schlamm, Strömung *ic.* hervorgebracht werden und die stets nur örtliche Geltung haben. — Auf diese Weise also widerlegt Aristoteles jene heraklitische, alle localen Veränderungen nach ihm in eine zu strenge kosmische Einheit zusammenziehende und deswegen überall ein qualitatives Uebergehen, ein Leben und Sterben der allgemeinen Naturformen in einander, ein Werden des Himmels und Werden des *κόσμου* annehmende *μεταβολή*; nicht aber dadurch, daß, wie Schleiermacher meint, Himmel und Welt nach Aristoteles bei Heraklit nicht zugleich werden könnten. Ist aber diese Auffassung Schleiermacher's als irrig nachgewiesen, so bleibt aus der aristotelischen Stelle höchstens, wenn man will<sup>2)</sup>, nur das übrig, daß Aristoteles den heraklitischen Rückgang in die kosmische Einheit des Feuers (die *ἐκπύρωσις*) mit einem Werden seines Himmels verglichen und im Gegensatz hierzu das Auseinanderschlagen dieser Einheit in die elementarischen Stufen qua solche mit dem Werden des *κόσμου*

1) Worauf Aristoteles daselbst auch anspielt ib. 25: *ἐπει δ' ἀνάγκη, τοῦ ὅλου γίνεσθαι μὲν τινα μεταβολήν, μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθοράν, εἴπερ μὲναι τὸ πᾶν, ἀνάγκη, καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροῖς τ' εἶναι κτλ.*

2) Es ist nämlich noch eines zu bemerken. Es ist nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher anzunehmen scheint, daß das *τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν* den Gegensatz zu dem *ὡς γινόμενου τοῦ οὐρανοῦ* bildet. Es bildet vielmehr zunächst den abstracten Gegensatz zu „*ὡς ξηραίνομένην*“ (Rückgang ins elementarische Feuer), was als die heraklitische Erklärung für die Abnahme des Meeres angeführt wird. Das *ὡς γινόμενου τοῦ οὐρανοῦ* dagegen ist gleichgestellt mit der — doppelseitigen — *μεταβολή τοῦ ὅλου*, welche beide Bewegungen, das Werden der einzelnen Elemente oder den Weg nach unten (also die *γένεσις τοῦ κόσμου*), und das *ξηραίνομένην*, den Rückgang nach Oben ins elementarische Feuer, schon in sich schließt. Darum erscheint durch das *ὡς γινόμενου τοῦ οὐρανοῦ* das Werden des heraklitischen Himmels, des kosmischen Feuers, welches in beiden Bewegungen sich vollbringt, bezeichnet. So ist der Vergleich des Aristoteles auch weit richtiger.

ezeichnet habe. Aber kein Wort davon, daß die heraklitische *ἐκπύρωσις* sich dem Stagiriten eine von dem Weltbestande in der Zeit getrennte Weltverbrennung sein muß.

Bisheran haben wir uns beschränkt, zu beweisen, daß die Stelle nichts ist die s. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit oder für die Annahme einer solchen nach Aristoteles enthält. Aber ist es denn möglich, daß man je hat übersehen können, wie sie — und zwar auch schon nach der bisherigen Auffassung, sogar einen entscheidenden Beweis dagegen enthält?

Denn von zwei Dingen eins. Entweder man faßt mit uns, wie wir oben in einer Anmerkung auseinandergesetzt haben, das *ὡς γινόμενον τοῦ οὐρανοῦ*, als Bezeichnung für das kosmische, beide Bewegungen — das Werden zum *κόσμος* und das Rückgehen zu Feuer — immer schon in sich selbst einschließende Feuer. Und dann beweist also die Stelle schon deshalb entschieden gegen eine Trennung beider Bewegungen. Oder aber man verbleibt in dieser Hinsicht bei der Auffassung Schleiermacher's. Nach dieser ist das aristotelische *ὡς γινόμενον τοῦ οὐρανοῦ* bloß die Bezeichnung für den heraklitischen Rückgang in Feuer. Und worauf, d. h. auf welchen von Heraklit bezeichneten Vorgang wendet Aristoteles diese Bezeichnung daselbst an? Auf die Abnahme des Meeres (*διὸ καὶ τὴν ἄλλατταν ἐλάττω γίνεσθαι φασιν ὡς ξηραίνομένην*), und diese soll eben die heraklitische *ἐκπύρωσις* in jener Stelle darstellen, das Werden des Himmels, welches mit dem Werden des *κόσμος* angeblich nicht gleichzeitig sein können soll.

Aber diese *ἐκπύρωσις* des Meeres, ist sie ein reines Vernichten des Meeres? ein bloßes Verbrennen desselben? Die Stelle giebt uns selbst ex mente Heraklits die Antwort: Sie ist ein Austrocknen des Meeres (*ξηραίνομένην*); sie ist der Proceß, wodurch die Thatsache entsteht, daß — wie Aristoteles als das Factum anführt, auf welches Heraklit sich berufe und welches er durch jene *μεταβολή* erklären wolle — *πλείους μὲν γὰρ εἰσιν οἱ πρότερον ἑνοῦροι, νῦν δὲ χερσεύοντες*, daß Orte sind, die früher wässerig waren und die jetzt Festland sind! Also diese *ἐκπύρωσις* des Meeres bei Heraklit, von der uns Aristoteles erzählt, ist so wenig eine s. g. reale *ἐκπύρωσις*, eine Weltvernichtungsthätigkeit, daß sie vielmehr selber Festland producirt, Erde, wie wir ja in der That aus Heraklit selbst wissen: *θαλάσσης δὲ ὁ μὲν ἤμισυ γῆ, ἤμισυ πρηστήρ!*

Diese *ἐκπύρωσις* Heraklit's also, von der Aristoteles weiß und die er mit dem Werden seines Himmels vergleicht, wird niemals die reale Welt vernichten können, denn sie erzeugt sie sogar; sie bringt die Erde

hervor, ganz entsprechend dem, was in den heraklitischen Fragmenten selbst gelehrt wird, daß die Umwandlung des Meeres in Feuer ein Zerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit ist.

Und daß nun Niemand komme und sich auf jene schlechteste stoische Darstellung, wie wir sie bei Cicero u. A. finden, stützend sage: wenn aber so alles Wasser immer ausgetrocknet und halb Feuer halb Erde werde, so müsse zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie sich dieser Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgesehen von Allem, woran er laborirt, — dieser Bericht wird uns von Cicero, wie Allen, die ihn theilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine solche Argumentation gar nicht versucht werden, denn von ihm steht es ja ganz fest, daß seine Erde selber wieder in Wasser sich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Wassers entstandene Feuer immer sofort wieder in Wasser sich umsetzt.

Die Stelle also, wir wiederholen es, beweist erstens gar nichts für, und zweitens entscheidend gegen die Annahme jener *s. g. ἐκπύρωσις* durch Aristoteles. Und ließe ihn sein Commentator, der Aphrodisier, wie man bisher meinte, hier etwas Anderes sagen, so ließe er ihn eben etwas Anderes sagen, als er wirklich sagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja seit der stoischen Zeit diese irrige Auffassung Heraklit's die weit vulgärere und gewöhnliche war. Aber nächst sagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Nothwendigkeit auf diesen Irrthum bei ihm schließen lassen würde; „*ἔχουνται γὰρ*, sagt er (Comm. in Meteor f. 90. a.), *σημείους τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὕλου. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στουῆς μετ' αὐτὸν καὶ ἐκ τούτου λέγουσιν, ὡς ὄντος γεννητοῦ τε καὶ φθοροῦ τοῦ παντός ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι, αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι*“. Es ist wohl immer nur der Gebrauch des Wortes *ἐκπύρωσις* (welches aber doch das richtige Verständniß desselben als des mit dem Wege nach Unten gleichzeitigen Weges nach Oben noch gar nicht ausschließt<sup>1)</sup>) gewesen, sowie besonders auch die Zusammenstellung mit den Stoikern, weshalb man in dieser Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin gesagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

1) Vgl. oben p. 137, 1.

Sieht man aber genau zu, so beweist auch diese Stelle durchaus nur gegen diese Auffassung der *ἐκπύρωσις*.

Und zwar zeigen dies die oben breit gedruckten Worte. Der Aphrodisier sagt, jene Austrocknung gewisser Orte führten Heraklit und seine Anhänger und nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* des Alls an. „Und deshalb sagen sie, wie das All ein gewordenes und vergängliches sei, und wie davon, daß ein Theil der Erde (die hier nämlich nicht als das Element, sondern als der ganze Planet genommen ist) ausgetrocknet, ein anderer Theil aber wieder in Flüssiges umgewandelt werde, als der Grund das Werden der Welt (*τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν*) zu halten sei“.

Jene austrocknende Bewegung ist ja aber eben nach Alexander die *ἐκπύρωσις* bei Heraklit und wenn nun also die Genesiß des Kosmos auch von dieser Austrocknung des Flüssigen (*τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι*) oder von der *ἐκπύρωσις* ebenso der Grund ist, wie von der Verflüssigung des Trockenen, wenn also die *γένεσις τοῦ κόσμου* in Beiden, und in dem einen ebensosehr wie in dem andern besteht, nun so ist ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieser *ἐκπύρωσις* das Werden — und nicht die Vernichtung — des *κόσμος* thätig ist, ganz ebenso wie in der *ἐξύγρῶσις*. Die Stelle des Aphrodisiers ist in dieser Hinsicht noch weit durchsichtiger und weit offener<sup>1)</sup> gegen die Weltvernichtung beweisend, als die des Aristoteles, weil sie keinen scheinbaren Gegensatz von *γένεσις τοῦ οὐρανοῦ* und *γένεσις τοῦ κόσμου* enthält, von welchem die *ἐκπύρωσις* nur dem ersteren zu entsprechen und mit der *γένεσις τοῦ κόσμου* im Gegensatze zu stehen scheinen könnte; weil sie vielmehr ganz offenbar die *ἐκπύρωσις* oder das *ξηραίνεσθαι* ganz ebensosehr zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet, als das *ἐξυγρῶναι* und beide Bewegungen als das, was sie wirklich sind, als Seiten des Werdens der realen Welt oder des *κόσμος* hinstellt. Auch nimmt Alexander, wie schon das *τὰ μὲν . . . τὰ δέ* beweist, beide Bewegungen, die *ἐκπύρωσις* und *ἐξύγρῶσις* als gleichzeitig in der Welt geschehende an.

So hat man bisher überall Beweise für die s. g. *ἐκπύρωσις* oder die Weltvernichtung gesehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur Beweise gegen dieselbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander diese *ἐκπύρωσις* den Stoikern ebenso gut wie dem Heraklit zuschreibt, so würde man hieraus nur folgern können, entweder daß auch die echte *ἐκπύρωσις* der Stoiker, sei es in Wirklichkeit, sei es bloß nach der Meinung des Alexander, gar keine andere gewesen

1) Wenn auch nicht gründlicher.

ist, was hier noch dahingestellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zusammenstellungen philosophischer Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beispiele überall zu finden sind und die hier übrigens selbst nicht einmal tadelnswerth wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den concreteren Unterschied der heraklitischen und der stoischen ἐκπόρωσις ja in der That gar nicht ankömmt.

Es ist aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Aristoteles übrig, auf die man sich für die s. g. ἐκπόρωσις bezieht. Diese soll sie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar“ beweisen! Aristoteles geht daselbst, de Coelo I, 10. p. 279. b. Bekk. die Meinungen seiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und sagt: „γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναι φασι (nämlich τὸν οὐρανόν), ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν αἰδίον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὑτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντινὸς καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος“. Schleiermacher (p. 467) erklärt die Worte οἱ δ' ἐναλλάξ . . . φθειρόμενον, die wir ausnehmend klar finden, für „sehr undeutlich“ und diese Bemerkung erst hat uns auf eine Vermuthung gebracht, die uns erst begreiflich gemacht hat, wie so man überhaupt, was wir lange nicht verstehen konnten, in dieser Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieser Vermuthung nicht verübeln, so ist sie folgende: Aristoteles sagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die Einen für eine gewordene die ewig sei, die Andern für eine die vergänglich sei, wie irgend ein anderes natürliches“, und fährt fort: „οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ.“ Es scheint nun fast, als habe man das ὅτε μὲν οὕτως in diesem Satze auf das αἰδίον zurückbezogen, und wieder das ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν für dem φθαρτὸν entsprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das sagen, was sie nach der bisherigen Ansicht sagen soll. Denn dann läge in ihr die Abwechslung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entsprechend dem empedokleischen Wechsel eines Sphaieros und eines Kosmos vor und dann allerdings wäre Heraklit schlechthin unter die Lehre des Empedokles subsumirt und gerade auch in Beziehung auf denselben Punkt, in dem sie Plato unterscheidet.

Aber es ist ja schlechterdings unmöglich, das οὕτως auf das αἰδίον zurückbeziehen zu wollen, eben schon wegen des folgenden Gegensatzes ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν!



Es ist ja doch eine logische Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Aristoteles zutrauen wird, zu sagen: „abwechselnd bald ewig, bald vergänglich“, denn ewig ist eine solche Bestimmung, die, in dieser Weise in Bezug auf ein zeitliches Dasein gebraucht, ihr Gegenteil (*ἄλλως ἔχειν*) schlechthin ausschließt und, wo dies stattfindet, gar nicht gesagt werden kann. Und bedeutete *οὕτως* hier soviel wie ewig, so wäre es nicht nur unmöglich, es zu *ἄλλως* in Gegensatz bringen zu wollen, sondern auch das *ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον* wäre wieder seinerseits unmöglich, da entweder das *φθειρόμενον* oder das *ἄλλως*, welches selbst schon als Gegensatz zu *αἰδίων* dasselbe bedeuten müßte, rein tautologisch wäre<sup>1)</sup>. *Οὕτως* und *ἄλλως ἔχειν* sind somit nicht in Beziehung auf das *αἰδίων* und *φθαρτόν*, sondern absolut zu fassen, als blos in gegenseitiger Beziehung unter sich stehend und somit den Wechsel der Welt in sich selber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle erst ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der ist: Die Einen sagen, daß die Welt (geworden und) ewig, die Andern, daß sie vergänglich sei; „noch Andere (— diese sollen nun gewissermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darstellen —), daß sie abwechselnd sich bald so bald so (— was nur den inneren Formenwechsel bezeichnen soll, wie Aristoteles, sich ja bald selbst interpretirend, sagt, *αἰδίων μὲν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν* —) verhalte, zu Grunde gehend [— der Sinn ist: und also zu Grunde gehe<sup>2)</sup>; das *φθειρόμενον* spricht nur aus, was in dem *ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν* an sich enthalten ist; bis hierhin geht also das Moment des *φθαρτόν* —] und dieses — nämlich dieses geschilderte Zugrundegehen selbst — sich ewig vollbringe“. (Hier also erst erhält das Moment des *αἰδίων* seine Anerkennung, während es nach der gewöhnlichen Auffassung schon in dem ersten *οὕτως* liegt, das aber vielmehr mit dem *ἄλλως* zusammen blos die Seite des *φθαρτόν* bildet.)

Dann hätten wir also hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, daß nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergehe, aber in diesem Untergehen und dieser Untergang selbst

1) Und es wäre drittens endlich auch das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* nur eine unentzählige Tautologie, weil es nur die in *οὕτως* schon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

2) Die in der obigen Uebersetzung beibehaltene griechische Construction in eine wirklich deutsche umwandelnd, müßte man übersetzen: „und sich bald so bald so verhaltend zu Grunde gehe“.

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (siehe oben p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechselte, bei Heraklit aber, welcher immer bloß die realen Formen des Bestehens untergehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen specielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle bloß nicht ein<sup>1)</sup>; ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangirt, mit dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Ja bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb nothwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχω φθαιρόμενον καὶ τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν*, die aber auf Beide, Empedokles wie Heraklitos paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders“ Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φθαιρόμενον* kommt beiden zu, da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt das „bald so bald anders“ den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *φθαιρόμενον* brüht aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

über der „stärkeren Muse“ jener schwächeren empedokleischen ganz vergisst und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe nur gegen die Lehre Heraklit's und zwar gerade eben gegen jene lehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280. B.): „τὸ δ' ἐναλλάξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐθὲν ἀλλοιώτερον ποιεῖν ἐστὶν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν αἰδίον μὲν ἀλλὰ μεταβάλλοντα τὴν μορφήν“, „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts Anderes thun, als sie selbst zu einer ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt“, so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht geradezu aus, indem man zur Noth auch noch den *σφαῖρος* als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit directer auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrücklich als erläuterndes Beispiel hinzufügt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein Untergehen<sup>1)</sup>, bald ein Sein<sup>2)</sup> zu erblicken glaube („ὡς περ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἀνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παιδα ὄτε μὲν φθείρεσθαι ὄτε δ' εἶναι οἴοιτο“), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenproceß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der einen realen Bestimmtheit immer sofort das Werden einer andern realen Bestimmtheit ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des andern.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem *μεταβάλλοντα τὴν μορφήν* versteht und nur diesen realen Formenwechsel schreibt er dem Heraklit als einen die Welt ewig machenden zu (*κατασκευάζειν αὐτὸν αἰδίον*), wonach also auch diese Stelle nicht nur nicht für, sondern gegen jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugniß ablegt. Und so klar ist dies, daß

1) Des zum Manne werdenden Kindes und des zum Kinde werdenden Mannes.

2) Des aus dem Kinde werdenden Mannes und des aus dem Manne werdenden Kindes.

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar haupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht ist daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (s. p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechselte, Heraklit aber, welcher immer bloß die realen Formen des Bestehens gehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle bloß nicht einlassen, er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, er unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht da dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles falls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Stelle die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, in der Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben die unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε φθερύμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν*. die aber auf Beide, Empedokles paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „*καὶ τοῦτο*“ Sein der Welt — der Sphairas und Kosmos; das *φθερύμενον* da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο* in dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt „*καὶ τοῦτο*“ den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *ἀεὶ* besagt, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbilden

Schleiermacher bei seiner Auffassung der aristotelischen Stelle, wegen dieses Beispiels zu dem Ausruf gezwungen ist (p. 468): „Wiefern es nun richtig ist, zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowohl eine Weltzerstörung gesetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Aristoteles und sein Commentator (Simplicius) zu diesem Behufe ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes „ὡςπερ εἴ τις ἐκ παιδός κτλ.“, „da sehe jeder selbst zu“! Ist denn aber Aristoteles ein Mann, von dem man sich eines „Nichtbeispiels“ versehen kann? Und muß man ihn eines Unsinns beschuldigen, um vermittelt desselben einen Irrthum ihm aufzubürden? Bei der richtigen Auffassung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unsin und Irrthum zugleich fort und gerade jenes, sonst in der That höchst sinnwidrige Beispiel, hätte lange ein Fingerzeig sein sollen, um darzuthun, daß Aristoteles auch diesen Irrthum nicht theile.

Es ist endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der St. des Aristoteles der angeblichen s. g. ἐκπύρωσις bei Heraclit auf das bestimmteste und unzweideutigste widerspricht und schließlich, daß auch Alexander der Aphrodisier eine solche ebensowenig lehrt. —

Simplicius sagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo f. 68. b. Scholia in Arist. p. 487. ed. Brand.)<sup>1)</sup>: „Und Heraclitus sagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet<sup>2)</sup> werde, bald aber wieder aus dem Feuer zusammentrete, gemäß gewisser Zeitumläufe, in seinen folgenden Worten: „Maassvoll sich entzündend und maassvoll verlöschend“<sup>3)</sup>.

1) καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ „μέτρα ἀπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος“ ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωικοὶ κτλ.

2) Brandis liest πυροῦσθαι; Schleiermacher (p. 460) liest in seinem Exemplar ἐξάπτεσθαι. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als diesen Entzündungsprocess, da er, wie sein eigenes Citat zeigt, das πυροῦσθαι nur für das von Heraclit gesagte „ἀπτόμενος“ setzt. — Man steht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck ἐκπυροῦσθαι und ἐκπύρωσις nur aus diesem beständigen Entzündungsprocess des Heraclit, in welchem er auch die Menschen (siehe § 30.) immer begriffen sein läßt, entstanden ist und wie ihm nur der in der realen Welt immer thätige Weg nach Oben zu Grunde liegt.

3) Wenn also gerade diese Stelle Heraclit's von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen ἐκπύρωσις des Ephestus sich gründe, so liegt schon damit der Irrthum dieser Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, sondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieser ἐκπύρωσις verwechselt worden ist.

ieser Meinung wurden später auch die Stoiker. Doch diese mögen hier i Seite gelassen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeit-  
hen Princip, sondern aus einer schöpferischen Ursache die Entstehung der  
elt herleiten, und zwar dies, wie alles Andere, mythisch ausdrückend,  
ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine  
: geeinte und vernünftige, die andere die in sich unterchiedene und sinn-  
je, und daß er auch in dieser Welt die Einheit erblickt und den Unter-  
ied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus seinen Worten gezeigt zu  
ben. Herakleitos<sup>1)</sup> aber, in Räthselsprüchen seine Weisheit  
einandersetzend, deutet nicht Das an, was er den Meisten an-  
deuten scheint. Denn wenn er Jenes schrieb über die Entstehung  
: Welt, wie es scheint, so hat er doch auch Dieses geschrieben:  
Diese Welt hier hat keiner der Götter noch Menschen ge-  
acht, sondern sie war immer““.

Wie ist es möglich, daß man diesen so bestimmten und unum-  
unden Widerspruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodische  
elzerstörung bei Heraklit bisher stets mit Stillschweigen<sup>2)</sup> übergan-  
1 hat?

Offen beschuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Miß-  
ständnisses und der Mißdeutung, spielt auf die Dunkelheit Heraklit's als  
1 Anlaß zu derselben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment  
n der Ewigkeit der Welt, „dieser Welt hier“, entgegen, aus welchem  
ch wir (p. 144 sqq.) (und zwar mit und ohne das τόνδε) die Unmöglichkeit  
ier Ansicht nachgewiesen haben.

Der Protest des Simplicius gegen die s. g. ἐκπόρωσις ist so klar,  
ß es hinreicht, Act von ihm zu nehmen. Nicht ganz so leicht verhält es  
; dagegen mit der Ansicht des Aphrodisiers, wie sie Simplicius an der-  
ben Stelle entwickelt. Denn er fährt daselbst unmittelbar also fort:  
ελην οτι ο' Αλέξανδρος. βουλούμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ  
λαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν (i. e. der in  
m gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) οὐ γὰρ μαχό-

---

1) καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ  
:ῦτα, ἀπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γε-  
πως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου. καὶ τὰδε γέγραφεν „,κόσμον τόνδε οὔτε  
ς θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ““.

2) Schleiernmacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote ste-  
nden Ausgabe des Commentators befand sich gerade an der betreffenden Stelle  
ie Rükke, über die er p. 468 klagt.

μενά, φησιν, λέγει ὡς ἂν τῷ δόξει· κόσμον γάρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν<sup>1)</sup>, ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν<sup>2)</sup>. καθ' ἣν (also gemäß welcher διάταξις) εἰς ἐκότερον<sup>3)</sup> ἐν μέρει ἢ μεταβολῇ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιούτον<sup>4)</sup> κόσμον· ἢ γὰρ τοιαύτη, τούτων ἐν μέρει μεταβολῇ καὶ ὁ τοιοῦτος<sup>5)</sup> κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν αἰετῶς.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweise der Stelle, soweit wir sie mitgetheilt, sehr unbestimmt und schwankend ist. Sieht man jedoch ganz genau zu, so ist, wie wir schon in unsern Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodischen Weltbrand in ihr gelehrt zu sehen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das καθόλου τὰ ὄντα, dies allgemeine Sein, und die διάταξις,

1) Es ist wichtig, daß es hier nicht heißt οὐ τόνδε τὸν κόσμον, sondern bloß οὐ τήνδε τ. διακ.; bloß von der jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, also vom κόσμος qua Zusammenfassung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Existenzen (τοῦ κόσμου νῦν, wie sich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der That Entstehung und Ende haben, also nur von der Seite des κόσμος, die in der That bei Heraklit beständig sich neubildend und untergehend ist, von der Seite seiner endlichen Bestimmtheit sagt Alexander, und mit Recht, sie sei nicht unter dem ewigen κόσμον τόνδε in dem Bruchstück des Ephefiens verstanden. Zu dieser Bemerkung konnte ihn eben nur dieses τόνδε veranlassen, welches dem Mißverständnis ausgesetzt sein konnte, als sei die jetzt gerade bestehende i. e. die in einem gegebenen Zeitmoment vorhandene Welt gemeint. Alexander muß also wie hieraus und auch aus dem τήνδε τὴν διακόσμησιν, welches eben eine Erklärung zu κόσμον τόνδε ist, hervorgeht, das Bruchstück wie Simplicius und Plutarch gelesen haben. Zugleich zeigt dies aber auch schon, wie Alexander nichts will als den Schein beseitigen, als habe Heraklit das Jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt“ wie man den Ausdruck ὁ κόσμος νῦν übersehen könnte, mit seinem als πῦρ αἰετῶνος definirten ewigen κόσμος gemeint.

2) Beide Bestimmungen, das καθόλου ὄντα und die διάταξις, wechseln aber hier nicht ab, sondern sind immer verbunden; es ist nach Alexander bei Heraklit stets eine διάταξις da, wie das καθ' ἣν (sc. διάταξιν) εἰς ἐκότερον zeigt.

3) Dies ἐκότερον bezieht sich somit wie das καθ' ἣν klar zeigt, nicht rückwärts auf das καθόλου τὰ ὄντα und die διάταξις als die beiden mit einander abwechselnden Bestimmungen, sondern erst auf das Nachfolgende.

4) d. h. also in ein solches κόσμος νῦν, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der gesammten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Existenz und Gliederung.

5) Dieser τοιοῦτος κόσμος ist also in der That nur der echte heraklitische κόσμοςbegriff; er ist der Inbegriff aller sich ewig neu bildenden Existenzen und Weltgliederungen.

die Gliederung desselben, als miteinander abwechselnd gesetzt wären und dieser Irrthum lag für Schleiermacher um so näher, als er für καθόλου τὰ ἅντα vielmehr τὰ ἀπλῶς ἄντα las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das ἐκότερον auf ein Abwechseln dieser beiden Momente, des einfachen Seins und der realen Gliederung bezog<sup>1)</sup>, lag wieder bei Heraklit etwas dem empedokleischen σφαῖρος und νεῖκος Entsprechendes und somit eine reale Weltzerstörung vor. Aber diese Auffassung ist, wie man auch lese, schon durch das καθ' ἣν grammaticalisch unmöglich. Dann aber kann auch das εἰς ἐκότερον ἐν μέρει ἢ μεταβολῇ τοῦ αὐτοῦ, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ μὲν κτλ. nichts mehr beweisen. Denn reichlich bedeutet ἐν μέρει immer und auch hier eine zeitliche Abwechslung. Aber in der That ist ja auch für jede einzelne Existenz bei Heraklit — und somit auch für die Zusammenfassung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Existenzen oder den κόσμος νῦν — zwischen ihrer Entstehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwischenraum vorhanden; sonst könnte ja gar kein reales Sein, weder Wasser noch Erde u., auch nur zeitweilig existiren. Dieser κόσμος νῦν oder die Gesamtheit der in einer bestimmten Zeit vorhandenen kosmischen Existenzen schlägt also allerdings wieder in Feuer um, und zwar ist dies der Zeit nach abwechselnd mit jenem Umschlagen des Feuers in Sein, durch welches er Existenz erhielt. Aber das ist nirgends gesagt, daß nicht nur der ganze κόσμος νῦν in einem bestimmten Moment diese Umwandlung vollbracht hat<sup>2)</sup>, sondern daß auch während er dies thut, das Feuer seine in Weltbildung, in reale Existenz, umschlagende Bewegung suspendirt — und warum sollte es dies auch? und wie sollte es nach Heraklit dies können? — und somit ein Intervall entstand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Nur also die in einem bestimmten Zeitpunkte gegebene διακόσμῃς, die Welt in ihrer Beschränkung auf den Inbegriff der gleichzeitigen Realitäten ist, nach Alexander, nicht ewig, sie geht abwechselnd wieder

1) Dies thut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von zwei Welten, einem κόσμος οὐράνιος und einem κόσμος γαῖανός καὶ φθαρτός bei Heraklit zuzuschreiben — οὐδὲν in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden ist.

2) Ganz klar wird freilich erst werden, was der Ausdrucksweise des Aphrodisiensers zu Grunde liegt und wie wenig sie eine s. g. ἐκτύρωσις im Auge hat, wenn man nach Lesung des folgenden § einen Blick auf diese Stelle zurückwirft.



hervor, ganz entsprechend dem, was in den heraklitischen Fragmenten selbst gelehrt wird, daß die Umwandlung des Meeres in Feuer ein Zerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit ist.

Und daß nun Niemand komme und sich auf jene schlechteste stoische Darstellung, wie wir sie bei Cicero u. A. finden, stützend sage: wenn aber so alles Wasser immer ausgetrocknet und halb Feuer halb Erde werde, so müsse zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie sich dieser Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgesehen von Allem, woran er laborirt, — dieser Bericht wird uns von Cicero, wie Allen, die ihn theilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine solche Argumentation gar nicht versucht werden, denn von ihm steht es ja ganz fest, daß seine Erde selber wieder in Wasser sich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Wassers entstandene Feuer immer sofort wieder in Wasser sich umsetzt.

Die Stelle also, wir wiederholen es, beweist erstens gar nichts für, und zweitens entscheidend gegen die Annahme jener *σ. γ. ἐκπύρωσις* durch Aristoteles. Und ließe ihn sein Commentator, der Aphrodisier, wie man bisher meinte, hier etwas Anderes sagen, so ließe er ihn eben etwas Anderes sagen, als er wirklich sagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja seit der stoischen Zeit diese irrige Auffassung Heraklit's die weit vulgärere und gewöhnlichere war. Aber zunächst sagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Nothwendigkeit auf diesen Irrthum bei ihm schließen lassen würde; „*ἔγχοῦνται γὰρ*, sagt er (Comm. in Meteor f. 90. a.), *σημείους τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὕλου. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δούξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στουᾶς μετ' αὐτόν· καὶ ἐκ τούτου λέγουσιν, ὡς ὄντος γεννητοῦ τε καὶ φθοαρτοῦ τοῦ παντός ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραινέσθαι, αὐτίαν χρῆ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἔχεισθαι*“. Es ist wohl immer nur der Gebrauch des Wortes *ἐκπύρωσις* (welches aber doch das richtige Verständniß desselben als des mit dem Wege nach Unten gleichzeitigen Weges nach Oben noch gar nicht ausschließt<sup>1)</sup>) gewesen, sowie besonders auch die Zusammenstellung mit den Stoikern, weshalb man in dieser Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin gesagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

1) Vgl. oben p. 137, 1.

Sieht man aber genau zu, so beweist auch diese Stelle durchaus *ix* gegen diese Auffassung der *ἐκπύρωσις*.

Und zwar zeigen dies die oben breit gedruckten Worte. Der Aphrodisier *ix*gt, jene Austrocknung gewisser Orte führten Heraklit und seine Anhänger *ix* nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* des *ix*Alls an. Und deshalb sagen sie, wie das *ix*All ein gewordenes und vergängliches sei, *ix* so wie davon, daß ein Theil der Erde (die hier nämlich nicht als das *ix*Element, sondern als der ganze Planet genommen ist) ausgetrocknet, *ix* und anderer Theil aber wieder in Flüssiges umgewandelt werde, als der *ix*Grund das Werden der Welt (*τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν*) zu halten sei“.

Jene austrocknende Bewegung ist ja aber eben nach Alexander *ix*die *ἐκπύρωσις* bei Heraklit und wenn nun also die Genesis des Kos- *ix*mos auch von dieser Austrocknung des Flüssigen (*τοῦ τῆς γῆς τὰ *ix*ἐν ξηραίνεσθαι*) oder von der *ἐκπύρωσις* ebenso der Grund ist, wie von *ix*der Verflüssigung des Trockenem, wenn also die *γένεσις τοῦ κόσμου* in *ix*beiden, und in dem einen ebensosehr wie in dem andern besteht, nun so *ix*ist ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieser *ἐκπύρωσις* *ix*das Werden — und nicht die Vernichtung — des *κόσμος* thätig ist, *ix*und ebenso wie in der *ἐξύγρυνσις*. Die Stelle des Aphrodisiers ist in *ix* dieser Hinsicht noch weit durchsichtiger und weit offener<sup>1)</sup> gegen die *ix*Weltvernichtung beweisend, als die des Aristoteles, weil sie keinen schein- *ix*baren Gegensatz von *γένεσις τοῦ οὐρανοῦ* und *γένεσις τοῦ κόσμου* ent- *ix*hält, von welchem die *ἐκπύρωσις* nur dem ersteren zu entsprechen und mit *ix*der *γένεσις τοῦ κόσμου* im Gegensatze zu stehen scheinen könnte; weil sie *ix*vielmehr ganz offenbar die *ἐκπύρωσις* oder das *ξηραίνεσθαι* ganz ebenso- *ix*sehr zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet, als das *ἐξυγραινέσθαι* und beide *ix*Bewegungen als das, was sie wirklich sind, als Seiten des Werdens *ix*in der realen Welt oder des *κόσμος* hinstellt. Auch nimmt Alexander, wie *ix*er schon das *τὰ μὲν . . . τὰ δέ* beweist, beide Bewegungen, die *ἐκπύρωσις* *ix*und *ἐξύγρυνσις* als gleichzeitig in der Welt geschehende an.

So hat man bisher überall Beweise für die *ix*s. g. *ἐκπύρωσις* oder *ix*die Weltvernichtung gesehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur *ix*Beweise gegen dieselbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander diese *ἐκπύρωσις* den Stoikern ebenso gut wie *ix*dem Heraklit zuschreibt, so würde man hieraus nur folgern können, ent- *ix*weder daß auch die echte *ἐκπύρωσις* der Stoiker, sei es in Wirklichkeit, *ix*oder es bloß nach der Meinung des Alexander, gar keine andere gewesen

1) Wenn auch nicht gründlicher.

ist, was hier noch dahingestellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zusammenstellungen philosophischer Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beispiele überall zu finden sind und die hier übrigens selbst nicht einmal tadelnswerth wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den concreteren Unterschied der heraklitischen und der stoischen *ἐκπύρωσις* ja in der That gar nicht ankommt.

Es ist aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Aristoteles übrig, auf die man sich für die s. g. *ἐκπύρωσις* bezieht. Diese soll sie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar“ beweisen! Aristoteles geht daselbst, de Coelo I, 10. p. 279. b. Bekk. die Meinungen seiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und sagt: „*γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναι φασιν* (nämlich τὸν οὐρανόν), *ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν αἰδίου, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὑτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συμισαμένων, οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο δεῖ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*“. Schleiermacher (p. 467) erklärt die Worte *οἱ δ' ἐναλλάξ . . . φθειρόμενον*, die wir ausnehmend klar finden, für „sehr undeutlich“ und diese Bemerkung erst hat uns auf eine Vermuthung gebracht, die uns erst begreiflich gemacht hat, wie so man überhaupt, was wir lange nicht verstehen konnten, in dieser Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieser Vermuthung nicht verübeln, so ist sie folgende: Aristoteles sagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die Einen für eine gewordene die ewig sei, die Andern für eine die vergänglich sei, wie irgend ein anderes natürliches“, und fährt fort: „*οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ.*“ Es scheint nun fast, als habe man das *ὅτε μὲν οὕτως* in diesem Satze auf das *αἰδίου* zurückbezogen, und wieder das *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν* für dem *φθαρτὸν* entsprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das sagen, was sie nach der bisherigen Ansicht sagen soll. Dem dann läge in ihr die Abwechslung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entsprechend dem empedokleischen Wechsel eines Sphairos und eines Kosmos vor und dann allerdings wäre Heraklit schlechthin unter die Lehre des Empedokles subsumirt und gerade auch in Beziehung auf denselben Punkt, in dem sie Plato unterscheidet.

Aber es ist ja schlechterdings unmöglich, das *οὕτως* auf das *αἰδίου* zurückbeziehen zu wollen, eben schon wegen des folgenden Gegenjages *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν*!

Es ist ja doch eine logische Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Aristoteles zutrauen wird, zu sagen: „abwechselnd bald ewig, bald vergänglich“, denn ewig ist eine solche Bestimmung, die, in dieser Weise in Bezug auf ein zeitliches Dasein gebraucht, ihr Gegentheil *ἄλλως ἔχειν*) schlechtthin ausschließt und, wo dies stattfindet, gar nicht gesagt werden kann. Und bedeutete *οὕτως* hier soviel wie ewig, so wäre nicht nur unmöglich, es zu *ἄλλως* in Gegensatz bringen zu wollen, sondern auch das *ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον* wäre wieder seinerseits unmöglich, da entweder das *φθειρόμενον* oder das *ἄλλως*, welches selbst schon als Gegensatz zu *ἀίδιον* dasselbe bedeuten müßte, rein tautologisch wäre<sup>1)</sup>. *Οὕτως* und *ἄλλως ἔχειν* sind somit nicht in Beziehung auf das *ἀίδιον* oder *φθαρτόν*, sondern absolut zu fassen, als bloß in gegenseitiger Beziehung unter sich stehend und somit den Wechsel der Welt in sich selber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle erst ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der ist: Die Einen sagen, daß die Welt (geordnet und) ewig, die Andern, daß sie vergänglich sei; „noch Andere — diese sollen nun gewissermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darstellen —), daß sie abwechselnd sich bald so bald so — was nur den inneren Formenwechsel bezeichnen soll, wie Aristoteles, er ja bald selbst interpretirend, sagt, *ἀίδιον μὲν, μεταβάλλοντα δὲ ἢν μορφήν* —) verhalte, zu Grunde gehend [— der Sinn ist: ab also zu Grunde gehe<sup>2)</sup>]; das *φθειρόμενον* spricht nur aus, was in dem *ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν* an sich enthalten ist; bis hierhin ist also das Moment des *φθαρτόν* —] und dieses — nämlich dieses schilderte Zugrundegehen selbst — sich ewig vollbringe“. (Hier also erst erhält das Moment des *ἀίδιον* seine Anerkennung, während es sich der gewöhnlichen Auffassung schon in dem ersten *οὕτως* liegt, das aber vielmehr mit dem *ἄλλως* zusammen bloß die Seite des *φθαρτόν* bet.)

Dann hätten wir also hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, wie nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergeht, aber in diesem Untergehen und dieser Untergang selbst

1) Und es wäre drittens endlich auch das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* nur eine untragliche Tautologie, weil es nur die in *οὕτως* schon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

2) Die in der obigen Uebersetzung beibehaltene griechische Construction in der wirklich deutsche umwandelnd, müßte man übersetzen: „und sich bald so bald verhaltend zu Grunde gehe“.

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (siehe oben p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechselte, bei Heraklit aber, welcher immer bloß die realen Formen des Bestehens untergehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen specielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle bloß nicht ein<sup>1)</sup>; ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangirt, mit dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Da bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb nothwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχον φθειρόμενον καὶ τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν*, die aber auf Beide, Empedokles wie Heraklitos paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders“ Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φθειρόμενον* kommt beiden zu, da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt das „bald so bald anders“ den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *φθειρόμενον* drückt aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

über der „stärkeren Muse“ jener schwächeren empedokleischen ganz vergißt und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe nur gegen die Lehre Heraklit's und zwar gerade eben gegen jene lehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280. B.): „τὸ δ' ἐναλλάξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐθὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστὶν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν αἰδίον μὲν ἀλλὰ μεταβάλλοντα τὴν μορφήν“, „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts Anderes thun, als sie selbst zu einer ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt“, so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht geradezu aus, indem man zur Noth auch noch den σφαῖρος als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit directer auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrücklich als erläuterndes Beispiel hinzusetzt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein Untergehen<sup>1)</sup>, bald ein Sein<sup>2)</sup> zu erblicken glaube („ὡς περ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παιδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο“), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenproceß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der einen realen Bestimmtheit immer sofort das Werden einer andern realen Bestimmtheit ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des andern.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem μεταβάλλοντα τὴν μορφήν versteht und nur diesen realen Formenwechsel schreibt er dem Heraklit als einen die Welt ewig machenden zu (κατασκευάζειν αὐτὸν αἰδίον), wonach also auch diese Stelle nicht nur nicht für, sondern gegen jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugniß ablegt. Und so klar ist dies, daß

1) Des zum Manne werdenden Kindes und des zum Kinde werdenden Mannes.

2) Des aus dem Kinde werdenden Mannes und des aus dem Manne werdenden Kindes.

Schleiermacher bei seiner Auffassung der aristotelischen Stelle, wegen dieses Beispiels zu dem Ausruf gezwungen ist (p. 468): „Wiefern es nun richtig ist, zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowohl eine Weltzerstörung gesetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Aristoteles und sein Commentator (Simplicius) zu diesem Behufe ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes „ὡςπερ εἴ τις ἐκ παιδός κτλ.“, „Aber sehe jeder selbst zu“! Ist denn aber Aristoteles ein Mann, von dem man sich eines „Nichtbeispiels“ versehen kann? Und muß man ihn eines Unsinns beschuldigen, um vermittelst desselben einen Irrthum ihm anzukleben? Bei der richtigen Auffassung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unsinn und Irrthum zugleich fort und gerade jenes, sonst in der That höchst sinnwidrige Beispiel, hätte lange ein Fingerzeig sein sollen, um darzuthun, daß Aristoteles auch diesen Irrthum nicht theile.

Es ist endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der St. des Aristoteles der angeblichen s. g. ἐκύρωσις bei Heraklit auf das bestimmteste und unzweideutigste widerspricht und schließlich, daß auch Alexander der Aphrodisier eine solche ebensowenig lehrt. —

Simplicius sagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo l. 68. b. Scholia in Arist. p. 487. ed. Brand.)<sup>1)</sup>: „Und Herakleitos sagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet<sup>2)</sup> werde, bald aber wieder aus dem Feuer zusammentrete, gemäß gewisser Zeitumläufe, in seinen folgenden Worten: „Maassvoll sich entzündend und maassvoll verlöschend“<sup>3)</sup>.

1) καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρός συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ „μέτρα ἀπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος“ ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοὶ κτλ.

2) Brandis liest πυροῦσθαι; Schleiermacher (p. 460) liest in seinem Exemplar ἐξάπτεσθαι. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als diesen Entzündungsproceß, da er, wie sein eigenes Citat zeigt, das πυροῦσθαι nur für das von Heraklit gesagte „ἀπτόμενος“ setzt. — Man sieht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck ἐκπυροῦσθαι und ἐκύρωσις nur aus diesem beständigen Entzündungsproceß des Heraklit, in welchem er auch die Menschen (siehe § 30.) immer begriffen sein läßt, entstanden ist und wie ihm nur der in der realen Welt immer thätige Weg nach Oben zu Grunde liegt.

3) Wenn also gerade diese Stelle Heraklit's von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen ἐκύρωσις des Ephesiers sich gründe, so liegt schon damit der Irrthum dieser Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, sondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieser ἐκύρωσις verwechselt worden ist.

Dieser Meinung wurden später auch die Stoiker. Doch diese mögen hier bei Seite gelassen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeitlichen Princip, sondern aus einer schöpferischen Ursache die Entstehung der Welt herleiten, und zwar dies, wie alles Andere, mythisch ausdrückend, ist ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine die geeinte und vernünftige, die andere die in sich unterschiedene und sinnliche, und daß er auch in dieser Welt die Einheit erblickt und den Unterschied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus seinen Worten gezeigt zu haben. Herakleitos<sup>1)</sup> aber, in Räthselsprüchen seine Weisheit auseinanderlegend, deutet nicht Das an, was er den Meisten anzudeuten scheint. Denn wenn er Jenes schrieb über die Entstehung der Welt, wie es scheint, so hat er doch auch Dieses geschrieben: „Diese Welt hier hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war immer“.

Wie ist es möglich, daß man diesen so bestimmten und unumwundenen Widerspruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodische Weltzerstörung bei Heraklit bisher stets mit Stillschweigen<sup>2)</sup> übergangen hat?

Offen beschuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Mißverständnisses und der Mißdeutung, spielt auf die Dunkelheit Heraklit's als den Anlaß zu derselben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment von der Ewigkeit der Welt, „dieser Welt hier“, entgegen, aus welchem auch wir (p. 144 sqq.) (und zwar mit und ohne das *τόνδε*) die Unmöglichkeit jener Ansicht nachgewiesen haben.

Der Protest des Simplicius gegen die s. g. *ἐκπόρωσις* ist so klar, daß es hinreicht, Act von ihm zu nehmen. Nicht ganz so leicht verhält es sich dagegen mit der Ansicht des Aphrodisiers, wie sie Simplicius an derselben Stelle entwickelt. Denn er fährt daselbst unmittelbar also fort: „πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος, βουλούμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν (i. e. der in dem gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) οὐ γὰρ μαχό-

---

1) καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τὰδε γέγραφεν „,κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ““.

2) Schliermacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote stehenden Ausgabe des Commentators befand sich gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke, über die er p. 468 klagt.



μενά. φησιν, λέγει ὡς ἂν τῶν δόξαι· κόσμον γὰρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν<sup>1)</sup>, ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν<sup>2)</sup>, καθ' ἣν (also gemäß welcher διάταξις) εἰς ἐκότερον<sup>3)</sup> ἐν μέρει ἢ μεταβολῇ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε<sup>4)</sup> κόσμον· ἢ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος<sup>5)</sup> κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν αἰεΐ“.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweise der Stelle, soweit wir sie mitgetheilt, sehr unbestimmt und schwankend ist. Sieht man jedoch ganz genau zu, so ist, wie wir schon in unsern Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodischen Weltbrand in ihr gelehrt zu sehen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das καθόλου τὰ ὄντα, dies allgemeine Sein, und die διάταξις,

1) Es ist wichtig, daß es hier nicht heißt οὐ τόνδε τὸν κόσμον, sondern blos οὐ τήνδε τ. διακ.; blos von der jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, also vom κόσμος qua Zusammenfassung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Existenzen (τοῦ κόσμου νῦν, wie sich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der That Entstehung und Ende haben, also nur von der Seite des κόσμος, die in der That bei Heraclit beständig sich neubildend und untergehend ist, von der Seite seiner endlichen Bestimmtheit sagt Alexander, und mit Recht, sie sei nicht unter dem ewigen κόσμον τόνδε in dem Bruchstück des Ephesters verstanden. Zu dieser Bemerkung konnte ihn eben nur dieses τόνδε veranlassen, welches dem Mißverständnisse ausgesetzt sein konnte, als sei die jetzt gerade bestehende i. e. die in einem gegebenen Zeitmomente vorhandene Welt gemeint. Alexander muß also wie hieraus und auch aus dem τήνδε τὴν διακόσμησιν, welches eben eine Erklärung zu κόσμον τόνδε ist, hervorgeht, das Bruchstück wie Simplicius und Plutarch gelesen haben. Zugleich zeigt dies aber auch schon, wie Alexander nichts will als den Schein beseitigen, als habe Heraclit das Jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt“ wie man den Ausdruck ὁ κόσμος νῦν übersehen könnte, mit seinem als πῦρ αἰεζῶων definirten ewigen κόσμος gemeint.

2) Beide Bestimmungen, das καθόλου ὄντα und die διάταξις, wechseln aber hier nicht ab, sondern sind immer verbunden; es ist nach Alexander bei Heraclit stets eine διάταξις da, wie das καθ' ἣν (sc. διάταξιν) εἰς ἐκότερον zeigt.

3) Dies ἐκότερον bezieht sich somit wie das καθ' ἣν klar zeigt, nicht rückwärts auf das καθόλου τὰ ὄντα und die διάταξις als die beiden mit einander abwechselnden Bestimmungen, sondern erst auf das Nachfolgende.

4) d. h. also in ein solches κόσμος νῦν, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der gesammten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Existenz und Gliederung.

5) Dieser τοιοῦτος κόσμος ist also in der That nur der echte heraklitische κόσμοςbegriff; er ist der Inbegriff aller sich ewig neu bildenden Existenzen und Weltgliederungen.

die Gliederung desselben, als miteinander abwechselnd gesetzt wären und dieser Irrthum lag für Schleiermacher um so näher, als er für καθόλου τὰ ὄντα vielmehr τὰ ἀπλῶς ὄντα las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das ἐκότερον auf ein Abwechseln dieser beiden Momente, des einfachen Seins und der realen Gliederung bezog<sup>1)</sup>, lag wieder bei Heraclit etwas dem empédokeischen σφαῖρος und νεῖκος Entsprechendes und somit eine reale Weltzerstörung vor. Aber diese Auffassung ist, wie man auch lese, schon durch das καθ' ἣν grammaticalisch unmöglich. Dann aber kann auch das εἰς ἐκότερον ἐν μέρει ἢ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ μὲν κτλ. nichts mehr beweisen. Denn freilich bedeutet ἐν μέρει immer und auch hier eine zeitliche Abwechslung. Aber in der That ist ja auch für jede einzelne Existenz bei Heraclit — und somit auch für die Zusammenfassung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Existenzen oder den κόσμος νῦν — zwischen ihrer Entstehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwischenraum vorhanden; sonst könnte ja gar kein reales Sein, weder Wasser noch Erde u., auch nur zeitweilig existiren. Dieser κόσμος νῦν oder die Gesamtheit der in einer bestimmten Zeit vorhandenen kosmischen Existenzen schlägt also allerdings wieder in Feuer um, und zwar ist dies der Zeit nach abwechselnd mit jenem Umschlagen des Feuers in Sein, durch welches er Existenz erhielt. Aber das ist nirgends gesagt, daß nicht nur der ganze κόσμος νῦν in einem bestimmten Moment diese Umwandlung vollbracht hat<sup>2)</sup>, sondern daß auch während er dies thut, das Feuer seine in Weltbildung, in reale Existenz, umschlagende Bewegung suspendirt — und warum sollte es dies auch? und wie sollte es nach Heraclit dies können? — und somit ein Intervall entstand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Blos also die in einem bestimmten Zeitpunkte gegebene διακόσμησις, die Welt in ihrer Beschränkung auf den Subgriff der gleichzeitigen Realitäten ist, nach Alexander, nicht ewig, sie geht abwechselnd wieder

1) Dies thut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er (p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von zwei Welten, einem κόσμος νοούμενος und einem κόσμος γενητός καὶ φθαρτός bei Heraclit zuzuschreiben — wovon in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden ist.

2) Ganz klar wird freilich erst werden, was der Ausdrucksweise des Aphrodites zu Grunde liegt und wie wenig sie eine s. g. ἐκτύρωσις im Auge hat, wenn man nach Lesung des folgenden § einen Blick auf diese Stelle zurückwirft.

ins Feuer zurück, wie sie aus diesem entstanden ist. Darum urgirt er in dem καθόλου τὰ ὄντα<sup>1)</sup> και τὴν τούτων διάταξιν ausdrücklich, daß der heraklitische κόσμος, qua ewiger, auch alle zukünftigen immer wieder aus dem Feuer fließenden Weltbildungen in sich schließt. Dies ist es, was er im Gegensatz zum κόσμος νῦν, „das Seiende überhaupt und seine Gliederung“ nennt.

Und daß er dies wirklich so meint, dies zeigt sich ersichtlich daran, daß er sowohl die Umwandlung in Feuer wie in Sein, beide nur zu Seiten der „Gliederung“ des Seins macht und diese Gliederung das in beiden Bewegungen sich erhaltende Gesetz sein läßt<sup>2)</sup> (διάταξιν καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον κτλ.).

Und diese Interpretation des Alexander empfängt ihre volle Gewißheit, wenn man jetzt einen Rückblick darauf wirft, daß er, wie p. 170 aus seinen Worten zur Meteorologie unzweifelhaft nachgewiesen, auch die Umwandlung in Feuer zur γένεσις τοῦ κόσμου rechnet.

Endlich zeigt es sich auch noch in den nun folgenden Worten des Simplicius: „και ταῦτα δὲ προστίθῃσιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες, ποτὲ μὲν οὕτω τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοίωσιν μᾶλλον τῷ παντός, ἀλλ' οὐ γένεσιν και φθορὰν λέγουσιν“. Ich denke, daß diese Worte im Verein mit dem Vorigen jeden Zweifel beseitigen. Alexander hat sich also selbst ausdrücklich dahin interpretirt, daß jene Umwandlung der Welt, die er bei Heraklit erblickt, nur eine beständige Veränderung, und kein Entstehen und Untergehen sei.

Versuchen wir jetzt noch, unsere Auffassung der Stelle in eine Uebersetzung derselben zusammenzudrängen, so würde diese so lauten: „Außer daß Alexander, weil er will, daß Herakleitos die Welt für eine gewordene und vergängliche halte, jenes Fragment anders versteht, als gerade von

1) In diesem καθόλου τὰ ὄντα ist also auch reales Sein, nur auch alles zukünftige im Gegensatz zur τῆνδε τ. διακ. verstanden.

2) Wir müssen hierauf urgiren, denn in den Schilderungen der stoischen Lehre findet sich hiervon in der That das Gegentheil, z. B. Didymus bei Eusebius Praep. Ev. XV. c. 20., wo es bei Schilderung der doppelten stoischen Welt heißt: και τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν και τὸ τὴν διακόσμησιν τὴν τῆσάυτην και διάταξιν ἔχον· διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν αἰδιον τὸν κόσμον εἶναι φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν και μεταβλητὸν; hier fällt also wie ganz natürlich die διάταξις nur auf die eine Seite, welche mit der Umwandlung in Feuer wechselt. Bei Alexander dagegen heißt es, daß sich κατὰ τὴν διάταξιν (oder διακόσμησιν) beide Umwandlungen, die in Feuer, wie in den τοῖονδε κόσμον, vollbringen. Hier ist also immer eine διάταξις oder διακόσμησις vorhanden.

der momentan vorhandenen Welt. Denn nicht lehrt Heraklit, sagt er, einander Widersprechendes, wie es Einem scheinen könnte. Denn unter Welt versteht er hier nicht diese im Moment gerade vorhandene Weltgliederung, sondern das Seiende überhaupt und dessen sich gliedernde Anordnung, gemäß welcher (i. e. gemäß dem Gesetze dieser Gliederung) abwechselnd in Jedes von Beiden die Umwandlung des Alls sich vollbringt, nämlich bald in Feuer, bald in einen solchen — nur das in einer gegebenen Zeit Vorhandene in sich schließenden und somit endlichen — Kosmos. Und diese abwechselnde Umwandlung dieser beiden Momente und der so — als Einheit beider — aufgefaßte Kosmos begann niemals, sondern war immer. Und das fügt Alexander noch hinzu, daß „Diejenigen, welche sagen, daß sich die Welt bald so und bald anders verhielte, vielmehr nur eine Veränderung des Alls, nicht aber ein Entstehen und Vergehen desselben lehren“. —

Nachdem wir aber nun die irrthümliche Annahme jener realen *ἐκπόρωσις* hinreichend zurückgewiesen, ist es jetzt Zeit, Das zu entwickeln, was diesem Irrthum zu Grunde liegt und in alter wie neuer Zeit zu ihm verführen konnte. Nur beiläufig wird sich hieraus die Beseitigung jeder Schwierigkeit, die etwa in den bis jetzt analysirten Stellen zu verbleiben scheinen konnte, ergeben. Dies ist nicht mehr der Zweck der nachfolgenden Ausführung. Ihr Zweck besteht vielmehr darin, gerade in dem realen Inhalt der *ἐκπόρωσις* die wahre, bisher immer noch ungeahnt geliebene kosmische Durchführung seines physischen Systems bei Heraklit mählich hervortreten zu lassen.

---

**§ 26. Realer Inhalt der *ἐκτίρωσις*. Der totale kosmisch-stoikerische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Hera-  
klitische Mythen bei Plato.**

Wir glauben schon bis hierher unwiderleglich dargethan zu haben, daß Heraklit die s. g. reale *ἐκτίρωσις* nicht kennt, daß ebensowenig Aristoteles eine solche bei ihm annimmt und daß endlich auch sehr viele Stellen anderer Autoren, in denen man sie bisher erblickte, nichts davon enthalten. Dennoch glauben wir damit nur eine Vorarbeit vollbracht zu haben. Erst jetzt sind wir im Stande, schrittweise hinter das ganze und wahre Wesen der heraklitischen *ἐκτίρωσις* und ihr täuschendes Geheimniß zu kommen, wobei sich uns, wenn wir nicht irren, im Laufe der Untersuchung die heraklitische Physik erst zu ihrem wahren kosmischen System aufrollen wird.

Wir sind bis jetzt immer der bisherigen Annahme gefolgt, daß die Stoiker wirklich eine sogenannte *ἐκτίρωσις* lehrten.

Wir müssen jetzt aber um gewisser Resultate willen noch einen Schritt weiter gehen und, so paradox und allen Nachrichten widersprechend dies auch im ersten Augenblick klingen könnte, die Behauptung aufstellen, daß auch bei den ältesten Stoikern eine derartige *ἐκτίρωσις* gar nicht vorhanden war, ihr vielmehr etwas ganz Anderes zu Grunde liegt.

Wenn wir uns also jetzt auf einen Augenblick zu der stoischen *ἐκτίρωσις* hinwenden, so wird dies selbstredend, da wir ja hier keine Geschichte der stoischen Philosophie schreiben, in möglichster Kürze und unter Analyse so weniger Stellen wie möglich geschehen. —

Uebrigens verläßt die Untersuchung nur scheinbar Heraklit und wird auch bald genug direct auf ihn zurückgeschlagen.

Folgen wir also zunächst ruhig der bisherigen Annahme, als hätten die Stoiker eine solche Weltvernichtung, eine totale *ἐκτίρωσις* gekannt, und fragen wir nun, um hinter das Geheimniß derselben zu kommen, wie sich denn die Stoiker diese gedacht haben?

Von Empedokles weiß man, daß er zwei Welten, einen *σφαῖρος* und einen *κόσμος* gelehrt hat. Von den Stoikern dagegen muß das zunächst auffallen, daß ihnen eine Lehre von zwei Welten nirgends zugeschrieben wird. Sie wissen nur von einer Welt, und Welt bedeutet bei ihnen immer nur eine reale, unterschiedene Welt, wie die jetzige <sup>1)</sup>, nur daß diese nach gewissen Zeiträumen in Feuer aufgehen und sich dann wieder neu bilden soll.

Wie sich nun die Stoiker diesen Zwischenzustand des reinen Feuerfeins wirklich gedacht haben, darüber bekümmert man nirgends eine irgendwie hinreichende Aufklärung. Noch auffälliger ist aber, daß die Stoiker diesem Zwischenzustand nirgends eine irgend welche periodische Dauer zugeschrieben. Zwar wird fast in allen Stellen, in welchen der stoischen *ἐκπύρωσις* Erwähnung gethan wird, gesagt, daß diese nur nach gewissen großen Perioden — oder nach Ablauf des großen Jahres, wenn die Sonne, Mond und sämtliche Planeten wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren — eintrete. Aber in allen Stellen ohne Ausnahme bezieht sich die erwähnte periodische Dauer immer nur auf die Zeit, innerhalb welcher die *ἐκπύρωσις* sich vollbringt, d. h. auf die Zeit des Weltbestandes. Nirgends aber wird erwähnt, daß auch der Zwischenzustand des vollbrachten Weltuntergangs nach den Stoikern irgend eine periodische oder zeitliche Dauer gehabt habe. Vielmehr beginnt überall das Feuer, sowie es die Welt verzehrt hat, sogleich wieder von Neuem seine weltzeugende Thätigkeit und die neue *διακόσμησις* tritt somit sofort wieder ein <sup>2)</sup>.

Die stoische *ἐκπύρωσις* zieht sich also schon bei der geringsten näheren Betrachtung in höchst eigenthümlicher Weise gleichsam in einen einzigen zeitlosen Punkt zusammen!

Je näher man sie aber ansieht, desto eigenthümlicher gestaltet sich diese

1) cf. J. B. Philo de incorr. mundi p. 496. ed. Mang.: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμον ἓνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ἐκπύρουσαν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πύρρος ἀκαμάτου δυνάμιν, χρόνων μακρᾶς περιοδοῖς ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτὴν, ἐξ ἧς πάλιν κτλ.*

2) J. B. Cicero de nat. Deor. II, 46: *ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur*; oder Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 19. p. 820: „ — — — *ἐπανεληθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἀφ' οἷας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤροξαιτο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γενομένων ἀκαταπαυστῶς*, vgl. alle im weiteren Verlauf anzuführenden Stellen.

*ἐκπύρωσις* und desto mehr läßt sie einen auf ganz andere Dinge hinweisenden Hintergrund hervortreten.

Denn wie bekannt und eben erwähnt, wird die *ἐκπύρωσις* von den Stoikern überall auf das engste an ein großes Jahr geknüpft, d. h. an die Periode, innerhalb welcher, um uns der bekannten Definition des Censorinus<sup>1)</sup> zu bedienen, Sonne und Mond und die fünf Wandelsterne wieder sämtlich zu der Stellung zurückgekehrt sind, von der sie ausgegangen. Man sehe z. B. nur Memesius de nat. hom. c. 38. p. 309, ed. Hal. „οἱ δὲ Στωϊκοὶ φασιν ἀποκαθίσταμένους τοὺς πλανήτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, κατὰ τε μῆκος καὶ πλάτος, ἐνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν. οὗ τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη. ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσις καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ἵπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι. καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερόμενων ἐκίεσον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενόμενον ἀπαρλλάκτως ἀποτελεῖσθαι“. Die Stoiker sagten also, daß die Planeten, indem sie in bestimmten festgesetzten Zeitumläufen sämtlich in das Zeichen von dem sie ausgegangen sind, als zuerst die Weltbildung geschah, wieder zurückkehren, die *ἐκπύρωσις* der Welt vollbringen und nun jetzt wieder, indem sie von neuem ihren Lauf beginnen, die Welt wiederherstellen und zwar unverändert so, wie sie in der früheren Periode gewesen sei, da ja auch die Sterne selbst wieder denselben Lauf wie früher nähmen.

Von den vielen Bemerkungen, die sich schon hier der aufmerksamen Betrachtung unwillkürlich aufdrängen dürften, wollen wir zuvörderst nur einige hervorheben. Zunächst ergibt sich auch hier wieder als ganz notwendig, was wir vorhin erwähnten, daß die *ἐκπύρωσις* oder der vollbrachte Weltuntergang nur ein gleichsam ganz punktuell zusammengezogenes Dasein bei den Stoikern hatte und haben konnte. Denn dieser Weltuntergang tritt erst dann ein, wenn die Gestirne alle auf jenen ihren früheren Ausgangspunkt zurückgelangt sind. Da sie aber sofort wieder ihre die Erde umtreifende und sich gegeneinander verschiebende Bahn anzutreten beginnen, so entsteht hiermit wieder sofort eine neue Weltbildung, welche die Stoiker übrigens nicht eigentlich als Weltbildung im demur-

1) De die natali ed. Haverc. c. XVIII: Est praeterea annus quam Aristoteles maximam potius quam magnum adpellat, quem Solis, Lunae, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerant, una referuntur, cujus anni hyems summa est κατακλυσμός. quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium; cf. Cicero de nat. deor. II, 20.

gischen Sinne, sondern stets nur, was gleichfalls nicht zufällig ist, als Welternenerung, *renovatio mundi*, bezeichneten.

Ferner ist das schon höchst befremdend, daß die Gestirne selbst hiernach den Weltuntergang überleben, obwohl sie doch sowohl nach den Stoikern wie nach Heraklit selbst, welche beide nur Eine Welt kennen, mit in diese als Theile derselben gehören und es fragt sich, inwiefern das demnach überhaupt noch ein wirklicher Weltuntergang zu nennen sei. — Auch das macht sich in bedenklicher Weise geltend, wie denn während des Weltuntergangenseins, falls wirklich ein solcher totaler Weltuntergang eintritt, die Gestirne sich fort erhalten können, da sie doch nach den Stoikern — und nach Heraklit die Sonne jedenfalls sogar täglich — ihre Nahrung aus dem Feuchten beziehen, eine Frage, welche im Grunde auf die nämliche hinausläuft, die schon der Stoiker Panaetius (Cicero nat. deor. II, 46.) aufgeworfen hat. —

Endlich fühlt wohl Jeder schon bei der Betrachtung blos jener einen Stelle von selbst, einen wie fremdartigen auf einen gewissen hell dunklen Hintergrund hinzeigenden Charakter die *ἐκπύρωσις* zu gewinnen anfängt. Denn es ist auf einmal nicht blos das sich aus den weltlichen Dingen entwickelnde Feuer selbst und an und für sich genommen, — denn dieses entwickelt sich ja stets und nach denselben Gesetzen auch während der Periode der Abweichung der Gestirne von einander — sondern die Gestirne sind es, welche nach Vollendung ihrer von einander abweichenden Bahn durch das Wiedererreichen ihres Ausgangsortes diesen gleich wieder von einer Welternenerung gefolgt Weltuntergang herbeiführen sollen.

Warum und wie die Gestirne dies fertig bringen, oder weshalb gerade mit dem Zeitmoment jener Ausglei chung ihrer Bahn etwa eine solche überwiegende und zerstörende Feuerbildung in der Welt eintreten soll, — darüber fehlt überall jede Angabe, ja, nach dem System stoischer wie heraklitischer Physik, sogar jede Möglichkeit irgend eines Grundes! —

Dieses auffällige Hell dunkel der Sache nimmt zu, wenn man z. B. die dunklen Worte des Kleantes selbst betrachtet, die uns Plutarchus in indirecter Rede anführt (adv. Stoicos de comm. nat. p. 1075 D. p. 389. W.): „*Ἐτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιωῖσαι πάντα ἑαυτῶ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτὸν, ἀλλ' ὅτι οἱ ἄστερες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦντές τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη ἔλεως ἡμᾶς κτλ.*“ Kleantes also sagt, und zwar indem er dadurch für die



*ἐκπύρωσις* beweisen will, daß die Sonne nicht nur den Mond und die andern Gestirne mit sich ausgleiche und in sich umwandelte, sondern daß auch diese andern Gestirne hieran mitarbeiten!

Erfahren wir nichts Näheres über die Art, in der sich die Stoiker den Zustand des vollbrachten Weltuntergangs gedacht haben sollen, so erfahren wir aber ferner umsomehr von der Weise, in welcher sie sich die Welterneuerung dachten. Und wieder sind es ganz seltsame Geschichten, die wir hier zu hören bekommen. Es werden nämlich bis aufs Haar wiederkehren ganz dieselben Dinge, wie in der ersten Weltperiode. Es wird zwar in gewissem Sinne nicht absolut dasselbe, aber es wird ein absolut und ohne jede Abweisung (*ἀπαλλαγῶς*) Gleiches wie in der frühern Weltperiode wiederkehren. So hieß es schon in der o. a. Stelle des Memesius, da die Gestirne wieder denselben Lauf nähmen, so würde alles und jedes wieder ohne irgend welche Abweichung wie früher zu Stande gebracht, und der Kirchenschriftsteller fährt dajelbst also fort: „Denn es werde wiederum ein Sokrates sein und ein Plato und jeder einzelne Mensch mit denselben Freunden und denselben Mitbürgern und jeder werde wieder dasselbe erleiden und dieselben Erlebnisse haben und dasselbe vollbringen und jede Stadt und jedes Dorf und jeder Acker werde in gleicher Weise wie früher (*ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι*) wiederhergestellt werden“.

„Denn nichts werde anders sich verhalten (*ξέρον ἔσσοθαι*) als das früher Gewordene, sondern alles ebenso und unverändert bis aufs Kleinste und durch diese Wiederkehr von Allem auf seinen vorigen Platz (*ἀποκατάστασις*) behaupten Einige, hätten sich die Christen ihre Wiederauferstehung (*ἀνάστασις*) eingebildet“<sup>1)</sup>.

1) Wie sehr Recht diese „Einige“ hatten, wie sehr die orthodoxe kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber und dem Untergang und der Erneuerung der Welt nur die religiöse Verarbeitung und spiritualistische Ausbeutung der heraklitisch-stoischen Dogmen in ihrer cursstrenden, mißverstandenen Form war, wird jeder von selbst deutlich sehen, welcher die kirchliche Eschatologie mit der in diesem § und zuletzt durch die Analyse der platonischen Stellen im Politikus x. gegebenen Entwicklung der heraklitischen Theorie von der kosmischen Wiedergeburt der Dinge und der Auferstehung der individuellen Leiber vergleicht. Bekanntlich hielt die Lehre der orthodoxen Kirchenväter — umsonst hatte der deshalb mit Vorwürfen überhäufte Origenes dieselbe vergeistigen und die Seele zuletzt in einen ätherischen Zustand reiner Geistigkeit versetzen gewollt — und ebenso auch später die der Scholastiker und protestantischen Theologen streng an dieser materialistischen Auferstehung der Leiber mit Haut und Haaren fest (vgl. z. B. Justin. fragm. de resurr. 3: *ἀλλήλων ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μέμρα αὐτοῦ πάντα ἔξει*. Tertullian. de resurr. c. 63: Resurgit — caro et quidem omnis et quidem ipsa et qui-

Lactantius berichtet uns die eigenen Worte des Chryssippus (aus dessen Werk über die *εἰμαρμένη*), wie es bei dieser Welterneuerung zugeht, Institut. VII. c. XXIII. p. 578. ed. Paris.: „Melius Chrysippus, quem Cicero ait fulcire porticum Stoicorum, qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: „τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς δὴ νῦν ἔσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα“, „da sich dies so verhält, ist es klar, wie es durchaus nicht unmöglich ist, daß auch wir nach unserm Tode, wenn gewisse Umläufe der Zeit erfüllt sind, wiederhergestellt werden in unsere jetzige Gestalt“. Ebenso berichtet Tatianus von Zeno, dieser behaupte<sup>1)</sup>, „durch die *ἐκπύρωσις*<sup>2)</sup> erständen wiederum dieselben zu denselben Geschäften, nämlich Anytos und Melitos zum Anklagen, Busiris zum Töden der Fremden u.“

Ueber nichts sind die Berichte aller Zeugen einiger, als über diesen Punkt. Man höre, was Origenes c. Cels. IV. c. 67. p. 555 de la Rue sagt<sup>3)</sup>: „Celsus nun nimmt an, daß bloß für die sterblichen Dinge eine

dem integra. Augustinus de civ. Dei XXII, 20.; Athenag. de resurr. mort. 4 sqq.). In der That reducirt sich das gezwungene Gelächter, welches die Kirchenväter über das stoische Dogma von der Wiederauferstehung erheben, im Grunde lebiglich darauf, daß diese bei den Stoikern eine durch alle Ewigkeit sich cycelisch wiederholende und wiederkehrende, somit, wie die Kirchenväter von ihrem religiös-practisch-interessirten Gesichtspunkt aus sagen, eine unnütze sei, während sie selbst natürlich dieses philosophische Dogma vom ewigen physischen Kreislauf mit einer der religiösen Form der Vorstellung ganz entsprechenden Veränderung auf ein einmaliges Geschehen zum Zweck der Seeligkeit u. beschränken. Was aber die kirchliche Lehre vom Weltuntergang betrifft, so sind nicht nur die Parallelen, welche 2. Petr. 3, 10 sqq., Offenb. 21, 1. zur heraklitisch-stoischen *ἐκπύρωσις* liefern, offenbar, sondern noch viel deutlicher in der explicirteren Lehre der Kirchenväter hervorretend. Wenn z. B. Basilus, Homil. III. in hexaëm. 5. darüber sagt: *Τοσαύτην τοῦ ὑγροῦ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο ὥστε μέχρι τῶν τεταγμένων ὕρων τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως κατὰ μικρὸν τῆς δυνάμει τοῦ πυρὸς ἐξαναισκόμενον ἀντίσχειν*, — so hätte sich kein Stoiker über seine *ἐκπύρωσις* anders ausdrücken können!

1) Or. ad Graec. ed. Ox. c. IV. p. 12: *Τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπύρωσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλιτον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Κούσιον δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν κτλ.*

2) Hier ist es also schon die *ἐκπύρωσις* selbst (διὰ nicht μετὰ), welche die Erneuerung der Welt bewirkt, und nicht ein von jener getrennter Act!

3) ὁ μὲν οὖν Κέλσος, μόνην τῶν θνητῶν περίοδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν εἶναι γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσσεσθαι, τῶν δὲ

Wiederkehr in der Zeit nach gewissen festgesetzten Cyclen aus der Nothwendigkeit immer geworden sei und sei und sein werde. Von den Stoikern aber nehmen die Meisten nicht blos für das Sterbliche eine solche periodische Wiederkehr an, sondern auch für das Unsterbliche und für ihre Götter. Denn nach der *ἐκπύρωσις* des Alls, die unendliche Mal geworden ist und unendliche Mal noch werden wird, ist wieder dieselbe Aufeinanderfolge von Allem von Anfang bis Ende eingetreten und wird eintreten. Und indem sie nun ihre Absurditäten zu mildern suchen, sagen die Stoiker, daß, ich weiß nicht wie, alle Menschen ohne Abweichung gleich (*ἀπαράλλακτους*) sein würden nach der vollbrachten Periode denen der früheren Perioden. So daß nicht derselbe Sokrates wiedergeboren wird, sondern Einer der dem Sokrates ohne Abweichung gleich ist und heirathen wird eine andere ohne Abweichung gleiche Kantippe und angeklagt werden wird von ohne Abweichung gleichen Annytos und Melitos<sup>4</sup>.

Ja an einer andern Stelle ruft Origenes aus (c. Cels. V. c. 20. p. 592 sqq.): „Es sagen aber die Stoiker, daß nach einer bestimmten Periode die *ἐκπύρωσις* des Alls eintreten werde und hierauf eine Weltgliederung, die alles ohne Abweichung gleich hat wie in der früheren Periode“. „— In, was noch lächerlicher ist als dieses, unverändert gleiche Gewänder (*ἀπαράλλακτα ἱμάτια*) mit denen in der früheren Periode wird Sokrates anziehen, in dem unverändert gleichen Athen, wie in der früheren Periode wird er sein“ ic.

Billig fragt man sich, was hat das Alles zu bedeuten?

Wir haben in dem Verlauf dieses ganzen Werkes gezeigt, daß wir keine sonderlich große Meinung von der speculativen Kraft und Begabung der Stoiker haben. Aber deswegen waren es doch noch immer keine Männer, denen man im Ernste zutrauen kann, daß sie sich mit sinnlosen Abenteuerlichkeiten trugen, falls diese nicht eben eine ganz andere Bedeutung haben oder mindestens ursprünglich gehabt haben sollten.

Zumal bei ihnen dieser Weltuntergang und diese Rückkehr bis ins kleinste Detail nicht einmal irgend welche religiöse Bedeutung hat noch

---

*Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περίοδον τοιαύτην εἶναι φασί, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν· μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἔσομένην, ἢ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονε τε καὶ ἔσται· περὶ ὧν μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀπαράλλακτους φησὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας· ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγενῆται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τὴν Ξανθίππην κτλ.*

haben konnte und auch nicht Rückkehr des Individuellen, sondern nur eines unverändert Gleichen besagen soll. Wie dies Alles endlich noch dazu an den Umlauf der Gestirne geknüpft war, wie die *ἐκπόρωσις* eintritt, wenn jene in ihren Ausgangspunkt rückkehren, wie mit der fortgesetzten Bewegung der Gestirne wieder die neue Weltgliederung eintritt, und deswegen bis ins kleinste Detail ein gleicher Sokrates mit gleichen Kleidern wiederkommen muß, weil jene siderische Bewegung wieder dieselbe ist, wie Alles das endlich nach Kleantes — scheinbar ganz widersprechend den andern Zeugnissen — eine Seitens der Sonne vorgenommene Umwandlung der Gestirne in sich — zu der diese andern Gestirne coöperiren — sein soll (und obgleich doch mit der Rückkehr der Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung an und für sich, und auch nach allen angeführten Berichten, durchaus keine Aenderung oder Aufhebung der Gestirne gegeben ist) und wie nun alles dieses wieder mit dem in der Welt ja stetig, auch wenn jene siderische Conjunction nicht eintritt, aus dem Feuchten sich entwickelnden Feuer zusammenhängen und eine Austrodnung alles Feuchten und einen Weltuntergang plötzlich herbeiführen soll, — Alles dieses, sagen wir, bildet wie es scheint ein Conglomerat der in ihrer Gesamtheit wie im Einzelnen sonderbarsten Unbegreiflichkeiten, dem in der That noch nirgends, soviel wir wissen, irgend ein befriedigender Sinn abgewonnen worden ist. Es würde, wenn eben nichts Anderes darin zu sehen wäre, diese *ἐκπόρωσις* ein Gewebe von zum Theil ganz kindischen Sinnlosigkeiten sein, von welchem man den christlichen Kirchenvätern wirklich Recht geben müßte in all dem Spott, mit dem sie es überschütteten. — Wer dagegen nur einigermaßen jenes das gesammte Alterthum und selbst seine denkendsten Köpfe beherrschende Gesetz erwägt, abstracte Natur- und Verstandesgesetze in einer sinnlichen Form auszudrücken und diese sinnlichen Darstellungen so lange circuliren zu lassen und sie um einzelne Züge zu vermehren, bis man endlich über die ursprüngliche Bedeutung ungewiß wurde und die sinnliche Einkleidung selbst für die Sache nahm, — der wird überzeugt sein, daß auch diesen von den Stoikern in Eurs gesetzten Geschichten mindestens ursprünglich etwas ganz Anderes zu Grunde liegen muß.

Aber um dies ganz deutlich zu sehen, ist es nur nöthig, eine andere Stelle über diese *ἐκπόρωσις* anzuführen, welche, indem sie den Widerspruch am höchsten treibt, damit zugleich auch seine Auflösung hervortreten läßt.

Wir meinen eine Stelle des in der heidnischen Philosophie bekanntlich ganz wohl bewanderten heiligen Augustinus de civitat. dei XII. c. 13.

(ed. Bened. Ord. Venet. 1807, T. III. p. 408), wo er eben von dem hier in Rede stehenden stoischen Dogma spricht: „De revolutione saeculorum. quibus certo fine conclusis, universa semper in eandem ordinem eandemque speciem reditura quidem philosophi crediderunt“.

Augustinus bemerkt hierzu: „Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circumitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum; sive in mundo permanente isti circumitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet“.

Also noch Augustinus kannte eine stoische Tradition, nach welcher jener Weltuntergang gar kein Weltuntergang, die *ἐκπόρωσις* keine wirkliche Verbrennung ist, vielmehr jene, diese *ἐκπόρωσις* bewirkende, periodische Wiederkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung und die hierauf folgenden eine erneuerte Wiederkehr der früheren Dinge herbeiführenden neuen Umlaufs-Perioden der Abweichung und Rückkehr zu jener Conjunction — sämmtlich nur in der gegenwärtigen Welt und unter der Fortdauer derselben (in permanente mundo) sich vollbringen! Ja, diese Tradition scheint selbst die allgemeinere gewesen zu sein. Denn während Augustinus die Sache mit einem sive in mundo permanente. sive oriens et occidens hinstellt, kennt Origenes wenigstens a. a. D. gar keine andere Auffassung von der Sache! Denn nur erst ist es Zeit, mit dem Schluß der früher bezogenen Stelle desselben (c. Celsum IV. c. 68. p. 555) hervorzurücken, wo Origenes gesagt hat, „nach den Stoikern werde nicht derselbe Sokrates wiedergeboren, sondern nur ein ohne Abweichung ihm Gleicher (*ὅτι μὴ Σωκράτης παλιγγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει*), um eine eben solche der Kantippe ohne Abweichung Gleiche zu heirathen und von ohne Abweichung gleichen Anxius und Melitus angeklagt zu werden“. Unmittelbar nach diesen oben (p. 187) bezogenen Worten fährt er aber fort: „*οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ· τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ. ἀλλ' ἀπαράλλακτα*“.

„Nicht begreife ich aber, wie dabei nun doch die Welt selbst immer dieselbe sein soll und nicht bloß eine andere der andern nur ohne Abweichung gleiche (wie Sokrates u.), die Dinge aber dagegen, die in der Welt sind, nicht dieselben, sondern nur den früheren ohne Abweichung gleiche sein sollen“!



Origenes faßt es hier also sogar als die allgemeine Meinung der Stoiker auf, daß zum Unterschiede von den einzelnen Dingen, die in den verschiedenen Perioden nicht identisch, sondern bloß ohne Abweichung gleich sind, die Welt selbst in allen diesen Perioden immer ein und dieselbe fortbauende sei<sup>1)</sup>.

Es bedurfte aber wohl eben nur der Anführung dieser Stellen, um ident klar zu machen, was wohl schon oben transparent genug war, daß die ganze *ἐκπύρωσις* der Stoiker, mindestens ursprünglich, von jeder Weltzerrichtung und Verbrennung himmelweit entfernt und eben gar nichts Anderes ist und bedeutet, als — eine astronomisch-siderische Umlaufsperiode, eine bloße *ἀποκατάστασις* der Gestirne, die wir manchmal ja auch anderwärts, und zwar selbst da, wo es sich doch sogar um eine siderisch-chronologische Periode, wie die Phönix-Periode handelt, als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge ausgesprochen finden, z. B. bei Herapollo Hierogl. II. c. 57. p. 82. Leemans., wo es vom Phönix heißt: *ἐκείνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων.* —

Und warum gerade nach dem heraklitischen System ganz besonders die *ἀποκατάστασις* der Gestirne als eine *ἀποκατάστασις* der Sachen ausgesprochen und dargestellt werden konnte, werden wir gleich näher sehen.

Zuvörderst heben wir nur noch hervor, daß es ja feststeht, daß Heraklit ein großes Jahr kannte und lehrte. Dies berichten uns die Iacita II, 32. p. 593. W.; Stobaeus, Ecl. Phys. p. 264.; Galenus, hist. phil. XIX. p. 284. K.; Eusebius Praep. Ev. XV. c. 24. und,

---

1) Dem entspricht auch ganz die stoisch-physische Ausführung bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 10. p. 158. ed. Bip.: *Cum ergo calor nutritivus humore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo humor exuberet; evenit enim, ut ignis usque ad maximum enutritus augmentum haustum vincat humorem et sic aëris mutata temperies licentiam praestet incendio et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur; sed mox impetu caloris absumto, paulatim vires revertuntur humori, cum magna pars ignis incendiis erogata, minus jam de renascente humore (die Welt ist also dabei gar nicht untergegangen, wie Macrobius auch selbst ausdrücklich sagt) consumat, ac rursus longo temporum tractu ita rescens humor altius vincit, ut terris infundatur eluvio; rursusque calor post hoc vires resumit et ita fit, ut manente mundo inter experientis caloris humorisque, terrarum cultus cum hominum genere saepe intercitat.* Man vgl. damit einstweilen den Heraklitiker oben p. 72 sqq. . 142 sq. bis unten bei Betrachtung der platonischen Stellen dieser Art noch deutlicher und wichtiger werden wird.

wenn auch in der Zahl abweichend, besonders Censorinus a. o. a. D. Ein großes Jahr aber bedeutet immer<sup>1)</sup> eine ἀποκατάστασις der Gestirne, wie ja auch Censorinus, nachdem er die obige Definition gegeben hat, das große Jahr sei ein solches, „quem Solis. Lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur“. fortführt, ein solches Jahr (hunc sc. annum) habe nun unter andern auch Heraklitus und Linus angenommen und auf 10,800 Jahre bestimmt. —

Es steht also fest, daß Heraklit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne in seinem Werke erwähnt und irgend etwas an sie geknüpft hat. Er ist sogar, bis auf die mythische Figur des Linus und des Orpheus, der erste historische Philosoph, der bei Censorinus oder anderwärts als ein solches Jahr und somit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne kennend erwähnt wird. Ja betrachtet man nur ein wenig näher die Erklärung, die Censorinus davon giebt: als einen Zeitraum, der durch jenen in sich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beschrieben wird, und erwägt man hierbei, wie bedeutungsvoll dem Heraklit, nach seiner Philosophie, jeder solcher in sich zurückkehrende Kreislauf erschien und erscheinen mußte; wie z. B. nach jener andern Stelle desselben Censorinus (c. XVI. p. 79. Hav.) gerade er der Vater jener Definition der γενεά, als eines Zeitkreislaufes (orbis aetatis) ist, innerhalb dessen die menschliche Natur zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt (— man vgl. das oben p. 123 sqq. Gesagte —), so liegt auf der Hand, wie hochwichtig dem Heraklit, sobald er einmal irgendwoher von einer solchen ἀποκατάστασις der Gestirne Kunde erhalten hatte, dieses Factum sich darstellen mußte. In beiden Definitionen lebt nur ein und derselbe Grundgedanke. Er hatte jenen im Kleinen in sich zurückkehrenden Kreislauf innerhalb der menschlichen Natur zur Basis seiner chronologischen Bestimmung gemacht und das Menschenalter oder die γενεά auf Grund dessen auf 30 Jahre festgesetzt, — es war für ihn nur höchst consequent und seiner Philosophie angemessen, wenn er auch jenen größten kosmischen in sich zurückkehrenden Kreislauf, den die siderische ἀποκατάστασις darstellt, zu einer höchst wesentlichen kosmischen Periode machte und in gewisser

---

1) d. h. wo es nicht bloß eine calendarisch-chronologische Ausgleichungsperiode ist, was ja aber niemand von dem heraklitischen großen Jahr von 10,800 oder 18000 Jahren würde annehmen können, was auch gegen das bestimmte Zeugnis des Censorinus angeht und überhaupt unmöglich ist.

Weise als die Dauer oder das Alter einer kosmischen Generation bestimmte. —

In welcher näheren Weise konnte aber Heraklit eine solche Bestimmung mit seiner gesammten Physik vermitteln? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, so wird damit zugleich auch mit letzter Evidenz erklärt sein, wieso diese ἀποκατάστασις der Gestirne und die damit gegebene physische Bestimmung so leicht dazu kommen konnte, die sinnliche Einkleidung einer ἐκτύρωσις zu erhalten, und wie sich dies solange theils mit, theils ohne das Bewußtsein ihrer Bedeutung wiederholen konnte, bis sich dieses Bewußtsein endlich ganz verlor. Es wird sich also erst durch die Beantwortung dieser Frage das wahre und positive Wesen der stoischen wie heraklitischen ἐκτύρωσις ergeben.

Wir halten aber die Beantwortung dieser Frage im Allgemeinen und sogar bis zu einer gewissen näheren Grenze nicht für unmöglich. Ja wir sind der Meinung, daß die Momente für diese Antwort, und zum Theil selbst die Beweise dafür, schon in allem Bisherigen enthalten sind.

Wir haben oben (p. 108—121) gesehen, daß nach Heraklit die Sonne zwar immer neu wird, indem sie auch im Laufe eines Tages sich beständig durch die Umwandlung des Meeres in ihr Feuer ergänzt, daß Heraklit aber auch noch die weitere Maaßbestimmung für die Sonne getroffen hat, daß sie täglich neu sei, — in dem Sinne, daß sie aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren kann, da noch in dem Laufe des ersten Tages das gesammte Quantum des in demselben in Sonnenfeuer sich umwandelnden Meeres durch das ebenso beständige Umwandeln des Sonnenfeuers in Wasser (oder Verlöschten) wieder rückgewandelt und in die θάλαττα zurückgekehrt ist.

Bei der Sonne vollzieht sich also diese totale Renovation im Laufe eines Tages. Die andern Gestirne sind, wie uns die Berichterstatter von Heraklit versichern, weit entfernter von der Erde als die Sonne; sie bewegen sich zum Theil (der Mond) durch einen unreineren Umkreis, sie nähren sich, wie die Berichterstatter weiter versichern, aus der dunklen ἀναθυμίασις oder der sich aus der Erde entwickelnden Feuchtigkeit. Und besonders, was hiermit zusammenhängt und aus Heraklit's eigenen Worten hervorgeht, ihr Feuer ist bei weitem nicht so intensiv als das der Sonne, da ihr Licht nicht einmal die Nacht verscheuchen könnte.

Aus allen diesen Gründen muß freilich jener Umwandlungs- und Erzeugungsproceß der Gestirne aus der μεταβολή des Feuchten und der Erde weit langsamer vor sich gehen als bei der Sonne; die totale Reno-



vation dieser Gestirne<sup>1)</sup> muß bei jedem derselben viel länger dauern, als die der Sonne. Aber bei alledem muß immer einmal der Zeitpunkt auch bei den Gestirnen eintreten, wo von einem gegebenen Moment abgerechnet, ihr totales Dasein wieder renovirt ist, d. h. wo die *μεταβολή* des Feuchtes und der Erde, welche sich mählich in das Feuer dieser Gestirne umwandelt, wieder durch dieses Feuer hindurch in die *θάλαττα* zurückgekehrt ist.

Wir haben ferner im § 23., auf dessen Ausführungen wir hier überhaupt zurückverweisen müssen, gesehen, wie die Sonne in ihrem Tageslauf — und somit auch in ihrem Jahreslauf, denn auch Sommer und Winter beruhen ja bei Heraklit nach allen Berichterstattungen nur auf denselben Verhältnissen wie Tag und Nacht\*) — nur das Maasß angiebt der ihr zu Grunde liegenden *μεταβολή* und ihrer beiden stets fortdauernden, aber wechselnd quantitativ überwiegenden Seiten, der Umwandlung in Feuer und der Rückwandlung in Meer (des Entzündens und Verlöschens).

Wir haben gesehen, wie Heraklit bemüht war, in der Bahn der Sonne feste Maasße und Uebergangspunkte für dies quantitative Verhältniß, wel-

1) Zunächst ganz unscheinbare, aber deswegen nicht weniger wichtige, in dem Zusammenhange mit dem oben ferner Auszuführenden auch wohl hinreichend klare Spuren dieses kosmisch-ätherischen Processes liegen auch bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates *de diaeta* I., vor. So in den schon oben (p. 117) hervorgehobenen Worten ib. p. 628. Kuehn.: „*ἄστρον τε ἐπιτολὰς καὶ δυοσίας γινώσκον δεῖ ὅπως ἐπίσταιται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.*“ in welchen offenbar unserer früheren Ausführung gemäß die auf- und untergehende Laufbahn der Gestirne — und nicht blos der Sonne — mit der allgemeinen realen *μεταβολή* verknüpft und als sie vermittelnd erscheint. Aber noch mehr, p. 639 heißt es bei demselben Autor, indem er den menschlichen Körper physiologisiert: *αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμις, αἱ δὲ ἐς τὴν ἔξω περιφορῶν, πρὸς τὸν περιέχοντα πύρον. ἄστρον δύναμις.* Es sind wenige Worte, die aber in diesem Zusammenhang gewiß einen deutlichen Blick auf ihren großen Hintergrund im kosmischen Systeme des Ephesters fallen lassen. Das Feuchte im Körper entspricht der *δύναμις* des Mondes, seine feste Umgebung der *δύναμις* der Gestirne (das Feuchtheit selbstredend der *δύναμις* der Sonne). Wenn Sonne, Mond und Gestirne somit eine solche unterschiedene *δύναμις* haben, so muß auch ihre Wechselwirkung mit der Erde, ihre Renovation und ebenso ihre Bahn von entsprechender Verschiedenheit gewesen sein und man sieht, daß die Ernährung der Gestirne aus der aus der Erde sich entwickelnde *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* schwerlich erst stoische Erfindung ist.

\*) Vgl. jetzt das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: — *θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη. χειμῶν θέρος κτλ.*

thes ihr Lauf darstellt, anzugeben, wie ihm aber die totale Erneuerung derselben erst dann eingetreten war, wenn sie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist. Es ist somit nur von strenger Analogie, ja eigentlich beinah nothwendig, daß sich Heraclit auch jene totale Erneuerung aller Gestirne mit der Vollendung ihrer längsten Bahn und der Rückkehr eines jeden von ihnen zu seinem Ausgangspunkte verbunden gedacht hat. — Werfen wir ferner einen Blick auf die andere Seite dieses sibirischen Processes, auf die eigentliche gegenständliche Welt, so wissen wir ja, daß nach Heraclit jedes Existirende, auch die Erde und ihre festesten Formen, einmal wieder in Feuer umgesetzt wird. Natürlich, denn Jedes geht mählich in Feuchtes über und wird aus diesem in Sonnen- und Gestirnsfeuer umgewandelt, sowie es aus diesem wieder in Meer sich umwandelt u. s. f. Ein Moment also muß einmal kommen, wo jedes Atom des gesammten κόσμος den Kreislauf des Daseins durchgemacht hat und durch die Form des Feuers hindurchgejagt worden ist. Und indem sich Heraclit, wie gezeigt, diesen Moment als mit der Vollendung der Bahn der Planeten verknüpft dachte, — kam er zu der ἀνοξάστασις der Gestirne als zu der großen Periode der gesammten kosmischen Erneuerung, oder der kosmischen Generation, wie wir vorhin sagten. Ja er konnte sich nach dem Vorigen (s. p. 116 sq.) diesen Moment consequenterweise nicht anders, als mit der Rückkehr aller Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung verbunden denken. Denn so lange sie noch in ihrer Bahn begriffen waren, war eben ihre eigene totale Renovation noch nicht eingetreten und es gab noch somit ein Atom, das diesen Kreislauf des Daseins noch nicht durchgemacht hatte. —

Wie also Heraclit gesagt hat, daß die Sonne täglich neu sei, ohne damit ihr beständiges Werden aufzuheben, wie etwa von der modernen Physiologie hin und wieder gesagt worden ist, daß der Mensch in Folge seines beständigen Secretions- und Reproductionsprocesses immer in sieben Jahren ein gänzlich neuer geworden sei, ohne ihn deshalb doch hierbei sterben zu lassen, so hat Heraclit eine solche Periode für die gesammte kosmische Erneuerung bestimmt, ohne dabei an einen Weltuntergang und eine reale ἐκπόρωσις zu denken.

Wenn es eine einzelne Stelle giebt, welche vorzugsweise das hier Entwickelte bestätigt, so sind es jene dunklen, oben citirten (p. 185) Worte des Kleantes, die gewiß bisher unverständlich sein mußten, jetzt aber ihr volles Licht erhalten. Kleantes hat nach Plutarch, indem er dadurch die ἐκπόρωσις newe ijen wollte, gesagt, daß die Sonne den Mond und die übrigen Gestirne alle mit sich ausgleiche (sich ganz gleich mache) und in sich selbst um-

wandle (*ἐξομοιωσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν*) und daß die Gestirne selbst hierzu cooperiren (*συνεργῶσι τῷ ἡλίῳ*). Es liegt jetzt klar vor, wie richtig dies ist, denn indem die Gestirne sich während der Vollbringung ihrer Bahn mählich renoviren, wandelt sich eben ihr Feuer in Meer um, das wieder von der Sonne resorbirt wird. Und indem so mit der Rückkehr der Gestirne in ihren Ausgangspunkt die totale Erneuerung der Gestirne und also die totale Umwandlung ihrer früheren Feuersubstanz in Meer eingetreten ist, für den rascheren Proceß der Sonne aber jeder Tag die totale Erneuerung aus dem Meer bewirkt, ist somit mit dieser vollbrachten *ἀποκατάστασις* auch die ganze Substanz der Gestirne durch die Sonne hindurchgetrieben oder sie sind unter ihrer eigenen Mitwirkung von dieser in sich umgewandelt worden!

Eine frappante Bestätigung dessen enthalten vielleicht auch noch die Verse des Meantbes in seinem Hymnus auf Zeus, worin er von diesem sagt, daß er durch den „immerlebenden Blitzstrahl“ (*ἀεὶ ζῶοντα κεραυνόν*) erfülle

„— — das Wort, das gemeinsame, welches durch Alles  
Geht, zu den Lichtern den großen sich mischend wie zu den kleinen“).

*Ὡ σὴ κατεθίνεις κοῖνον λόγον, ὅς ἀπὸ πάντων  
φοιτᾷ μεγνήμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν.*

Der Beweis für unsere gesammte Entwicklung liegt aber überhaupt nicht in einer Stelle. Es giebt freilich keine einzelne Nachricht, die das geradezu besagt<sup>1)</sup>. Aber der Beweis scheint uns eben ein unverhältnißmäßig stärkerer zu sein<sup>2)</sup>. Er liegt eben in der gesammten Dar-

1) Nach Meunier's Uebersetzung. — Man sieht auch hier beiläufig wieder das so oft dargelegte Verhältniß; das immerlebende kosmische Feuer ist nur der Diener und Vollstrecker des Logos; es ist aber real sich entzündend und verlöschend.

2) Feinade muß man aber auf Grund des obigen Fundamentes sogar als eine solche positive Nachricht über Heraklit in Anspruch nehmen, was Plato im Timäus p. 37. E. sqq. von der Zeit sagt, welche durch die Bewegung der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne erzeugt werde (wovon wir jetzt und in Bezug auf die Sonne schon oben p. 111 sqq. p. 120 sq. gesehen haben, wie die wörtlich bei Heraklit der Fall), wie er dabei die Sonne als ein Maß der Zeit am Himmel entzündet und die Zeit dann durch die *ἀποκατάστασις* der Gestirne vollendet läßt, mit den Worten: „Nichtsdestoweniger läßt sich begreifen, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller der Kreisläufe gegen einander vollendet zu demselben Ausgang zurückgekehrt sind u. Wir kommen bald hierauf näher zurück.

3) Daß immerhin noch manche Mittelglieder über die nähere Durchführung dieser kosmisch-siderischen *μεταβολῆς* Heraklit's fehlen, ist freilich nicht zu läugnen.

stellung; er liegt hauptsächlich auch in der befriedigenden und übereinstimmenden Auflösung, welche jetzt alle bisher scheinbar noch so widersprechenden Berichte und Thatfachen finden. Vieles sogar, was zunächst weit ab zu liegen scheint, gewinnt erst jetzt sein ganzes concretes Verstandniß. Es kann nicht unser Zweck sein, hier Alles zusammenzustellen oder alle an den andern Orten dieses Buches zerstreuten Stellen durchzugehen, welche nun von hier aus ihre zusammenstimmende Erklärung finden und diese rückwirkend bestätigen. Einige Bemerkungen mögen genügen, da sich Jedem bei näherer Betrachtung des heraklitischen Stoffes hinreichend viele aufdrängen werden. So sieht man jetzt, wie wörtlich und auch physisch jener eigenthümliche, so oft in den Fragmenten wie den Berichten wiederlehrende Ausdruck Heraklit's zu nehmen ist, mit welchem er seinen Alles

obgleich er schwerlich sehr ins Einzelne dabei gegangen sein dürfte und vergleichungsweise gewiß nicht so weit wie Plato im später zu betrachtenden Timäus. Auch liegen noch manche Spuren von solchen Mittelgliedern aus dem sich zur ἀποκατάστασις abschließenden Proceß der Gestirne vor, wenn auch ihrer Vereinzlung wegen manche nur schwer zu entziffern sind. Manches werden wir im Verlaufe noch hervortreten sehen, hier verweisen wir zunächst auf die oben p. 116. 117. 194 in den Notizen aus dem Heraklitiker beigebrachten Stellen. Zu jenen schwer zu entziffernden Spuren rechnen wir auch die Nachricht bei Lydus de mensibus c. VI. p. 10<sup>v</sup>. R. ὄθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα (unbedingt bei Heraklit noch mit der Bedeutung von Mond selbst zusammenfallend) καλεῖ. Ein Zusammenhang mit dem Wesen und der Zahl der Zengung (nach seiner Definition oben p. 124) liegt hierin wohl gewiß vor, so daß ich auch der Meinung bin, daß dem Berichte des falschen Origenes Philosophumena I. c. 4. p. 884. de la Rue von Heraklit: καὶ ὡς περὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μέστων εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κάκα φθάνειν ἐκ τῶν περὶ γῆν τόπου τῶν πάντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἵτε καθαρωτέρου τῶν ὑπὲρ τῆν σελήνην παντὸς ἄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξε. — ein Bericht, den man ohne jenes Vorige für eine ganz willkürliche und rein grundlose Uebertragung von Empedokles auf Heraklit halten müßte — doch wenigstens irgend etwas beim Verfasser zu Grunde liegt, zumal auch, wenn man sich jener obigen Worte des Heraklitikers erinnert — τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμις! Jedenfalls dürfte schon aus diesen Worten zeigen und durch die Stelle des Lydus nur bestätigt werden, daß der Mond als Symbol und als Gestirne der feuchten Zengung den Griechen auch nicht erst „neuplatonisch“, sondern heraklitischen Ursprungs (Von den Aegyptern bekundet uns diese Anschauung Plat. de Is. et Os. 11: τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, λευκῇ καὶ γομαῖς ζῶον καὶ φωτῶν εἶναι βλαστήσασα.) — Wir haben übrigens den Zusammenhang jener und anderer Stellen miteinander eine eigene Meinung, die wir inbess zur Zeit noch auf sich beruhen lassen.

durchwaltenden Logos als einen „πάντα διὰ πάντων“ „Alles durch Alles“, hindurchleitenden oder hindurchsteuernden bezeichnet, wie z. B. in dem Fragment (§ 15.) von der γνώμη. ἤ-ε οἷα κυβερνήσει πάντα δὲ πάντων.

Es ist jetzt kein Pleonasmus mehr und keine Unklarheit in diesem ständigen Terminus des Ephesters. Denn wirklich haben wir gesehen, wie während einer solchen Periode kosmischer Generation jedes Atom des kosmischen Daseins durch alle Existenzformen desselben hindurchgetrieben und hindurchgesteuert wird<sup>1)</sup>. Ebenso erlangt jetzt erst ihr concretes physisches Verständniß die Beschreibung, die Plato im Kratylus (p. 412 sq.) von dem heraklitischen Princip (dem δίκαιον) giebt, es schildernd als „das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles werdende erst wird, und als deshalb das Schnellste und Feinste, denn nicht könnte es sonst durch alles Gehende hindurchgehen, wenn es nicht das Feinste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es sich zu dem Andern wie zu Stehendem verhält; da es nun aber alles Andere hindurchgehend durchwaltet (ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπέει τὰ ἄλλα πάντα διαίον), so ist ihm nun eben dieser Name — δίκαιον — mit Recht gesetzt worden“. Besonders frappant ist es aber, wie Plato nun dennoch bald darauf einen Heraklitiker von diesem Alles durchwaltenden Gerechten sagen lassen kann, es sei die Sonne „denn diese allein durchwalte hindurchgehend und

---

1) Darum besteht auch eben alle Weisheit darin, die — mit der εἰμαρμένη identische — γνώμη zu wissen, welche das Gesetz dieses kosmischen Kreislaufs für alles Dasein bildet. Die Stoiker drücken das bei Nemesius a. a. O. so aus, daß diejenigen Götter, welche bei der ἐκπόρωσις nicht zu Grunde gehen und also eine Periode überleben, aus dieser alles Kühnste im Voraus wissen, weil in den folgenden Perioden nichts fremdes sich vollbringt (τοὺς δὲ θεοὺς, τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φύρᾳ ταυτῇ παρακλονθήσαντες μὰ περιόδῳ, γινώσκουσιν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσσεσθαι ἐν ταῖς ἐξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσσεσθαι). Die Periode ist ja eben nur der aufgerollte Leib des kosmischen Kreislaufs, wie die γνώμη sein ideelles Gesetz ist. Bei Heraklit, der seines Begriffes überall mächtig bleibt, braucht man daher keine Periode realiter mit durchzumachen, sondern es genügt, die γνώμη zu kennen, wie dies auch Marc. Autou. XI, 2. von der Seele sagt: „— τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὄλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ, ὅτι οὐδὲν νεώτερον ἤψονται οἱ μεθ' ἡμῶς“\*) κτλ.

---

\*) Jetzt wird aber auch klar sein, worauf wir Bd. I. p. 340. Anm. u. p. 341, 1. hinweisen, ohne dort dies ganz deutlich machen zu können, wie auch dieses absolute Wissen, diese γνώμη, bei Heraklit immer nur ein Wissen des Objectiven und kein sich selbst erfassendes Wissen, keine Intelligenz ist.

verbrennend das Seiende“, *τοῦτον γὰρ μόνον διαίδοντα καὶ κάοντα ἐπυροπέθειν τὰ ὄντα*. Es liegt auf der Hand, wie Platon in diesen Worten sich auf nichts Anderes bezieht, als auf den eben geschilderten siderischen Proceß und wie er nur ganz dasselbe sagt, was in den scheinbar ganz abliegenden und doch, wie sich ergeben hat, tief identischen, vorher betrachteten Worten des Kleantes enthalten ist, daß die Sonne alle Gestirne in sich umwandle u.

Auch was uns Eusebius Praep. Ev. XIV, 3. von den Grenzen der Zeit sagt, *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὠρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως*, Alles sei Umwandlung aus Feuer, die Zeit aber werde begrenzt durch die Auflösung aller Dinge in das Feuer und durch die Entstehung aus demselben, — ist jetzt so klar wie richtig und gar nicht mehr irreführend. Jene große Periode der *ἀποκατάστασις* der Gestirne ist das Maas, innerhalb dessen jedes Sein sich durch das Feuer, aus dessen Umwandlung es entstanden ist, wieder hindurchgetrieben hat und die Zeit wie ein Kreis (vgl. oben p. 119, 1. und das Fragment Vd. I. p. 88 sq.) wieder in ihren eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt. Nichts Anderes liegt aber auch dem Berichte zu Grunde, daß (s. Vd. I. p. 84) nach Heraklit die Grenze von Allem Eine gewesen sei. Ja jetzt erlangt auch erst ihr besseres physisches Verständniß die Nachricht des Sextus (s. Vd. I. p. 358 sq.), daß Einige bei Heraklit statt des Feuers vielmehr die Zeit als die *ἀρχή* des Seienden angesehen haben<sup>1)</sup>. Auch die heraklitische *εἰμαρμένη* und die Definitionen, die uns die Berichterstatter von ihr geben, gewinnen erst jetzt ihre physische Seite und ihren bestimmten Sinn. Sie wird uns ja erklärt als der „aus dem Gesetze des Umlaufs weltbildende Logos“ (s. Vd. I. p. 328) und, wie es anderwärts heißt (Vd. I. p. 329) als der sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehende Logos, „*αὐτὴ δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τετραγμένον*“. Sie ist also „der Saame der Entstehung des Alls und das festgesetzte Maas des Umlaufs oder der Periode“, d. h. der Periode, die wir soeben betrachtet haben. Sie ist eben die vorherbestimmte Nothwendigkeit, d. h. sie ist jene vorausbestimmte unzerreißliche (s. Vd. I. p. 323 sq. u. p. 375 sq.) Reihenfolge von Umwandlungen, die jedes einzelne kosmische Dasein durchlaufen muß, bis der große Kreis der gesammten kosmischen Erneuerung geschlossen ist und hiermit

1) Vgl. über die Zeit noch oben p. 120 sq.

derselbe Kreislauf von Neuem beginnt. Freilich wird also, wer diese *εἰμαρμένη* oder *γνώμη* einmal kennt, Alles wissen, nicht nur, was ist, sondern auch was sein wird; denn er wird das Gesetz wissen, welches durch alle Ewigkeit hindurch Alles durch Alles hindurchsteuern wird. —

Ganz besonders wird aber auch die vorstehende Entwicklung bewährt und die in ihr gegebene Auflösung der heraklitischen *ἐκπύρωσις* über jeden Zweifel erhoben, wenn man von hier aus einen Rückblick auf die letzten drei §§ wirft und die in ihnen angeführten Stellen. Alle Schwierigkeit, jeder scheinbare Widerspruch in den Berichten ist jetzt gehoben und erklärt und es giebt keine Stelle mehr, die sich jetzt nicht von selbst befriedigend auflöste.

Wenn uns z. B. oben, p. 157, Simplicius sagte: *γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἓνα κόσμον ποιῶσιν, ὅσοι ἀεὶ μὲν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ. ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους, ὡς Ἰναξίμενης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς στοῦας*, so ist jetzt der Widerspruch, der oben noch darin vorzuliegen schien mußte, daß die Welt einerseits eine und zugleich auch immer ist, und dennoch andererseits diese eine immerseiende Welt nicht nur beständig — denn dies wäre kein Widerspruch — sondern gerade „nach gewissen Zeitumläufen“ eine andere wird, vollständig gehoben und es ist dargethan, wie wenig deshalb hierin ein realer, mit dem Weltbestande in der Zeit wechselnder Weltuntergang vorzuliegen braucht und wie wenig er auch nach Simplicius selbst darin vorliegen soll, da dieser ja in dem ersten Theil dieser Stelle, so wie andernwärts (p. 177) demselben ausdrücklich widerspricht. Ebenso hat sich nun gezeigt, wie gar nichts für eine reale *ἐκπύρωσις* daraus geschlossen werden kann, wenn in dieser Stelle, wie andernwärts, Heraklit mit den Stoikern in Bezug auf diese Lehre zusammengestellt wird. Jetzt ist auch erst klar, was Alexander von Aphrodisias (s. p. 178 sqq.) mit seiner Unterscheidung will, daß Heraklit mit dem für *πῦρ ἀεὶζῶον* und für ewig erklärten „κόσμον τὸν ὄντα“ doch nicht „τῆνδε διακόσμησιν“ besagen will und wie Recht der Aphrodisiäer dabei hat. Denn mit diesem „τῆνδε διακόσμησιν“ meint er eben die gleichzeitige Weltgliederung, wie sie während der Dauer einer solchen kosmischen Generation besteht. Denn im Unterschiede von den einzelnen Existenzen als solchen ist diese *διακόσμησις* freilich die ganze Welt des getheilten Daseins, aber auch diese wandelt sich eben in jener kosmischen Periode zurück und erneuert sich, und in der That ist daher nicht eine solche *διακόσμησις*, sondern alle sich aufeinanderfolgenden von Heraklit mit seiner Definition des *κόσμος* als *πῦρ ἀεὶζῶον*, das da

war, ist und sein wird, gemeint. In selbst Berichte, wie der des Diogenes X, 8. πεπεραῖσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον· γενναῖσθαι τε ὑτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατὰ τινὰς περιόδους ἐναλλάξ ἢν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, sind jetzt, war sicher von Diogenes falsch gemeint, aber doch den Worten nach ist nicht unrichtig und können sehr wohl, wie auch die widersprechende Angabe des ἕνα κόσμον und der darauf folgende Satz τῶν δὲ ἐνανθῶν κτλ. zu zeigen scheinen, aus einem ganz guten und die Sache ganz richtig auffassenden Commentator herrühren.

Ebenso hat sich gezeigt, daß auch die stoische ἐκπόρωσις selbst ursprünglich und nach ihrer wahren Bedeutung gar keine andere war, als diese heraklitische selbst, und eben nur das sinnliche Gewand und der Name theils die Forscher über die Stoiker, theils auch diese selbst über den Sinn der Traditionen, mit denen sie sich trugen, getäuscht hat.

Wir glauben unsere Meinung über dies Verhältniß nicht klarer und freier ausdrücken zu können, als wenn wir auf das naheliegende Beispiel der Phönixperiode verweisen und die treffenden Worte hersetzen, welche Epiktet in seinen so gelehrten wie geistvollen Ausführungen über dieselbe schreibt<sup>1)</sup>: „Es geht aus den Erklärungen der Schriftsteller selbst hervor, daß ihnen diese Bedeutung im Ganzen allerdings bekannt war. — Aber aus dem Bedürfniß der Alten, jedes abstracte Naturgesetz unter dem Bilde eines Ereignisses der Anschauung näher zu bringen, ließ sie zuletzt das Bild selbst für Wirklichkeit halten“.

Auch in unserm Falle scheint uns dies in den oben über die stoische ἐκπόρωσις beigebrachten Stellen, im Verein mit der nunmehr gegebenen Entwicklung des Sachverhältnisses bei Heraklit, so schlagend nachgewiesen sein, daß es überflüssig wäre, sich hierüber nochmals weiter verbreiten zu wollen. Es liegt jetzt auf der Hand, wie charakteristisch die p. 146, 2. erwähnte von Tarjus angeführte Nachricht ist, er habe die reale Weltanschauung „bezweifelt“ (ἐπισχέειν), oder sich des Urtheils darüber enthalten. Es ist klar, wie der Mann eben zu denen gehörte, die weder getäuscht waren, noch ganz klar sahen und daher gar nicht recht wußte, was er mit seinem Dogma sei. Es rechtfertigen sich jetzt auch von selbst die Stellen, welche gerade als vorzüglich gut viele Stellen, die bisher unklar erschienen mußten, wie z. B. die eben betrachtete des Simplicius, welche auch den Stoikern die Unvergänglichkeit der Welt beilegt, oder z. B. die noch frappanteren Worte des Justinus, Apolog. I.

1) Chronologie der Ägypter T. I. p. 182.



p. 45. „*Ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσιν φαρμεν γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωϊκοί, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ ἀσχιστόν ἐφάνη*“.

Hier wird also geradezu die stoische *ἐκπύρωσις* als das Gesetz der Umwandlung von Allem ineinander definiert, wobei doch das *εἰς ἄλλα πάντων* nur heißen soll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines Einzelnen in ein andres Einzelne. Worte, die also, als Definition der stoischen *ἐκπύρωσις*, bisher ganz unbegreiflich hätten erscheinen müssen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre<sup>1)</sup> gereichen und dasselbe sagen, was uns schon der stoische Fragmentist so ausdrückte: *interitu singulorum universa sempiterna fieri necesse est*. In gerade die dreifachen Widersprüche, in denen sich dieser stoisirende Autor daselbst (p. 148) in einem Athem über die Weltvernichtung verwickelt, erweisen sich jetzt nur als umsomehr charakteristisch und unsere Darstellung bestätigend.

Aber man höre einen stoischen Autor selbst, Marcus Antoninus V. § 13: „Ich bestehe aus Ursächlichem und Materiellem (*αἰτιώδους καὶ ὑλικού*), Keines von diesen beiden wird in das Nichtsein (*εἰς τὸ μὴ εἶναι*) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtsein geworden ist. Vielmehr wird jeder meiner Theile dem Gesetze der Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολὴν*) zu einem andern Theile des Weltalls gemacht und dieser wandelt sich wiederum in einen andern Theil des Weltalls um (*εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει*) und sofort ins Unendliche (*εἰς ἀπεiron*), denn dieser Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολὴν*) bin ich selbst geworden und die, die mich gezeugt haben und wieder rückwärts in's Unendliche. Denn nicht hindert es, so zu sprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird; „*οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι. κἂν κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται*“.

So? Und warum hindert den kaiserlichen Philosophen diese Lehre von der periodischen *ἐκπύρωσις*, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor sich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er selbst als einen scheinbaren, aber nur scheinbaren Widerspruch hervorhebt, an den

1) Auch Tatianus muß Lob gespendet werden, wie richtig er sich or. ad Graec. c. IX. p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewisser Zeitkreise dieselben Dinge immer entständen und vergingen“, *οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσι κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινόμενων τῶν αὐτῶν*, wo also gleichfalls nur von einem Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede ist und das *ἀεὶ* auch die ununterbrochene Stetigkeit dieser Bewegung zeigt.

ewigen Proceß des immer in neue reale Bestimmtheit, in reale Theile der Welt umschlagenden Anderswerdens zu glauben? Man sehe, ob es möglich ist, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorstehenden Entwicklung enthaltene! Man sehe, wie eingeweiht in das wahre Wesen der *ἐκπύρωσις* Marcus Antoninus war!

Wenn also derselbe Autor III. § 3 vom Ephester sagt: „Herakleitos, der so vieles über die *ἐκπύρωσις* der Welt physiologisirte (*Ἡράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως φυσιολογήσας — ἀπέθανεν*)“, so wird dies jetzt niemand mehr täuschen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuschte. Im Gegentheil, daß er „*τοσαῦτα*“ darüber physiologisirt habe, weist deutlich darauf hin, daß die *ἐκπύρωσις* ein solcher Mittelpunkt seines gesammten physischen Systems gewesen ist, wie wir dies durch die Nachweisung des physisch-siderischen Processes, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt constituirte, dargethan haben. Sonst ließ sich gar nicht „so vieles“ über sie physiologisiren. Wie durchsichtig klar in jedem seiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Euseb. Pr. Ev. XV, c. 19. p. 820: *Ἐπὶ τοσούτων δὲ προσελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνουσα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιῶσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μίνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἢ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τῆς ἐξ οὐρας διακοσμῆν ὡς αὐτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γενομένων ἀκαταπαύστως. Ὁμοίως* hier doch das inhaltliche Wesen der *ἐκπύρωσις* geschildert wird und werden soll, wird doch einer solchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die sie vollbringen soll (*ἀναξηράνουσα* κτλ.), zieht sich sofort in eine Wiedergeburt, in eine *ἀνάστασις* zusammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenso zusammenfällt, wie sonst die *ἐκπύρωσις*. Das große Jahr, die *ἀποκατάστασις* der Gestirne, wird hier sofort als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge genommen, als eine Wiederkehr des physischen kosmischen Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Gesetze der Umwandlung ins Gegentheil, vollbracht und diese Kreisläufe des Daseins gehen ununterbrochen — *ἀκαταπαύστως* — vor sich.

Das *διὰ τῆς ἐξ οὐρας* κτλ. zeigt noch besonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin besteht, daß Jedes wieder die Formen des

kosmischen Kreislaufs — von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde, von dieser rückwärts in Feuer sich umwandelnd — durchmacht.

Dem es erhellt jetzt von selbst, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen“ (*ἀπαρᾶλλατος*) Wiederkehr des Nämlichen in der neuen Periode zunächst eben nur der Gedanke des gleichen kosmischen Verlaufes, nach welchem jeder Stoffteil wieder dieselben Umwandlungen durchmacht, zu Grunde liegt.

So konnten freilich möglicherweise selbst die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich wieder zusammenzufinden scheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferstehung der Leiber vor, daß alle solche Stofftheile, welche einmal einen menschlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da sie alle dieselbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menschlichen Leib, wenn auch nicht in denselben individuellen, wie früher, sich umsetzen. Bei einer streng festgehaltenen Vorstellung von der vollständigen Regelmäßigkeit dieser Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zusammentritt derselben Stofftheile zu Einem Leibe, also zu einer Wiederherstellung oder Auferstehung der individuellen Leiber gelangen. In jenem unverständigen Ziehen von abstracten Verstandesconsequenzen, welches bei den Stoikern in demselben Verhältnisse wuchs, in welchem sie den speculativen Begriff verloren, kamen diese aus der Gleichheit des kosmischen Naturprocesses sogar bis zu einer Wiederkehr derselben Leiber, die Sokrates u. getragen habe. Noch Chrysippus dagegen hatte sich sogar über die Wiedererstehung der individuellen Leiber sehr vorsichtig dahin ausgedrückt, daß sie blos „nicht unmöglich“ sei (*οὐδὲν ἀδύνατον* s. oben p. 187). Zeno dagegen<sup>1)</sup> scheint sich über diesen Punkt bestimmter geäußert zu haben und so dürfte auch Heraklit selbst<sup>2)</sup> eine solche Auferstehung der Leiber

1) Vgl. oben p. 157, 1. Jetzt wird auch erst verständlich die Stelle des h. Epiphanius, Haeres. V. p. 12. ed. P. 1. av., wo so bestimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeschriebene Lehre von der Metempsychose — freilich aber auch in einer von dem pythagoräischen Dogma hinreichend verschiedenen Weise (*μεταγρισμῶς τε ψυχῶν καὶ μετεμψυκτώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαρομένου σώμα τῶν πτλ.*) — den Stoikern nicht nur zugeschrieben, sondern so wenig dies bisher mit den Nachrichten über die stoische Seele zu stimmen scheinen konnte, als ein systematischer und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philosophie hervorgehoben wird in den Worten: *διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τῆν ἀσέβειαν παρρησιάζονται.*

2) Jetzt ist diese ohnehin durch die spätere Analyse der Stelle des Politikus erwiesene Vermuthung nun auch durch ein eigenes neues schon früher bezogenes Fragment des Epheßiers zur Gewißheit gebracht bei Pseudo-Origenes IX, 10.

um so eher ausgesprochen haben, als einige seiner Fragmente hierauf (i. § 34.) hinzudeuten scheinen, und als er endlich an den seit Pythagoras in Griechenland cursirenden Dogmen von der ägyptischen Seelenwanderung und Auferstehung die auch gerade mit jener oben erwähnten Phönixperiode verknüpft wurden<sup>1)</sup>, einen näheren geeigneten Anlaß hatte, in jener Weise, die wir nun schon so oft bei ihm nachgewiesen haben, diese religiösen Dogmen zur Darstellung seiner speculativen physischen Begriffe zu benutzen, oder jenachdem man dies nun lieber ausdrücken will, diese Dogmen durch Hineinlegung seines — ureigenen — physischen Systems speculativ auszulegen.

p. 283: λέγει δὲ καὶ σικρὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερῶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα· καὶ τὸν θεὸν οὐδὲ ταύτης τῆς ἀναστάσεως αὐτῶν οὕτως λέγων „Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγγεῖρτι ζώντων καὶ νεκρῶν“.

Was wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort seiend werden wir (die Seelen) auferstehen, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Todten“. — Wer doch aber auf eine durchaus sichere Art beweisen könnte, was das für ein örtliches „Dort“ ist, von dem Heraklit hier spricht! Unsere eigenthümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir mit Sicherheit die Ansicht nachweisen, die wir uns sowohl über vieles in dem letzten Theil der plutarchischen Schrift de facie quae in lunae orb. app. als über manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, so sollte es nicht schwer werden, jenes „dort“ zu bestimmen und manche höchst interessante Consequenzen würden sich daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz positive Beweise, die es vielleicht noch zu ermitteln glückt und mit Conjecturen wollen wir hierin nicht gerne hervortreten. So unterdrücken wir dem einstweilen lieber unsere Ansicht und lassen hier nur die Verse jener Grabchrift folgen, die von Münter auf die samothrakischen Geheimnisse bezogen wird:

„In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,  
Eine die unsät irret umher auf der Erde, die Andere  
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen  
Diesem Heere bin ich gefellt, denn der Gott war mein Führer“.

(Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die samothrakischen Geheimnisse Beziehung hat, in seinen antiquarischen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII. p. 183 sqq.)

(Zu jener Schaar, welche unsät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Text heißt „τῶν ἐπέρη μὲν ἐπιχθονίῃ περιήρηται“, vgl. man besonders die oben Bd. I. p. 274 erörterte Stelle des Plutarch). Ueber den ägyptischen Glauben, daß die Götter und ebenso auch mit diesen die reinen Seelen nach dem Tode die Gestirne bewohnen, siehe die Zusammenstellungen bei Keeth, Aegyptische Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

1) Ueber den Zusammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, sowie die Beweise darüber, daß auch diese chronologische Periode manchmal auch als eine ἀποκατάστασις der Gestirne aufgefaßt wurde, siehe bei Lepsius a. a. D. p. 170 sq., 183 sq., 194 sqq.

Dem daß Heraklit auch bei dieser seiner als eine scheinbare *ἐπι-  
ρωσις* hingestellten periodischen kosmischen Erneuerung, bei der *ἀποκατά-  
σταις* der Gestirne, an welche sie sich knüpft, bei der damit verbundenen  
cyclischen Auferstehung der Leiber u. s. f., überall dem Materiale nach  
auf dem Boden orientalischer und orphischer religiöser Dogmen und Tra-  
ditionen steht und auch hier wieder jene hellenische Vergeistigungsarbeit  
dieses mythischen Stoffs in großartiger und gewaltiger Weise bereits be-  
gonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortsetzt,  
scheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Denn  
schon die ganz bestimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobäus, in den  
Placitis u. vorliegt, Heraklit habe sein großes Jahr aus heliakischen  
Jahren bestehen lassen, weist entschieden auf seine Kenntniß entweder des  
persischen oder ägyptischen Jahres hin, mag diese im letzteren Falle  
nun eine bloß durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch dessen Vor-  
gang nur angeregte gewesen sein<sup>1)</sup>. Denn von den griechischen Stämmen  
in jener Zeit steht es ja doch ganz fest, daß man bei ihnen allen immer  
nur Mondjahre denken darf und am wenigsten gewiß würde man hiervon  
für Ephesus, dem Sitze der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können.  
— Wir wissen ja aber auch nicht nur anderwärts her, sondern gerade  
auch aus Platon (*Timaeus* p. 22<sup>2)</sup>) ganz urkundlich, wo Heraklit die  
Lehre von einer periodischen *ἐπιρωσις* und einer mit ihr zusammenhän-  
genden *ἀποκατάσταις* der Gestirne bereits vorgefunden hat, nämlich in  
Aegypten. Ebenso scheint die Art, wie Heraklitus in Bezug auf dieses  
große Jahr von Censorinus mit Ymnus zusammengestellt wird, auf Aegypten  
hinzuweisen. Die Orphiker hatten sich gleichfalls bereits dieses Stoff  
bemächtigt und eine *ἐπιρωσις* gelehrt, wie schon aus Plutarch (*de def. orac.*  
p. 316. vgl. Lobeck. *Aglaoph.* T. II. p. 787 — 806) hinreichend hervor-  
geht. Ja, wenn einer von Lobeck *ib.* p. 791 angeführten Notiz des Rigidius  
zu glauben wäre, so hätte nicht nur Orpheus, sondern auch die Magier

1) In diesem Zusammenhange wird auch die Nachricht bei Diogenes L. I, 23,  
welcher den Herakleitos als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannte  
Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe, von Bedeutung, da sie immerhin Beschäftigung  
Heraklits mit astronomischen Gegenständen zeigt.

2) „— das Wahre davon aber ist die Abweichung der die Erde um-  
kreisenden Himmelskörper und in langen Zwischenräumen eintretende Zerstörung  
des auf Erden befindlichen durch vieles Feuer“ u. sagt der satirische Priester bei  
selbst zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V. p. 252. de la Rue; Epiphani-  
Haeres. XVIII. p. 39. ed. Petav. u. Herodot. II. c. 142 mit den Erklärern.

irgend einer solchen *ἐκπύρωσις* gewußt und sie als die Periode apollinischer Herrschaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera tem-  
pus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus primum Sa-  
i, deinde Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut  
i, Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem  
illa ecpyrosis appellanda est, dicant“<sup>1)</sup>.

Von Aegypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie  
bemerkt, mit dieser periodischen ἀποκατάστασις der Gestirne ver-  
t<sup>2)</sup> die Lehren von den cyclischen Wiedergeburten der Seelen und

1) Dennoch darf man wohl keinesfalls hierbei an persische Grundlage denken  
n. Zwar lehrt die Zendreligion eine Auferstehung der Leiber nach 12000  
n (siehe Kleuker, Zend-Avesta Anhang I. p. 276—281) und auch im Ein-  
i treffen dabei Analogieen genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt,  
i Hitze das Metall zu Strömen schmilzt (siehe daselbst). Im Vendidad heißt  
Das Wort und (besonders) der Izeschne lehren uns, daß die Wiederher-  
ng (aller Dinge) durch Ormuzd's Macht erfolgen wird“ (ib. p. 140). Die  
ine und Gelenke wachsen dabei neu (Izeschne 52; cf. Iz. H. 57; Jescht-  
ra 89; Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II. p. 229). Die Erde wird Gebeine  
Wasser und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-De-  
h XXXI; Kleuk. T. III. p. 111 sq.). Im Jescht-Raschne-rast werden  
Sterne sogar „des Wassers Keime, der Erde und der Bäume Keime“  
unt (siehe bei Kleuk. T. II. p. 245). Allein abgesehen von all den über-  
nennenden Zügen, die bei diesem Theil des heraklitischen Systemes auf spe-  
iobe Auslegung ägyptischer Traditionen hinweisen, besteht zwischen der Wieder-  
t der Leiber, wie sie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und  
heraklitischen cyclischen kosmischen Regeneration und Leiberauferstehung der  
tutative Unterschied, daß jene persische Wiederauferstehungs-epoche von 12000  
einmalige und abschließende ist („Und ist die Todtenbelebung vollendet,  
ird sie kein zweitesmal erfolgen“ heißt es im Bundehesch a. a. O. ausdrücklich)  
dies auch nach dem Geiste der ganzen Religion wohl sein mußte. — In  
pten dagegen trifft einerseits die in der Volkstradition an ihre große Sirius-  
de geknüpfte Sage von einer periodischen *ἐκπύρωσις* und Neubildung der Welt  
andrerseits das, besonders in der Form wie es uns Herodot II, 123 giebt,  
würdig genau mit dem nachgewiesenen Gedanken der heraklitischen *ἐκπύρωσις*  
is der vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller kos-  
nen Daseinsformen — zusammenstimmende Dogma überein von dem cyclischen  
ablauf der Seele durch das Erdbige, Feuchte und Geflügelte (*ἐπεὶν δὲ*  
*ἴληθι πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ, ἀθίς ἐς*  
*ῥώπου σῶμα ἐσθύνειν*), welchen sie in einem Cyclus von 3000 Jahren voll-  
gt; ein Dogma, das nach Herodot gar viele hellenische Philosophen benützt  
n, die Einen früher, die andern später (*τούτω τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἕλληγνων*  
*ἴσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, κτλ.*).

2) Eine bestimmte Auflösung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit,  
von den Placitis und Stobäus auf 18000, von Censorinus auf 10800 Jahre

p. 45. „*Ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσιν φαρμεν γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωϊκοὶ, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλλα πάντα μεταβολῆς λόγον, ὃ αἰσχιστον ἐφάνη*“.

Hier wird also geradezu die stoische *ἐκπύρωσις* als das Gesetz der Umwandlung von Allem ineinander definiert, wobei doch das *εἰς ἄλλα πάντα* nur heißen soll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines Einzelnen in ein andres Einzelne. Worte, die also, als Definition der stoischen *ἐκπύρωσις*, bisher ganz unbegreiflich hätten erscheinen müssen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre<sup>1)</sup> gereichen und dasselbe sagen, was uns schon der stoische Fragmententist so ausdrückte: *interitu singulorum universa sempiterna fieri necesse est*. Ja gerade die dreifachen Widersprüche, in denen sich dieser stoisirende Autor daselbst (p. 148) in einem Athem über die Weltvernichtung verwickelt, erweisen sich jetzt nur als umsomehr charakteristisch und unsere Darstellung bestätigend.

Aber man höre einen stoischen Autor selbst, Marcus Antoninus V. § 13: „Ich bestehe aus Ursächlichem und Materiellem (*αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ*), Keines von diesen beiden wird in das Nichtsein (*εἰς τὸ μὴ εἶναι*) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtsein geworden ist. Vielmehr wird jeder meiner Theile dem Gesetze der Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) zu einem andern Theile des Weltalls gemacht und dieser wandelt sich wiederum in einen andern Theil des Weltalls um (*εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει*) und sofort ins Unendliche (*εἰς ἄπειρον*), denn dieser Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) bin ich selbst geworden und die, die mich gezeugt haben und wieder rückwärts in's Unendliche. Denn nicht hindert es, so zu sprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird; „*οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, καὶ κατὰ περιόδους πεπερασμένως ὁ κόσμος διοικῆται*“.

So? Und warum hindert den kaiserlichen Philosophen diese Lehre von der periodischen *ἐκπύρωσις*, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor sich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er selbst als einen scheinbaren, aber nur scheinbaren Widerspruch hervorhebt, an den

1) Auch Tatianus muß Lob gespendet werden, wie richtig er sich or. ad Graec. c. IX. p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewisser Zeitreise dieselben Dinge immer entständen und vergingen“, *οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ ἡγομαίζουσι κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινόμενων τῶν αὐτῶν*, wo also gleichfalls nur von einem Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede ist und das *ἀεὶ* auch die ununterbrochene Stetigkeit dieser Bewegung zeigt.

ewigen Proceß des immer in neue reale Bestimmtheit, in reale Theile der Welt umschlagenden Anderswerdens zu glauben? Man sehe, ob es möglich ist, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorstehenden Entwicklung enthaltene! Man sehe, wie eingeweiht in das wahre Wesen der *ἐκπόρωσις* Marcus Antoninus war!

Wenn also derselbe Autor III, § 3 vom Ephesier sagt: „*Ἡρακλείτος, ὃς ὅσον ἄλλοι περὶ τοῦ κόσμου ἐκπορώσεως φυσιολογήσας — ἀπέθανεν*“. So wird dies jetzt niemand mehr täuschen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuschte. Im Gegentheil, daß er „*τοσαῦτα*“ darüber physiologisiert habe, weist deutlich darauf hin, daß die *ἐκπόρωσις* ein solcher Mittelpunkt seines gesammten physischen Systems gewesen ist, wie wir dies durch die Nachweisung des physisch-siderischen Processes, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt constituiert, dargethan haben. Sonst ließ sich gar nicht „so vieles“ über sie physiologisiren. Wie durchsichtig klar in jedem seiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Euseb. Pr. Ev. XV, c. 19, p. 820: *Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη, τέλος ἀναζητῶναι πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιῶσαν ἐν ἑαυτῶν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἢ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τῆς ἐφ' οὗτος διακοσμεῖν ὡς αὐτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γενομένων ἀκαταπαύστως. Ὁμοίως καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῆς ἐκπόρωσις ἀναζητῶναι πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιῶσαν ἐν ἑαυτῶν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἢ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τῆς ἐφ' οὗτος διακοσμεῖν ὡς αὐτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γενομένων ἀκαταπαύστως. Ὁμοίως καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῆς ἐκπόρωσις ἀναζητῶναι πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιῶσαν ἐν ἑαυτῶν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἢ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τῆς ἐφ' οὗτος διακοσμεῖν ὡς αὐτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γενομένων ἀκαταπαύστως.* Obgleich hier doch das inhaltliche Wesen der *ἐκπόρωσις* geschildert wird und werden soll, wird doch einer solchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die sie vollbringen soll (*ἀναζητῶναι κτλ.*), zieht sich sofort in eine Wiedergeburt, in eine *ἀνάστασις* zusammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenso zusammenfällt, wie sonst die *ἐκπόρωσις*. Das große Jahr, die *ἀποκατάστασις* der Gestirne, wird hier sofort als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge genommen, als eine Wiedertehr des physischen kosmischen Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Gesetze der Umwandlung ins Gegentheil, vollbracht und diese Kreisläufe des Daseins gehen ununterbrochen — *ἀκαταπαύστως* — vor sich.

Das *διὰ τῆς ἐφ' οὗτος κτλ.* zeigt noch besonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin besteht, daß Jedes wieder die Formen des



kosmischen Kreislaufs — von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde, von dieser rückwärts in Feuer sich umwandelnd — durchmacht.

Dem es erhellt jetzt von selbst, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen“ (*ἀπαρίλλατος*) Wiederkehr des Mämlichen in der neuen Periode zunächst eben nur der Gedanke des gleichen kosmischen Verlaufes, nach welchem jeder Stofftheil wieder dieselben Umwandlungen durchmacht, zu Grunde liegt.

So konnten freilich möglicherweise selbst die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich wieder zusammenzufinden scheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferstehung der Leiber vor, daß alle solche Stofftheile, welche einmal einen menschlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da sie alle dieselbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menschlichen Leib, wenn auch nicht in denselben individuellen, wie früher, sich umsetzen. Bei einer streng festgehaltenen Vorstellung von der vollständigen Regelmäßigkeit dieser Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zusammentritt derselben Stofftheile zu Einem Leibe, also zu einer Wiederherstellung oder Auferstehung der individuellen Leiber gelangen. In jenem unverständigen Ziehen von abstracten Verstandesconsequenzen, welches bei den Stoikern in demselben Verhältnisse wuchs, in welchem sie den speculativen Begriff verloren, kamen diese aus der Gleichheit des kosmischen Naturprocesses sogar bis zu einer Wiederkehr derselben Kleider, die Sokrates getragen habe. Noch Chrysippus dagegen hatte sich sogar über die Wiedererstehung der individuellen Leiber sehr vorsichtig dahin ausgedrückt, daß sie blos „nicht unmöglich“ sei (*οὐδὲν ἀδύνατον* s. oben p. 187). Zenon dagegen<sup>1)</sup> scheint sich über diesen Punkt bestimmter geäußert zu haben und so dürfte auch Heraklit selbst\*) eine solche Auferstehung der Leiber

1) Vgl. oben p. 187, 1. Jetzt wird auch erst verständlich die Stelle des h. Eriphantias, Haerob. V. p. 12. ed. Porlav., wo es bestimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeschriebene Lehre von der Metempsychose — freilich aber auch in einer von dem pythagoräischen Dogma hinreichend verschiedenen Weise (*μεταγρισμῶς τε ψυχῶν καὶ μετεσσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαροῦ μένους σώμα τῶν κτλ.*) — den Stoikern nicht nur zugeschrieben, sondern so wie dies bisher mit den Nachrichten über die stoische Seele zu stimmen scheinen konnte als ein systematischer und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philosophie hervorgehoben wird in den Worten: *διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τὴν ἀσέβειαν παρηφάνισαι.*

\*) Jetzt ist diese ohnein durch die spätere Analyse der Stelle des Politikus erwiesene Vermuthung nun auch durch ein eigenes neues schon früher bezogenes Fragment des Epheziens zur Gewißheit gebracht bei Pseudo-Origenes IX, 10.

eher ausgesprochen haben, als einige seiner Fragmente hierauf (i. § 34.) zeugen scheinen, und als er endlich an den seit Pythagoras in Griechenland cursirenden Dogmen von der ägyptischen Seelenwanderung und Stehung die auch gerade mit jener obenerwähnten Phönixperiode verbunden<sup>1)</sup>, einen näheren geeigneten Anlaß hatte, in jener Weise, die wir nun schon so oft bei ihm nachgewiesen haben, diese religiösen Lehren zur Darstellung seiner speculativen physischen Begriffe zu benutzen, nachdem man dies nun lieber ausdrücken will, diese Dogmen durch Anlegung seines — ureigenen — physischen Systems speculativ anzulegen.

3: λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερὰς, ἐν ᾗ γεγενῆμεθα· καὶ εὐὸν οὐδὲ ταύτης τῆς ἀναστάσεως αὐτῶν οὕτως λέγων „ἐνθάδε εὐόντας ἵστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγγερετὶ ζώντων καὶ νεκρῶν“<sup>4</sup>.  
Wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort seiend werden wir (die Seelen) leben, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Todten“. — Wer doch aber eine durchaus sichere Art beweisen könnte, was das für ein örtliches „dort“ ist, von dem Heraklit hier spricht! Unsere eigenthümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir mit Sicherheit die Ansicht nachweisen, die wir uns sowohl über vieles in dem letzten Theil der plutarchischen Schrift de facie quae in lunae orb. app. aber manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, so sollte es nicht schwer sein, jenes „dort“ zu bestimmen und manche höchst interessante Consequenzen würden daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz positive Beweise, die es vielleicht zu ermitteln glückt und mit Conjecturen wollen wir hierin nicht gerne hervor-  
So unterdrücken wir dem einstweilen lieber unsere Ansicht und lassen hier die Verse jener Grabchrift folgen, die von Münter auf die samothracischen Geheimnisse bezogen wird:

In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten, die eine die unsät irret umher auf der Erde, die Andere welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer“.

(Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die samothracischen Geheimnisse Beziehung hat, in seinen antiquarischen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII. p. 183 sqq.)

der Schaar, welche unsät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Heft „τῶν ἐτέρῃ μὲν ἐπιθλονίῃ περιήρηται“. vgl. man besonders die oben p. 274 erwähnte Stelle des Plutarch). Ueber den ägyptischen Glauben, die Götter und ebenso auch mit diesen die reinen Seelen nach dem Tode die eine bewohnen, siehe die Zusammenstellungen bei Koeth, Aegyptische Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

1) Ueber den Zusammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, die Beweise darüber, daß auch diese chronologische Periode manchmal auch eine ἀποκατάστασις der Gestirne aufgefaßt wurde, siehe bei Lepsius a. a. D. O sq., 183 sq., 194 sqq.

Dem daß Heraklit auch bei dieser seiner als eine scheinbare *ἐπι-  
φοράς* hingestellten periodischen kosmischen Erneuerung, bei der *ἀποκατά-  
στασις* der Gestirne, an welche sie sich knüpft, bei der damit verbundenen  
cyclischen Auferstehung der Leiber u. s. f., überall dem Materiale nach  
auf dem Boden orientalischer und orphischer religiöser Dogmen und Tra-  
ditionen steht und auch hier wieder jene hellenische Vergeistigungsarbeit  
dieses mythischen Stoffs in großartiger und gewaltiger Weise bereits be-  
gonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortsetzt,  
scheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Dem  
schon die ganz bestimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobäus, in den  
Placitis u. vorliegt, Heraklit habe sein großes Jahr aus heliakischen  
Jahren bestehen lassen, weist entschieden auf seine Kenntniß entweder des  
persischen oder ägyptischen Jahres hin, mag diese im letzteren Falle  
nun eine bloß durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch dessen Vor-  
gang nur angeregte gewesen sein<sup>1)</sup>. Denn von den griechischen Stämmen  
in jener Zeit steht es ja doch ganz fest, daß man bei ihnen allen immer  
nur Mondjahre denken darf und am wenigsten gewiß würde man hieron  
für Ephesus, dem Sitze der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können.  
— Wir wissen ja aber auch nicht nur anderwärts her, sondern gerade  
auch aus Platon (*Timaens* p. 22<sup>2)</sup>) ganz urkundlich, wo Heraklit die  
Lehre von einer periodischen *ἐπιφοράς* und einer mit ihr zusammenhän-  
genden *ἀποκατάστασις* der Gestirne bereits vorgefunden hat, nämlich in  
Aegypten. Ebenso scheint die Art, wie Heraklitus in Bezug auf dieses  
große Jahr von Censorinus mit Ymnus zusammengestellt wird, auf Aegypten  
hinzuweisen. Die Orphiker hatten sich gleichfalls bereits dieses Stoffs  
bemächtigt und eine *ἐπιφοράς* gelehrt, wie schon aus Plutarch (*de def. orac-*  
*p.* 316. vgl. Lobeck. *Aglaoph.* T. II. p. 787 — 806) hinreichend hervor-  
geht. Ja, wenn einer von Lobeck *ib.* p. 791 angeführten Notiz des Nigidius  
zu glauben wäre, so hätte nicht nur Orpheus, sondern auch die Magie

1) In diesem Zusammenhange wird auch die Nachricht bei Diogenes L. I, 2<sup>2)</sup>  
welcher den Herakleitos als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannt-  
Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe, von Bedeutung, da sie immerhin Beschäftigung  
Heraklits mit astronomischen Gegenständen zeigt.

2) „— das Wahre davon aber ist die Abweichung der die Erde um-  
kreisenden Himmelskörper und in langen Zwischenräumen eintretende Zerstück-  
des auf Erden befindlichen durch vieles Feuer“ u. sagt der satirische Priester des  
selbst zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V. p. 252. de la Rue; Epiphano-  
Haeres. XVIII. p. 39. ed. Petav. u. Herodot. II. c. 142 mit den Erklärern.

einer solchen *ἐκπύρωσις* gewußt und sie als die Periode apollinischer Herrschaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera tempestatibus discescunt, inter quos et Orpheus primum Salus Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut collinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem pyrosis appellanda est. dicant“<sup>1)</sup>).

in Ägypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie es ist, mit dieser periodischen *ἀποκατάστασις* der Gestirne verbunden: Lehren von den cyclischen Wiedergeburten der Seelen und

man darf man wohl keinesfalls hierbei an persische Grundlage denken. Er lehrt die Zendreligion eine Auferstehung der Leiber nach 12000 Jahren (Kleuker, Zend-Avesta Anhang I. p. 276—281) und auch im Einzelnen dabei Analogieen genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt, das Metall zu Strömen schmilzt (siehe daselbst). Im Vendidad heißt es dort und (besonders) der Zeschne lehren uns, daß die Wiedergeborenen Dinge durch Ormuzd's Macht erfolgen wird“ (ib. p. 140). Die Geleente wachsen dabei neu (Zeschne 52; cf. Iz. H. 57; Jescht-Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II. p. 229). Die Erde wird Gebeine und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-De-I; Kleuk. T. III. p. 111 sq.). Im Jescht-Ruschne-rast werden sogar „des Wassers Keime, der Erde und der Bäume Keime“ (ib. bei Kleuk. T. II. p. 245). Allein abgesehen von all den überaus alten Zügen, die bei diesem Theil des heraklitischen Systemes auf die Spiegelung ägyptischer Traditionen hinweisen, besteht zwischen der Wiedergeborenen, wie sie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und den cyclischen kosmischen Regeneration und Leiberauferstehung der Perser der Unterschied, daß jene persische Wiederauferstehungs-epoche von 12000 Jahren eine abgeschlossene ist („Und ist die Todtenbelebung vollendet, ein zweitesmal erfolgen“ heißt es im Bundehesch a. a. O. ausdrücklich) und nach dem Geiste der ganzen Religion wohl sein mußte. — In der Sage trifft einerseits die in der Volkstradition an ihre große Sirius-epoche die Sage von einer periodischen *ἐκπύρωσις* und Neubildung der Welt an, besonders in der Form wie es uns Herodot II, 123 giebt, genau mit dem nachgewiesenen Gedanken der heraklitischen *ἐκπύρωσις* vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller Kosmosformen — zusammenstimmende Dogma überein von dem cyclischen der Seele durch das Erdige, Feuchte und Geflügelte (*ἐπεὶ δὲ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ, αἴθρις ἐς ὤμα ἐσθύνει*), welchen sie in einem Cyclus von 3000 Jahren vollbrachte, das nach Herodot gar viele hellenische Philosophen benutzt haben, die andern später (*τούτω τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, κτλ.*).

bestimmte Auflösung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit, Placitis und Stobäus auf 18000, von Censorinus auf 10800 Jahre

Leiber, den *ἀνακλήσεις* oder Palingenesien, welche von den Orphikern (siehe Vobed, besonders p. 795 sqq.) sich zueigen gemacht worden waren, die Lehre von der Seelen Auf- und Niedergang (*ἀνοδος* und *κάθοδος*), Dogmen und Traditionen, welche somit (vergleiche §§ 5. 8. 9.) sämtlich

angegeben wird, scheint mir, solange sich beide Angaben widersprechen (und vollkommen wohl könnten auch beide falsch sein) und noch nähere Mittelglieder fehlen, bei dem bekannten verführerischen Spiel von Zahlen nicht wohl thunlich zu sein. Daß die Zahl ein Multiplicat ist, ist freilich von selbst klar. Und noch soviel dürfte feststehen, daß ferner bei weitem die meisten materiellen Anzeichen auf die Phönixperiode (zumal gerade auch schon wegen der mit ihr verknüpften Mythen) hinweisen, wie theils schon aus dem Bisherigen klar ist, theils aber auch im weiteren Verlauf des § noch erhebliche Bestätigung finden wird. Ueber die bestimmte zahlenmäßige Reduction aber läßt sich unter den obigen Umständen, um ein Wort Lessings zu gebrauchen, nur mehr *γυμναστικῶς*, nicht *δογματικῶς*, sprechen, was aber in einer Anmerkung umsomehr gestattet sein mag, als auch der Zufall selbst, mindestens wo er mit einer gewissen Consequenz auftritt, ein Interesse hat. Unterstellen wir also zunächst die etwas sprödere Zahl von 10800. Die Placita und Stobäus sagen nun, Herakleitos habe sein Jahr aus 18000 Sonnenjahren bestehen lassen, Diogenes aber aus 365 solcher Jahre, aus welchen nach Herakleitos das Jahr bestand, „*Διωγένης, ἐκ κόντε καὶ ἐξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τρισούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός*“. Es ist dies Diogenes der Babylonier, der stoische Philosoph. Heron z. d. St. meint, Diogenes habe ein Jahr von 365 Jahren angenommen. Dies ist nun offenbar falsch. Der Text zeigt klar, daß das heraklitische Jahr dem des Diogenes zu Grunde liege. Nimmt man dies aber zunächst ganz wörtlich, so würde das Jahr des Diogenes  $365 \times 18000 = 6,570,000$  Jahre, oder wenn man auch nur die Zahl 10800 anwendet, 3,942,000 Jahre betragen haben. Es erhellt von selbst, daß dies ganz unmöglich ist. Nirgends findet sich auch nur eine entfernte Spur von einer derartigen ungeheuren Periode. Nirgends findet man eine größere Zahl als die von 432000, mit der sich selbst die Indische Phantase für ihr Kali jugs hat genügen lassen. Wir glauben daher, daß in der Nachricht vielmehr das enthalten ist, daß Diogenes den dem heraklitischen großen Jahr zu Grunde liegenden Multiplicandus beibehalten und durch einen verbesserten auf die Zahl von 365 bestimmten Multiplicator zu seinem großen Jahre vervielfältigt habe. Dies würde den Worten des Textes kaum ganz widersprechen, da ja auch dann Diogenes sein großes Jahr aus 365 mal so vielen bestehen ließ, aus wie vielen Heraklit das seinige bildete. Und wenn selbst ein gewisser Widerspruch mit dem Texte vorläge — wie leicht kann hier nicht eine irrige Auffassung, ja bloße Undeutlichkeit in den Quellen, denen die Placita folgen, die Veranlassung sein! Welches ist aber der Multiplicandus in der heraklitischen Zahl? Bei der Zugrundelegung der Zahl des Censorinus von 10800 trifft hier Folgendes zusammen: Lepsius hat (Chronol. I. p. 181) gezeigt, daß in dem bekannten Fragment des Hesiods (50) unter Zugrundelegung des bei Herapolle II. 89. angegebenen Lebens der Krähe von 400 Jahren die Lebensdauer des Phönix sich auf 432000 und die höchste die der

us der unmittelbaren Geltung und dogmatisch-religiösen Bedeutung, die sie für die Orphiker und unzweifelhaft auch für die Pythagoräer hatten, von Heraklit herausgehoben, von ihm mit dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen und mit einer wunderbaren speculativen Kraft in ein consequentes und fest zusammenhängendes System speculativer Physik verarbeitet worden sind.

Endlich ist hier der Ort, einen kurzen Blick auf das Verhältniß Heraklit's zu dem platonischen Timaeus zu werfen, welches sich nunmehr nach dem in diesem § und schon nach dem im § 23. Entwickelten deutlich ergeben haben muß. Ohne uns des Zeugnisses des Timaeus zu bedienen, auf welchen wir bisher nur beiläufig in einer Anmerkung hingewiesen haben, hat sich bereits herausgestellt, wie das, was Plato daselbst sagt über die Zeit,

Pymphe auf 432000 Jahre stellt, was wieder genau mit der Zahl des ältesten babylonischen Zeitalters aus 120 Saren von 3600 Jahren (siehe ib. p. 22.) zusammentrifft. Vergleicht man zu diesen Zahlen das heraklitische Jahr von 600, so findet sich, daß es gerade der vierzigste Theil der Lebensdauer der Pymphe und der vierte Theil der Phönixdauer ist, daß es dagegen das Alter der Erde von 400 Jahren gerade 27 mal — eine ja vielfach bedeutsame Zahl — in sich enthält. Behält man also diesen Multiplicandus von 400 bei, setzt aber an die Stelle der 27 den Multiplicator des Diogenes von 365, so kommen dabei gerade 146000 Jahre, d. h. eine hundertfache Sothisperiode heraus! Wie leicht man die Zahl auch in chaldäische Saren von 60 Jahren auflösen könnte, liegt auf der Hand. Nähme man wieder die Zahl der heraklitischen *γεωα* von 30 Jahren als Multiplicandus an, so käme man auf einen Multiplicator von 360 und das könnte nur auf die gewiß ganz unzulässige Vermuthung führen, als habe Heraklit nur ein Jahr von 360 Tagen gekannt und als deute hiernach auch die berichtete Verbesserung des Multiplicators durch Diogenes auf 365 hin.

So wird man schon von der einen Zahl hinlänglich im Kreise getrieben. Stände aber die Zahl von 18000 fest, so wären dann, auch *δογματικώς* gesprochen, die Zahlen der Phönixperiode wohl unlösbar. Denn dann wäre, zumal sich das Alter eine Nachricht zeigen wird von einer Wiedergeburt der Leiber bei Heraklit nach 500 Jahren 1) das große Jahr nur die bei Herodot wie Plato sich findende doppelte große Phönixperiode von 3000 Jahren 6mal genommen und bei der 6 rüfte man doch wieder denken an den bekannten orphischen Vers im Philebus . 66. C.: „Aber im sechsten Geschlecht (*γσεα*) laßt ruhen den Kreis des Weltums“. Es wäre 2) die kleine Phönixperiode von 500 Jahren 6×6 genommen u. c.

Wäre aber, — und vieles kann geneigt machen, dies zu glauben — bei Marobius in Somn. Scip. II. c. 11 in den Worten: „— hoc autem ut phyci volunt post annorum quindecim millia peracta contingit“ an Heraklit zu denken, so wäre die Sache am klarsten. Denn die 15000 Jahre wären dann offenbar ein Multiplicat der kleinen Phönixperiode und der heraklitischen *γεωα* von 30. — Ueber die ägyptische dreißigjährige Set-Periode siehe Lepsius Chronol. . 161 sqq.

über ihre Erzeugung durch die von einander abweichende Bewegung der Himmelskörper, über die Function der Sonne als dem Maße ihrer Umläufe, über Tag und Nacht als Umlauf „dieser einen und vernünftigsten Kreisbewegung“ und endlich über die Ausfüllung des vollkommenen Jahres durch die vollkommene Zahl der Zeit, — durchaus auf heraklitischer Grundlage beruht und nur durch Vereinigung mit pythagoräischen Philosophemen eine andere Aus- und Durchführung als bei Heraklit erhalten hat. Hin und wieder leuchten selbst die heraklitischen Ausdrücke noch durch und manches in dieser Stelle wird jetzt vielleicht heller geworden sein, als es bisher war. Sogar das Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen, mit dem Plato diese Auseinandersetzung beginnt, ist nur ganz analog wie bei Heraklit bestimmt <sup>1)</sup>.

Die flüchtigste Betrachtung der Stelle wird jetzt hinreichen, dies Alles zum Augenschein zu bringen. „Als aber der Vater — sagt Plato ib. p. 37. C. — die von ihm erzeugte Welt bewegt und lebend bemerkte, eine Freude der ewigen Götter, da empfand er Wohlgefallen und erfreut gedachte er sie nur noch mehr dem Urbilde ähnlich zu machen. Wie also dieses nun selbst ein ewiges Wesen ist (*ἕν ἄιδιον*), so gedachte er auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu vollenden. Die Natur des Wesens aber war eine ewige. Und dieses nun ganz auf das Erzeugte (*γεννητῶν*) zu übertragen, war nicht möglich; ein gewisses bewegtes Bild der Ewigkeit aber beschloß er zu machen und er macht, indem er hiermit zugleich den Himmel gliedert (*διακοσμῶν*), von der in Einem beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl gehendes bewegliches Bild, das, was wir Zeit genannt haben“. Wir unterbrechen uns hier. Der Ausdruck „der Zahl nach“ ist Heraklit fremd. Aber eben nur der Ausdruck ist es. Was Plato hier als Wesen der Zeit definiert, zuerst in mehr ontologischer, später in mehr physischer Fassung, ihr unangemessenes Verhältniß zu Dem, was er das ewige Urbild nennt und der Grund für diese Unangemessenheit, den er angiebt, weil die Zeit als ein Außereinander und Nacheinander (der Zahl nach) das Ewige realisirt, ist, wie sich bereits von den verschiedensten Punkten aus übereinstimmend ergeben hat, durch und durch heraklitisch. Es ist derselbe Grund, aus dem die Stoiker die Zeit den *ἐκκρίτικον ῥόον τοῦ πάλματος* (s. oben p. 121) genannt haben. Aber auch die Stoiker haben nicht aus Plato diese Definition geschöpft. Man braucht nur zusammenfassen, was

1) Nur dieses Wesen selbst, das aber schon jenseits der Physik und des Timäus liegt, ist bei Plato freilich zu einem ganz andern geworden.

wir an den verschiedenen Orten bei Heraklit über die Zeit gehört haben, um zu sehen, wie auch Plato diesen Begriff der Zeit und ebenso auch ihr Verhältniß zu dem, was er ewiges Urbild, Heraklit aber unsichtbare Harmonie oder *λόγος* oder das Eine Weise u. nennt, bei dem Ephesier schon vorgefunden hat. Zuvörderst ist hier der Ort, nachdrücklichst jene immer so vernachlässigte Nachricht des Sertus (adv. Math. X, 216 und 230) zu argiren, daß (vgl. Vb. I. p. 358 sq.) nach Heraklit die Zeit sich nicht unterscheidet von dem Seienden und dem ersten Körper (*κατὰ τὸν Ἡράκλειτον μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, was, wie sich aus X, 230 ergibt, auch diejenigen bei Heraklit annahmen, welche nicht glaubten, daß das Erste bei ihm überhaupt ein Körperliches sei). Wir haben schon a. a. O. gezeigt, daß die Zeit in der That dieselbe Identität von Sein und Nichtsein (Jetzt und Nichtjetzt) ist, wie auch das Feuer und daselbst auch gezeigt, wie die Stoiker dies wirklich so aufgefaßt, indem sie stets die Körperlichkeit in ihr festhalten, dann aber abwechselnd behaupten, daß in ihr gar kein „Jetzt“ (keine Gegenwart), und wieder daß in ihr gar kein „Nichtjetzt“ (keine Zukunft und Vergangenheit, sondern nur Gegenwart) sei. Gerade aber weil so die Zeit bei Heraklit nur dasselbe ist, was das kosmisch-elementarische Feuer, folgt schon hieraus, daß sie, wie dieses, nur in dem beständigen Auseinandertreten ihrer Momente in reale Verschiedenheit besteht und daher in demselben unangemessenen Verhältniß zum Logos steht, wie der reale Proceß zum ideellen (cf. p. 31. p. 37—48). Oder daß sie eben deshalb, weil stets in diese inadäquate Form des Auseinanderseins ihrer Momente ergossen, jene Sphäre der unangemessenen Trübung des Göttlichen oder der *ἀδικία* ist, als welche uns Plutarch (s. Vb. I. p. 140) in jener wichtigen Stelle den Begriff der ganzen realen Natur (*φύσις*) bei Heraklit schildert; oder endlich, daß sie, um mit Heraklit selbst zu reden, deshalb nur ein schlechteres Abbild der bessern unsichtbaren Harmonie zu geben vermag (siehe Vb. I. p. 97 sqq.).

Wir haben jetzt aber auch von allen diesen und ähnlichen Bestimmungen abgesehen, schon p. 111 sqq. p. 120 sq. auf rein physischem Wege gefunden, wie der Begriff der Zeit bei Heraklit gar kein anderer ist, als der der realen *μεταβολή*, des circulirenden Naturprocesses selbst, oder noch genauer gesagt: wie sie nur die realen Quanta und Stadien jener durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsbewegung aus Meer in Feuer und aus diesem in Meer darstellt, und wie deshalb die Sonne in ihrem Lauf nur der beständige Circulations- und Zeitmesser ist. Dies ist es, weshalb die Stoiker einmal das



Wesen der Zeit als die Bewegung selbst (*κίνησις*) definiren, das anderemal sie den *ἐκκρετικὸν ῥόον τοῦ ρεύματος* nennen. Da also der Begriff der Zeit und jener realen *μεταβολή*, aus der sich alles weitere erzeugt, zusammenfällt, so sieht man, wie tief richtig jene bei Sextus aufbewahrte Meinung war, daß die Zeit sich nicht von dem Seienden überhaupt und dem ersten Körperlichen unterscheide. Aber eben deshalb ist sie beständig in einseitige Bestimmtheit auseinandertretende *μεταβολή*, die, wie wir so häufig nachzuweisen Gelegenheit hatten (cf. § 18. und anderwärts), sich von dem höchsten heraklitischen Begriffe, der unsichtbaren Harmonie, dem nie untergehenden Feuer, dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, dem Logos, der *εἰρήνη*, dem Aether u. eben dadurch unterscheidet, daß sie immer in reales Anderssein umschlägt und die Fülle ihres Inhalts somit nur im kreisenden, stets unangemessenen Auseinandersein ihrer Momente ausschüttet, während jener höchste Begriff zwar auch noch Proceß, aber nur ideeller, seine Momente nie in realen Unterschied entlassender, sondern in ihrem reinen Wandel in steter ungetrübter Identität mit sich bewahrender und somit niemals in der Sphäre des Sinnlichen adäquat zu realisirender Proceß ist<sup>1)</sup>, was uns, als gerade zuletzt davon die Rede war (s. p. 94 sq.), Ocellus mit dem Gegensatz des *ἀεὶ μεταβάλλειν* und *ἀεὶ θέειν* ausdrückte.

Platon steht also selbst mit dem Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen streng auf heraklitischem Boden. Nur jenes ewige Wesen selbst hat bei ihm aufgehört, ideeller Proceß zu sein und sich zum ewigen Insihsein der Idee beruhigt.

Aber ferner: Wir recapitulirten eben, wie die Zeit bei Heraklit nachgewiesenermaßen nichts anderes ist, als die realen Quanta und Stadien des durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsprocesses aus Meer und Feuer und umgekehrt. Dieser siderische Proceß ist es also, der bei Heraklit die Zeitabschnitte erzeugt, oder umgekehrt, je nachdem man dies ausdrücken will: diese Circulationsbewegung, deren Quanta Zeit sind, ist es, welche beständig den gesammten Umkreis und den Proceß der Gestirne erzeugt und erhält. Es beruhen also wiederum nur ganz und gar auf diesem Hauptgrundsatz der heraklitischen Physik, wie wir ihn oben entwickelt haben, jene obigen Worte Plato's, in welchen er mit der Bildung der Zeit zugleich und durch denselben Act (*ἅμα διακοσμῶν τὸν οὐρανόν*) den Himmel eingerichtet werden läßt. Und wie sehr bestätigt es nicht unsere ganze Darstellung, wenn wir sehen, wie auch

1) Vgl. *Bb. I.* p. 96 sqq.; *ib.* p. 139 sqq.; *Bb. II.* p. 28 — 43.

Plutarch, als er diese Verknüpfung von Himmel und Zeit im Timaeus erklären will, wieder zu heraklitischen Ideenreihen und Ausführungen zu greifen sich veranlaßt sieht <sup>1)</sup>!

Von nun ab ist es nur noch nöthig, einige Sätze jener platonischen Stelle hier folgen zu lassen. Plato fährt fort: „Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel war (wir haben gesehen warum), deren Entstehung veranstaltet er jetzt zugleich mit dem Zusammentreten von diesem. Dieses alles aber sind Theile der Zeit, die wir unversehens und nicht mit Recht übertragen auf das ewige Sein. Denn wir sagen doch, daß es war und ist und sein wird, ihm aber kommt nach der wahren Rede nur das Sein zu (hier dürfte polemische Beziehung sowohl auf die heraklitische Definition des κόσμος als eines πῦρ ἀείζων, welches „war, ist und sein wird“, als besonders auf die γνώμη, welche alles immer leiten wird, wohl unverkennbar sein); das „war“ aber und das „wird sein“ geizt sich von dem in der Zeit gehenden Werden zu sagen. Denn beides sind Bewegungen, dem aber, was immer unbewegt <sup>2)</sup> auf gleiche Weise sich verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger (οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον, cf. Plato oben p. 106 sq. — worauf hier angespielt sein dürfte) durch die Zeit weder jemals noch

1) Wir meinen die schon früher betrachtete Stelle der plutarchischen Quaest. Plat. p. 1007. E., welche schließt: ὦν — nämlich der Zeitgrenzen — ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὦν καὶ σκοπὸς, ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἱ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συναργός. Haben wir oben p. 112 sqq. die dieser Stelle im Einklang mit vielen andern Belegen zu Grunde liegende systematische, die stetige Weltbildung vermittelnde Bedeutung der Sonne bei Heraklit nachgewiesen, so ist hier der Ort, einerseits darauf aufmerksam zu machen, wie übereinstimmend hiermit in dem zweiten der untergeschobenen Briefe (Stephan. p. 144 sq.) Herakleitos den Gott den Welterhaltungsproceß dadurch vermitteln und vollbringen läßt, daß er „der Sonne befiehlt“ (μικρῶσαι θεὸν, ὃς κόσμον ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων), und andererseits auf den aus der Stelle des Plutarch unverkennbar hervorleuchtenden ägyptischen Ton zu verweisen. Wie in ihr die Sonne „Aufseher und Wächter“ heißt, so führt sie in einer griechischen Inschrift bei der großen Sphinx in einem Dekret der Busritaner zu Ehren Neros (Letronne, recherches pour servir à l'hist. de l'Egypte p. 392. Zeile 24 sq.) den Titel: „ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης καὶ σωτήρ“ „der Aufseher und Bewahrer des Irdischen“ (vgl. die platonische heraklitische Stelle von der Sonne, oben p. 114, wo es von ihr heißt, daß durch sie πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις).

2) Vgl. was über das „bleibende Eine“ bei Heraklit in der aristotelischen Stelle de coelo gesagt worden ist, oben p. 21 sqq. p. 155—157 u. unten p. 254 sq.

jetzt geworden zu sein, noch es wiederum künftig zu werden, und überhaupt nichts, was das Werden dem im Sinnengebiet sich Bewegenden mittheilt, sondern dies sind eben die Formen der die Ewigkeit nachahmenden (cf. unten p. 216, 3.) und der Zahl nach kreisenden Zeit geworden (*ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη*). Und hierzu noch solches, wie daß das Gewordene ein Gewordenes sei und das werdende werdendes sei und das künftig werdende (*γενεσόμενον*) ein werden werdendes sei und das nichtseiende nichtseiendes sei, von welchem Allen wir nichts genau sagen“ (Die Beziehung auf Heraklitismus liegt auch hier überall auf der Hand). „Die Zeit also ist mit dem Himmel geworden, damit sie beide zugleich erzeugt auch zugleich aufgelöst werden, wenn überhaupt jemals irgend eine Auflösung ihrer stattfindet (*ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γήνηται*) und nach dem Urbilde der ewigen Natur, damit er ihr so ähnlich wie möglich sei. Denn das Urbild ist durch alle Ewigkeit seiend, er aber (der Himmel) durch die gesammte Zeit hindurch geworden und seiend und sein werdend (*ὡς γινόμενου τοῦ οὐρανοῦ*) sagt Aristoteles s. p. 164 sqq. von dem heraklitischen Himmel, und jetzt erst ist auch diese Stelle, die, worüber bald näher, gleichfalls auf jenen siderischen Proceß bei Heraklit geht, beiläufig ganz klar geworden). „Aus diesem Logos (*ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν*; hier kömmt der echt heraklitische Terminus, den Plato vom Ephesier übernommen hat, wieder zum Vorschein und zwar in seiner streng-heraklitischen Bedeutung) und aus diesem Gedanken Gottes in Bezug auf das Werden der Zeit, sind, damit die Zeit erzeugt werde, Sonne und Mond und fünf andere Sterne, die den Weinamen Wandelsterne haben, zur Abgrenzung und Bewahrung (*εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε*) der Zahlen der Zeit entstanden (vgl. jetzt das Obige). Nachdem aber Gott den Körper eines jeden von ihnen gemacht hatte, setzte er sie sieben an der Zahl in die sieben Umläufe (*περιφορὰς*)<sup>1)</sup>, in welchen der Umlauf des andern vor sich ging, den Mond in den ersten um die Erde<sup>2)</sup>, die Sonne in den zweiten über der Erde<sup>3)</sup>, den Morgenstern aber und jenen, welcher der Heilige des Hermes heißt, in den mit der Sonne in gleicher Geschwindigkeit laufenden Kreis, aber beide mit einer Kraft versehen, die der der Sonne entgegen-

1) Vgl. über die *περιφορὰ* oben p. 114 und Note 3, sowie p. 119.

2) Dies berichten auch die Berichterstatter von Heraklit, s. p. 122.

3) Auch nach Heraklit sind alle andern Sterne weiter als die Sonne von der Erde entfernt, die Sonne aber weiter als der Mond; siehe p. 122.

gesetzt ist, weswegen die Sonne und der Stern des Hermes und der Morgenstern sich gegenseitig und auf die gleiche Weise einholen und eingeholt werden“.

Die Ausführung verläßt jetzt mehr und mehr Heraklit, indem sie mit den mehr allgemeinen physisch=speculativen Gedanken des Ephesters die mehr physisch=astronomischen Philosopheme der Pythagoräer verbindet. Dann heißt es wieder: „Damit aber ein deutliches Maaß sei<sup>1)</sup> für die gegenseitige Langsamkeit und Schnelligkeit und damit das um die acht Kreise Herumlauende in Bewegung bliebe<sup>2)</sup>, entzündete (*ἀνῆψε*) Gott in dem Umlaufe, welcher sich als der zweite zu der Erde verhält, ein Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit es soviel als möglich durch den ganzen Himmel hinschiene und diejenigen Wesen, denen dieß zukam, der Zahl theilhaftig würden, belehrt von dem Umlaufe des gleichen und ähnlichen. Nacht und Tag also sind so und hierdurch entstanden (siehe p. 108 sq. p. 119, 1., sowie Bd. I. p. 88 sq. und § 27.), der Umlauf der Einen und vernünftigsten Kreisbewegung (*ἡ τῆς μᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος*; Sache wie selbst Ausdruck werden hier also wieder durchaus heraklitisch). Und zwar der Monat, wenn der Mond vollendet habend seinen Kreislauf die Sonne

1) Vgl. den § 23. „die Sonne ein Maaßverhältniß“.

2) Die Stelle ist eine der schwierigsten und die Herausgeber nehmen gewöhnlich an, daß sie verborben sei, z. B. Stallbaum: „Scabra haec oratio et maxime impedita facile videatur aliquam suscepisse maculam“. Schneiber übersetzt: „Damit aber ein deutliches Maaß für die gegenseitige Langsamkeit und Geschwindigkeit wäre, mit welcher die acht Kreise sich bewegten, gründete Gott ic.“ Hierbei ist aber eben der Text verlassen, denn dieser lautet: „*ἵνα δὲ εἷη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτέρη καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτώ φοράς πορεύοιτο κτλ.*“ Wir haben nun versucht, streng bei dem Texte zu bleiben und denselben als gesund aufzufassen, indem wir in Bezug auf die grammatische Construction das *πορεύοιτο* wie *εἷη* von *ἵνα* abhängen lassen (*ἵνα εἷη καὶ ἵνα τὰ . . . πορεύοιτο*). Dann wäre die Sonne nicht bloß das Maaß jener Bewegungen, sondern auch mit Ursache, daß der gesammte Umlauf in Bewegung bleibt d. h. es läge dann hier Beziehung auf den streng heraklitischen Gedanken vor, daß die gesammte umkreisende *μεταβολή* (— denn diese wäre mit dem *τὰ περὶ τὰς ὀκτώ φοράς* bezeichnet —) durch die Sonne hindurchgeht und durch sie in Bewegung erhalten wird. Ich will für diese Auffassung nicht gerade einstehen, aber einen äußerst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit scheint sie mir zu bekommen durch die überhaupt hier zu vergleichende und oben p. 114 erwähnte Stelle des Theaetetos, wo es heißt: *οὔτι ἕως μὲν ἀν ἡ περιφορὰ ἧ χινομένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις*; vgl. auch die Stelle des Positinos und oben p. 119.

wieder eingeholt hat; das Jahr aber, wenn die Sonne ihren Kreislauf vollendet hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen, wenige unter den vielen ausgenommen, nicht bemerkt und geben ihnen weder Namen, noch messen sie sie gegeneinander beobachtend durch Zahlen und wissen<sup>1)</sup> also so zu sagen auch nicht, daß ihre unsäglich vielen und wunderbar mannigfachen Irrsule Zeit sind. Nichtsdestoweniger aber läßt sich begreifen<sup>2)</sup>, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Umläufe gegeneinander zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekommen sind, gemessen durch den Kreis des gleichen und ähnlich gehenden. In Gemäßheit dessen (*κατά ταύτα*) und dieserhalb wurden alle die Sterne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Umwendungen haben (*δοα . . ἔσχε τροπὰς*; es ist wieder heraklitische Terminologie, die hier durchbricht), damit dieses Wesen so ähnlich als möglich sei dem vollkommenen und vernünftigen Wesen in Bezug auf die Nachahmung<sup>3)</sup> seiner durchaus ewigen Natur“.

Wer aber an dieser Zurückführung der analysirten Stelle im *Timäus* auf Heraklit noch zweifeln wollte, der würde doch unrettbar überführt werden durch eine andere parallele Stelle Platon's. Wir meinen jenen vielberühmten, aber noch niemals wirklich erklärten Mythos im *Politikus*, p. 289 sqq. Und freilich ist die Analyse desselben kein leichtes Geschäft. Denn es liegt in dieser Darstellung eines jener wunderbaren platonischen Gewebe von Willigung, Deutung, Verknüpfung und Ironie vor, wie wir sie eben nur bei Platon finden, ein Gewebe, dessen meisterhaft durcheinandergeschlungene Fäden nur mit größter Behutsamkeit lösbar sind. Dennoch dürften wir jetzt in den Stand gesetzt sein, diese Lösung zu vollbringen. Denn jeden-

1) ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι κτλ., die Wendung entspricht sehr jene eigenthümlichen Manier, in der Heraklit sein Wissen so häufig gegen das Nichtwissen der Menschen lehrt.

2) ἔστι δ' ἄμωσ οὐδὲν ἤττον κατανοῆσαι δυνατόν κτλ. Plato spricht hier also offenbar wie jemand, der auf eine bereits vorhandene und bekannte Meinung hinweist und deren Begreiflichkeit nachweist. Hiermit kann er aber nur Heraklit meinen, denn von den Einzigen, an die man sonst hier würde denken können, von den Pythagoräern wird, soviel wir wissen, nirgends erwähnt, daß sie ein großes Jahr gelehrt hätten.

3) Ueber die Nachahmung des Gottes und des Alls als so heraklitisches wie stoisches Dogma siehe *Vb. I.* p. 42, 1. p. 166 u. *Note 1.* u. *Vb. II.* p. 119 und hierzu den Heraklitiker (*Pseudo-Diippokrates*) *de diaeta* p. 638. *Kuehn.*: ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἐωυτοῦ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησεν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα *ib.* p. 645 und häufig.

Als wird hier noch viel concreter, als in der eben erörterten Aus-  
 führung des Timäus, die heraklitische Grundlage festgehalten. Hier  
 hießt sich Plato jedenfalls, in Ideenreihe wie Terminologie, noch weit  
 reuer an den Ephester an, indem beständig von einer Umwendung der  
 Welt ins Gegentheil (*εἰς τὸ ἐναντίον*) und nicht nur von einer *τροπή*  
 der Gestirne, sondern auch noch von einer mit dieser verbundenen *μεταβολή*  
 derselben, von einer Umwendung der Welt in „den Weg des sinnlichen  
 Seins“, von der *εἰμαρμένη* u. s. w. u. s. w., die Rede ist. Zuvörderst  
 liebt Plato selbst deutlich zu erkennen, daß er hierbei im wesentlichen auf  
 der Grundlage einer bereits vorhandenen Darstellung fußt, mit dieser  
 aber ihr fremde Züge und Mythen verknüpfen wird. „Durch die Länge  
 der Zeit aber — sagt er — hat sich Einiges ganz verlöscht und das Uebrige  
 zählt man zerstreut und jedes Einzelne abgerissen von dem Uebrigen“<sup>1)</sup>.  
 Die denn auch gewiß die deutende Verknüpfung mit dem Mythos vom  
 selben Zeitalter und den Erdenhöhlen<sup>2)</sup> ein solcher Heraklit fremder Zug  
 in dürfte. Rann aber beginnt Plato die Darstellung, so beginnt er sie  
 auch, — und zwar abweichend vom Timäus, wo er natürlich nur  
 viel aufnahm, als er mit seiner eigenen Anschauung von Gott und  
 Welt in Concordanz setzen konnte — mit einem urkundlich herakli-  
 tischen Zuge. Der Fremde: „So höre denn. Dieses wandernde  
 All geleitet bald Gott selbst mit auf seiner Bahn und umkreist  
 es, bald aber läßt er es wieder los, wenn die Perioden der ihm ge-  
 hörenden Zeit ihr Maas erlangt haben (*τὸ γὰρ πᾶν τόδε τότε μὲν  
 ὑπὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ κτλ.*)“. Dies  
 also nur eine ganz wörtliche Beziehung auf Das, was uns Aeneas  
 D. I. p. 124 von Heraklit berichtet hat, daß nach diesem der demiur-  
 gische Gott dieses gesammte All umwandelte, worin ihm die Seelen  
 folgen können (*τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ  
 οὐ τοῦδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν κτλ.*).

Plato fährt fort: „Dann aber wendet es sich (das All) wieder von  
 sich um in das Gegentheil (*τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τὰναντία  
 ποιάγεται*), als ein lebendiges und ein solches, das auch Vernunft er-

1) Die Worte aber die hierauf folgen: „Den Umstand aber, der an alle  
 dem Ursach ist, hat noch niemand berichtet“ sind, wie wohl Jeder schon hier  
 voraus fühlen wird, von Plato nicht für eigene Rechnung, sondern dar-  
 stellend und nachahmend gesagt und passen sehr gut zu der sich mit seiner  
 Erklärung des der Menge Unerkklärlichen brüßenden Weise des Ephesters.

2) d. h. die Benutzung der heraklitischen Theorie der Wiederauferstehung der  
 über zur Erklärung der Sage von den Erdgeborenen, wie man sehen wird.

langt hat aus dem, welcher es ursprünglich zusammenfügte. (Die Vernünftigkeit der Bewegung wird also hier in ihr Umschlagen ins Gegenteil gesetzt; es kann unmöglich deutlicher heraklitisiert werden.) Dieses Sichwiederumrückwenden aber ist ihm aus der Nothwendigkeit her eingepflanzt worden<sup>1)</sup>." Der jüngere Sokrates: „Weshalb denn?“ Der Fremde: „Das sich immer mit sich gleich<sup>2)</sup> und ebenso zu verhalten und mit sich identisch zu sein<sup>3)</sup> kommt bloß dem Göttlichsten unter Allem allein<sup>4)</sup> zu. Des Leibes Natur (*σώματος δὲ φύσις*) ist nicht von dieser Reihe. Was wir aber Himmel und Welt genannt haben, hat Vieles zwar und Herrliches empfangen von dem es Erzeugenden, aber es ist auch des Leibes theilhaftig geworden, weshalb ihm des realen Umwandeln (*μεταβολῆς*) untheilhaftig zu werden schlechtthin unmöglich war<sup>5)</sup>. Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Bewegung bewegt. Weshalb es der Kreisbewegung (*ἢ ἀνακύκλῳ*) theilhaftig ist, als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung<sup>6)</sup>. Selbst aber sich selbst immer umzuwandeln (*αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν δεῖ*<sup>7)</sup>, ist wohl Keinem möglich, als dem alles Bewegte Führenden (*τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ*). Diesem aber ziemt es nicht, etwas bald so, bald wieder entgegengesetzt zu bewegen. Aus allen diesen Gründen nun darf man nicht behaupten, daß die Welt immer sich selbst umwende<sup>8)</sup>, noch auch, daß sie immer von Gott um-

1) *τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν εἶναι διὰ τὸδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γίγνεσθαι*; dies *ἀνάπαλιν εἶναι* ist eben jene Bewegung, welche Heraklit mit *καλιπτροπος* bezeichnet; vgl. §§ 2. u. 3. und unten p. 227.

2) *τὸ κατὰ ταῦτά και ὡσαύτως ἔχειν δεῖ, και ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θεωτάτοις προσήκει μόνοις*.

3) Dies ist also wieder nur die so oft nachgewiesene richtigste Bestimmung des heraklitischen Absoluten und seines von dem realen Prozesse des Sinnlichen unterschiedenen in steter Identität mit sich verbleibenden Wandels, in welchem Zeus das All umwandelt; siehe p. 39 sqq.

4) Wie z. B. dem Namen des Zeus, der deshalb allein ausgesprochen werden will und auch nicht.

5) Hierin liegt also wieder fast wörtlich vor, was Plutarch (Sb. I. p. 140) von der *φύσις* bei Heraklit, ihrer Vereinigung des dadurch außer sich gekommenen Göttlichen mit dem Sterblichen, der *ἀδικία* der Existenz zc. sagt; vgl. Jamblich Sb. I. p. 123 sq., sowie oben p. 94 sqq. und anderwärts.

6) Vgl. die Definition Heraklit's vom Kreise, Sb. I. p. 88 sq. und oben p. 119 und Note, sowie § 27.

7) Dies ist doch aber offenbar die nur dem heraklitischen Zeus zukommende Bewegung.

8) *ἐκ πάντων δὴ τούτων, τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρεῖ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν δεῖ, μήτε αὐ ὅλον αἰεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφασθαι, δέττας και ἐναντίας περιαγωγῆς*.

gewendet werde, da es ja zweierlei und entgegengesetzte Umwendungen<sup>1)</sup> sind, noch auch, daß es zwei gewisse Götter von einander entgegengesetztem Sinne (*δύο τινὲ θεῶν, φρονούντες ἑαυτοῖς ἐναντία*) sind, welche sie umwenden<sup>2)</sup>; sondern, wie oben gesagt worden ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs Neue erwerbend und die Unsterblichkeit zur Ausrüstung empfangend von dem Demiurgen, dann aber, wenn sie losgelassen ist, durch sich selbst geht, zur rechten Zeit sich überlassen, zu einer solchen nämlich, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchlaufen kann, da sie, obwohl sie das Größte ist und das, was am meisten Gleichgewicht hat, doch auf dem allerkleinsten Fuße einherschreitend geht<sup>3)</sup>. Sokr.: „Sehr einleuchtend ist Alles gesagt, was Du bis jetzt ausgeführt hast“. Fr.: „So laß uns zusammenrechnend die Wirkung (*τὸ πάθος*) aus dem jetzt Gesagten erwägen, von der wir sagten, daß sie die Ursache von allem Wunderbarsten sei“. Sokr.: „Was für eine?“ Fr.: „Daß die Bewegung der Welt bald in das hinein vor sich geht, wohinein sie sich jetzt umlaufend wälzt<sup>4)</sup>,

---

1) Was hiermit gemeint ist, nämlich die Umwendung in Wasser und in Feuer, oder allgemeiner und richtiger gesagt die Umwendung in das Moment des einzelnen sinnlichen Sein und wieder in seine Aufhebung, wird sich bald näher herausstellen.

2) Liegt hier nicht eine ganz merkwürdige und frappante Beziehung vor auf das jetzt hier zu Vergleichende, was wir für Heraklit §§ 10. u. 11. aus der Stelle des Plutarch über Apollo und Dionysos als die beiden die Wege nach Unten und Oben personificirenden Momente des Zeus und die beständigen Stadien der Welt nachgewiesen haben? Oder worauf wollte man sonst dies beziehen? Auf keinen Philosophen — und nur solche hat Plato hier im Auge — würde es passen, als auf Heraklit, von dem hier überdies allein die Rede ist, und beschäftigt also wieder erheblich unsere vortigen Ausführungen. — Der Ausdruck „*ἐναντία φρονῶν*“ scheint ein ganz speciell heraklitischer zu sein, wie sowohl aus ihm selbst klar sein dürfte, als aus dem ersten der nachgemachten Briefe an Hermoboros (bei Stephan. p. 142), wo Heraklit von seinem Verhältniß zu seinen Mitbürgern sagt: *δὲξω αὐτοῖς ἀσέβης εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομιζοῦσι*.

3) Wer die Ironie berücksichtigt, der sich Plato im Verlauf seiner Darstellung immer mehr und mehr überläßt, wird es durchaus nicht unwahrscheinlich finden, daß Plato in dieser Aeußerung darauf anspielt, daß die Sonne — die er nach ihrer Function bei Heraklit sehr wohl mit einem Fuße der Welt vergleichen kann — nach dem Ephesier nur die Größe eines menschlichen Fußes gehabt hat (siehe p. 111).

4) Es ist ungenau, wenn die Uebersetzungen die Stelle in der Regel so wiedergeben, daß die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite hin erfolgt. In



bald wieder ins Gegentheil“ (τὸ τὴν τοῦ παντός φοράν τοτὲ μὲν ἐφ’ ἃ νῦν κυκλεῖται, φέρεσθαι, τοτὲ δ’ ἐπὶ τάναντία).

Sokr.: „Wie sollte es nicht“. Fr.: „Diese Umwandlung nun (μεταβολήν) muß man von allen am Himmel vorsichgehenden Umwendungen (τροπῶν) für die größte und vollkommenste Umwendung halten (μεγίστην καὶ τελειοτάτην τροπήν)“<sup>1)</sup>. Sokr.: „Dies scheint allerdings“. Fr.: „Dann muß man aber auch glauben, daß dann die größten Umwandlungen (μεταβολάς) entstehen für uns, die wir innerhalb desselben (des Himmels) wohnen“. Sokr.: „Auch das ist billig“. Fr.: „Daß aber große und viele und mannigfache zusammentreffende Umwandlungen die Natur der Lebenden schwer erträgt, das wissen wir doch?“ Sokr.: „Wie sollten wir das nicht?“ Fr.: „Vermöge der Nothwendigkeit treten also dann die größten Verheerungen sowohl unter den andern Thieren ein, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur Weniges übrig. Und für diese wenigen treffen viele andere und wunderbare und seltsame Ereignisse (Ἀffecte, παθήματα) zusammen ein“<sup>2)</sup>. Das größte aber und die Umwälzung des Alles nothwendig begleitende, wenn die der jetzt bestehenden (Umwendung) entgegengesetzte Umwendung eintritt, ist dieses.“ Sokr.: „Welches?“<sup>3)</sup>.

Hier nimmt nun aber die Ironie, welche sich von Anfang an durch die Darstellung hindurchgezogen hat, mehr und mehr überhand. Plato läßt jetzt „weil sich ja Alles wieder in sein Gegentheil umwandelt“ (μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τὸναντίον), die weißen Haare des Alters sich wieder schwärzen, die Greise wieder jung, die Jugend wieder zu kleinen Kindern werden zc. Auch verknüpft er mit dem heraklitischen Philosophen die diesem fremde Mythe von dem Zeitalter des Kronos, webt die Sage von den Erdgeborenen hinein zc.

den platonischen Worten liegt vielmehr das in unsrer Uebersetzung hervorgehoben, wie er ja sonst in dieser Stelle statt ἐπὶ noch bestimmter in der Regel εἰς τὰ ἐναντία gebraucht.

1) Plato definiert sie also fast wörtlich, wie oben im Timäus das große Jahr. Hier tritt aber auch noch der im Timäus fehlende heraklitische Zug deutlich hervor, daß die τροπή der Gestirne, durch welche sie ihre Bahn zurücklegen, zugleich eine μεταβολή der Gestirne ist, und zwar wie die bald folgenden Worte zeigen, eine totale (größte) μεταβολή auch des in der Welt Seienden d. h. eben die oben explicirte kosmische Erneuerung.

2) μέγιστον δὲ τούδε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντός ἀναλίξει, τότε ὅτε ἢ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίνηται τροπή.

3) Und der Fremde beschreibet nun die bei der kosmischen Erneuerung eintretende Wiebergeburt der Leiber.

Was aber ein Zug von wesentlicher Bedeutung ist, wegen dessen wir auch die Stelle so weit begleitet haben, ist eben, daß Plato jetzt auch die schon oben (p. 186 sq.) von uns als bei Heraklit nothwendig nachgewiesene kosmische Wiederauferstehung der Leiber beschreibt, und wie wir dies als eine innere Gedankenconsequenz des von neuem beginnenden Kreislaufs der kosmischen Umwandlungen dargethan haben, so sich jetzt auch thatsächlich erweist, daß diese *ἀνάστασις* nicht erst von den Stoikern hinzugefügt, sondern von ihnen bei Heraklit selbst vorgefunden und nur zu bisweilen sehr unverständigen Consequenzen getrieben worden ist.

Wir heben in dieser Hinsicht nur noch folgende Sätze der platonischen Darstellung heraus: „Ja auch die Leichname der zur selben Zeit gewaltsam Gestorbenen trafen die nämlichen Affecte (*παθήματα*) der Reihe nach insgesamt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten“. Und über die Entstehung des Lebendigen befragt, sagt der Fremde, hier nun die Sage von den Erdgeborenen mit hinein verwebend: „Offenbar o Sokrates gab es aus einander (i. e. durch menschliche Zeugung) Erzeugtes in der damaligen Natur nicht. Sondern das Geschlecht, von dem gesagt wird, es sei ein erdgeborenes gewesen, das war eben das damals aus der Erde wieder zurückkehrende Geschlecht<sup>1)</sup> (*τὸ . . . ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρέφόμενον*). Auch wurde es erwähnt von unseren ersten Vorfahren, welche noch der auf Vollendung des ersteren Umlaufs folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfang des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verklünder geworden aller dieser Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen verworfen werden; das können wir, glaube ich, hieraus sehen. Denn damit, daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückgehen, hängt ja zusammen<sup>2)</sup>, daß auch von den Gestorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen dort wiederum aufstehend und wiederauflebend, — da ja das Werden sich jetzt in das Entgegengesetzte umwälzt — der Umwen-

---

1) Plato knüpft also nur die Sage von den Erdgeborenen als sich aus der physischen Theorie des Ephesters erklärend ironisch an diese an.

2) Gerade umgekehrt verhält sich die Sache. Plato zieht bei seiner Darstellung der heraklitischen Theorie von der mit der kosmischen Erneuerung verbundenen Wiedergeburt der Gestorbenen gegen Heraklit die ironische Consequenz, daß dann auch ebenfogut die gerade lebenden Alten Jünglinge und diese Kinder werden müßten und stellt dies nun ironisch so dar, als folge jenes erst aus diesem.

dung folgen<sup>1)</sup>, und somit als Erdgeborene nach diesem Gesetz (λόγον) nothwendig entstehend diesen Namen und dieses Verhältniß (λόγον) haben, so viele derselben Gott nicht einem andern Verhängniß (εὐκ ἄλλην μοῖραν)<sup>2)</sup> zugetheilt hat“.

Nochmals tritt jetzt der von uns dargelegte reale siberische Umwandlungsproceß Heraklit's, welcher zugleich der Gestirne Bahn und das Wesen der Zeit constituirte, auf das Deutlichste in der Bemerkung des jüngeren Sokrates hervor: „— denn es ist klar, daß der Gestirne und der Sonne Umwandlung mit jeder von beiden Umwendungen übereintrifft“<sup>3)</sup>.

Was ist denn nun aber bei Heraklit mit dieser von Plato so vielfach hier hervorgehobenen Umwendung der gesammten Welt ins Gegentheil, sobald sie der Gott losläßt, gemeint? Doch hören wir erst noch weiter.

„Als aber die Zeit von allem diesen erfüllt war und eine Umwandlung (μεταβολήν) werden mußte, und auch das ganze aus der Erde gekommene Geschlecht aufgerieben war, indem jede Seele alle ihre Geburten durchgemacht hatte (πάσας ἑκαστῆς τῆς φύξης τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας) und soviel ihr bestimmt war, Saamen in die Erde

---

1) Die Terminologie des Textes ist hier überall im höchsten Grade heraklitisch: ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὐ, κειμένων δὲ ἐν τῇ γῆ, πάλιν ἐκεί ἐκινεσσομένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἐπισθαι τῇ τροπῇ, συνανακυκλομένης εἰς τὰναντία τῆς γενέσεως.

2) Vgl. das Fragment § 39., daß größerer Tod größere μοῖρα erlangt. Man vgl. auch die Stelle des Plutarch Eb. I. p. 274 über die die Verschmelzung mit der Gottheit erlangenden und nicht erlangenden, sondern wieder nach Unten gezogenen und ein Leben wie eine ἀναθυμίασις führenden Dämonen (Seelen). Jetzt ist übrigens auch klar, warum die Stoiker (Eb. I. p. 283, 2.) die abgeschiedenen Seelen bei der ἀκύρωσις zu Grunde gehen lassen, weil nämlich mit derselben, wie man bald sehen wird, alles Feuerige wieder in Wasser sich wandelt.

3) τὴν μὲν γὰρ τῶν ἀστρῶν τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἐκτέραις συμπίπτει ταῖς τροπαῖς γίνεσθαι. Es ist aber klar, daß innerhalb jeder solchen τροπή und wenn, wie hier, der Ausdruck τροπή für die Ortsbewegung der Gestirne gebraucht wird, die μεταβολή derselben sich nur noch auf den stofflichen Proceß der Gestirne, wie er nach Heraklit mit dem Meere stattfindet, aber ihre Bahn bedingt, beziehen kann. Plato ironisirt übrigens hier offenbar in dieser Bemerkung des Sokrates und dem Lobe, das ihr der Fremde erteilt: „Schon gut bist Du der Rede gefolgt“ die Annahme Heraklits, daß die vollbrachte Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen eines Lebens, oder die Umwendung in Feuer (und — denn dieses sind, wie wir bald sehen werden, die beiden Umwendungen — die Umwendung in Wasser) mit der vollbrachten Bahn, mit der ἀποκατάστασις der Gestirne zusammentreffen soll!

übertragen hatte (*καὶ ὅσα ἦν ἐκάστη προσταχθέντα τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσοῦσας*), da ließ der Steuermann (*κυβερνήτης*<sup>1)</sup> des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück, die Welt aber wendete nun wieder zurück das ihr verhängte Geschick (*εἰμαρμένη*<sup>2)</sup>) und die ihr eingepflanzte Begierde (*ξύμυτος ἐπιθυμία*)“.

Wohinein aber die Begierde bei Heraklit umwendet, das wissen wir aus seinen Fragmenten über die Seele, — sie wendet ins Feuchte um (s. §§ 8. u. 9.).

Platon erzählt nun weiter, wie durch diese Rückwendung „des Endes und des Anfangs entgegengesetzten Umschwung vermischend“ zunächst neue große Erschütterungen und wieder eine andere Zerstörung von allerlei Arten des Lebendigen (*ἄλλην αὐ φθορὰν ζώων παντοίων*) bewirkt wurde.

Als nun aber hierauf, nachdem hinreichende Zeit vergangen war, Getümmel und Verwirrung sammt den Erschütterungen nachgelassen hatten, ging die Welt zunächst in ihrem gewohnten Lauf wohlgeordnet fort, Aufsicht und Macht selbst über Alles in ihr ausübend und der Lehren des Demiurgen sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich führte sie dies genauer aus, später aber träger und hieran „ist das Körperliche in ihrer Mischung“ (*κράσεως*) Schuld“. Je länger sie daher vom Steuermann getrennt ist, desto mehr kömmt sie dahin, daß sie „wenig Gutes und eine große Mischung des Entgegengesetzten zusammenmischend (*πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγχεραννύμενος*)“<sup>4)</sup> in die Gefahr des Untergangs ihrer selbst und des in ihr Enthalteneu geräth“. Da nun, sie in solchen Nöthen sehend und besorgend, daß sie ganz zerrüttet (*χειμασθεῖς*; eigentlich dem Winter, dem Frost ausgesetzt seieud, also er-

---

1) *κυβερνᾶν* ist ja Heraklit's eigene Bezeichnung für seine *γνώμη* und den *λόγος*, siehe § 15\*).

2) Wir haben oben von den Berichterstattern gehört, daß die *εἰμαρμένη* bei Heraklit der *Logos* und das Maas jener Periode ist; siehe p. 199.

3) Noch deutlichere Anspielung als vorhin, auf jene Mischung des Unsterblichen und Sterblichen, wodurch bei Heraklit die Natur zu Stande kömmt nach Plutarch, Vb. I. p. 140 sqq.

4) Ueber das heraklitische kosmische „Mischen“ siehe Vb. I. p. 75 sqq.

---

\*) Ebenso jetzt in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*τὰ δὲ πάντα οἰαζέει κραυνός*“, *οἰαξ* ist der Griff des Steuerruders, an dem es regiert wird.

starrend) und gänzlich aufgelöst (*διαλυθείς*) in der Unähnlichkeit unergündlichen Ort versinke, setzt sich der waltende Gott wieder ans Steuerruder und „das Erkrankte und das Aufgelöste in der Welt (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) in den früheren ihm selbst gemäßen-Umlauf umwendend (*ἐν τῇ καθ' αὐτὸν*)<sup>1)</sup> *πρωτέρω περιόδω στρέψας*) ordnet er sie wieder, sie zu einer unsterblichen und unalternden machend (*ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται*)“<sup>2)</sup>.

Es wird sich von selbst durch Sprache wie Ideenreihe einem Leben das Gefühl aufgedrängt haben, daß auch dieser letztere Theil der platonischen Darstellung, wenn auch hin und wieder sehr wenige, Heraklit fremd-züge hineinverwoben sind, auf heraklitischer Grundlage beruht. Die Frage ist nur: welches denn bei Heraklit die diesem Theile der Darstellung entsprechende Grundlage gewesen ist.

Diese Frage fällt aber lediglich mit der schon oben aufgeworfenen zusammen: welches ist denn jene Umwendung der Welt in das Gegenteil, welche eintritt, wenn sie der Gott losläßt, — eine Umwendung, die sofort schon in dem ersten Theile der platonischen Stelle wiederholt und bedeutungsvoll als die Axe des Ganzen hervorgehoben wird und hierdurch auch das sich hindurchziehende Band zwischen dem Anfang und Ende der Darstellung bildet, aber auch als der dunkelste und von Plato überall als bekannt vorausgesetzte, nirgends erklärte Punkt derselben erscheint.

Wir glauben inzwischen, daß die, schon in den Anmerkungen angebotene, Antwort hierauf sich noch geben und sowohl hauptsächlich durch die platonische Stelle selbst, als auch durch noch andere Materialien nachweisen läßt. Fassen wir die Züge der platonischen Darstellung zusammen, so sind es folgende: Unmittelbar mit der mit der *ἀποκατάστασις* der Gestirne zusammentreffenden Palingenesie oder *ἐκπόρωσις* (wir können uns

1) Also doch offenbar: nach der — ihm und seiner eigenen Bewegung entsprechenden — Seite des Feuers oder der Einheit wendet er das Auseinandergefallene (*λυθέντα*) um.

2) In Hinsicht auf die Terminologie vgl. man auch noch den bald folgenden Satz: *στρεφθέντος γὰρ αὐ τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γενέσιν ὁδὸν, τὸ τῆς ἡλικίας αὐ πάλιν ἴστατο καὶ καινὰ τάναντία ἀπεδίδοι τοῖς τότε — — τὰλλα τε πάντα μετέβαλλεν, ἀπομιμούμενα καὶ ξυνακολουθοῦντα τῷ τοῦ πατρὸς παθήματι καὶ ὁῦ καὶ τῆς κινήσεως καὶ γενήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσιν ὑπ' ἀναγκῆς.* Ueber diese Nachahmung des Alls und des Gott's als so heraklitisches wie stoisches Dogma s. oben p. 216, 3. Plato hebt dieses heraklitische Dogma bald darauf nochmals hervor: „— wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen“ (*καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ ξυνεπόμενοι τὸν αἰεὶ χρόνον*).

es Wortes jetzt bedienen, da es Niemand mehr täuschen wird) tritt die Umwendung der Welt ins Gegentheil ein. Hiermit tritt aber zunächst wieder ein, und zwar ein „anderer“ (*ἄλλην φθοράν*), Untergang oder Zerstörung von vielem Lebendigen ein. Inzwischen geht nun die Bewegung der Welt zunächst gut; aber mit der Zeit fällt sie mehr und mehr auseinander mit wenig Gutem vieles Entgegengesetzte mischend. Da kommt ihr Gott — also mitten in der Periode, nicht am Ende derselben — zu Hülfe, sie wieder aus ihrer Umwendung in die dieser entgegengesetzte, und war in die ihm adäquate (*καθ' αὐτόν*), umwendend und sie so wieder dem Abschluß der Periode (der *ἐκπύρωσις*) zuführend und sie jetzt wieder loslassend, worauf eine neue, der bisherigen entgegengesetzte, Umwendung der Welt wieder eintritt. — Was das aber für eine Umwendung ist, würde klar sein, wenn es klar wäre, was das für eine „andere“ Zerstörung (als sie mit der *ἀποκατάστασις* oder *ἐκπύρωσις* gegebene) ist, die nun mit dieser Umwendung ins Gegentheil hereinbricht.

In der Einleitung zum Timäus (p. 22) läßt Platon von dem ägyptischen Priester zwei große Verheerungen unter den Menschen verkünden, die eine durch Feuer, die andere durch Wasser. Allein, wenn die Analogie der Stelle klar ist, so ist doch auch ihr Unterschied sofort einleuchtend. Denn dort wird offenbar die Verheerung durch Wasser (*κατακλυσμός*) als eine mit der durch Feuer in großen Perioden abwechselnd eintretende hingestellt, während hier die *ἄλλη φθορά* als unmittelbar auf die der *ἀποκατάστασις* der Gestirne entsprechende *ἐκπύρωσις* folgend eintritt.

Zu der Stelle des Timäus parallelisirt man nun gewöhnlich, was Censorinus a. v. a. D. bei seiner Definition des großen Jahres sagt: *maximus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium*, „dieses Jahres höchster Winter ist der *κατακλυσμός*, den die Unsrigen Ueberschwemmung nennen, sein Sommer aber die *ἐκπύρωσις* oder der Weltbrand“. Allein es leuchtet ein, daß diese Worte in derselben Hinsicht von der Stelle des Timäus abweichen, wie der Politikus, der Darstellung im Politikus dagegen genau entsprechen, denn wie dort, so würde auch nach diesen Worten des Censorinus die Fluth und die *ἐκπύρωσις* als gleich hintereinander eintretend, als Sommer und Winter eines Jahres bildend, zu nehmen sein, und wenn der Sommer vor dem Winter kommt, so tritt also die Fluth gleich hinter der *ἐκπύρωσις* ein<sup>1)</sup>, ganz wie

1) Wie auch in den weitem Worten des Censorinus: „*Nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquarescere videtur*“ die

im Politikus jene „andere“ Verheerung, die also eine Verheerung durch Wasser ist. Und um diesen letzten Punkt zweifellos zu sehen, würde es schon genügen, die obige (p. 191, 1.) Stelle des Macrobius damit zu vergleichen. — Wenn sich uns nun aber auch die *ἐκπίρωσις* Heraclit's lange erklärt hat, — was kann bei ihm dem *κατακλυσμός*, oder der Fluth zu Grunde liegen? Wir glauben, daß dies ebenso klar und schon mit dem Wesen der *ἐκπίρωσις* gegeben ist.

Diese bestand darin, daß jedes Dasein alle seine kosmischen Wandlungen durchlaufen und wieder in das Feuer sich rückgewandelt hat, durch dessen Umwandlung es geworden ist. Wie also bis dahin Alles die Tendenz hatte, zu Feuer zu werden, so muß jetzt sofort — denn das Feuer selbst ist ja nur die Bewegung, sofort zu Wasser zu werden — Alles zunächst die Tendenz<sup>1)</sup> haben, in Wasser sich umzuwenden, oder es tritt, bildlich gesprochen, jetzt ein *κατακλυσμός* ein. Und dies ist es also, was Plato so oft und so bedeutungsvoll in seiner Darstellung urgirt, indem er sagt, daß mit der vollbrachten kosmischen Periode zunächst nun sofort eine der bisherigen Umwendung der Welt (in Feuer) entgegengesetzte Umwendung (in Wasser) und damit eine neue andere *φθορά* eintritt. Und jemehr dieser Zug des Plato, die *φθορά* durch Wasser gleich hinter der durch Feuer kommen zu lassen als die jetzt eintretende Umwendung der Welt in ihr Gegentheil, von den vulgären, keine Zerstörungen in langen Zeiträumen abwechseln lassenden Darstellungen abweicht, — desto bedeutender gerade stellt er sich dar und zeigt, wie Plato natürlich das genaueste esoterische Verständniß des Systems des Ephefiens und seiner speculatio-symbolischen Darstellungsweise besessen hat. Man braucht aber jetzt auch die gesammte platonische Stelle nur noch einmal zu überlesen, um sich aus den einzelnen Sätzen noch näher zu überzeugen, daß offenbar mit dieser Umwendung der Welt ins Gegentheil (die darum auch eintritt, indem der Gott die Welt sich selbst überläßt) nur wieder die Rückwandlung des

*ἐκπίρωσις* vor der Fluth erscheint. Der Ausdruck *alternis temporibus* widerspricht nur wenig dem Hintereinanderauftreten beider und würde umsoweniger in Betracht kommen, als Gensorinus ja keinesfalls das esoterische Verhältniß der Sache kennt, die er berichtet. — Ebenso folgt in der ägyptischen Tradition „auf jenen Brand im Widder oder Stier die große Ueberschwemmung im Löwen (Nonnus Dionys. VI. c. 230), und dann in der Wage wird die neue Welt geboren“. Görtes, *Asiat. Mythengesch.* II. p. 409.

1) Eine Tendenz, durch welche ja eben die neue reale Weltbildung und Wiedergeburt bewirkt wird. — Dies sind die beiden *vices exsuperantis caloris humorisque*, von denen Macrobius a. a. C. spricht, wie jetzt überhaupt aus dem Obigen die Entstehung dieser stoischen Darstellung von selbst klar sein wird.

Feuers in das Moment des sinnlichen Seins (oder in Wasser) gemeint ist. — Will man aber endlich sowohl diesen Punkt, als das dem Ephester an der gesammten platonischen Stelle zustehende Eigenthum durch einen einzigen Satz aufs Schlagendste nachgewiesen haben, so betrachte man nur Folgendes: Wir haben oben gesehen (p. 199), daß die *είμαρμένη* bei Heraklit der *λόγος* und das Maasß dieser großen Periode und ihrer aus dem Feuer sich umwandelnden und in dasselbe zurückkehrenden Bewegung ist. Auch erwähnt sie Plato daselbst. Und zwar, was sagt er von ihr? Nachdem Gott am Ende der Periode die Welt losgelassen und sich in seine Warte zurückgezogen hat, sagt er: „Die Welt aber wendete nun wieder ins Gegentheil zurück die *είμαρμένη* und die eingepflanzte Begierde, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν *είμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία*“. Nun sagt uns aber Plutarch in einer früher (Vb. I. p. 91) ang. St. de anim. procr. von der *είμαρμένη*: „ἦν *είμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὄκωσπερ λύρης καὶ τῶξου*“. Wörtlich also hat Heraklit die *είμαρμένη* die „zurücksichwendende (ins Gegentheil) Harmonie des Weltalls, wie des Bogens und der Leher“ (cf. §§ 2. 3.) genannt. Wörtlich wiederholt Plato in den Worten *κόσμ. πάλιν ἀνέστ. εἰμ.* des Ephesters Ausdrücke, und mit der die Welt rückwärtswendenden *είμαρμένη* ist also nur die sich rückwärts, in ihr Gegentheil, aus der Einheit in die Vielheit, aus dem Moment der ideellen Aufhebung in das Moment des sinnlichen Seins, aus Feuer in Wasser<sup>1)</sup>, umwendende Harmonie des Weltalls gemeint. Zugleich ersieht man hier beiläufig auch in entscheidender Weise, wie Bogen und Leher von Heraklit nicht in Bezug auf eine äußerliche Aehnlichkeit, sondern als Symbole der kosmischen Harmonie, ihrer in die Vielheit auseinandertretenden und wieder in die Einheit zurückgehenden gegensätzlichen Bewegung<sup>2)</sup>, gebraucht worden sind<sup>3)</sup>.

1) Darum, als Umwendung ins Feuchte, ist sie auch (siehe Vb. I. p. 180 sqq. p. 191 sqq.) eine durch die eingepflanzte Begierde hervorgerufene Umwendung.

2) Merkwürdig und erwähnenswerth bleibt es auch immerhin, daß Herapollon einerseits (s. Vb. I. p. 109, 2.) die Tyra als Symbol der Eintracht bei den Aegyptern constatirt, anderwärts aber, nachdem er (I, 11. u. 12.) sich gefragt, wie die Aegypter die Eintracht andeuten und dies dahin beantwortet: *ἄνθρωποι δύο δεξιούμηναι, ὁμονοίαν δηλοῦσι*, fortfährt: *πῶς ὄχλον; Ἄνθρωπος καθωπισμένος καὶ τοξέων, ὄχλον δηλοῖ*. Der Bogen stand also bei diesem symbolisirenden Volke immerhin in irgend welcher Beziehung auf den Gedanken der Menge und Vielheit (vgl. § 3.).

3) Jedenfalls geht nun aus der Vergleichung dieser platonischen mit der plutarchischen Stelle hervor, wie Unrecht Zeller hat I. p. 466, 2., wenn er daselbst



Jetzt gewinnen aber auch alle Züge des großen Bildes Licht und Verständlichkeit und vollkommene Harmonie.

Die Philosophie Heraklit's war im höchsten Grade eine Philosophie des Maaßes und der Maaßunterschiede. Definiert er doch selbst den Kosmos als ein mit Maaß sich entzündendes und mit Maaß verlöschendes Feuer, d. h. wie wir seines Orts gesehen haben und wie auch das beiden Seiten identisch zu Grunde liegende Feuer zeigt, beide Bewegungen bestehen beständig miteinander zugleich, keine von ihnen hört ja auf, und nur das wechselnde quantitative Uebergewicht beider stets gleichzeitigen Seiten constituirt alle ihre Unterschiede.

In diesem Sinne, daß die realen Unterschiede der wirklichen Welt nur solche wechselnde Maaße sind, gilt daher in der That im höchsten Grade von Heraklit, was Aristoteles, offenbar ihn meinend, sagt (Phys. I. c. 6.), daß er sein Eines gestalte durch den Gegensatz des Mehr und des Weniger (*τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον*<sup>1)</sup>).

Auch hat sich ja im Einzelnen gezeigt, wie alle Bestimmungen dieser Philosophie Maaß-Unterschiede und Bestimmungen sind. Tag und Nacht

---

dem *παύσιμος* der äußeren Form des Bogens wegen den Vorzug vor dem ganz besonders significativen und jetzt nicht mehr zu bestreitenden *καλίντροπος* geben will.

1) Es wird aber klar sein, wie das, was wir oben p. 48 sq. in dieser Hinsicht bemerkten, nichts desto weniger bestehen bleibt. Denn 1) handelte es sich oben nicht um die Erklärung der einzelnen Unterschiede des realen Daseins gegen einander, sondern um das Princip der Entstehung des Seins aus dem Feuer überhaupt, welches schlechterdings nur das Umschlagen ins Gegenteil ist. 2) Ist jetzt auch ersichtlich, daß es falsch wäre, zu sagen, durch ein „Mehr oder Weniger von Feuer“ ginge die Ableitung der realen Dinge vor sich. Sondern durch ein Mehr oder Weniger des Verlöschens und des Entzündens i. e. des Umschlagens in Feuer und des Umschlagens in Wasser geht die Ableitung vor sich. Auch das Mehr oder Weniger als Ableitungsprincip bei Heraklit führt zu einem totalen Irrthum (der Annahme eines qualitativen Grundstoffes), so lange man nicht klar gelegt hat, daß das Quale dieses Quantum nicht Feuer, sondern nur der Proceß des beständigen doppelseitigen Umschlagens in das Gegenteil ist. — Aristoteles war hierbei in keinem Irrthum, vielmehr bestätigt sein Ausspruch von der Gestalt des „Mehr oder Weniger“ erbeblich, was wir p. 59. p. 108 sqq. p. 116—121 nachgewiesen haben, daß auch das Verlöschend und Entzündend nicht nacheinander und getrennte Bewegungen, sondern stets in Einem und gleichzeitig und nur ein quantitatives Ueberwiegen der beiden Seiten der Einen umschlagenden Bewegung sind. — Wie wir oben als die Formel dafür das *αὐξοῦσθαι ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ μειῶσθαι ἐς τὸ ἐλάττωτον* bei dem Heraklitiker nachgewiesen haben (p. 109, 2. p. 117 sq.), so entspricht dem in der stoischen Darstellung bei Macrobius (siehe oben p. 191, 1.) genau das *usque ad maximum enutritus augmentum*, sowie die *vices exsuperantis caloris humorisque*.

sind nur die Maasse oder das wechselnde quantitative Ueberwiegen beider Seiten jener Einen *μεταβολή*; Sommer und Winter reduciren sich ihm auf dasselbe. Die Sonne ist nur das Zeigen und Vermitteln des Maasses jener *μεταβολή*. Die gesammte Bahn der Gestirne stellt die Maassverhältnisse derselben dar. Die große Periode ist die Maassbestimmung; innerhalb deren alles kosmische Dasein seine gesammten Umwandlungen durchgemacht hat. Es ist hiernach nur in hohem Grade consequent, wenn auch innerhalb dieser gesammten großen Periode der kosmischen Generation — innerhalb des totalen Maasses — Heraklit wieder Maassbestimmungen für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der beiden Seiten jener Einen Umwandlung ins Gegentheil angenommen hat. Dies ist es aber, was jetzt aus der platonischen Darstellung offen erhellt.

Mit der vollbrachten Periode, in der jedes sich wieder in Feuer umgewandelt hat, tritt zunächst, wie wir gesehen haben, nothwendig und factisch die entgegengesetzte Umwandlung eines jeden in Wasser ein. Das ist also jene dionysische Periode (vgl. §§ 10. u. 11.) der Umwandlung eines jeden ins Feuchte, wohin, wie Plato durchaus heraklitisch hervorhebt, die Welt die eingepflanzte Begierde zieht. Es ist das Ueberwiegen des Weges nach Unten oder der Umwandlung in die Form des festen einzelnen auf sich beharrenwollenden Seins. Es ist die Periode, in welcher sich jedes in dem Kreislauf der kosmischen Formen, die es durchzumachen hat, in die relativ festesten Formen umzusetzen beginnt und sich für sich zu erhalten strebt. Aber dies kann ihm nicht gelingen. Seine innere Feuernatur, Umwandlung ins Gegentheil zu sein, kommt wieder zum Durchbruch, und es tritt das Ueberwiegen des Weges nach Oben oder die Rückbildung in Feuer ein. Darum also ergreift jetzt der Gott — innerhalb der großen Periode — die Welt, die während jenes Dionysos-Stadiums mehr und mehr in das einzelne Sein und dessen von der Bewegung sich absperrende auf sich beharrende Tendenz auseinandergetreten war (*χρημασθεῖς, διαλυθεῖς*, sagt Plato, und das ist auch ihr Erkranken, *νοσήσαντα*, wovon er spricht), oder die mit wenig „Gutem“ (Rückgang der Bewegung in die Einheit, Feuer) viel „Entgegengesetztes“ (Auflösung der Bewegung in das Moment der einzelnen festen Besonderheit) mischte, und reißt sie wieder in das quantitative Ueberwiegen der ihm angemessenen Umwendung <sup>1)</sup>,

---

1) ἐν τῇ καθ' αὐτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας; d. h. in die Bewegung, in der er auch selbst stets begriffen ist. Der heraklitische Zeus ist stetes sich Einigen mit sich.

d. h. der Umwendung eines jeden in die Einheit oder das Feuer (oder in das Apollo= Stadium <sup>1)</sup>), vgl. Vb. I. p. 220—240) hinein. Hiermit erst, mit der überwiegenden Tendenz der Rückwandlung eines jeden in Feuer, geht die Welt dem Ende der großen Periode entgegen, in welcher dies Durchlaufen der cycloischen Daseinsformen für Jedes vollbracht ist, worauf sie Gott losläßt, damit der neue Wechsel der Maasse und die neue Durch-

1) *χρημοσύνη* und *κόρος*, die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideale = Einheit und die Erfüllung derselben (s. Vb. I. p. 234, 2. u. 266 sq.), sind also solche Maasse und Perioden innerhalb der großen Periode der *ἀποκατάστασις* der Sonne. Damit stimmt nun auch Alles in der Stelle des Plutarch überein, in welcher die Periode der *χρημοσύνη* dem Winter entspricht, während dessen man den Gott des Dithyrambus anruft, und der *κόρος* dem übrigen Jahr, in dem man dem Apollon den Pöan singt. Beides sind also schon deshalb Perioden des realen Daseins den Jahreszeiten entsprechend, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie die reale Weltzerstörung bedeuteten. (Die Jahreszeiten sind nach dieser Theorie wie von selbst einleuchtet, nur die Nachahmung im Kleinen jener wechselnden Maasse innerhalb der großen kosmischen Periode. Denn Alles stellt in dieser Theorie eine „ἀπομίμησιν τοῦ ὄλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα, wie sich der Heraklitiker (p. 216, 3.) trefflich ausdrückt). Die ganze Stelle des Plutarch, die nebst der früheren Ausführung (§ 10 sq.) darüber hier nachzulesen ist, empfängt erst jetzt ihr volles, das Obige durchaus näher befruchtigende Recht, und zwar von selbst, ohne daß eine besondere Heraushebung nöthig wäre. Es ist jetzt auch klar, wie auch Plutarch selbst, trotz des Ausdrucks „ἐπει δ' ὄχι ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος“ an keine reale periodische Weltvernichtung denkt. Wenn daselbst das Verhältniß der *ἐκπύρωσις* zur *διακόσμησις* wie 3:1 angegeben ist, was vielleicht erst eine von den Stoikern gezogene Consequenz ist, da mindestens die platonische Stelle keine Auspielung hierauf enthält, so ist dies jedenfalls wohl als eine Beziehung auf die drei Stufen des Elementarprocesses zu fassen. Dreimal muß während der gesammten kosmischen Generation alles Daseiende seine Form durchbrechen; denn durch Feuer, Wasser und Erde muß sich Alles hindurchjagen. Man vgl. auch die drei Feuerrumläufe (*πυρὸς περιόδους τρεῖσιν*) im menschlichen Körper bei dem Heraklitiker de *diaeta* (Hippocrates T. I. p. 639. Kuehn.). —

Wenn übrigens früher, Vb. I. p. 234, 2. bereits bemerkt wurde, daß in der Plutarchischen Stelle etwas verdorben sein muß, und die *χρημοσύνη* dem Dionysos= Stadium zu entsprechen scheint, — also die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideale Einheit bedeutet — und der *κόρος* dem Apollostadium — also die Erfüllung dieser Einheit bezeichnet (während nach dem Texte des Plutarch die Sache sich umgekehrt verhalten würde), — so ist hier der Ort, diese Vermuthung zu befruchten durch zwei bisher von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stellen des Plutarch, welche sie, wenn auch nur durch einen Schluß, fast zur Gewißheit erheben dürften. In beiden handelt er von der Materie; zuerst Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Cr.: Man könne sagen ... Gäßlichkeit sei: nicht von der Form beherrschte Materie; Armuth aber (*πενίαν*) Mangel und Verraubung dessen,

laufung des kosmischen Cyclus mit der Umwandlung eines Seben in Wasser von Neuem beginne.

Nach Allem aber, was wir jetzt aus Plato zc. über Heraklit gesehen haben, wäre es geradezu Unrecht, nicht zwei merkwürdige, erst jetzt concret verständliche und frappant mit der platonischen Stelle und dem eben Entwickelten übereinstimmende Stellen der untergeschobenen heraklitischen Briefe vergleichen zu wollen. Dasselbst werden ihm nämlich, in Bezug auf seine Krankheit, die Wassersucht, und seine angebliche Selbstkur die Worte in den Mund gelegt (im zweiten Brief): „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου — — λάσομαι ἐμαυτὸν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“. „Ich, wenn ich weiß die Natur des Kosmos, weiß auch die des Menschen; ich werde mich selbst heilen; ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht, der Sonne vorstehend“.

wessen wir bedürftig sind „*διὰ τὴν ὕλην, ἣ συνεζεύχμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρῆσιμοσύνην εἶναι*“ „durch die Materie, mit der wir zusammengesehelt wurden und welche die Natur hat, selbst das Wesen der Bedürftigkeit zu sein“. In der zweiten Stelle, Ennead. III. lib. VI. c. XIV. p. 316. p. 579. Cr., setzt er auseinander, wie die Materie niemals Erfüllung erlangt, sondern immer nur nach solcher strebt, weil sie die wahren Wesenheiten nicht in sich enthält und nicht wirklich das in sich aufnimmt, was sie in sich aufzunehmen scheint. Da sie aber einmal bestche, so mache sie mit Recht der Muthos zu einer solchen, die immer von neuem verlangt (*ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὀπίστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτούσαν*), indem er dadurch ihre Natur aufzeige, leer an Gutem zu sein (*ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος*) — — „*Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίγνεσθαι* (sc. *Πενίαν*) *οὐ τῷ ὄντι δηλοῦντός ἐστι συγγίγνεσθαι, οὐδὲ τῷ πόρῳ, ἀλλὰ τινα πράγματι εὐμηχάνῳ*“ κτλ. „daß aber die Penia mit dem Poros zusammenkomme, wolle weder sagen, daß sie sich mit dem wahrhaft Seienden zusammenschließe noch mit dem Koros“ zc. In beiden Stellen spielt Plotinos, wie auch Kreuzer zu denselben bemerkt, offenbar auf die heraklitische *χρησιμοσύνη* und *κόρος* an, in letzterer Stelle noch auf den bekannten platonischen Muthos im Symposion von der Penia und dem Poros, den er mit jenen bedeutungsvoll verknüpft. Aber in beiden Stellen faßt Plotinus diese heraklitische *χρησιμοσύνη* als dem Begriffe seiner (der neuplatonischen) Materie analog und entsprechend. Und es ist fast unmöglich zu glauben, daß er dies gethan hätte, wenn die *χρησιμοσύνη* dem Herakleitos das Apollostadium der ideellen Einheit (und also etwa eine Sehnsucht nach realer Wirklichkeit, vgl. *Vb. I. p. 234, 2. p. 266 sq.*) bedeutet hätte, während die Analogie vollkommen und frappant ist, wenn die *χρησιμοσύνη* dem Ephesier das Dionysostadium des in die Besonderheit auseinandergetretenen Daseins (des heraklitischen Begriffs der Materie) und die Sehnsucht aus diesem Zustand in den *κόρος*, als das apollinische Stadium der sich zur Erfüllung bringenden reinen Einheit, war.

Diese Worte können nicht aus dem Stegreif erfunden sein; die Uebereinstimmung mit dem anderweitig nachgewiesenen ist zu concret! Die an sich dunklen Worte „der Sonne vorstehend“ und die „ἀμετρίας κόσμου“ weisen jetzt auf das hellste auf jenen siderischen Proceß hin, der die gesaunte Umwandlung vermittelt und sich, wie wir früher sahen, durch die Sonne hindurchgehend vollbringt und der sich uns bereits als ein Behältniß wechselnder Maße ergeben hat. Fast in noch höherem Grad aber ist dies endlich bei den Worten des andern Briefes (p. 147 Steph. der Fall, wo Heraklit von den Aerzten sagt: „οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο, οὐκ ἴσασιν ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει, ἐπανισῶν αὐτῶν, τὸ ἄμετρον — — συνάγει τὰ σκιονάμενα (vgl. die Stelle des Plutarch, Bd. I. p. 74) — — φωτὶ μὲν ἀναλάμπει τὸ ζοφερόν, περατοῖ δὲ τὸ ἄπειρον· καὶ μορφὴν μὲν ἐπιβάλλει τοῖς ἀμόρφοις, ὕψους δὲ ἀναπίμπλησι τὰ ἀναίσθητα· διὰ πάσης γὰρ ἔρχεται τῆς οὐσίας, πλήττων ἄρμολύμενος, διαλύων, πηγνύς, χέων — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἀνωθεν δάωκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἰδρύει· τὰυτὰ κάμνοντος κόσμου θεραπεία τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἑμαυτῷ.“ „Nicht konnten sie meiner Krankheit Wandelgesetz mir sagen, noch wie aus Ueberschwemmung Dürre werde; nicht wissen sie, wie der Gott im Weltall die großen Körper heilt, **ausgleichend ihr Uebermaß** — — er eint das sich trennende — — erhellt mit Licht das Dunkel, begrenzt das Unbegrenzte; und Gestalt verleiht er dem Gestaltlosen und erfüllt mit Sichtbarkeit das Unsichtbare; denn durch alle Wesenheit waltet er treibend, verbindend, auflösend, festigend, auseinandergießend; und das Trockene (feurig-trockene) schmilzt er ins Feuchte und stellt es in seine Auflösung hin — — und unablässig treibt er das Eine nach Oben und setzt das Andere nach Unten hin ab. Dies ist des sich mühenden Weltalls Heilung (also fast wörtlich, wie uns oben Plato sagt, wie der Gott das Erkrankte und Aufgelöste, νοσήσαντα καὶ λυθέντα, im Weltall wieder heilt), diese werde ich nachahmen in mir“.

Es ist klar, wie diese Sätze jener Briefe offenbar durch Zusammenfassung und theilweise Excerptirung urkundlicher Stellen des heraklitischen Werkes, das ja zur Zeit ihrer Abfassung jedenfalls noch im Gange sein mußte, nachgebildet sind. — Jetzt wird es denn auch noch weit heller verständlich, was nach jener Stelle des Aristoteles in der Meteorologie (s. oben p. 164 sqq.) bei Heraklit damit gemeint gewesen ist, wenn er darauf hinwies, daß das Meer kleiner werde; wie Aristoteles mit Recht hierbei

bemerkten kann: die von Kleinem auf Großes Schließenden meinen, daß „die Ursache von solchen Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn auch der Himmel ein werdender wäre“ und wie dennoch deswegen mit diesem Kleinerverden des Meeres und dem Werden des Himmels bei Heraklit kein Weltuntergang, sondern eben nur eine solche Maßbestimmung für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der einen Seite in dem Proceß des „sich mühennden Weltalls“ gegeben ist. Daß auch die platonische Darstellung von jedem solchen realen Aufhören der Welt nichts weiß, es vielmehr auf das bestimmteste ausschließt, ist aus dieser selbst klar. Gott macht in ihr ausdrücklich die Welt zu einer „unsterblichen und unalternden“, und der ganze Schwerpunkt der Darstellung liegt gerade darin, daß mit der Vollbringung der kosmischen Periode des großen Jahres die Welt nicht aufhört, sondern εἰς τὰ ἐναντία, in das Gegentheil ihre Bewegung umwendend, sich fortsetzt. Wenn dabei aber von „großen Verheerungen“ (πολλὰι φθοραὶ) gesprochen wird, die bei diesem Wendepunkt unter Menschen und Thieren durch Feuer und Wasser angerichtet werden (viele Menschen überleben sie aber auch nach der platonischen Stelle selbst), so ist dies eben bei Plato wie Heraklit nur mit der sinnlichen sich an den ägyptisch-mythischen Stoff anschmiegenden und ihn speculativ auslegenden Darstellung gegeben. Ob aber auch bei Heraklit selbst, wie bei Plato geschieht, der Atrous-Mythos mit dieser periodischen Palingenesie irgendwie verknüpft war, ist eine andere und unentschieden bleibende Frage, die ich selbst entschieden verneinen würde, wenn nicht des Euripides — der bekanntlich ein so großer Heraklitiker war, daß man von ihm sagte, er habe des Ephesiers Werk auswendig gelernt (s. S. 33.) — merkwürdige Ausdrucksweise bei Erwähnung dieses Mythos mich etwas schwankend machte, Orest. v. 1006<sup>1)</sup>.

ἑπταπόρου τε δρόμημα Πελειάδος  
εἰς ὁδὸν ἄλλαν Ζεὺς μεταβάλλει.

Was aber Plato daselbst vom goldenen Zeitalter sagt, ist offenbar Heraklit fremd und nur für den eigentlichen Zweck des Politikus und auch lose genug hinein verweben. —

Wir glauben jetzt Heraklit wiedergegeben zu haben, was Heraklit's ist, und jetzt erst mit dieser Analyse der platonischen Darstellung im Politikus glauben wir die Untersuchung über die ἐκπόρωσις abgeschlossen, dabei aber zugleich ein ganz neues Licht auf die heraklitische Physik, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer „theologisirenden“<sup>1)</sup> Form geworfen, das in

1) Wenn aber auch die Kenntniß der bei Herodot II. c. 142 erwähnten ägyptischen Tradition, so glaube ich, daß doch keinesfalls das astronomische Ver-

dieser Hinsicht im ontologischen Theile Gesagte weiter bestätigt und endlich den oben vindicirten Antheil Heraklit's am Timaeus, in welchem Platon bloß soviel aus der im Politikus gegebenen viel ausführlicheren Darstellung des heraklitischen Philosophems hinübernimmt, als er eben für seine eigene Physikgebrauchen kann, außer Zweifel gesetzt zu haben. —

Da sich aber hierbei zugleich von selbst vielfache nähere Blicke in das zwischen Platon und Heraklit bestehende Verhältniß ergeben haben, einmal auch gerade da, wo sie Beide mythisirend auftreten, so wird es hier am Orte sein, einen kurzen Blick auf noch eine andere derartige nur scheinbar fernabliegende platonische Stelle zu werfen, in welcher Platon gleichfalls auf heraklitische Basis fußt, sich aber nicht mehr wie oben halb billigend, halb deutend, halb ironisch zu ihr verhält, sondern nur von ihr wie von einer gegebenen Grundlage ausgehend sie in schärfster Weise weiter entwickelt und somit Analogie wie Unterschied beider Männer deutlich genug hervortritt.

Wir meinen die schöne Stelle im Phädrus p. 245 sqq. über die Seele. Platon beginnt: „Alles, was Seele ist, ist unsterblich; denn das Immerbewegte ist unsterblich, das aber ein Anderes Bewegende und von einem Andern Bewegte hat, wie es eine Anruhe von der Bewegung hat, auch eine Anruhe vom Leben. Nur also das Sichselbstbewegende, welches daher niemals sich selbst verläßt, hört niemals auf, ein Bewegtes zu sein, sondern ist auch allem Anderen, was nur immer bewegt wird, Quell und Anfang (Princip) der Bewegung“; „*παντα φύλη ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινουὶν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον· παντα ἔχον κινήσεως, παντα ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινουὶν· ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ, οὐποσὶ λήγει κινούμενον· ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηρὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*“ Vergleicht man hiermit, was wir Bd. I. p. 123 u. § 5. gehabt haben, ja vergleicht man auch nur die Definition Heraklit's von der Seele bei Aristoteles<sup>1)</sup> de anima. I. c. 2., so sieht man, daß so weit nur noch reinster, ich möchte sagen, fast wörtlicher Heraklitismus vorliegt. Nicht weniger ist dies der Fall in dem unmittelbar Folgenden: „das Princip (der Anfang, ἀρχή) ist also ein Ungewordenes: aus ihm muß alles Werden werden, es selbst aber auch nicht aus Einem (cf. Cratylus p. 412 D. und oben

---

ähnlich derselben, das Zephus, Chronologie p. 190 sqq., Platon vindicirt, für Heraklit in Anspruch wird genommen werden können. Heraklit hat sich jedenfalls mit der physisch-speculativen Auslegung begnügt.

1) Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ φύλην κτλ. — τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκουσαι; vgl. § 33.

p. 19 sqq.). Denn wenn das Princip aus irgend etwas würde, so würde nichts mehr aus dem Princip; wenn es aber ungeworden ist, so muß es auch unvergänglich sein; — so kann also das Princip der Bewegung, das Sichselbstbewegende, unmöglich weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammenfallend stehen bleiben und niemals wieder etwas haben, wodurch sie wieder als bewegte erzeugt werden könnten (*ἢ πάντα δὲ οὐρανὸν πάσαν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στήναι καὶ μήποτε αὐθις ἔχειν ὕβεν κινήθέντα γενήσεται*).“ Es klingt hier fast wörtlich dieselbe Drohung durch, welche Heraklit machte, wenn man den Krieg — und dieser ist ja bei ihm die Bewegung — entferne, und noch wörtlicher jene Form dieser Drohung, wie sie Plato selbst im Theaetet (s. oben p. 114) mittheilt. Plato fährt fort: „Wenn aber das durch sich selbst Bewegte sich als unsterblich erwiesen hat, so wird auch, wer dies für das Wesen und den Logos der Seele (*ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*) ausgiebt, sich nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen kommt (*ἔξωθεν*); so kommt aber auch bei Heraklit dem menschlichen Körper die Seele zu, s. § 13.), heißt unbeseelt, welchem es aber von innen und aus sich selbst kommt, heißt beseelt, als wäre dieses eben die Natur der Seele. Wenn dieses aber so ist, daß nichts anderes das Sichselbstbewegende ist, als die Seele, so muß nothwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich sein“. Doch genug, sagt Plato, über die Unsterblichkeit der Seele; kommen wir zu ihrem Wesen.

Zunächst nun vergleicht er sie mit der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespanns und seines Führers, der Vernunft. Dieser Vergleich gehört ihm ganz; er geht auch bereits seinem Gedanken nach über die Grenze der heraklitischen Philosophie hinaus. Dann aber beginnt er also die Grundlage seiner symbolisch = bildlichen Schilderung: „*Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμέλεται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσι γυνομένη· τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπερωμένη μετεωροπολεῖ τε καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖ*“. „Alles, was Seele ist, durchwaltet das Unbeseelte, den ganzen Himmel umwandelnd, und immer in andern Gestalten werdend; die vollkommene aber und besiederte wandelt nach Oben und durchwaltet die gesammte Welt, die ent siederte aber wird herunter getragen (*φέρεται*), bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annehmend u.

Wir haben schon bei der Analyse der Darstellung im Politikus auf einen früher bezogenen (Vd. I. p. 124) Bericht des Aeneas Gazaenus (p. 5. ed. Boiss.) Bezug nehmen müssen, der indes hier wegen ihres selbst wört-



lichen Zusammentreffens mit der gesammten und jetzt beschäftigten platonischen Stelle sowohl nach ihrem schon angeführten als nach folgenden Theil textuell wiederholt werden mag: *ὁ μὲν γὰρ Πράκλειτος δεαδοτήν ἀναγκαίαν τιθέμενος. ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. Ἐπεὶ κίματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τούδε τὸ πᾶν συμπερπολεῖν καὶ ἵπ' ἐκείνω τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι. διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἡμερῶν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἔλπειε κάτω φρεσὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι.* „Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete Aufeinanderfolge annehmend, sagte, daß eine Wanderung der Seele nach Oben und Unten vor sich gehe. Da es aber Mühsal für sie sei, dem Demiurgen begleitend zu folgen und Oben mit dem Gotte dieses All zusammen zu umwandeln und von ihm angeordnet und geführt zu werden, so werde deshalb die Seele durch die Begierde nach Ruhe und die Hoffnung auf Entstehung (— sinnliche, indem sie einen Körper findet —) nach Unten getragen“<sup>1)</sup>.

Diese mythisch-symbolische Darstellung Heraklit's, nach welcher die Seelen, indem sie dem die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus nicht folgen können, dadurch feucht oder in den Körper getragen werden, ist es also, welche Plato im Phädrus seiner mythischen Darstellung, sowohl im Bisherigen, als im Nachfolgenden, wie man sieht in selbst wörtlich übereinstimmender und bezugnehmender Weise zu Grunde legt und sie nur weiter ausbildet und entwickelt.

Wir verweisen für das Weitere auf den Phädrus selbst hin, da es unnöthig wäre, die Stelle wörtlich hierher zu setzen. Plato entwickelt diese Grundlage in der Hauptsache also fort: Der große Leiter am Himmel, Zeus, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus. Ihn folgt die Schaar der Götter und Dämonen in elf Stützen geordnet. Wenn sie aber nun die höchste Bahn des Himmels ganz steil hinauf fahren, gehen der Götter Kofse zwar leicht, die andern aber zieht die Schwere zur Erde, wenn sie nicht sehr gut erzogen sind von dem Führer, wodurch der äußerste Kampf für die Seele entsteht.

Die Unsterblichen aber, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind und nun sich hinauswendend auf dem Rücken des Himmels stehen, reißt sie der Umlauf mit sich fort (*περιάγει ἢ περιφορά*; hier bricht wieder die deutlichste Beziehung auf die zuletzt beim Politikus auseina

1) Vgl. die vielen heraklitischen Parallelen in §§ 8. u. 9. und auch die Stelle (s. Bb. I. p. 274) des Plutarch über die zum Antheil an der Gottheit nicht gelangenden, wieder abwärts gezogenen und ein trübes Leben *ὡς περ ἀναθυμιάσων* führenden Dämonen oder Seelen.

gesetzte physische Theorie Heraklit's <sup>1)</sup> durch) und sie schauen nur den überhimmlichen Ort.

Hier schauen sie nun das wahrhaft Seiende, aber das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen wird nur von der Seele Führer, der Vernunft, geschaut, bis sie der Umlauf im Kreise (*ὡς ἀν κύκλω ἢ περιφορά*) wieder an den vorigen Ort zurückträgt. In diesem Umlauf aber erblicken sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, nicht aber die von dem Endlichen, sondern von dem, was das wahrhaft Seiende (*ὃ ἐστὶν ἀν ὄντως*) ist, und erquicken und stärken sich in dieser Anschauung des an und für sich Wahren. Dies ist der Götter Lebensweise. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte nachfolgten und nachahmten (*θεῶ ἐπομέμη καὶ εἰλασμένη*), das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußern Ort und so den Umlauf vollenden, aber von ihren Kössen geängstigt und daher kaum das Seiende erblickend, andere erhoben sich bisweilen und tauchten wieder unter, im gewaltigen Sträuben der Kasse einiges sehend und anderes wieder nicht. Die andern alle wollten zwar auch nachstrebend nach Oben folgen (*τοῦ ἀνω ἰσχυραὶ*), konnten es aber nicht, und nun entstand einander tretend und stoßend Getümmel und Verwirrung und Angstschweiß unter ihnen und viele verlieren das Gefieder durch die Schuld schlechter Führer. Das Gesetz der Adrasteia aber ist dieses: welche Seele dem Gotte folgen konnte, die erleidet bis zum nächsten periodischen Umlauf (*περιόδου*) keinen Schaden; die aber ihr Gefieder beschädigt haben und zur Erde fallen, diese durchlaufen nun den Cyclus der Zeugungen in bestimmten Abschnitten, jede, jenachdem sie mehr oder weniger gesehen, in einen bessern oder schlechtern Mann eingepflanzt werdend. — Und nun wird eine zahlenmäßige Gliederung der Palingenesien gegeben, welche die Seelen durchzumachen haben, wobei auch gesagt ist, daß dorthin, woher jede Seele kommt, sie nicht unter zehntausend Jahren zurückkehrt, in der Zwischenzeit aber nur die Seele des Philosophen bestedert werden kann, wonach also hier die Zeit der offenbar gemeinten großen Periode auf zehntausend Jahre angenommen erscheint. —

Wir glauben, daß, weit entfernt Platon irgend welchen Eintrag zu thun, das Interesse an dieser seiner mythisch-symbolischen Darstellung nur noch wächst, wenn sich jetzt ihre organische Entstehung aus der speculativ-physischen Theorie des Ephesiers herausgestellt und klar gezeigt hat, wie er von den symbolisch-speculativen Dogmen Heraklit's nur als von einer Grundlage — einer verschwindenden und dennoch überall festgehal-

1) Vgl. oben p. 114 sqq. p. 119 sqq.

tenen Grundlage — ausgehend, sie weit über sich hinaushebt. Dies ist zunächst schon in den Zügen des Bildes selbst der Fall, die von Plato in ganz anderer Fülle zu einem gegliederten und ausgearbeiteten Kunstganzen, einem bewußt und frei geschaffenen Mythos entwickelt werden. Heraklit dagegen verhält sich nicht frei in seinem symbolischen Darstellen; er kann, wie früher genugsam als bei ihm immanent nothwendig nachgewiesen worden, über die sinnlich-symbolische Darstellung, welche die marternde Schranke seiner Philosophie, die nothwendige Grenze seines über sie bereits hinausgehenden und dennoch mit dem objectiven Sein noch verwachsenen Gedankens bildet, nicht hinaufert. Darum ist er über die naturwüchsige mythische Darstellung des Pherecydes bereits weit hinaus; der mythische Stoff hat sich bei ihm zur bloßen, seinen Gedanken bedeutenden Darstellung zusammengezogen, zu einer Symbolik, die er innerlich bereits als auch von seinem Gedanken getrennt weiß, weshalb er so oft mit den Bildern derselben wechselt. Zur mythischen Darstellung des Platon aber, die kunstmäßig frei in ihrem Stoffe waltet. — zum Kunstmythos ist er noch nicht gekommen. Dieser Unterschied wäre aber eben nicht möglich, wenn damit nicht auch der inhaltliche verbunden wäre, daß während Plato frei sich in einem bloßen Bilde bewegt, bei Heraklit das Bild in gewisser Weise noch mit der Sache verwachsen wäre. Dieser Unterschied tritt recht deutlich an der Schilderung im Phaedrus hervor. Für Plato ist die Bewegung der Seele selbst, der Umlauf, den sie mit den Göttern über den überhimmlischen Ort vollbringt, nur ein bloßer Vergleich, eine bildliche Einleidung dafür, daß sie sich in die Anschauung des wahrhaft und an und für sich Seienden, in die Erkenntniß der in sich ruhenden Ideen, der Urbilder des Seins versenkt, und hierin ihrer Göttlichkeit theilhaftig wird. Darum kann er dies Bild so consequent ausarbeitend gestalten. Bei Heraklit dagegen ist die unablässige Bewegung der Seele, ihr beständiges unaufgehaltenes Umwandeln ins Gegentheil, noch die Sache selbst; ihm ist dieser reine, in der objectiven physischen Welt gleichfalls, aber gehemmt, vorhandene Wandel in der That das Princip aller Vernunft und Erkenntniß (vgl. § 33 sqq.); er weiß noch von keiner durch die subjective Dialectik des Geistes vermittelten Erkenntniß, wie Plato. Darum gelangt er auch nur zur symbolisch-physiologischen Darstellung der Sache, daß die Seelen, die diesen reinen Bestand nicht mitmachen können, in die Körper gezogen werden, ohne sich in dem concreten Reichthum der platonischen Züge ergehen zu können.

Nach dieser Analyse der Stellen im Timäus, im Politikus und Phaedrus und dem was sich über das Verhältniß Plato's zu Heraklit gerade in Bezug

auf die platonische Benutzung und Weiterentwicklung des symbolisch-mythischen Stoffes aus Heraklit ergeben hat, ist hier endlich der Ort an jene bereits früher im Vorbeigehen berührte (s. Bd. I. p. 122, 1.), jetzt aber erst wirklich verständliche Stelle des Himerius zu erinnern, wo er sagt, daß „von Heraklit's Weisheit beflügelt Plato zu der Erkenntniß des Ueberirdischen (*τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν*) vorgebrungen sei“. Diese der bisherigen Annahme so widersprechende und nie beachtete Stelle wird jetzt ihre volle rechtfertigende Erklärung gefunden haben, wie sie auch ihrerseits wieder rückwirkend unsere Darstellung befestigt. Der gelehrte Himerius war kein Mann, der hiermit gerade einen tiefen Ausspruch über das dialectisch-genetische Verhältniß des platonischen Standpunktes zu dem heraklitischen aufstellen wollte. Aber das geht jedenfalls klar aus ihm hervor und darauf bezieht sich die Aeußerung jedenfalls, daß gerade jene mythischen Philosopheme Plato's, wie wir gesehen haben, zum großen Theile — und vielleicht in noch größerem Maaße als wir bei dem über Heraklit Vorliegenden wissen können — sowohl in Bezug auf das dogmatisch-religiöse Material (das ja auch bei Plato aus orientalischen wie hellenischen Mythen und Traditionen gegriffen ist), als auch in Bezug auf die bei allem Unterschiede doch immer im Ganzen höchst analoge speculativ-deutende Darstellungsweise, nur eine im Einzelnen bald mehr bald weniger große Weiterentwicklung ist der im Werke des Herakleitos bereits gegebenen realen Grundlage, womit auch das hohe Ansehen in Uebereinstimmung steht, das Heraklit bei allen Neuplatonikern genießt.

Und ähnlich wie Himerius äußert beiläufig in einer gleichfalls bisher übersehenen Stelle Synesius, indem er gerade auf die soeben von uns angeführte Stelle des platonischen Phaedrus von den gefiederten Seelen anspielt, wie diese in der Theorie des Ephesiers ihren Grund habe, de in-somn. p. 140 ed. Petav.: *Ὀλκαῖς οὖν φυσικαῖς, ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις, τό, τε αὖ ξηρῆ ψυχῆ σοφῆ, πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τείνον εὐρισκομένον*; durch die Wärme und Trockenheit werde die Seele nach Oben getragen und dies sei das Gefieder der Seele und auf nichts anderes gehe auch das heraklitische: „die trodene Seele die weise“ (vgl. § 9.).

Wenn nun aber neuerdings von den im Phaedrus für die cyclischen Paaringenestien der Seelen angegebenen Zahlen die ägyptische Phönixperiode als ihnen zu Grunde liegend nachgewiesen worden ist <sup>1)</sup>, so wird es hiernach,

1) Lepsius, Chronol. der Aegypter I. p. 196.

aufser allem, was bisher schon in seiner Theorie der kosmischen Generation und der cyclischen Wiedergeburt der Leiber auf diese Periode so deutlich hinwies, nun auch wohl kaum zufällig zu sein scheinen können, wenn dem Ephesier in dem ersten der untergeschobenen Briefe eine gerade genau in fünfhundert Jahren — also der bestimmten Zahl der kleinen Phönixperiode — sich vollbringende Palingenesie (Stephan. p. 143: *εἰ ἐδόνασθε μετ' ἐνιαυτοῦς ἐκ παλιγγενεσίας πεντακοσίου ἀναβιῶναι*) in den Mund gelegt wird.

Und merkwürdig trifft auch wieder das, was wir über die bei Heraklit mit der *ἐκπύρωσις* verknüpfte Fluth oder Umwandlung in Wasser nachgewiesen haben, damit überein, daß der Phönix, das Symbol der Sonne und der *ἀποκατάστασις* bei den Aegyptern, ihnen zugleich das Symbol der Ueberschwemmung des Niles ist, welche die Sonne im Sirius aufgehend vollbringt (s. Horapollo Hierogl. II, c. 35 u. 34.), wie er ja auch auf den Monumenten fast immer über einer Trinkschale, dem Symbole der Ueberschwemmung stehend erscheint. Und ganz eigenthümlich klingen die Worte Horapollos hierbei ib. c. 34.: „*πλημμύραν δέ, ἐπεὶ δὴ ἡλίου ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σύμβολον οὐ μὴδὲν ἐστὶ πλεῖον κατὰ τὸν κόσμον· πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντα ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος*. Der weitere Verlauf der Stelle ist verdorben. Am Anfang derselben aber bereits sagt Horapollo von den Aegyptern (*ψυχὴν δέ ἐν αὐτῶν πολὺν χρόνον διατρίβουσαν βουλούμενον γράφαι ἢ πλημμύραν, φοῖνικα τὸ ἕρνεον ζωγραφούσι*), sowohl die Seele, die einen langen irdischen Kreislauf vollbringe, als auch die Ueberschwemmung bedeute der Phönix, — und so erscheint, wie die Sonne und wie die *ἀποκατάστασις* der Gestirne und der Dinge (cf. Horap. II, 57.), so auch die Seele und ihr nach Heraklit sie in den irdischen Kreislauf ziehendes Feuchtwerden in dieses merkwürdige Symbol geeint.

Daß aber endlich jener Ausdruck des Himerius sogar in einem noch tieferen Sinne wahr sein dürfte, als er selbst dabei gedacht haben mag, — das dürfte sich vielleicht in §§ 35 — 37. durch Betrachtung des innersten genetischen Verknüpfungs- und Uebergangspunktes beider Männer herausstellen.

## § 27. Ueber die Örtlichkeit der *ὁδὸς ἄνω κάτω* oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Örtlichkeit oder Nicht-örtlichkeit der heraklitischen Bewegung zu werfen. — Soviel wird nun wohl von Niemand bestritten werden können, daß das wahrhaftige Princip der heraklitischen Bewegung, wie wir dies überall nachgewiesen haben, weder eine Ortsbewegung, noch eine Veränderung und Fluß, sondern ganz bestimmt zunächst: Umschlagen ins Gegentheil war. Dies ist seine principielle Bewegung, die ihm, wie uns auch noch Philoponus (s. § 33.) ganz richtig sagen wird, jeder und aller sinnlichen Bewegung Ursache war.

Aber man kann nun fragen, wie sich zu dieser Bewegung die *ὁδὸς ἄνω κάτω* verhält, und inwiefern letztere wirklich eine örtliche Bewegung, wie der Name zunächst auszudrücken scheint, darstellt. .

Auch ist man bisher stets der Ansicht Schleiermacher's gewesen, daß die *ὁδὸς ἄνω κάτω* der Elemente, oder die Umwandlung von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde und rückwärts, eine solche örtlich=abgestufte Bewegung darstellen solle. Um nämlich den Weg nach Oben und Unten zu einer solchen zu machen, hat sich Schleiermacher die Sache so gedacht, daß Heraklit die obern Schichten der Luft zum Feuer (*πρῆστήρ*), die untern feuchten dagegen zum Meer (*θάλασσα*) gerechnet habe. Und gewiß sind diese beiden Annahmen Schleiermacher's auch vollkommen richtig und keiner Bezweiflung ausgesetzt. Also, folgert Schleiermacher nun weiter, war die Umwandlung von Feuer in Wasser eine örtliche Bewegung nach Unten, ebenso die von Wasser in Erde, und umgekehrt war das Uebergehen von Erde in Wasser eine örtliche Bewegung nach Oben, und ebenso das von Wasser in Feuer, so daß (Schl. p. 368) „jedem verschiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung“ zukomme. —

Zwar soviel würde man, wie schon aus der obigen Bemerkung folgt, gewiß sofort zugeben, daß, wenn die Frage nun so gestellt würde: wandelt sich das Feuer in Meer, das Meer in Erde u. um, weil sie sich nach Unten bewegen, oder vielmehr bewegt sich das Feuer nach Unten, weil es sich in Wasser umwandelt u. s. w., — die Antwort unzweifelhaft nur die letztere sein kann. So daß also jedenfalls das Umwandeln ins Gegentheil die wahre und principielle Bewegung Heraklit's bleibt und dieselbe nur, mindestens im elementarischen Gebiete, von einer mit ihr Schritt haltenden örtlichen Bewegung als ihrer Wirkung begleitet ist. Anders denkt sich auch wohl Schleiermacher die Sache nicht, wie schon seine obigen Worte und auch der Vorwurf der Ungenauigkeit zeigt, den er daselbst dem Simplicius macht, weil dieser (in Phys. f. 310. a.) die Ortsbewegung oder die Verdichtung und Verdünnung schlechtweg als die erste principielle Bewegung bei Heraklit setze. —

Hierbei, daß die Ortsbewegung also jedenfalls nur eine begleitende Folge jener andern ist, könnten auch wir uns für die von uns dem gesammten System des Ephesters vindicirte Bedeutung: als der consequenter Durchführung des Gedankens der processirenden Identität des Gegengesetztes, oder des Werdens als des Umschlagens eines jeden seiner beiden sich entgegengesetzten und dennoch mit dem andern identischen Momente in sein strictes Gegentheil, — vollkommen wohl beruhigen.

Aber so wenig wir dessen auch etwa im Interesse unserer Gesamtdarstellung benöthigt wären und so großen Widerspruch wir uns auch, wie wir im Voraus sehen, dadurch ziehen dürften, so halten wir uns doch nichtsdestoweniger für verpflichtet, die sehr starken Zweifel, die wir gegen jede Auffassung der  $\acute{\omicron}\delta\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$  als einer örtlich-abgestuften Bewegung hegen, so sehr auch der Name zu Gunsten dieser Annahme zu sprechen scheint, darzulegen. Der Gründe aber, welche diese Zweifel in uns hervorgerufen haben, sind gar viele und wie wir glauben kaum zu beseitigende.

Denn zunächst ist die heraklitische Bewegung gar nicht die Bewegung der auf- und absteigenden geraden Linie, wie doch in der Auffassung der  $\acute{\omicron}\delta\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$  als einer örtlich-abgestuften enthalten zu sein scheint, sondern seine Bewegung ist die des Kreises. Wir haben dies überall so ausdrücklich hervortreten sehen, daß es überflüssig wäre, darauf nochmals zurückzukommen<sup>1)</sup>.

1) Man vgl. zu den oben p. 119 sq. und in den Noten daselbst, sowie p. 215 bezogenen Orten noch die bald (p. 249) näher anzuführende Stelle des Ocellus, wo

In einem Kreis und in einer Kreisbewegung giebt es aber schon gar kein wirklich fest gehaltenes und abgestuftes Oben und Unten mehr, so daß dieser Ausdruck schon hiernach nicht mehr Sache, sondern nur noch Bild sein könnte.

Ferner aber: Soll der Ausdruck „Weg nach Oben und Unten“ eine örtlich-abgestufte Bewegung bedeuten, so müßten nothwendig und unlenkbar die Stufen dieses Weges der sinnlichen Orts-Anschauung entsprechen. Das ist aber nicht der Fall, denn das Meer kommt auf dem heraklitischen Wege nach Oben über der Erde, unmittelbar unter dem Feuer, während es für die sinnliche Anschauung tiefer als die Erde liegt. Dieser peremptorische Einwurf wird aber dadurch, daß man — mit Recht — die untern Luftschichten bei Heraklit zur *θάλαττα* rechnet, doch noch nicht widerlegt. Unterscheiden wir einen Augenblick, behufs größerer Deutlichkeit im Sprechen, das Luft- und das Wassermeer. Durch die zu letzterem gehörenden Luftschichten wären freilich viele Phänomene der sinnlich-örtlichen Anschauung mit der Abstufung des heraklitischen Weges nach Oben und Unten in Uebereinstimmung gesetzt, z. B. der Regen, der dann, wie in der sinnlichen Anschauung, so auch in der heraklitischen *ὁδὸς ἀνω κάτω* eine Bewegung nach Unten wäre, oder etwa aus der Erde in die Luftschichten des Meeres aufsteigende Dünste, die dann gleichfalls in beiden eine Richtung nach Oben wären. Aber wenn viele Phänomene damit erklärt wären, so wären es doch ebensoviele und solche, die sich der Anschauung des Ephesters unmöglich entziehen konnten, auch nicht. Ihm, dem Küstenbewohner, konnte doch z. B. unmöglich die Wechselwirkung, die zwischen der Erde und der tiefer liegenden Wasserschicht des Meeres schon für die sinnliche Anschauung selbst, geschweige denn für sein eigenes System stattfindet, entgehen.

Wenn die Erde am Meeresstrand sich mählich in Wasser auflöst, so war dies und mußte dies nach seinem System eine Umwandlung der Erde in Wasser sein. Aber da diese Auflösung sich ja nicht durch die Luftschichten des Meeres hindurch vermittelt, sondern unmittelbar in die tiefer als die Erde liegenden Wasserschichten übergeht, so war also diese Umwandlung für die örtliche Anschauung eine Richtung nach Unten, in seiner *ὁδὸς ἀνω κάτω* ist sie dagegen eine Stufe des Weges nach Oben. Oder wenn umgekehrt das Meer Schlamm am Strande absetzend Erde

---

es von der *μεταβολή* der Elemente in einander heißt *καὶ ὡσαύτως κύκλον ἀμείβει*; vgl. die Noten zu p. 117 und p. 140 (*ac semper redeunt in circulum*) und *Bb. I. p. 88 sqq.* sowie den ganzen § 26.



producirt, so ist dies, der örtlichen Anschauung zufolge, eine Richtung nach Oben, während es bei ihm eine Bewegung des Meeres nach Unten war. Ebenso erscheint der bei dem Verlöschen der Flamme aufsteigende Dampf für die Anschauung als Richtung nach Oben, während er in der *ὄδ. ἄν. κάρ.* eine Bewegung nach Unten war 2c.

Es finden also bei näherer Betrachtung die erheblichsten, mit der sinnlichen Ortsanschauung nicht zu vereinbarenden Schwierigkeiten dagegen Statt, daß sich Heraklit seine *ὄδὸς ἄνω κάρω* wirklich als eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht haben sollte.

Und ferner: wie hätte er dann in jenem *Vd. I. p. 172 sqq.* erörterten Fragmente den Weg nach Oben und Unten für identisch, Oben und Unten für dasselbe erklären können? Denn wenn man diesen Weg als eine örtlich-abgestufte Schichtenreihe auffaßt\*), so wird man freilich niemals, wie Heraklit doch gethan, Oben und Unten für identisch erklären können.

Zu diesen in der Sache selbst gegründeten Schwierigkeiten kommen nun aber noch nicht weniger erhebliche andere.

Wenn die *ὄδὸς ἄνω κάρω* eine solche örtliche, die qualitative Umwandlung stets begleitende Bewegung durch örtlich-abgestufte Schichten ausdrückt, so daß dann, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, jedem in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zumal, dann war sie offenbar, wenn auch nicht der Mittelpunkt der gesammten Philosophie des Ephesiers, so doch jedenfalls der absolute Mittelpunkt und das Hauptgesetz seiner Physik. Denn diese, die qualitative Umwandlung begleitende, örtliche Abstufungsbewegung mußte dann die Gestaltung und Erklärung aller Einzelheiten des gesammten Kosmos und seiner Gliederung bei ihm enthalten. —

Wenn das aber der Fall gewesen wäre, wie so kommt es, daß uns weder Plato noch Aristoteles dieses eigentlich physikalische Hauptgesetz des Ephesiers, ja selbst nur den Ausdruck *ὄδὸς ἄνω κάρω*, irgendwo vorführen und besprechen, obgleich Plato (s. *Vd. I. p. 284, 1.*) diese heraklitische Formel, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, sehr wohl kennt? Dies ist, wie wohl einleuchtet, dann sehr erklärlich, wenn die *ὄδὸς ἄνω κάρω* nur ein eben solches irgendwie zu erklärendes Bild des

\*) Wie fremd diese Auffassung dem Ephesier ist, zeigt jetzt am sinnfälligsten wieder das neue Fragment *Vd. I. p. 175* in der Note, sowohl durch den Vergleich dieses Weges mit einer Schraube, als dadurch, daß daselbst das Oben und das Unten selbst eines und dasselbe genannt werden (*καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάρω ἓ ἓστι καὶ τὸ αὐτό*).

Ephesiers war, wie seine Harmonie, sein Krieg zc., kurz, wenn sie nur ganz dieselbe Bewegung ausdrückte, wie jenes uns von Plato in der That als das Hauptgesetz der heraklitischen Bewegung verkündete: „Das Eine auseinandertretend einigt sich immer mit sich selbst“ (siehe § 2.).

Aber wenn zu diesem Gedanken die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit auch noch den prägnanten Zusatz örtlich=abgestufter Bewegung hinzugefügt hätte, so ist das übereinstimmende Schweigen von Plato und Aristoteles unbegreiflich.

Doch was wundern wir uns über das Schweigen von diesen, wo doch das eigene Schweigen Heraklit's selbst so berechtigt spricht! In der That sind uns ja bei Clemens (§ 20.) die Bruchstücke erhalten, in welchen der Ephesier den Elementarproceß selbst lehrt!

Die Umwandlung des Feuers in Wasser, dieses in Erde zc., ist in denselben vollkommen dargelegt, und dennoch bedient sich der Ephesier dabei nicht der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, ja er bedient sich keines Wortes, das irgendwie auf eine örtlich=abgestufte Bewegung hindeutet! Seine Ausdrücke sind *ἀπτόμενον, σβεννόμενον, τροπαί, ἤμισυ . . ἤμισυ, διαχέεται, μετρέεται* und nicht ein Wort, was einer Ortsbewegung ähnlich sieht.

Ist es nicht klar, daß man mit Unrecht stets weit mehr auf die Berichterstatter, und zwar die Berichterstatter seit stoischer Zeit, geachtet hat, als auf die eigenen Worte des Ephesiers selbst, wenn man in dem Elementarproceß Heraklit's an eine örtlich=abgestufte Bewegung gedacht hat?

Und ferner: wie genau stimmt es nicht mit allem diesem überein, daß auch die Berichterstatter bei weitem vorwiegend und bei weitem mehr der *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich gerade da bedienen, wo es sich von der Seelenlehre des Ephesiers oder doch von metaphysischen Begriffen überhaupt, als wo es sich von der Elementarlehre handelt\*). Man zähle

\*) Da dies immer ganz merkwürdigerweise übersehen worden ist (Zeller p. 484 meint sogar umgekehrt, daß die Anwendung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* auf die Seelen nur eine Uebertragung der Berichterstatter sei), so mag zum Nachweis hier nur an einige Stellen erinnert werden, z. B. Plato Phaedr. p. 90, wo er es (siehe Vb. I. p. 86 sq.) mit den „*λόγους αντιλογικούς*“ in Verbindung bringt, daß weder etwas von den *πραγμάτων* noch *λόγων* fest bliebe, sondern *πάντα τὰ ὄντα ὡς περὶ ἐν Εὐρίπω ἄνω κάτω στρέφεται*. Ebenso ganz allgemein Plato Philob. p. 43. A.: *ὡς οἱ σοφοὶ φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε κάτω βεῖ*. Noch deutlicher der Heraklitiker (siehe Vb. I. p. 167, 1.) *πάντα γὰρ δεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος*; nicht weniger bezeichnend Lucian (siehe Vb. I. p. 244) *ἐστὶ τωτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρὸν ἄνω κάτω, περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα*. Am deutlichsten und bestimmtesten die Stelle (siehe Vb. I. p. 131) des Plotinus: *Ἡράκλειτος — — ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίαις τεθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπών*, hier

und wäge die Stellen über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und man wird vielleicht mit Ueberraschung finden, daß außer offenbar auf stoische Quellen zurückgehende Schriften, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich nur sehr selten auf die Elementarlehre angewendet findet und auch in solchen, die aus stoischen Quellen schöpfen, ebensowohl und noch öfter auf die Seelenlehre, als auf den Elementarproceß.

Selbst die Stelle des Diogenes L. IX, 8 u. 9., welche eigentlich die wichtigste und hauptsächlichste über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bildet, da sie die explicirteste Auskunft über dieselbe giebt, — was sagt sie denn? Spricht sie daselbst zunächst von einer örtlich-abgestuften Bewegung? Stellt sie diese *ὁδὸς ἄνω κάτω* auch nur als gerade hauptsächlich die Bezeichnung des Elementarprocesses bildend hin? Keineswegs, und wir haben uns schon wiederholt darüber gewundert, daß gerade diese so durchsichtige Stelle niemals besser gewürdigt worden ist. Sie beginnt gar nicht von den Elementen, sondern sie beginnt damit, daß es zwei entgegengesetzte Momente gebe, und von diesen (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν . . τὸ δὲ*) heiße das zur Genesis — zum sinnlichen Sein — führende, Krieg und Streit, und das entgegengesetzte, Uebereinstimmung und Friede — und das Umschlagen dieser beiden Gegensätze ineinander sei der Weg nach Oben und Unten und die Welt werde in Gemäßheit desselben „καὶ τῆ μεταβολῆν (von ὁμολογία und πόλεμος) ὁδὸν ἄνω κάτω τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην (es ist ganz gleichgiltig, ob man ταύτην auf μεταφ. oder ὁδ. bezieht).

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* hat also bereits in diesen Worten eine vollständig erschöpfende Definition erhalten und zwar als eine — metaphysische Bestimmung, als das Umschlagen der beiden Gegensätze des zum Sinnlichen wird also eine ganz bestimmte Definition gegeben: den Wandel der Gegensätze in einander habe Heraklit genannt (*εἰκῶν*) den Weg nach Oben und Unten. Diese Formel bedeutet also nur, wie alle jene Stellen und so viele andere bekräftigen: die speculative umschlagende Identität der metaphysischen Gegensätze überhaupt, und hat nichts speciell elementarisches; sie wendet sich hierauf nur ebensogut wie auf alles andere an. Nach Plotinus erscheint dort diese Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* sogar als von Heraklit direct von der Seelenlehre — aus der er auch daselbst Fragmente aus Heraklit beibringt — gebraucht, und Plotinus' Zeugniß ist uns sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als seines scharfen philosophischen Verständnisses eines der wichtigsten, welches es geben kann. Auch stimmt damit sehr wohl, daß, während die Elementarbruchstücke des Ephefiens selbst nichts von einem *ἄνω* und *κάτω* enthalten, fast alle Zeugnisse über die Seelenlehre, die wir in den §§ 8. u. 9. betrachtet haben, seine Seelenbewegung in und aus dem Körper als ein *ἄνω* und *κάτω* erscheinen lassen, Zeugnisse, die oft, ohne direct anzuführen, doch wörtliche Anführung in sich enthalten.

lichen Sein führenden Momentes und seines Gegentheiles, des zur Einheit führenden, ineinander (cf. Bd. I. p. 125—130; p. 177 sq. Bd. II. p. 136 sq.). Und jetzt erst wird, und zwar auf die plumpe Weise hinzugefügt: „Denn verdichtet (*πυκνούμενον*) trete das Feuer zu Wasser zusammen (*συνιστάμενον*) u. und das sei der Weg nach Unten<sup>1)</sup>, und dann werde wieder die Erde aufgelöst und das sei der Weg nach Oben“. — Das war in der That der stoische Weg nach Unten und Oben, dessen auf Mißverständniß und Begriffsverwirrung beruhender Unterschied von dem heraklitischen sich uns noch deutlich ergeben wird. Aber auf diese nachgefügte zweite Erklärung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* kann sich Niemand berufen wollen und wir hatten das Recht, sie plump zu nennen, da ja anerkanntermaßen die Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung eine Heraklit durchaus fremde und stoische ist. Die erste Definition dagegen, in welcher so deutlich der metaphysische Gedanke dieser *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit hervortritt, ist offenbar die richtige, und wenn das ist, so begreift sich freilich, daß und wie auch der physische Elementarproceß sich bei ihm dieser Gedankenbestimmung gemäß vollziehen muß, aber eine spezifische und ausschließliche Beziehung auf einen örtlich-abgestuften Elementarweg liegt eben dann auch nach der Stelle des Diogenes nicht vor. — Und Simplicius gerade a. o. a. D. (in Phys. f. 310), wo er selbst in den Irrthum der Ortsbewegung als des heraklitischen Princip verfällt, was sagt er denn? „Auch die, welche nur Ein Element und Ein Princip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehört, setzen die Ortsbewegung als die erste. Denn — die Verdichtung und Verdünnung zeigen auch eine örtliche Bewegung an“. Um also die Ortsbewegung bei Heraklit herauszuconstruiren, beruft sich Simplicius nicht auf den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der also selbst ihm keinen Beleg dafür zu enthalten schien, sondern lieber auf den anerkannten groben Irrthum einer angeblichen Verdichtung und Verdünnung, bei der ja ein beharrlicher Grundstoff unterstellt wäre! Daß er sich aber dafür nicht lieber, was doch weit einfacher war, auf die heraklitische Bestimmung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* berief, kann in Uebereinstimmung mit allem Vorigen eben nur wieder den Glauben verstärken, daß diese Form bei Heraklit, wie so viele andere Bilder, eine Darstellung seines Gesetzes der in das Gegentheil umschlagenden Bewegung, aber keineswegs eine spezifische oder auch nur eine vorzugs-

1) Selbst in Kleinigkeiten tritt hier deutlich die plumpe und schlechte stoische Auffassung heraus, der Diogenes hier folgt, denn es heißt jetzt auf einmal ganz unheraklitisch *ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὸ κάτω . . ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός*, als wären das so getrennte ruhende Leiterpunkte bei Heraklit. Man vgl. dagegen die Anm. zu p. 244.

weise Darstellung seines Elementarprocesses war, wie uns dies schon die eigenen Bruchstücke des Ephesiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterstellung jener örtlich-abgestuften Bewegung uns weder Plato noch Aristoteles jemals diesen Centralpunkt heraklitischer Physik hervorheben. Aber nicht das — sondern Aristoteles widerspricht sogar dieser Annahme ausdrücklich, denn er sagt *Ausc. Phys. VIII, 3. p. 253. Bekk.*: „Einige behaupten, daß nicht nur Einiges, Anderes aber nicht, sondern ~~Das~~ Alles und immer sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgegen. Und obwohl diese nicht bestimmten, welcherlei Bewegung sie meinen, oder ob alle Arten u. s. w.“ Und was das Gewicht dieser Stelle betrifft, da thun wir wohl am besten, Schleiermacher's eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme, mit welcherlei Bewegung Alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchstücken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt sich also nicht denken, daß Aristoteles schon den allbekanntesten Ausdruck des Herakleitos *ὅδος ἄνω κάτω* unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, so haben wir gerade heraus zu sagen, kein einziges wahrhaft heraklitisches Wort mehr übrig und es ist gar nicht abzusehen, was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwicklung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen, Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen, als wir irgend zu fürchten wagten“.

Schwer fallen diese Worte Schleiermacher's ins Gewicht. Aber nicht in seinem Sinne! Der Stagirit hat sich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitischer Lehre erwiesen, und mit jenem Verzweiflungsausruß, daß Aristoteles das Werk des Ephesiers so wenig gelesen haben sollte, kommt Schleiermacher umsomehr mit sich selbst ins Gedränge, als er andernwärts den Aristoteles seine Meteorologie hauptsächlich aus dem Ephesier entnehmen läßt. Ebenso ist nicht im Mindesten zu zweifeln an der Echtheit dessen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen sich hier Schleiermacher gezwungen sieht, deutlich, daß eben seine Auffassung der

*ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgestuften Bewegung, von der Aristoteles durchaus nichts weiß und die ihn in diese Alternativen hineinwirft, der irrig und einer Revision bedürftige Punkt sein muß.

Werfen wir aber in die bereits schwerzügelnde Waagschaale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausschlag zu geben scheint. Ocellus Lucanus sagt uns §. 12<sup>1)</sup>: „*Ἐτι δὲ καὶ ὕλη δι' ἑλθῆς<sup>2)</sup> ἢ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμωτάτων<sup>3)</sup> ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον<sup>4)</sup>, ἀπομαραινόμενη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαυτῶς κύκλον ἀμείβει· διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὲν τὴν κατὰ τύπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν*“. Die gesammte sich durch Alles hindurchziehende Natur, sagt also Ocellus, hat eine Entwicklung und Aufeinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, sondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der *μεταβολή*“! — Wir sehen ganz ab von der besonderen Meinung, die wir uns über das Verhältniß des Verfassers dieser Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben) und halte man von ihm, was man wolle, — soviel ist unbestreitbar, daß diesem Verfasser die heraklitische *μεταβολή* der Elemente bekannt war und sein mußte.

Wie hätte er nun die Entwicklung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der *μεταβολή* in einen solchen, sich direct ausschließenden, Gegensatz bringen können, wenn die *μεταβολή* bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgestufte Bewegung, eine *διέξοδος κατὰ τύπον* gewesen wäre? Niemals konnte er dies in solchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke thun können, in welchem er selbst (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarproceß in der Hauptsache ganz wie der Ephesier uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geschehe die Entwicklung nicht nach der Ortsbewegung, son-

1) Und zwar will er durch die oben citirten Worte gerade den Elementarumwandlungsproceß, den er im Wesentlichen ganz von Heraklit oder mindestens doch wie Heraklit beibehält erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνεχρόμενον ἀερα ἀπογεννᾷ, ἀήρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἢ αὐτῆ περιόδου τῆς μεταβολῆς (μέχρι πυρός) ὕθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.*

2) Wie Heraklit sagt *πάντα διὰ πάσης*.

3) Vgl. über das *κρείττων* der unsichtbaren Harmonie.

4) Dies Wort wird hier ganz speciell in dem heraklitischen Sinn und in der heraklitischen Function gebraucht.

bern nach der μεταβολή, giebt er uns gerade als das spezifische Gesetz der qualitativen Umwandlung von Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser in Erde u., die er unmittelbar darauf folgen läßt. Der Verfasser kann daher gar keine Ahnung davon gehabt haben, daß die von ihm adoptirte heraklitische Entwicklung nach dem Gesetz der μεταβολή auch zugleich von einer Abstufung κατά τόπον begleitet sein könne oder soll. Es muß dies selbst in seiner Zeit fast noch von Niemand für Heraklit wirklich behauptet worden sein, sonst könnte er unmöglich in dieser Weise die Ableitung κατά τόπον und κατά μεταβολήν als bekanntermaßen sich ausschließende Ableitungen hinstellen!

Wir nehmen nach alle diesem keinen Anstand, zu erklären, daß, wie wir glauben, unsere anfänglich geäußerten Zweifel sich mehr und mehr in Gewißheit verwandelt haben und an eine örtlich-abgestufte Bewegung bei Heraklit in keiner Weise gedacht werden darf.

Es bleibt aber dann noch übrig, darzulegen, wie wir den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit und seine Entstehung auffassen, sowie, indem wir die eigentliche Natur der Bewegung des Ephesiers auch im Elementargebiete nochmals kurz hervorheben, die wahrhafte Wurzel jenes Mißverständnisses aufzuzeigen. —

Der Weg „nach Oben Unten“ — denn so müßte man ja eigentlich die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω, die auch durch kein zwischen-geschobenes καὶ getrennt ist, übersetzen — ist bei ihm eben nur wie Sich-entzünden und Verlöschen<sup>1)</sup>, wie Sich-einigen und Auseinandertreten u., eine Darlegung seines Gesetzes von der ineinander umschlagenden Identität der Gegensätze und ihres Processes.

Er ist die Durchführung dieses Gesetzes von der Identität der Gegensätze von Sein und Nichtsein u. auch im Räumlichen, ohne hier einen spezifischen Inhalt und eine besondere Abstufung anzunehmen. Darum sagt uns Plato: „πάντα ρεῖ ἄνω κάτω“, wie er uns auch sagt ἢ ἐναντία ῥοῆ, und Aristoteles in der p. 119, 1. angeführten Stelle der Meteorologie: „— — καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὡς περ ποταμὸν ῥέοντα κύκλω ἄνω καὶ κάτω“, ohne doch dabei eine örtlich-abgestufte Bewegung oder auch nur Ortsbewegung überhaupt als das constitutive Wesen der heraklitischen Physik irgendwo hervorzuheben. Der Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bedeutet uns daher nur das Umschlagen der Gegensätze ineinander

1) Und auch die Menschen (siehe § 30.) entzündeten sich und verlöschen bei ihm während des Laufs des Lebens, ohne doch damit selbst örtlich in die Höhe oder Tiefe zu steigen.

überhaupt. Gebildet scheint ihn Heraklit, wie bereits bemerkt (vgl. §§ 8. 9. und 26.), aus dem Seelenauf- und Niederweg der ägyptischen Seelenlehre und mit besonderer Beziehung hierauf gewählt zu haben<sup>1)</sup>, womit das übereinstimmt, daß wir ihn bei den Berichterstattern meist da gebraucht finden, wo von der Seele oder doch von den eigentlich metaphysischen Bestimmungen des Ephesiers die Rede ist und womit ferner das ganz besonders übereinstimmt, daß sich der Ephesier in den den Elementarproceß entwickelnden Bruchstücken bei Clemens dieses Oben und Unten in keiner Weise bedient. Hiermit soll und braucht jedoch keineswegs geläugnet zu werden, daß der Ephesier die Form der *ὄδος ἄνω κάτω* — ebensogut wie jede andere, sein metaphysisches Bewegungsgesetz ausdrückende Form — auch für den Elementarproceß gebraucht haben kann und mag, und ebensowenig daß nun insofern in dem Elementarproceß auch eine Ortsbewegung enthalten ist, als in jenem Wechselwirkungsproceß, der beständig zwischen dem Meer und den Gestirnen im Gange ist, in der aus dem Meer in das Gestirnsfeuer und durch dieses hindurch wieder in Meer sich umwandelnden *ἀναθυμίασις* (id quod ambit; *περιέχον*) die Umwandlung des Meeres in Feuer in die Höhe, die des Feuers in Meer nach Unten steigt. Aber was die heraklitische Formel *ὄδος ἄνω κάτω* wirklich ausdrücken soll, ist nicht diese Ortsbewegung und eine schichtenmäßige Abstufung derselben, sondern im Gegentheil gerade die — Aufhebung dieser örtlichen Unterschiede, wie schon aus der identischen Zusammenbindung von *ἄνω κάτω* ohne *καί*, wie aus dem Fragment von der Identität dieses Weges und endlich aus dem gesammten System ohne allen Zweifel folgt.

Das Oben wird in einemfort zu Unten, das Wasser geht in die Sonne, diese in Wasser über. Weit entfernt, daß das Feuer und das *περιέχον* eine räumlich getrennte Region sein sollte, wie man sich dies gedacht hat (s. oben § 13.), giebt es in diesem System von der kreisenden Bewegung des Weltalls gar keinen Platz mehr für die Festhaltung der räumlichen Unterschiede von Oben und Unten. Was eben Oben war, ist gleich wieder Unten; das Aufsteigen ist vielmehr selbst nur ein Nachuntenwandeln, wie das Eine nur das ist in die Unterschiede auseinanderzutreten, die Unterschiede wieder nur die Bewegung, in das Eine zurückzugehen (vgl. Bd. I. p. 175. Note).

1) Uebrigens war mindestens zu Plato's Zeit (s. Bd. I. p. 284. 1.) das *λεγόμενον ἄνω καὶ κάτω* eine sprichwörtliche Bezeichnung dafür überhaupt: das Unterste zu Oberst zu kehren, d. h. für das Umkehren der Dinge in ihr Gegentheil.



Der Himmel selbst kreist in diesem System beständig um die Erde ist bald oben, bald unten. Auch die menschliche Seele empfängt ihre immer neue Substanz immer nur aus diesem das All umtreisenden Proceß (wegen sagen die Berichterstatter, sie empfinde sie aus dem περιήχον); der Aufnahme derselben in sich besteht die feurige Entzündung des Menschen (§ 30.), ohne daß er deshalb doch selbst seinen Geist verläßt.

Die ὁδὸς ἄνω κάτω ist somit nur, wie Heraklit sie auffaßt, das Gesetz von der Aufhebung, nicht von der Festhaltung, der Ortsunterschiede!

Sehr richtig ist daher die Ausführung Plato's im Theätet p. 181 sq. über die heraklitische Bewegung, auf die hier hingewiesen werden muß. Sie unterscheidet die μεταβολή oder die qualitative Umwandlung und die Ortsbewegung und zeigt nun zwar mit Recht, daß sich nach der Doctrin des Ephesters „jedes mit jeder Bewegung immer bewege“, und also auch beständige Ortsveränderung in ihr nothwendig enthalten sein müsse; aber er stellt dies eben nur als eine Consequenz der Ansicht des Ephesters dar<sup>1)</sup> und zeigt deutlich genug, daß nach der eigenen unmittelbaren Auffassung Heraklit's seine Bewegung und seine ὁδὸς ἄνω κάτω eben nur eine qualitative Umwandlung ins Gegentheil sei; daß nach der absoluten Unruhe dieser Theorie auch örtliches Feststehen in ihr nicht gebildet werden könne, daß aber niemals von Heraklit selbst die ὁδὸς ἄνω κάτω als ein örtlich-abgestuftes Bewegungsgesetz, welches, wie Schleiermacher insofern sehr richtig bemerkt, dann die ganze Seele seiner Physik

1) Sokr.: „— — Dieses nenne ich also die zwei Arten der Bewegung, das Anderswerden (ἀλλοίωσις) und die Ortsveränderung.

Theob.: Und mit Recht.

Sokr.: Haben wir nun also diese Eintheilung gemacht, so laß uns nun mit Denen reden, die da sagen, daß Alles bewegt werde, und sie fragen: Sagt ihr daß Alles auf beide Weise bewegt werde, sowohl den Ort ändernd als auch anderwendend oder nur Einiges auf beide, Anderes aber auf einerlei Art.

Theob.: Ja beim Zeus ich weiß es nicht zu sagen, ich glaube aber sie werden sagen auf beide Art.

Sokr.: Wenigstens wenn Sie das etwa nicht wollten, so müßte Ihnen ja Bewegtes erscheinen und auch Feststehendes und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daß Alles sich bewegt, als daß Alles feststeht“ zc. Niemals konnte doch Plato, statt sich einfach auf die ὁδὸς ἄνω κάτω zu berufen, so Consequenzenentwickelnd und erst auf Folgerungen hindrängend sprechen, wenn schon Heraklit selbst die ὁδὸς ἄνω κάτω als ein System abgestufter örtlicher Bewegung aufgefaßt und geltend gemacht hätte.

und aller Erklärungen des Einzelnen hätte sein müssen, hingestellt worden ist.

Die wahre heraklitische Bewegung vielmehr, von welcher auch die *μεταβολή* nur eine Folge ist, ist, wie in unsrer gesammten Darstellung überall nachgewiesen wurde, das beständige Auseinandertreten des Einen in die sinnlichen Unterschiede und das Rückgehen dieser Unterschiede aus ihrem sinnlich=bestimmten Dasein in die ideelle Einheit. Es ist diese Bewegung, welche uns von Plato auch überall als das Centrum heraklitischer Philosophie vorgeführt wird und aufs deutlichste in den beiden von ihm citirten Bruchstücken enthalten ist, „*διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται*“, „das Auseinandertretende geht immer mit sich zusammen“, oder wie Plato im *Symposion* citirt, „*τὸ ἐν γὰρ — φησι — διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι, ὡς περ ἀρμονίαν τῶ ξου τε καὶ λύρης*“ (s. § 2 und Bd. I. p. 177. 209 sqq.).

Merkwürdigerweise sind aber gerade diese Bruchstücke und die in ihnen dargelegte Bewegung immer verkannt worden. Denn nicht nur nimmt Schleiermacher jenes im Auseinandertreten mit sich selbst zusammengehende Eine für das Meer, während es vielmehr das ideelle Eine, oder das kosmische Feuer (s. § 18.) ist, sondern, was hiermit zusammenhängt, man hat stets das „Auseinandertreten“ (*διαφερόμενον*) für die dem Wege nach Oben, und das *συμφέρεσθαι* oder das Zusammengehen oder sich Einigen mit sich für die zum Werden der einzelnen Dinge führende und dem Wege nach Unten entsprechende Bewegung, also für eine Art von Verdichtung gehalten. So z. B. Ritter p. 130, der, indem er das erstere Bruchstück aus Platon anführt, sagt: „Denn durch Zusammentreten Entgegengesetzter (?) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge“. Und ebenso Brandis p. 150: „Diesen Proceß des Werdens beschrieb er daher als Weg nach Unten und Oben, wobei er ohne eine Vierheit von Grundstoffen vorauszusetzen, wahrscheinlich annahm, bald das Dichteste im Feuer trete zusammen und werde zur Erde, diese vom Feuer aufgelodert zum Wasser u., bald, das Feuer verdichte sich stufenweise zur Erde“ u.

Aber es giebt keinen größeren Irrthum, als diesen, keinen, durch welchen man sich principieller das ganze Verständniß des Systems des Ephesters abschneidet. Dieser Irrthum ist aber in der That gerade mindestens so alt, als die stoische Philosophie. Denn wirklich ist die eben angeführte Ansicht nur die Schilderung der stoischen, niemals aber der heraklitischen Bewegung, und es muß Wunder nehmen, daß man sich so lange durch die Stoiker und die stoischen Auffassungen und Ausdrücke bei den

Berichterflattern hat täuschen lassen, wo die Fragmente des Ephefiens mit sein gesamtes System so klar widersprechen.

Das „Zusammentreten Entgegengesetzter“ (welcher? Stofftheile etwa?) oder das Zusammentreten „des Dichtesten im Feuer“ als Princip des Weges nach Unten gehen nothwendig wieder auf die Annahme eines stofflichen Feuers als Princip der Dinge und ἀρχή und auf eine Ableitung durch Verdickung und Verdünnung zurück, die man beide (vgl. § 19.) das einmal verwirft und hinterher dennoch festhält. Das wahre heraklitische Princip ist aber nicht das Feuer, sondern der λόγος, und auch das Feuer könnte als weltbildend gefaßt durch ein Zusammentreten mit sich nicht verdichtet werden, wenn man es hierbei nicht wieder, obgleich man dies in thesi selbst als irrig zugiebt, als ein stoffliches unterstellt. Jenes Eine, das im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, für das der Proceß des sich von sich Unterscheidens und sich mit sich Einigen identisch ist, ist vielmehr das ideelle Eine Heraklit's, das Eine Weise, oder das Eine, dessen Natur es ist, das Andere aus sich zu gestalten (in dem Bericht des Aristoteles, s. oben p. 21 sqq., p. 155 sq.). Es ist nämlich klar, daß dieses im Auseinandertreten (oder sich Unterscheiden) sich mit sich Einigen bei Heraklit sowohl für seinen rein ideellen Proceß oder seinen Zeus ꝛ., als auch für sein kosmisches Feuer, das πῦρ δεῖλτων, gilt.

Der Unterschied ist bloß folgender: Für das rein ideelle Eine, den gedachten Proceß, oder die unsichtbare Harmonie, den demiurgischen Zeus ꝛ., ist diese Identität des im sich von sich Unterscheidens sich mit sich Einigen immer wahrhaft erreicht und adäquat vorhanden (s. die Note 1. zu p. 29, ferner p. 28—43 p. 94 sq. ꝛ.).

Für das kosmische Eine oder den realen Proceß (das immerlebende Feuer, welches aber sowohl maarkvoll verlöschend als sich maarkvoll entzündend ist, also in beidem lebt) ist diese Bewegung folgende: Dies kosmische Eine, das εἶν, wie Aristoteles sagt, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζονται πέφυκεν, schlägt sofort in seine Momente, sinnliches Feuer (πρῶτον), Wasser und Erde auseinander, und es existirt nur in dem Uebergehen derselben in einander. Denn die reine Idee des Umschlagens ins Gegentheil oder der λόγος als real daseiende Existenz gesetzt — giebt zunächst das sinnliche Feuer als die relativ adäquateste Erscheinung dieses Processes. Damit ist aber das sinnliche Feuer, als sofortiges Umschlagen in sein Gegentheil, nur perennirendes zu Wasser werden, wie das Wasser wieder beständig sich Theilen, Auseinandertreten (διαχέεσθαι sagt Heraklit) in Erde und Feuer ist, und die Erde ihrerseits wieder Rückgehen in Wasser ꝛ. Das kosmische Eine

oder das kosmische Feuer, welches ebenso im Verlöschen als sich Entzünden lebt, existirt daher nur in seinem Auseandertreten oder sich Unterscheiden von sich, durch welches es die unterschiedenen Elemente und die einzelnen Dinge producirt. Aber in diesen Elementen als unterschiedenen hat es keine adäquate Existenz, da jedes derselben immer nur ein besonderes getrenntes Moment seiner Einheit darstellt. In dem Rückgang dagegen und dem Umschlagen dieser besondern Momente oder Elemente in einander, in der beständig kreisenden Umwandlung des sinnlichen Feuers zu Wasser, des Wassers zu Erde, der Erde wieder zu Wasser und sinnlichem Feuer, in dem Uebergehen dieser Unterschiede in einander vollzieht sich seine wahre Einheit und Existenz. Die beständige Aufhebung jedes dieser Unterschiede, der stete Durchbruch und Rückgang der Elemente in einander realisirt erst wahrhaft jenes kosmische Feuer oder Eine. Und da in der That die Elemente die stete Aufhebung ihres besondern Daseins und ihres Unterschiedes von einander sind durch den beständigen Uebergang in einander, in dem sie sich befinden, so gilt auch von diesem kosmischen Feuer oder Einem ganz richtig, daß es im beständigen sich von sich Unterscheiden stets in seine Einheit mit sich zusammengeht. Die Bewegung des sich Unterscheidens in seine einzelnen Momente ist auch für dies kosmische Eine steter Rückgang des sich Einigens mit sich. Aber in einer adäquaten Weise kann nun natürlich diese Einheit im Gebiete des realen Seins nicht erreicht werden, weil der die Einheit erzeugende Durchbruch und Rückgang jeder unterschiedenen Bestimmtheit (Feuer, Wasser etc.) immer nur wieder von neuem in eine solche besondere unterschiedene Bestimmtheit, in ein unterschiedenes Element umschlägt. Darum sagt auch Heraklit von seinem Absoluten, daß es ein „πάντων κεραισμέων“, ein von „Allem Getrenntes“ sei, somit auch von dem sinnlichen Feuer, widrigenfalls es ja sonst gar nicht ein von Allem Getrenntes wäre (vgl. § 15.). Aber gerade umso mehr konnte er behaupten, daß sich sein Eines in der That immer im sich Unterscheiden mit sich einige und im sich Einigen mit sich sich von sich unterscheide. —

Daß nun aber wirklich das *διαφερόμενον* in diesem Sinne als ein sich von sich Unterscheiden und somit als dem zur Existenz des Einzelnen führenden Wege nach Unten entsprechend aufzufassen sei, das *επιμέρεσθαι* dagegen, weit entfernt ein stoffliches Zusammentreten und somit den Weg nach Unten auszudrücken, vielmehr den beständigen Rückgang in jene nie erreichte und darum nur ideelle Einheit des kosmischen Einigen und somit den das Dasein des sinnlichen Einzelnen aufhebenden Weg nach Oben darstellt, — das kann zwar, wie jeder wahrhaft systematische

Punkt, seinen vollen Beweis nur durch die gesammte Darstellung erhalten und hat ihn auch bereits, wie wir glauben, im Laufe des gesammten Wertes hinreichend erhalten<sup>1)</sup>, ist übrigens aber auch für sich selbst mit Händen greifbar. Denn in dem Bruchstück im platonischen Symposion wird dieses *συμπερέσθαι* des Einen beschrieben als ein *συμπερέσθαι αὐτὸ αὐτῷ*, als ein Zusammengehen des Einen mit sich selbst. Nun entspricht dies aber doch ganz offenbar und wörtlich der *ὁμολογία* oder „Uebereinstimmung mit sich“, welche bei Diogen. L. IX. 9. neben dem Frieden (*εἰρήνη*) als der heraklitische Name des Weges nach Oben angeführt wird\*), wie ebenso sehr der derselbst als Bezeichnung des Weges nach Unten angeführte Streit (*ἀλεμος*) dem *διαφερόμενον* entspricht, wenn man es nicht als eine Verbilligung, sondern ganz wörtlich, was immer bei Heraklit das Beste ist, als ein Auseinandertreten in den Unterschied auffaßt. Und ferner: wenn dieses im Sichunterscheiden sich mit sich selbst einigende Eine des Bruchstücks doch offenbar jenes Eine ist, von dem uns Aristoteles de coelo III, 1. sagt, daß es im Gegensatze zu allem andern (*τὰ ἄλλα πάντα*) im Fließen befindlichen Sinnlichen das allein Beharrende sei (*Ἐν τι μόνον ἵπομένειν*), aus welchem das Andere (Sinnliche) immer umgeformt werde, so wird doch dieses „sich Einigen des Einen mit sich selbst“ gewiß nicht die spezifische Seite sein, welche jenem, dem „Einen“ entgegengesetzten, Andern (dem Sinnlichen) Erfinden und Festigkeit giebt, sondern es wird doch offenbar die Seite sein, nach welcher

1) Auch kann die hier dargelegte Natur der heraklitischen Bewegung oder die Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφερ.* ja gar keine Schwierigkeit haben und etwas über das Wesen der vorsokratischen Physik hinauszugehen scheinen, wenn man erwägt, wie Heraklit hierbei offenbar Anaximander zu seiner Grundlage hat, bei welchem ja auch die Existenz des Einzelnen durch eine Aussonderung aus seinem Unendlichen, der Einheit des Urwesens, zu Stande kommt. Wie sich Anaximander dieses Urwesen gedacht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu streiten. Immer steht so viel fest: es ist ein Unterscheiden des Urwesens von sich, durch welches die endlichen Dinge entstehen. Und immer ist so viel klar, daß Heraklit diese Vorstellung Anaximander's genau in eben demselben Verhältniß einerseits zur organischen Grundlage hat, und andererseits bedeutend weiter entwickelt, in welchem sein Absolutes zu dem Urwesen Anaximander's überhaupt steht; vgl. *Ab. I. p. 45 sqq.*

\*) Jetzt tritt unsere Auffassung der Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφ.* auf den schlagendste bestätigend diese *ὁμολογία* als dem *συμπερόμενον* entsprechend und, wie dieses, als das Gegentheil der durch das *διαφερόμενον* angedeuteten Bewegung, deutlich in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280 hervor: *Ὁ δὲ ξυνίασιν ὅπως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογᾷ κτλ.*

dieses Eine im Wechsel des Fließenden sich als die beharrende Idealität desselben erhält, als die in der Aufhebung des Sinnlichen gerade sich herstellende Einheit dieses kreisenden Wechsels. — Auch wird ja ferner von Heraclit selbst der dem *διαφέρειν* ganz entsprechende Ausdruck *δαχέσθαι* für das Auseinandertreten des Meeres in sinnliches Feuer und Erde gebraucht, also für die die Unterschiede des sinnlichen Daseins producirende Bewegung (cf. die Anmerkung Vb. I. p. 282). Auch ist ja wohl die Identität des *συμφερόμενον* καὶ *διαφερόμενον* in jenen Bruchstücken mit dem bei dem Pseudo-Aristoteles klar (f. § 1.) „*συνάφειας οὐλα καὶ οὐχι οὐλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶδον καὶ διαᾶδον καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*“. Hier ist doch aber jedenfalls schon wegen der Analogie des *συμφερόμενον* mit dem vom Zusammenstimmen bei der Harmonie der Töne gebrauchten *συνᾶδον* offenbar, daß das *συμφερόμενον* nicht ein Zusammentreten stofflicher Theile, sondern die Herstellung einer innern Uebereinstimmung und Einheit bezeichnet. Und noch evidentere ist doch durch das dafelbst hinzugefügte „*und aus Allem Eins und aus Einem Alles*“, daß das Auseinandertreten (*διαφερόμενον*) doch gewiß nicht die Seite sein kann, wie aus Allem (Verschiedenen) Eins wird; sondern im Gegentheil, auch schon der Wortfolge nach erscheint das *συμφερόμενον* ganz richtig als die Seite, wodurch aus Allem Eins wird oder die ideelle Einheit sich herstellt, und das *διαφερόμενον* als die Seite, nach der aus Einem Alles wird, oder diese Einheit in ihre Unterschiede auseinandertritt <sup>1)</sup>.

1) Ebenso klar, vielleicht noch klarer, ist dies aus dem Vb. I. p. 90 mitgetheilten Bruchstück beim echten Aristoteles τὸ ἀντίξουν ζυμφέρον πτλ., in welchem also an Stelle des *διαφερόμενον* als gleichbedeutend *ἀντίξουν* „sich widerstreitend, entgegengelehrt“ steht. Das *διαφέρειν* ist also bei Heraclit eine solche Bewegung, welche zum Streit und realen Gegensatz führt. Der Streit oder der πόλεμος ist aber bei Heraclit Erzeuger und Gebiet des realen Daseins. Das *διαφέρειν* ist also nothwendig die Bewegung, die zur realen Existenz führt, und nicht, wie man annimmt, welche die Existenz aufhebt, und umgekehrt ist also das *συμφερόμενον* die Bewegung, welche dem aufhebenden Wege nach Oben entspricht, und nicht, wie das stoische *συνιστάμενον*, dem Wege nach Unten. Es ist kaum begreiflich, wie man so lange durch stoische Berichterstatte sich täuschen lassen und in diesen capitalen Irrthum verfallen konnte. — Eher findet man vielleicht Spuren von Auffassung jener Termini im heraklitischen Sinne da, wo man sie am wenigsten erwarten sollte. So sagt der Verfasser der Confess. S. Cypriani ed. Baluz. p. CCXCVII. im Verlauf einer Stelle, deren Anfang oben p. 84, 1. mitgetheilt worden ist, und in welcher er sich, wenn auch spottend, über den naturphilosophischen Inhalt der Mysterien ausläßt, von denen der Ἄρτεμις ταυρόπολος:

Ganz richtig heißt es daher in dem untergeschobenen Briefe bei Etrphanus p. 147, der uns nach Allem, was wir über ihn gesehen haben, mindestens ebensoviel und noch mehr gilt, als manche späte Berichte, auch offenbar von einem jedenfalls genaueren Kenner heraklitischer Lehre als diese herrührt: „τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι“, „und das (feurige) Trockene schmilzt er (Gott) in Feuchtes (dieses ist aber das Princip des sinnlichen Daseins bei Heraklit, vgl. § 20 u. 21.) und stellt es in seine Auflösung hin; d. h. es wird hier offenbar die *λύσις* oder *διάλυσις* dem *διαφερόμενον* entsprechend als der zum endlichen einzelnen Sein, zu Wasser und Erde führende Weg nach Unten hingestellt (wie auch im *τήκειν*, schmelzen, schon der Begriff des Auseinandergehens liegt) ganz wie auch Plato im *Politikus* (s. oben p. 229) das *διαλυθεῖς* als die mit der Umwendung der Welt aus dem Werden zu Feuer in Werden zu Wasser eintretende Bewegung gebraucht.

Die Bewegung Heraklit's ist also überall nur die aufgezeigte dialectisch=speculative. Dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegentheil, des ideellen Einen in die Unterschiede, der Unterschiede in die ideelle Einheit, ist ein logisches und kein physikalisches Bewegungs- und Ableitungsgesetz; angewendet auf alle Verhältnisse des realen Seins giebt es überall das Umschlagen des Jetzt in Nichtsheit und umgekehrt, des Hier in Nichts, des Oben in Unten und umgekehrt, d. h. es giebt überall alle Bewegung, weil, wenn das Sein selbst in Nichtsein übergehend und umgekehrt gewußt wird, auch alle Modificationen des Seins nur Uebergehen in ihren Gegensatz sind. Zum kosmischen Systeme durchgeführt, giebt dies das Kreisen des Himmels um die nach Oben und Unten kreisende Erde und die Selbsterzeugung ihrer Planeten durch die Erde, wie die Umwandlung jener in diese, — kurz die Auswischung der rastlos als aufgehoben gesetzten Unterschiede von Oben und Unten, wie wir dies als die Seele des kosmisch=siderischen Processes kennen gelernt haben, aber eine örtlich=abgestufte Bewegung und eine bestimmte phy-

„ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι καὶ τὴν ταυρόπολον Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν ἁπταδαίμονι ἵνα μάθων ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μεταωρισμούς λογῶν καὶ ἀγρίων δηγήσεων“. Die *διαίρεσις*, Trennung der Materie, ist hier offenbar diejenige Seite, durch welche die Bestimmtheit des Seienden, und somit die reale Existenz selbst, zu Stande kommen soll, nicht die *σύγχυσις*, Zusammenfühlung, durch welche vielmehr (siehe die aus den *Venet. Schol.* über die *σύγχυσις* angeführte Stelle, Bd. I. p. 119) die *σύγχυσις κόσμου*, der Untergang der Welt eintreten würde, eben deshalb, weil sie die Durcheinanderschüttung und Auslöschung aller realen Unterschiede ist.

ikalische Ableitung, wie Verdichtung und Verdünnung zc., stellt es nicht dar. Und dies ist es, was also Aristoteles meint, dies nicht Vorhandensein eines eigentlich physikalischen Bewegungsgesetzes im engeren Sinne hebt er hervor, wenn er sagt, daß Heraclit, behauptend daß Alles und immer sich bewege, nicht genau bestimmt habe, welcherlei Bewegung er meine, oder ob alle Arten. Und der so aufgefaßten Stelle des Aristoteles kommt dann auch ebensosehr die nur dasselbe besagende Plato's im Theaetet (a. a. O.) zu Hülfe, wo es gleichfalls heißt, daß nach Heraclit Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen müsse.

Dieser rein speculative Charakter der heraklitischen Bewegung ist es aber, den die Stoiker niemals begriffen haben. Dies war aber selbst nur wieder eine nothwendige Folge davon, daß sie, wie früher gezeigt (§ 18.), die Bedeutung des heraklitischen Feuers, Proceß von Sein und Nichtsein oder reinste Darstellung des Umschlagens ins Gegenheil zu sein, niemals consequent erkannt hatten und in ihm immer nur einen physischen Stoff, eine alles belebende Wärme zc. zc. sahen. In die große und zahlreiche Widersprüche sie sich dadurch mit sich selbst verwickelten, ist hin und wieder beiläufig gezeigt worden. Mit dieser, denn in noch so allgemeinen Reflexionsbestimmungen gehaltenen Auffassung des heraklitisch-principiellen Feuers als eines physischen war aber zugleich die Nothwendigkeit einer physischen Ableitungsmethode gegeben, und so machten sie denn das heraklitische *συμφερόμενον*, den Begriff des ideellen Sicheinigens mit sich, ganz ruhig zu einem *συνιστάμενον*, einem verdichtenden Zusammentreten der stofflichen Feuertheile in Wasser und Erde, und das *διαφερόμενον*, das Auseinandertreten in den Unterschied und seine Momente, zu einer jener Verdichtung entgegengesetzten, das Dichte wieder in Feuer auflöckernden Verdünnung. Dieses grob-materielle Mißverständniß zog nun natürlich consequent die Folge nach sich, den Weg nach Oben und Unten als eine sich abstufoende Verdünnung und Verdichtung aufzufassen und so eine gewisse Abrundung in ihre Physik zu bringen, und umsoweniger nahmen sie an dieser plumpen Entstellung der Lehre des Ephesters irgend ein Bedenken, als ihnen auch gerade dadurch das Mittel geboten war, Vieles aus der Meteorologie des Aristoteles für ihre Physik zu nutzen und mit derselben in Einklang bringen zu können. Daß sie sich aber durch dies principielle Mißverständniß, und da sie dennoch andererseits die Physik des Ephesters so viel als möglich festhalten wollten, wieder in die gründlichsten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mußten, ist klar genug. Auch geht im Grunde hierauf als auf seine letzte Quelle der Widerspruch zurück, den Plutarch (adv. Stoic. de comm. c. 46. p. 1084. E.



p. 426. W.) den Stoikern vorwirft, daß, während sie im Allgemeinen das Wärmste durch Verdünnung und das Gegentheil durch Verdichtung erzeugen, sie auch wieder in andern Fällen (bei der Seele) „das wärmste durch Abkühlung und was aus den feinsten Theilen besteht, durch Verdichtung“ (*καὶ πυκνῶσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες*) entstehen lassen (vgl. Plat. de Stoic. repugn. c. 41). —

Und durch die aus den stoischen Vorstellungen bei den Richterfakten sich überall eindringenden Ausdrücke *συνιστάμενον* u. getäuscht, hat man dieses für entsprechend dem heraklitischen *συμπερούμενον* gehalten, ohne darauf zu achten, daß es dann nur ganz dasselbe wäre, als das doch allgemein verworfene *πυκνούμενον*, und ohne zu bedenken, daß das *συνιστάμενον* als ein Zusammentreten „Entgegengesetzter“ aufzufassen um so unmöglicher ist, als einmal *συνιστάμενον* für sich allein dies weder bedeutet noch bedeuten kann, und andererseits der weltbildende Weg nach Unten bei Heraklit, da dieser zu den, wie Aristoteles sagt, *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες* gehört, unmöglich ein Zusammentreten „entgegengesetzter“ — sei es Stofftheile, sei es Principien oder was man sonst mit diesem dunklen Ausdruck meint — sein kann.

Wir schließen hier die Darstellung der Physik des Ephesters. Wie einiges zu derselben gehörige Material schon in dem ontologischen Theil durchgenommen wurde (z. B. in §§ 7. u. 13.), so wird auch noch in dem folgenden Abschnitt Einzelnes angeführt werden, welches mit ihr in Verbindung steht. Denn eine gänzlich durchgeführte Trennung des Stoffes war, wie bereits hervorgehoben, bei Heraklit, weil für ihn selbst die Trennung dieser Gebiete des Geistes noch nicht vorhanden war, nicht einmal möglich. Ueberdies wollen wir hierbei erwähnen, daß gerade der vorstehende Abschnitt über die Physik derjenige ist, welchen wir erst (vgl. das Vorwort) nachträglich im Winter 1855 auszuarbeiten hatten. Als wir nämlich 1844 zuerst an die Darstellung des Ephesters gingen, hatten wir beschlossen, obgleich uns sowohl die Stellung, welche die Physik gegenwärtig in dem Werke einnimmt, als auch Haupt-Inhalt und Material derselben bereits feststand, doch bei der Ausarbeitung, gerade um hierdurch unsere eigene Ansicht über die Philosophie des Ephesters einer praktischen Prüfung zu unterwerfen, die von der Ontologie, dem Erkennen und der Ethik handelnden Abschnitte zuerst auszuarbeiten. Immerhin kann es hierdurch gekommen sein — obwohl nach unserer Meinung ohne wirklichen Schaden für die Sache, — daß wir in Folge dessen irgend eine mit größerer Consequenz in die Physik gehörige Erörterung eines Zeugnisses u. bereits in einen der andern Abschnitte vorausgenommen hatten.

### **III. Die Lehre vom Erkennen.**



## 8. Das Grundgesetz des Erkennens. Der λόγος. Die Unvernünftigkeit der Menschen.

---

Wir wenden uns nunmehr zu der Theorie Heraklit's vom Erkennen. Es existirt hierüber zunächst ein ebenso schönes als lehrreiches Bruchstück bei Sextus, welcher gerade diesem Theil der heraklitischen Lehre eine übersichtlich ausführliche Darstellung gewidmet hat, bald Fragmente des Ephezum Belege anführend, bald eigene und im Allgemeinen treffende Urtheile über die betreffenden Streitigkeiten. Wir müssen des Zusammenhanges halber die oben Bd. I. p. 315 sqq. angeführte Stelle des Sextus rückverweisen, derselbe auseinandergesetzt hat, wie nach Heraklit, gleich Kohlen, die Feuer entfernt verlöschen und in Contact mit demselben gesetzt wieder zu glühend werden, so auch das individuelle Bewußtsein nur durch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, dem περιέχον oder dem gemeinsamen göttlichen Logos, vernünftig sei, in der Absonderung von diesem Allgemeinen aber, wie im Schlafe, unvernünftig. Diesen allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theilnehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, bezeichnet Heraklit zum Kriterium der Wahrheit. „Weßhalb, sagt Sextus (Math. VII, 131.), das, was allgemein Allen erscheint, zuverlässig; denn es wird durch den allgemeinen und göttlichen Logos angenommen, aber einem Einzelnen beifalle, sei unzuverlässig aus der entgegenstehenden Ursache“; „ἐναρχόμενος οὖν — fährt Sextus fort — τῶν περὶ τῆς ὁ προειρημένους ἀνῆρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, „λόγου τοῦδε ἑόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ σθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων κατὰ τὸν λόγον τῶνδε, ἄπειροι εἰκόασι πειρώμενοι

---

1) Inwiefern diese Worte des Sextus für Heraklit wirkliche Gültigkeit haben inwiefern nicht, darüber später.

ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεροθέντες ποιοῦσιν ὅπως περ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται“. διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θεοῦ λόγου πάντα πράττε- μέν τε καὶ νοοῦμεν, ὁλόγα προδιελθὼν ἐπιφέρει „,,ὁὐ δεῖ ἔπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνοὺς γὰρ ὁ κοινός 1)· τοῦ λόγου δὲ εὐνοῦς ξυνοῦ, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἢ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύο- μεν· ἢ δὲ ἂν ἰδιώσωμεν, ψευδόμεθα· νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τοί- τοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνονται· καὶ τὰ μὲν κοινῇ φαι- ραινόμενα πιστὰ, ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἐκάστῳ ψευδῆ· τοῖσδε μὲν καὶ ὁ Ἁράκλειτος“.

Schon das erste in dieser Stelle enthaltene Bruchstück wäre sehr geeignet gewesen, den tiefsten Grundgedanken heraklitischer Philosophie mit großer Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Aber indem man λόγος theils mit Vernunft, theils mit Verhältniß übersetzte, ohne den bestimmten Inhalt des heraklitischen Logos erfassen zu haben, und indem man ferner διαιρέων statt in der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung des Wortes in der tropischen von „auseinandersehen“ nahm, hat man sich das concrete Verhältniß auch dieses Bruchstücks verschließen müssen.

Daß λόγος hier ganz objectiv zu nehmen ist, wie ja durch die vorhergehende Bemerkung des Sertus: καὶ τῷ τινὰ δεῖκνός τὸ περιέχον hier ganz sinnfällig ist, hat Schleiermacher bereits gesehen, der deshalb auch λόγος weder mit Vernunft noch Erkenntniß, sondern bereits weit besser folgendermaßen übersetzt (p. 483): „Von diesem bestehenden Verhältniß finden sich die Menschen immer ohne Einsicht, sowohl ehe sie davon hören, als nachdem sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältniß erfolgenden unkundig, scheinen sie zu versuchen solche Reden und Werke, vergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jegliches auseinanderlegend und bestimmend wie es sich verhält“ u.

Es konnte also schon der Einsicht Schleiermacher's nicht entgehen, daß mit dem λόγος hier nichts anderes gemeint sei als das objective, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst. Wie bereits

1) Im Fragmente selbst liest also Schleiermacher mit Recht: ἔπεσθαι τῷ ξυνοῦ, läßt die erklärenden Worte des Sertus ξυνοὺς γὰρ ὁ κοινός weg und fährt gleich fort τοῦ λόγου δὲ κτλ.

bemerkt, machen dies schon die der Anführung vorhergehenden Worte des Sertus unzweifelhaft: der Mann habe im Anfang seines Buches und nachdem er in gewisser Weise das περιέχον aufgezeigt (erörtert), jefagt λόγου τοῦδε ἔντος κτλ. Dieser λόγος ὅδε geht also auf jenes physische und objective Princip alles Seins, das περιέχον. Eben deshalb ist aber auch die Uebersetzung „Verhältniß“ zu schwankend und unbestimmt. Es ist nicht von irgend einem unbestimmten „bestehenden Verhältniß“ die Rede, sondern von jenem großen allein Alles durchwaltenden und erzeugenden Princip Heraklit's; mit einem Worte, dieser λόγος ὅδε, den Heraklit zuvor erörtert hatte, ist nichts anderes als das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Wir beziehen uns hierfür auf das, was wir früher über den bestimmten und energischen Sinn des λόγος bei Heraklit entwickelt haben und glauben daher den Ausdruck am besten mit „Vernunftgesetz“<sup>1)</sup> übersetzen zu können, wobei wir aber ausdrücklich und wiederholt bemerken, daß wir unter diesem „Vernunftgesetz“ auch nichts Anderes und Allgemeineres als eben jenes bestimmte Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes verstehen, welches allein Heraklit mit diesem Ausdruck bezeichnet und unter ihm verstanden hat.

Was aber die Worte κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον betrifft, so müssen wir zum genauen und concreten Verständniß dieses Ausdrucks, von der Stelle des Sertus scheinbar abschweifend, uns zu einer Stelle des Philo wenden (quis rer. div. haer. p. 510. T. I. p. 503. Mang.): „ὅτι γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὐ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἐστὶν ὃ φασιν Ἕλληνας τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφαλαῖον τῆς αὐτοῦ προστησόμενον φιλοσοφίας ἀρχεῖν ὡς εὐρέσει καινῆ; παλαιὸν γὰρ εὔρημα Μωύσεώς ἐστίν“, „denn das Eine ist das aus zweien Gegentheilen bestehende, so daß, wenn es entzweigefchnitten wird, die Gegentheile erkennbar werden. Ist es nicht dies, wovon die Hellenen sagen, daß es ihr großer und berühmter Heraklit seiner Philosophie vorangestellt und sich dessen als einer neuen Erfindung gerühmt habe? es ist aber ein alter Fund des Moses u.“

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht vom größten Interesse. So deutlich, wie vielleicht in keiner andern, wird uns hier das wahrhafte Princip Heraklit's, das er seiner Philosophie zu Grunde gelegt und dessen er sich als seiner originellen Geistesthat und Entdeckung gerühmt habe,

1) Eine Uebersetzung, welche im § 35. ihre letzte Rechtfertigung finden wird.

angegeben: der Gedanke, daß ein Jedes die Einheit zweier Gegentheile, und also der Gegensatz mit sich selbst identisch sei. Unbegreiflich ist, daß man nicht einmal aus dieser Stelle gesehen, wie weder Feuer noch Fluß, noch das Werden, noch irgend etwas Anderes als die Einheit des Gegensatzes mit sich selbst das wahrhafte Fundamentalprincip heraklitischer Philosophie gewesen ist, von welchem jene anderen Formen, Feuer ic., nur Darstellungen sind. Unbegreiflich ist, wie Schleiermacher auch nach diesem Zeugniß des Philo, welches er erwähnt, ohne demselben eine besondere Wichtigkeit beizulegen und ohne auch nur den Widerspruch zu bemerken, in welchem es mit seiner eigenen Auffassung Heraklit's steht, dem Aristoteles abstreiten will, daß die Philosophie des Ephesiers gegen den Satz des Stagiriten vom Widerspruche verstoße und den Stagiriten wegen dieser Behauptung des Mißverstehens beschuldigt, während doch gerade der Verstoß gegen diesen Satz den grundsätzlichen Gedankeninhalt heraklitischer Philosophie bildet. —

Unsere gesammte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, daß die ganze Philosophie des Ephesiers nichts Anderes, als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; daß alle andern Aussprüche, daß das ganze System Heraklit's nur die nothwendigen Folgerungen und Consequenzen dieses speculativen Grundbegriffs waren.

Will man aber alles dies endlich durch eine Stelle bewiesen sehen, welche unsere Auffassung Heraklit's nicht entscheidender, wohl aber vielleicht noch sinnfälliger als das Bisherige bestätigt, eine Stelle, welche Schleiermacher freilich noch nicht zugänglich war, so hat man nur nöthig, die bereits p. 97 bezogenen Worte desselben Philo's, der sich uns nun schon so oft als ein genauer Kenner Heraklit's ausgewiesen hat, dem wir so viele kostbare Fragmente des Ephesiers verdanken und der selbst noch an weit mehr Orten seiner Schriften, als wir des Raumes wegen im Verlauf noch betrachten werden, heraklitische Philosopheme verüfflicht und sich zu eigen macht, jetzt ins Auge zu fassen. In den Quaest. in Genesim nämlich, im armenischen Codex p. 177 sq. Aech. T. VII. p. 10 sq. ed. Lips. diskutirt Philo den Text der Genesis 15, 10: „Divisit ea per medium et posuit contra se invicem“ in ganz heraklitischer Weise, indem er die Theile des Körpers als eine in Gegensätzlichkeit aneinandertretende und hierin dennoch mit sich identische Einheit nachweist. Aber nicht bloß die Theile des Körpers, sagt er, seien so in der Einigung mit sich getrennt und in der Trennung mit sich

geeint (in unione disjunctas et in divisione unitas; dies ist die richtige Auffassung des *διαφερομ. συμφερ.*, vgl. oben p. 225), sondern auch die der Seele. Man müsse aber auch wissen, fährt er bald darauf fort, daß „ebenso auch die Theile der Welt zweigetheilt seien und wechselseitig sich entgegengesetzt (sciendum tamen est, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas), die Erde in Gebirge und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; das süße nämlich ist jenes, welches Flüsse und Quellen spenden, das salzige aber das Meerwasser. Ebenso auch die Atmosphäre in Winter und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Heraclitus seine Bücher über die Natur zusammen, von unserm Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehrend, indem er ihr zahllose und zwar mühsam ausgearbeitete Beispiele (Belege) hinzufügte“. (Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus, sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis). Philo faßt also in diesen Worten geradezu und ganz wie wir es von Anfang an dargestellt, das heraklitische Werk, das er genau kannte und ausdrücklich dabei als Naturlehre bezeichnet, nur als eine Aus- und Durchführung dieses logischen Gedankengesetzes auf; alles aus dem Reich der Naturerscheinungen und sonstwoher darin beigebrachte bezeichnet er nur als Beispiele für jenen speculativen logischen Begriff, gesteht aber selbst zu, daß diese Beispiele „zahllos und mühsam ausgeführt“ gewesen seien, d. h. daß, wie wir uns zu zeigen bemüht haben und weiter zu zeigen gedenken, Heraclit die philosophische Energie besessen habe, jenen speculativen Begriff zu einem System — aber einem der inneren Gliederung und des systematischen Unterschiedes noch entbehrenden Systeme — des natürlichen und geistigen Universums durchzuführen. —

Wir müssen jetzt jedoch noch einmal zu der früheren griechischen Stelle des Philo zurückkehren. Zu beachten ist hier zunächst noch, wie Philo diese Angabe über das wirkliche Princip Heraclit's nicht blos als seine eigene Meinung vorträgt, — wenn er auch natürlich dabei seinen allgemeinen Bestrebungen gemäß, die Originalität der Erfindung des Gedankens auf Moses zurückführen muß — sondern als die allgemein unter den Hellenen verbreitete Meinung über den wahrhaftigen Hauptsatz und die Quintessenz (*κεφαλαῖον*) heraklitischer Philosophie. Da Philo hier unter den Hellenen natürlich besonders die Ausleger Heraclit's vor Augen hat, von denen ihm noch die ältesten und besten zu Gebote stan-



den, so sieht man, daß diese Ausleger allerdings den Ephefiter besser aufzufassen gewußt haben, als seine modernen Bearbeiter.

Wenden wir uns jedoch von dieser allgemeinen Betrachtung zur näheren Untersuchung der philonischen Stelle. Schleiermacher sagt in Bezug auf Philo's Aeußerung, Heraklit habe dies, wie die Hellenen sagen, als Haupt-*satz* seiner Philosophie vorangestellt (*προσθησάμενον*) (p. 437): „Aur muß man das Voranstellen keineswegs buchstäblich verstehen.“ Im Gegentheil! Auf das Buchstäblichste muß es verstanden werden. Es ist kaum begreiflich, wie man bisher bei einiger Aufmerksamkeit hat übersehen können, von welcher Stelle des heraklitischen Wertes Philo hier spricht! Es ist nämlich doch wohl sonnenklar, daß er von gar nichts Anderem spricht, als von eben jener allerdings im Anfang des heraklitischen Wertes gestanden habenden Stelle, die uns Sextus an dem vorstehenden, gerade gegenwärtig von uns discutirten Orte theils berichtet, theils in wörtlicher Anführung mittheilt.

Selten wird die Gunst der Umstände gestatten, in Bezug auf ein verloren gegangenes Buch einen solchen Nachweis so einfach und zweifellos zu erbringen, wie diesmal. Sextus sagt ausdrücklich bei Anführung jenes Fragments: im Beginne seines Wertes über die Natur (*ἐναρχόμενος*) und nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* explicirt, habe Heraklit jene Worte gesagt.

Dasselbe Fragment aber, welches Sextus, resp. seinen Anfang, theilt uns auch Aristoteles mit, Rhetor. III. 5. p. 1407. B.: „denn des Herakleitos Schriften zu interpungiren ist schwer, dadurch, daß es unbestimmt ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Nachfolgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfang seines Wertes (*ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*), denn da sagt er: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος<sup>1)</sup> ἀεὶ, ἀξύνστοι

1) Denn so muß (ebenso bei Clemens Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 716. Pott., wo das Fragment gleichfalls angeführt wird) wie die obige Entwicklung von selbst zeigt, die Stelle mit den früheren Ausgaben des Aristoteles und den von der Berliner Ausgabe bezogenen Codices gegen die Aenderung der Berliner Ausgabe *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος* unzweifelhaft aus Sextus wiederhergestellt werden. Ließt man *δέοντος*, so muß *λόγος* den subjectiven Sinn von Vernunft, Einsicht, haben. „Indem diese Einsicht fehlt“ u. Dies ist aber, abgesehen von der aus dem Zusammenhang oben klar resultirenden Unmöglichkeit und dem daselbst nachgewiesenen wirklichen Sinne dieser Stelle nicht möglich, weil 1) der Satz: „indem diese Einsicht fehlt, werden die Menschen uneinsichtig“ die leerste Tautologie wäre; 2) weil die bei Sextus mitgetheilten unmittelbar darauf folgenden weiteren Worte des Fragments *γινόμενων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε κτλ.*, sowie die daß darauf bei Sextus mitgetheilte Fragmentstelle *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*

ἄνθρωποι γίνονται.“ Das also steht ganz fest, durch Aristoteles wie Sextus, daß das von Sextus ausführlich angeführte Fragment im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habe. Diesem Fragmente ging ferner, nach Sextus selbst, in Heraklit's Schrift noch eine Explication der Beschaffenheit des περιέχον, d. h. des objectiven Princips selbst voraus, worauf erst das Fragment, wie Sextus es mittheilt, folgt.

Deshalb kommt nun Philo und führt als eine allbekannte Thatsache an: aus zweien Gegentheilen bestehe das Eine, so daß, wenn man es zerschneide, die Gegensätze darin offenbar werden, und dies sei der Hauptsatz Heraklit's gewesen, den er, sich seiner als einer neuen Erfindung rühmend, seiner Philosophie vorausgestellt habe (προοτυσάμενον).

Und in der That rühmt sich ja Herakleitos in eben jenem Fragmente dieser ihm originellen Idee und des Verdienstes ihrer Entdeckung auf das Stärkste, indem er sagt, daß er allein jenes waltende Gesetz, den λόγος, begriffen und gefunden habe, während die andern Menschen, ehe sie dasselbe gehört und indem sie zum erstenmal von ihm hören, schlechthin

---

ἔνοαῦ, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς κτλ. zweifellos beweisen, daß der λόγος hier das waltende objective Gesetz des Daseins bedeutet, nach welchem die Dinge geworden und es also schlechterdings unmöglich und unsinnig ist, von diesem Daseinsgesetz, das nach Heraklit immer ist und Alles beherrscht, sagen zu wollen, daß es fehle; 3) weil sonst auch die Interpunctationschwierigkeit gar nicht vorhanden wäre, die Aristoteles hervorhebt. — Letzteres findet noch besonders seine Anwendung auf die Meinung H. Ritter's p. 151 sq., die unglücklichste von allen, welcher auch bei Sextus wie es scheint δέοντος lesen möchte, und dem Sextus ganz ungegründete Vorwürfe macht, die vielmehr nur aus einem totalen Verkennen des ganzen Fragments hervorgehen. Es wäre nach dem Obigen überflüssig, noch besonders ausführen zu wollen, wie sehr irrig Alles ist, was H. Ritter in jener Anmerkung a. a. O. sagt. Aber soviel hätte H. Ritter, der λόγος ἴδε beidemal übersehen will, „diese Rede, diese Schrift“ (!) selbst sehen sollen, daß dann doch keine Interpunctationschwierigkeit Statt finden könnte, denn von „dieser Schrift“ konnte doch schwerlich gesagt werden, daß sie immer fehlt, zumal sie eben im Begriffe war zu erscheinen. —

Wenn übrigens Schleiermacher meint, die Lösung der schon für Aristoteles bestehenden Interpunctationsfrage könne heute umsoweniger verlangt werden, so halten wir diese Lösung doch für ziemlich einfach. Das αἰ gehört zu εἶντος. Denn das αἰ ist bei Heraklit typisch für den λόγος oder das Eine; fast in allen Fragmenten, wo er von diesem Einen Göttlichen, dem Alles durchbringenden Gesetze spricht, bezeichnet er es als das immer waltende, seiende ꝛc. Die Unvernunft der Menschen dauert dagegen nach dem Fragmente selbst nicht immer; das Bruchstück beschränkt sie vielmehr auf die Zeit, wo die Menschen dies Gesetz noch nicht oder eben zum erstenmal verkünden hörten.

unvernünftig sind, weshalb er Alles seiner Natur nach erkenne, alle Andern aber wachend ebensowenig wissen, was sie thun, wie im Schlafe! —

Gewiß hat Schleiermacher Recht, zu sagen, daß man in den Worten Philo's, *ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὐ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία*, nur Worte eines Auslegers, nicht eigene Worte Heraklit's suchen muß. Das sollen sie aber auch gar nicht sein! Sie sollen nur sein und sind — eine höchst treffliche Erläuterung und kurze Zusammen- drängung des Sinns jener Stelle, aus welcher Sextus uns obiges Fragment mittheilt. Daß nämlich jedes Eine aus zwei Gegensätzen bestehe und also in sich selbst schon die Einheit seiner und seines Gegen- theils sei, dies muß im heraklitischen Werke die dem Fragmente, wie Sextus selbst bemerkt, vorangehende Explication des *περιέχον*, d. h. des objectiven weltbildenden Gesetzes, enthalten und kurz angegeben haben. Dies Gesetz der Einheit eines Jeden mit seinem eigenen Gegentheil ist eben der waltende demiurgische *λόγος*, dessen die Menschen unkundig und deshalb unvernünftig sind. Der zweite Theil aber der philonischen Angabe: *οὐ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία*, daß nämlich das Erkennen nur darin bestehe, jedes Eine in die beiden Gegensätze zu zerschneiden, aus denen es besteht, — dies wird uns ja auch noch in dem Fragment Heraklit's selbst bei Sextus gesagt! Nämlich in den Worten: *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* (sc. Worte und Werke) *καὶ φράζων ὅπως ἔχει*. Denn *διαιρέων* heißt, ganz wie die treffliche und energische Paraphrase *τμηθέντος*, die Philo dafür braucht, zerschneiden, und in diesem ursprünglicheren und concreteren, nicht in dem abstracten abgeleiteten Sinne von *auseinandersetzen*, ist es, wie die philonische Stelle zeigt, zu nehmen: „seiner Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (nämlich in die beiden Gegen- theile, aus denen zu bestehen eben seine Natur ist) und sagend, wie es sich verhält“.

Und im engsten innern Zusammenhang mit diesen Stellen steht noch ein Geschichtchen, welches deshalb wohl verdient, aus seiner Verborgenheit hervorgezogen zu werden. Gefragt nämlich, warum er die Thiere glieb- weise zerschneide, habe Herakleitos geantwortet: „damit ich die Natur des Seienden selbst zu meinem Lehrmeister habe“, in den Scholien des Johann. Siculus *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*, Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 95: *οὐ καὶ Ἡράκλειτος ὁ φυσικός τὸ διὰ τὶ θηρῶν ἀνα- τέμνει κατὰ μέλος τὸ ζῶον ἐρωτώμενος, ἐπεὶ ἔχω τὸν διδάσκοντά με τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἀπεκρίνατο*“. Einen pragmatischen Werth nehmen wir für diese Anekdote zwar natürlich nicht in Anspruch und wollen

keineswegs aus ihr folgern, daß Heraklit Anatomie getrieben habe\*). Wohl aber vindiciren wir ihr den bedeutsameren Charakter, übereinstimmend mit Philo zu zeigen, wie in dieses Axiom das Alterthum die heraklitische Philosophie so sehr zusammenfaßte, daß derartige Uebersieferungen daraus entstanden, und ferner beweist die Erzählung gemeinschaftlich mit den Worten Philo's, daß das *διαίρειν* in dem heraklitischen Fragment nichts Anderes als *τέμνειν*, entzweischneiden<sup>1)</sup>, bedeutet, sowie andererseits die Anecdote erst wieder aus jenen Stellen Heraklit's und Philo's ihr concretes Verständniß erhält. Denn offenbar ist der Sinn des Geschichtschens nicht der allgemeine, Heraklit als einen naturtreuen Forscher erscheinen zu lassen, sondern der bestimmte, daß auch das lebendige Wesen, dieses scheinbar Eine, ein aus Gegensätzen Geeintes sei und diese seine innere Natur, wenn es zerschnitten wird, aufzeigt und offenbart. —

Endlich bestätigt sich dies noch durch eine Stelle des Athenagoras (de mort. Resurr. p. 198. ed. Ox.), die ihrerseits wiederum erst jetzt verständlich wird: „*ἀγρείου* (wie Stephanus verbessert) *γὰρ οἶμαι φιλοτιμίας τὸ κατάνειν ἢ διαίρειν νῦν ἢ τὸ πρόσφορον ἐκάστη φύσει καταλέγειν ἐθέλειν*“. Die schöne Verbesserung von Stephanus, *καταγνύειν* für *κατάνειν*, rechtfertigt sich nunmehr vollkommen. „Denn ich glaube, daß es Sache einer thörichten Prahlerei ist, jenes (τὸ) Entzweibrechen oder Entzweischneiden oder das einer jeden Natur Entsprechende auseinanderzusetzen wollen“. Athenagoras spricht

\*) Dies aus ihr zu folgern, ist in der That, wie wir jetzt sehen, Vernays Heracl. 12, der diese Stelle gleichfalls anführt, nicht abgeneigt, wogegen aber bereits Zeller p. 484, 5. bemerkt, es müsse diese Angabe, daß Heraklit anatomische Untersuchungen angestellt habe, äußerst unsicher erscheinen. Durch unsere obige Aufösung erklärt sich jetzt die Entstehung und der bedeutsame Gehalt des Geschichtschens befriedigend, ohne daß im Geringsten auf anatomische Studien Heraklit's daraus zu schließen ist.

1) Zu dem *τέμνειν* resp. *διαίρειν* in diesem Sinne vgl. man noch das Gebichtchen *εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν* bei Boissonade Anecd. gr. T. II. p. 474:

*Ζητῶν ἀπειπον τὴν νοητὴν οὐσίαν  
Τίς ἐστὶν αὐτῆ; πῶς δὲ τέμνει τὰς δύο  
Ἀσώματον καὶ σῶμα; πῶς δ' ἄμφω μύνη  
Ἔχουσα, τῶν δυοῖν δὲ μηδὲν τυγχάνει  
Ἦὼς πάντα δ' ἐστίν, ἔστι πάντων δ' οὐδὲ τι.*

und Gregor. Naz. Carmen. IV. v. 10. (p. 220. ed. Par.):

— — *Τίς διέκρινεν ἂ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα  
Ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν.*

hier also von Heraklit und jener berühmten These desselben, von der auch Philo spricht, und die wir, wie gezeigt, zum Theil noch mit den eigenen Worten des Ephesiers haben. Athenagoras weiß sehr wohl, wie dies heraklitische *διαρῆν* wörtlich, als *τέμνειν*, zu fassen ist und wie er dies durch das *ἢ καταγνῶειν* zeigt, so erklärt er beides sehr richtig durch die Worte *τὸ πρόσφορον ἐκάστη φύσει καταλέγειν*. Denn bei diesem Entzweischneiden und Entzweibrechen eines Objectes in die zwei in ihm vorhandenen Gegentheile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenstandes zum Vorschein.

Dieses Zerschneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegensätze, deren Einheit es bildet, constituirt bei Heraklit das Erkennen desselben. Ohne dies Zerschneiden ist kein richtiges Erfassen selbst des Gewöhnlichsten möglich, denn Alles ist Einheit des Gegensatzes mit sich selbst. Dies ist eben die „*φύσις*“ eines Jeden, sein unbedingtes Werdens- und Naturgesetz; die Erkenntniß ist daher nur die Spaltung des Objectes in denselben Gegensatz, dessen Einheit sein Dasein, seine Natur ausmacht; *κατὰ φύσιν διαρῆων ἕκαστον* heißt also ganz soviel als: zerschneidend ein Jedes in die beiden Gegensätze, deren Einheit zu sein seine und aller Dinge absolute Natur, das Wesen jeder Existenz ist. Die *φύσις* hat bei Heraklit immer diesen ganz concreten und inhaltlichen Sinn; sie wird bei ihm nie ohne diesen ihren bestimmten Inhalt, die Einheit des Gegensatzes, gedacht.

So erinnert man sich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hieraus noch klarer werden und die letzte Bestätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächst das Fragment bei Themistius: „Die Natur liebt, verborgen<sup>1)</sup> zu werden“, ein Fragment, das Philo (siehe Bd. I. p. 24) übersetzt

1) Wir haben bereits in der Einleitung Bd. I. p. 24 sq. dies Fragment aus Themistius angeführt und seinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es sich nur im Allgemeinen um die Charakteristik des Ephesiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, so ist hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher übersetzte Fragment im Alterthum zu den am meisten cursirenden gehört zu haben scheint, wie es sich denn von selbst sehr leicht einer über den ursprünglichen heraklitischen Sinn oft sehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So spielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchstück an Philo, de profug. p. 480. B.: *οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλοῦσης ἀμύητων*. Julian. Or. VII. p. 216. Sp.: *φιλεῖ ἢ φύσις κρύπτεσθαι καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀφ' ἧται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀνοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν*. Strabo X. p. 467:

natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe sich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen“, und ferner das Fragment bei Plutarch (s. Vd. I. p. 97 sqq.) von der unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare, in welcher der mischende, einende Gott die Unterschiede und Gegensätze verberg und einhüllte (*διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγάλων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*).

Es muß jetzt ganz klar sein, in welchem Sinne Heraclit sagen konnte, die Natur liebe verbergen zu werden. Jedes Eine ist ein aus zwei Gegenheiten Eines. Wenn die Erkenntniß darin besteht, jedes Object seiner Natur gemäß zu zerschneiden, wodurch wie Philo sagt, offenbar werden die beiden Gegensätze, aus denen Alles besteht (*γνώριμα τὰ ἐναντία*), so kommt umgekehrt die reale Existenz der Dinge selbst nur durch die entgegengesetzte Operation zu Stande; dadurch nämlich, daß stets die Gegensätze als ein scheinbar Eines gesetzt werden. Es ist die notwendige und allgemeine Wesenheit jeder sinnlichen Existenz, während sie den Anschein eines in sich einigen Objectes gewährt, in der That aus zwei Gegensätzen zu bestehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der gesammten Sphäre der sichtbaren Harmonie, d. h. der sinnlichen Existenz sagt, der Gott in das Eins, welches jedes Object des sinnlichen Daseins anscheinend bildet, verberg, untertauchte und einhüllte. In demselben energischen Sinne ist auch das *κατὰ φύσιν* in dem Heraclit zugeschriebenen Fragment<sup>1)</sup> bei Stobäus zu nehmen (Serm. Tit. III. p. 48. G. I. p. 100. ed. Gaisf.) „*Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφία*,

---

*ἢ κρύψις ἢ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἰσθησιν αὐτῆς*. Wie sehr aber diese Anwendung des Dictums zur Rechtfertigung der Mystereien und Fabeln, wie sie auch Macrobius offenbar versucht, (Somn. Scip. I. c. 2. p. 10. Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui; quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtrahit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den speculativen Sinn der Sentenz bei Heraclit bereits verläßt, ist aus der Erörterung desselben in der Einleitung a. a. O., ferner Vd. I. p. 98 sqq. und oben im Texte von selbst klar.

1) Denn offenbar ist die Ansicht Schleiermacher's richtig, daß dies Bruchstück viel zu sehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraclit selbst zuzukommen. Es ist vielmehr von einem solchen späteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitischer Stellen gebildet.

*ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας*“; „Weise sein, ist die größte Tugend; die Weisheit aber besteht darin, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur aufhorchend“, wo diese letzten Worte also wieder so viel sagen wollen, als: „die Dinge ihrer wirklichen Natur gemäß, nicht als ein sich für sich erhaltendes und sein Gegentheil ausschließendes Sein, sondern jedes als die beständige (processirende) Einheit mit seinem Gegenseite auffassend und dieser Erkenntniß nachlebend“ (denn es wird sich später näher zeigen, wie dies auch das Princip seiner Ethik war und sein konnte), und wo daher die Vermuthung Valkenaer's statt *κατὰ φύσιν ἐπαίοντας* vielmehr *ποιεῖν κάλα, φύσιν ἐπαίοντας* zu lesen, sehr bestimmt abzuzweifen ist <sup>1)</sup>).

Nach diesen Voraussetzungen übersetzen wir demnach die uns gegenwärtig beschäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne seines Buchs über die Natur und nachdem er die Beschaffenheit des *περίεχον* (des allgemeinen Processes) in gewisser Weise erläutert, sagt der gedachte Mann: „Indem dieses Vernunftgesetz waltet (resp. immer waltet, weil das *δει* aus Aristoteles anzunehmen ist), werden unvernünftig die Menschen, sowohl bevor sie dasselbe (verklunden) gehört haben, als wenn sie es zum erstenmale hören. Denn da Worte und Werke nach diesem Vernunftgesetze geschehen, erscheinen sie (die Menschen) unerfahren, sich versuchend an ihnen, an solchen wie ich sie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (in seine beiden Gegentheile) und sagend wie es sich verhält. Den andern Menschen aber bleibt verborgen was sie wachend thun, gerade wie sie vergessen, was sie schlafend gethan“\*). Wir unterbrechen uns hier. Die stricte An-

1) cf. Plato Theaet. p. 157. A. p. 97. St.: *ὡς ὁ τῶν σόφρων λόγος — — κατὰ φύσιν φέρεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.*

\*) Sowohl unsere obige Uebersetzung der Stelle als Alles was wir im Vorhergehenden über dieselbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz schlagende Bestätigung durch die Anführung dieses selben Bruchstücks in den Philosophumena des Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280. Miller. Der Kirchenschriftsteller leitet dasselbe mit folgender paraphrasirender Bemerkung ein: „*Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὧν. οὕτως λέγει. „Τὸ δὲ λόγος τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξίονται γίνονται ἀνθρώποι“ κτλ.* Aber gerade durch diese Paraphrase: „daß der Logos immer das All ist und durch Alle hindurchgeht, drückt Heraklit so aus“, zeigt der Kirchenschriftsteller erstens, daß auch er (vgl. oben p. 269 Anm.) das *δει* zu *λόγος*

gemessenheit des Vergleichs, der in den letzten Worten Heraklit's liegt, ist in die Augen fallend. Der Schlaf ist ein Zustand, in welchem manches gethan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterscheidet, ist, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte sind und deshalb vergessen werden, daß Handlung und Bewußtsein also auseinanderfallen. In derselben Bewußtlosigkeit, in demselben Zwiespalt zwischen dem, was sie wirklich vollbringen und was sie zu vollbringen wähnen, sind nach Heraklit aber auch alle Menschen während des Wachens beständig befangen, so lange sie nicht zu der Erkenntniß vorgebracht sind, deren er sich eben hier als seiner neuen Entdeckung rühmt, daß Alles was existirt, nur eine Einheit aus zwei absoluten Gegentheilen und die Gegensätze mit sich selbst identisch seien. Denn so lange der Mensch die Objecte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und sich selbst, jedes für ein festes und in seiner Einzelheit beruhendes, mit sich identisches und sein Gegenheil ausschließendes Sein hält, muß er, weil die speculative Natur aller Wirklichkeit eben die ist, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegenheil ist, bei seinen eigenen Handlungen immer das Gegenheil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Aussprüche von Heraklit gehabt, in welchen er diese ihrer Bestimmung und auch, da sie sich dieser in der That nicht entziehen

---

bezieht, zweitens daß der λόγος, wie wir bereits nachgewiesen, nur das die Welt durchwaltende Gesetz und nicht als „Vernunft oder Einsicht“ zu nehmen ist, und drittens, daß auch Origenes, da er den λόγος in diesem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handschrift giebt, λόγον τοῦ δέοντος, sondern durchaus nur εἶντος gelesen und geschrieben haben kann. Wichtiger noch ist der zweite Satz des Bruchstücks in der Mittheilung bei Origenes „*γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τὸνδε ἄπειροι* (εἶναι οὐκ ἐστὶν) εἰκόσασσι“ κτλ. Dieses πάντων, welches in dem Citat bei Sextus fehlt, beweist jedenfalls, daß das γινόμενων als genitivus absolutus zu fassen ist und die Stelle daher mit unserer obigen Uebersetzung übereinstimmend den Sinn hat: „Da Alles was geschieht (Dinge wie Worte, worüber später § 35. sqq. § 38.) nur in Gemäßheit dieses Vernunftgesetzes geschieht“ κ. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 452, 1. einerseits auch nur im Geringssten über die alleinige Wichtigkeit des εἶντος im Zweifel sein kann, andrerseits das γινόμενων, statt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies schon im Texte thaten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von ἄπειροι abhängen lassen will. Das πάντων macht übrigens die Stelle nur leichter zu übersetzen und stellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es schafft diesen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, übersetzt ganz in demselben Sinne (Ges. d. Ph. I. p. 319) „denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht“.



können, ihrem wirklichen Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geübt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragments, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I. p. 133 sqq. 1). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichsste, was Jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflectirenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft speculativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausdruck über die Ohnmacht des unspeculativen Denkens und des subjectiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten\*) gethan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die andern Menschen, d. h. alle, die, seines speculativen Gedankens nicht theilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wußten was sie wachend thun so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem andern Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II. c. 2. p. 156. Sylb. p. 432 Pott.): „Ὅγχε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγχυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἐαυτοῖσι δὲ

1) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 633 Kuehn.: „καὶ ὅ μὲν πρήσσοισιν οὐκ οἶδασιν, ἂν δε πρήσσοισι δοκίωσω εἰδέναι· καὶ ὅ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἂ βούλονται καὶ μὴ βούλονται“, Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklit's deutlich hindurchscheinen.

\*) Hierhin schlägt auch die mit einem Doppelsinn Wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX, 9. p. 281. M. vorliegt: „ἐξηπάτηνται, φησὶν (scil. Ἡράκλειτος), οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκείνόν τε γὰρ παῖδες φθείρας κατατείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες. Ὅσα εἶδομεν καὶ καταλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν“, „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in Bezug auf die Kenntniß des Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten sich Läuse tödtende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg“. In den beiden Verbis liegt der bei φέρειν, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugegebene Doppelsinn.

*δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον*“, wo man wie schon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht verabredet, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. *δόσοις* statt *όκόσοι* lesen muß, „denn nicht verstehen die Meisten solches<sup>1)</sup>, worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt; sich selbst aber dünken sie es“. In den Worten *ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι* scheint besonders das zu liegen, daß die Menschen statt die Dinge in ihrer Objectivität zu ergreifen, nach welcher sich in ihnen stets die Gegensätze als ihr eigenes Wesen offenbaren, sie nach ihrer eigenen selbstgemachten Ansicht, nach ihrer *ἰδία φρόνησις*, wie Heraklit in einem andern Fragmente sagt, auffassen. —

Der innere Gedankenzusammenhang dieses von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zusammenhange mit ähnlichen Äußerungen über das bewußtlose, dem Schläfe vergleichbare Thun der Menschen gestanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV. § 46. hervor: Hier, wo der kaiserliche Philosoph eine ganze Sammlung heraklitischer Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zusammenbrängt, heißt es: „*Λεὶ τοῦ Ἡρακλείτου μεμνησθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνησθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ἢ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα ἀνηκεῖς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὕλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεταί“*“ καὶ *ὅτι οὐ δεῖ ὡς περ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν*“. „Immer erinnere Dich des Heraklitischen — — und „Das worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd““ und daß wir nicht sollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend statt wissend), denn auch dann (im Schläfe) scheinen wir wohl etwas zu thun und zu sagen“<sup>2)</sup>. Die her-

1) Dies *τοιαῦτα* bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes, sondern lediglich auf das Folgende *όκοσ. εγκυροσ.*, ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — *ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι*.

2) Aus heraklitischer Quelle ist also auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 279 sq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgehoben die Stelle des Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M.: — *ἀλλὰ τὸν κοινοῦν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένον μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰσὼδὸς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οἷτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γεύομενοι ἢ ἀπτύμενου οὔτε γεύομεθα οὔτε ἀπτύμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περι-*

vorgehobenen in Anführungszeichen gesetzten Worte glauben wir unbedenklich für eigene unverändert angeführte Worte des Ephesters selbst halten zu müssen. Denn es giebt nicht leicht eine martigere und concretere Ausdrucksweise für den sowohl in dem Fragment bei Clemens, wie in der betreffenden Stelle des Fragmentes bei Sertus ausgesprochenen Gedanken, als diejenige, welche hier durch den Gegensatz καθ' ἡμέραν und ξένα erreicht wird. Das, worauf die Menschen täglich, gleichsam mit der Kap stoßen (nämlich daß Alles sich umwandelt und so sein eigenes Gegentheil ist), das erscheint ihnen fremd!

Es würde heißen, dem schon nach seinem Style von solcher Derbheit und Kraft des Gegensatzes sehr fernem Marc. Antoninus zu viel Ehre anthm, wenn man annehmen sollte, daß diese gedrängene Antithese, welche der Stelle eine solche eigenthümliche heraklitische Färbung verleiht, seine Zuthat sei. Sieht man die ganze Stelle näher an, so bestätigt es sich sofort, daß hier Heraklit direct redend aufgeführt wird. Denn alle vorhergehenden und ebenso wieder die nachfolgenden in dieser Stelle enthaltenen heraklitischen Sentenzen leitet M. Anton. mit einem ὅτι ein, hierdurch hinreichend selbst zeigend, daß er nur aus Heraklit's Sinne und mit eigenen Worten spricht; bei jenen Worten allein fehlt dieses sonst überall wiederholte ὅτι, so daß M. Antoninus auf einmal aus der Satzconstruction fällt (— denn diese lautet: *Erinnere dich immer des heraklitischen, daß — — und daß — — und „worauf sie täglich stoßen, dies erscheint ihnen fremd“ und daß x.*) was eben auf den plötzlichen stoßweisen Uebergang aus indirecter Relation in directe Anführung hinweist und nur hieraus genügend zu erklären ist\*). Auch die Weise, in der Marc. Anton. anspielend mehreremal auf dieselben Ausdrücke zurückkommt, bestätigt, daß sie nicht ihm angehören, sondern ein altes und berühmtes Adagio sind, z. B. XII, 1. — — καὶ πάσης ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδύκτα τὸ καθ' ἡμέραν γινόμενα „und Du wirst aufhören fremd zu sein in Deinem eigenen Be-

---

*πατοῦντες οὐ περιπατοῦμεν, καὶ ταῖς ἄλλαις κινήσει καὶ σχέσει χρῆσθαι ὁποῦντες οὐδεμᾶ τὸ παράπαν χρώμεθα, — κεναὶ δ' εἰσὶ τῆς διανοίας καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ μόνον ἀναζωγραφούσης καὶ ἀδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεργηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνοπνίοις εὐόκασιν κτλ.*

\*) Dies scheint uns jetzt Bernays, Rhein. Mus. VII, 107. zu übersetzen, wenn er die sämtlichen Sätze in der Stelle des M. Anton. in gleicher Weise als Anführungen aus Heraklit betrachtet.

terlande (der Welt) und wie über Unerwartetes Dich zu wundern über Das, was täglich geschieht (cf. ib. IV. § 29.).

In den angeführten Bruchstücken tabelt Heraklit aber nicht nur die Unfähigkeit der Menschen, die speculative gegensätzliche Natur der Wirklichkeit selbstdenkend aufzufassen, sondern auch ihre Unfähigkeit den speculativen Gedanken selbst dann zu begreifen, wenn er ihnen entwickelt und vortragen wird. „Indem dieses Vernunftgesetz immer walidet, werden unverdächtig (*ἀξύνετοι*) die Menschen sowohl ehe sie dasselbe (vortragen) gehört, als wenn sie es zum erstenmale hören“, sagt Heraklit bei Sextus und ebenso bei Clemens „*οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν*“, „auch darüber belehrt erkennen sie es nicht“.

Offenbar hatte Heraklit, wie nur sehr natürlich, noch ehe er sein Buch schrieb, bei mündlichen Darstellungen die ganze Hartnäckigkeit erfahren, mit welcher der Verstand sich der speculativen Vernunft entgegen zu stemmen und sie durch den ihren dialectischen Begriffen gemachten Vorwurf seiner eigenen Sophistik zu verlästern pflegt. Dieses Geschrei mußte sich damals um so heftiger erheben, als es eben das Erstemal war, daß sich die speculative Idee erfaßt hatte und nun als das Bewußtsein ihres dialectischen Gegensatzes auf dem Kampfplatz erschienen war. Aber Heraklit blieb diesem Geschrei die unsanfte Antwort nicht schulbig. „*κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι*“ (*καθ' Ἡράκλειτον*) sagte er (ap. Plutarch. an seni sit ger. p. 787. C. p. 161 Wyt.): „Denn auch die Hunde bellen an wen sie nicht kennen“. Oder er verglich unter großem Beifall der Kirchenschriftsteller, die darin Parallelen für Sprüche in den heiligen Schriften erblickten, solche Hörer mit Leuten, die hörend und doch taub, die anwesend und doch abwesend sind: *Ἄλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἀρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἶρηκεν, Ἀξύνετοι*, (— das sind aber, wie man aus der Stelle bei Sextus sieht, nicht Unvernünftige in irgend welchem beliebigen und allgemeinen Sinne, sondern nur solche, die jenes Weltgesetz nicht einsehen, weder von selbst, noch wenn sie es zuerst verkünden hören), *ἀκούσαντες κωφοῖς εἰκόασιν· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεύντας ἀπειναί* (Theodoret. T. IV. p. 712. ed. Hal.) und ebenso muß hieraus, wie bereits Schleiern. bemerkt hat, die Stelle bei Clem. Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 718. Pott. verbessert werden, wo sich dasselbe Fragment ganz so vorfindet mit dem offenbaren Fehler *ἀπειναί* statt *ἀπειναί*. „Vernunftlos Hörende gleichen Tauben; das Gerücht (Spruch, Sprüchwort) bezeugt von ihnen, daß sie anwesend abwesend sind“. Oder er nannte sie Leute „nicht

wissend zu hören noch zu reden“, *ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπιστόφους*  
*Ἡράκλειτός φησιν, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ἀφελ-  
ληθεὶς δῆπουθεν παρὰ Σαλομῶντος*, Clemens. Al. Strom. II. c. 5.  
p. 159 Sylb. p. 442 Pott.

Andererseits tabelte Heraklit nicht weniger den mit dieser Schwierig-  
keit der Menschen, das vernünftige Weltgesetz auch wenn man es ihnen  
entwickele, zu begreifen, contrastirenden und doch zusammenhängenden Zug,  
sich durch jeden beliebigen Einfall imponiren zu lassen. „*Βλάξ ἀνθρω-  
πος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι*“ (Plutarch. de aud. post. II.  
p. 28. D. I. p. 106. Wytt. und noch einmal daselbst p. 41. I. p. 155. W.)  
„Ein einfältiger Mensch pflegt jede Rede anzustannen“. —

---

## § 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.

Schon nach den bisherigen Fragmenten, in welchen Heraklit auf eine so unbedingt und allgemein gültige Weise die Ansichten aller Menschen tadelt und als falsch verwirft, — sagt er doch in dem Fragment bei Sextus geradezu, daß die „Menschen“ schlechtweg unvernünftig seien (*ἀξύνετοι γιν. ἀνθρ.*) und daß er allein wisse, während alle andern (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κτλ.*) wie im Schlafe handeln! — schon nach diesen Aussprüchen muß die Frage entstehen, wie sich denn hiermit nun aber die Behauptung des Sextus vertrage, daß nach Heraklit das Allen gemeinschaftlich Scheinende (*τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*) richtig sei, das einem Einzelnen aber abweichend irgendwie Erscheinende falsch. Denn während einerseits dieser Bericht des Sextus offenbar sich im innigsten Zusammenhang und Uebereinstimmung mit der Stellung befindet, welche die Idee des Allgemeinen im Systeme des Ephesiers einnimmt und auch durch zu viele Bruchstücke Heraklit's selbst unterstützt wird, um verworfen werden zu können, Bruchstücke, von welchen wir hier im Vorbeigehen nur ein einziges theilweise anführen wollen, nämlich das bei Stobäus Serm. Tit. III. p. 48. G. T. I. p. 100. ed. Gaisf.: „*Ἐνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*“ „Allen ist es gemeinsam, vernünftig zu sein“, — scheint doch andrerseits ein unleugbarer und auffälliger Widerspruch stattzufinden zwischen diesem Berichte des Sextus, welcher die allgemeine Meinung zum Kriterium der Wahrheit macht, und jenen alle Menschen insgesammt des Irrthums und der Uneinsichtigkeit, ja der Vernunftlosigkeit bezüchtigenden, ihn selbst aber wegen des nur von ihm entdeckten Gedankens als den alleinigen Träger der Wahrheit und Erkenntniß hinstellenden Fragmenten Heraklit's. Um aber zu sehen, wie jener Bericht des Sextus zu verstehen und resp. in wiefern er selbst richtig sei und in wiefern nicht, ist es zuvor nöthig, die

Uebersetzung der Stelle des Sextus da wieder aufzunehmen, wo wir sie abgebrochen haben.

Sextus fährt fort: „Nachdem er (Heraklit) hiedurch berecht dargelegt hat, daß wir Alles durch die Theilnahme am göttlichen Logos<sup>1)</sup> vollbringen und erkennen, fügt er kurz darauf hinzu: „Weshalb man dem Gemeinsamen (Allgemeinen) folgen muß“ (denn *κοινός* ist das Gemeinsame<sup>2)</sup>) „während aber der Logos (das vernünftige Weltgesetz) ein gemeinsamer ist, lebt die Masse der Menschen als wenn sie eine eigene Vernunft hätten“. Diese aber, die Vernunft, ist nicht anderes als die Auslegung der Weise, welche das All durchwaltet (*ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως*), weshalb, soweit wir mit unserm Bewußtsein an ihr, (dieser Weise, *αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου*) Theil haben (wörtlich: soweit wir des Wissens von ihr theilhaftig sind), wir wahr sprechen, soweit wir aber eigener Ansicht sind, lügen. Denn auch in diesen Worten erklärt er ja aufs deutlichste den gemeinsamen Logos zum Kriterium, und das allgemein Scheinende erklärt er für zuverlässig als durch den allgemeinen Logos entschieden; das einem Jeden nach seiner eigenthümlichen Ansicht Erscheinende aber für Lüge.“ —

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht von dem größten Interesse und muß einer genaueren Discussion unterworfen werden. Die Worte Heraklit's: „während aber das Weltgesetz (*λόγος*) ein gemeinsamer ist, lebt die Masse der Menschen als wenn sie eine eigene aparte Vernunft hätten“, zeigen zunächst in der entscheidendsten Weise, daß der *λόγος* dem Heraklit, wie wir so oft bereits ausgeführt, nicht sowohl Erkenntniß, Wissen und Vernunft im subjectiven Sinne, sondern Object und Substanz des Wissens war, das alles Dasein durchdringende Gesetz. An dieser Stelle faßt daher auch schon Schleiermacher (p. 476 u. 484) das Wort in dieser seiner Wahrheit auf<sup>3)</sup>, wenn er es

1) d. h. also an dem objectiven die Welt durchbringenden und regierenden allgemeinen Gesetze (das eben deshalb auch das einzig Vernünftige ist), nicht wie Schleiermacher p. 484 paraphrasirt, durch Theilnahme an „der göttlichen Vernunft“, im Sinne einer Einsicht und subjectiven Intelligenz Gottes.

2) Ueber das diesen Worten zu Grunde liegende Wortspiel später.

3) Und auch hier ist es nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher übersetzt sagt: „Darum muß man dem Gemeinsamen folgen; ohneachtet aber das Gesetz (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Seins)“ xc. Diese Identität zwar, die Schleiermacher hier einsieht, ist sehr richtig, aber er hätte vielmehr sagen sollen „Gesetz des Seins nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Denkens“. Es ist nämlich noch ein keineswegs gleichgültiger Irrthum Schleiermacher's, #

auch sonst bald mit Vernunft oder Einsicht, bald Verstand, bald Erkenntniß übersetzt, während, wie sich uns herausgestellt hat, es dem Ephester über all, wo es nicht ganz einfach: Wort, Rede bedeutet, diese objective und ontologische Bedeutung hat.

Ferner zeigt sich in der antithetischen Bedrungenheit dieses Fragmentes auf das Deutlichste, was dem Heraclit das Princip der wahren Erkenntniß und was ihm im Gegensatz zur objectiven Vernünftigkeit der Welt die falsche „aparte Vernunft“ „*ἰδίᾳ φρόνησις*“ der Menschen war. Der Logos, das Weltgesetz, jenes Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes, ist ein aller Existenz Gemeinsames. Nur im Erfassen dieses Gesetzes, der die Welt regierenden *γνώμη*, kann daher die objective wirkliche Erkenntniß bestehen. Jenes Gesetz ist, weil Gesetz des Daseins, auch Gesetz des Erkennens. Alles Erkennen, das also diese Identität des Gegensatzes mit sich selbst nicht erfaßt hat, die Dinge vielmehr für bloß identisch mit sich selbst und ihr Gegentheil nur ausschließend, somit für beharrende statt processirende hält, ist daher ein von dem Allgemeinen und Objectiven abweichendes subjectives Meinen, das keine Wahrheit haben kann, in welchem wir vielmehr, statt uns mit dem allgemeinen Proceß der Welteinrichtung zu vermitteln, uns in unserer Besonderheit, in unserm auf sich beharrenden Fürsichsein ergehen. Wie das Gemeinschaftliche aller Existenz jenes Gesetz des Processes und der Identität von Sein und Nichtsein ist, und dieses Gesetz somit die wirkliche Vernünftigkeit der Welt ist, so wäre die gemeinschaftliche Vernunft, — im Gegensatz zu der aparten Vernunft, *ἰδίᾳ φρόνησις*, welche die Menschen für sich zu haben glauben, — die Vernunft, welche als solche an jenem Gesetz des Processes Theil nimmt, welche es wissend erfaßt hat. Sehr gut und klar tritt dies in den unmittelbar folgenden Worten bei Sextus heraus: „die wirkliche Vernunft (*ἡ φρόνησις*) ist nichts anderes als die Auslegung der Weise, welche das All durchwaltet, weshalb wir, insoweit wir mit unserem Bewußtsein an ihr (*αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως*) Theil

glauben, Heraclit habe sagen wollen: „ohnachtet das Gesetz des Denkens gemeinschaftlich ist, lebt zc.“ Umgekehrt hat er sagen wollen: ohnerachtet das Gesetz des Seins für Alles gemeinsam ist, lebt die Masse, als hätte sie eine eigene Vernunft, da doch bei jener Gemeinsamkeit des Gesetzes, welches alles Dasein regiert, die Vernunft auch des Subjects, auch das Gesetz des Denkens, nur darin bestehen kann, jenes Eine gemeinschaftliche Gesetz des Daseins zu begreifen, nicht aber von ihm abzuweichen, als wäre die menschliche Vernunft etwas von diesem objectiven *ἕν καὶ πᾶν* Unterschiedenes und Apartes, wobei sie nur zu selbstgemachtem Meinen, Bahnen gelangen, nie aber sich des Objectiven bemächtigen kann.



haben (*κοινωνήσωμεν*), wahr sprechen, soweit wir von ihr abweichen, lügen“. Diese Worte sind deshalb wiederholt worden, weil es, was man bisher noch immer unbeachtet gelassen, von Wichtigkeit ist, zu sehen, wie in denselben Sextus bis zu einem gewissen Punkte ganz und gar dem widerspricht, was er selbst vor Anführung des Fragmentes über das Kriterium der Wahrheit bei Heraclit gesagt hatte, und darüber unmittelbar nach den in Rede stehenden Worten nochmals wiederholt. Denn oben hatte Sextus gesagt: „Diesen gemeinsamen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, erklärt Heraclit für das Kriterium der Wahrheit, „ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πλίστον“ „weshalb das Allen (Subjecten) gemeinschaftlich Erscheinende zuverlässig sei“ u. Und ebenso fährt Sextus nach der oben betrachteten Stelle, daß die Vernunft die Auslegung jenes *τρόπου τοῦ τοῦ παντός, διοικήσεως* und die Wahrheit die Uebereinstimmung mit diesem *τρόπος* u. sei, also fort: „auch in diesen Worten erklärt er also auf das Deutlichste den allgemeinen *λόγος* als das Kriterium und das gemeinschaftlich Allen Scheinende für zuverlässig u.“

Allein diese Angaben des Sextus sind doch durchaus nicht, wie Sextus selbst glaubt und man ihm bisher immer auf seine Versicherung nachgeglaubt hat, identisch mit jener andern Angabe des Sextus: *ἀδὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν*. Der Unterschied liegt vielmehr auf der Hand und ist, so nahe auch das Mißverständniß lag, der Unterschied des Begriffs des Objectiven selbst. In jenen am Anfang und Ende der Stelle befindlichen Versicherungen macht Sextus zum Kriterium der Wahrheit bei Heraclit: die Uebereinstimmung der Menschen untereinander, i. e. der subjectiven Ansichten; was Allen gemeinschaftlich scheinend, sei wahr. In jenen zuletzt angezogenen Worten des griechischen Textes aber ist als Kriterium der Wahrheit etwas ganz Anderes angegeben, nämlich die Uebereinstimmung der Menschen, nicht unter sich, sondern mit dem *τρόπος τῆς τοῦ παντός διοικήσεως*, mit dem weltbildnerischen und weltverhaltenden vernünftigen Gesetze des Alls. Soweit wir *αὐτοῦ κοινωνήσωμεν*, soweit wir mit diesem Gesetze des Wandels übereinstimmen, sprechen wir wahr; soweit wir von ihm abweichen, lügen; ganz wie es in einem früheren Fragment hieß: „Eins ist das Weisheit, die allein Alles durch Alles leitet und leiten wird (§ 15.).“

Der Unterschied ist, wie man sieht, der totale. In dem einen Falle wäre Heraclit ein subjectiver Empiriker gewesen, dem sich nur aus der

äußerlichen Zählung der Meinungen der Menschen das Wahre ergeben hätte, ein Wahres, das dann nach wie vor immer das subjective Meinen zu seinem Boden gehabt hätte. Niemand aber war von dieser Empirie des consensus omnium entfernter als Heraklit. Heraklit ist eben deshalb objectiver Idealist, weil seine Wahrheit ganz und gar unabhängig von der subjectiven Ansicht aller Menschen, und ebenso selbst von der Allheit der Erscheinungen, nur das Eine ideelle Gesetz der Identität des Seins und Nichts ist. Wenn Sextus sagt, daß Heraklit das Allgemeine „— den allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch vernünftig werden“ — zum Kriterium der Wahrheit mache, so spricht er durchaus wahr. Aber er übersieht, was dem Ephezier das Allgemeine war. Heraklit ist eben deswegen objectiver Idealist, weil ihm das Allgemeine nicht eine Vielheit und äußerliche Allheit, sondern ein absolut Eines, das Eine ideelle ontologische Gesetz war. Die Uebereinstimmung mit diesem ontologischen Gesetz ist ihm die Uebereinstimmung mit dem wahrhaft und objectiv Allgemeinen. Es ist das allein Allgemeine, weil es das allein Allen zu Grunde liegende ewig waltende und unvergänglich bleibende ist. Alles Andere ist Einzelheit, Schein, Vergehen und Tod. Wenn Heraklit sagt: „διὸ δεῖ ἕκαστοι τῶ ἑνὶ“ „weßhalb man folgen muß dem Gemeinsamen“ (oder Allgemeinen), so ist nur dieses allein Gemeinsame und Allgemeine, das ontologische Gesetz, — keine Gemeinsamkeit von Ansichten gemeint.

Daß sich die beiden Angaben bei Sextus über das heraklitische Kriterium der Wahrheit unendlich unterscheiden und direct widersprechen, ist gezeigt. Daß die zuletzt erörterte allein die richtige sei, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweises mehr. Uebrigens giebt Sextus jene falsche Ansicht über das heraklitische Kriterium auch deutlich genug immer nur als seine eigene Folgerung. Denn das erstemal leitet er sie, nachdem er sich bis dahin mehr an Heraklit selbst, wenn auch nicht die eigenen Worte desselben anführend gehalten, mit einem „ὅθεν“ ein. Das zweitemal gar folgert er nach seinen eigenen Worten offenbar falsch. Denn nachdem er das Richtige gesagt διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινω-  
νήσωμεν, fährt er fort: „also auch in diesen Worten (ἐν τούτοις) stellt er den allgemeinen Logos als Kriterium auf und das gemeinschaftlich Allen Scheinende erklärt er für wahr“, als wenn dies, was man ihm merkwürdigerweise noch immer hat hingehen lassen, so identisch mit jenen eben angeführten Worten des Textes wäre, aus denen er folgert, und nicht vielmehr himmelweit davon verschieden! Die Folgerung des Sextus tritt diesmal also nicht nur als bloß seine Folgerung auf, sondern

auch, indem er selbst angiebt und vorausschickt, woraus er dies folgert, dies Vorausgeschickte aber einen ganz andern Sinn hat, als eine evident falsche und mißverstehende.

Es ergibt sich aus diesem Sachverhältniß beiläufig auch ein Beitrag zur Beurtheilung der Frage, in wie weit die ganze Stelle des Sertus von  $\eta \delta' \xi\sigma\tau\epsilon\nu \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o} \tau\iota$  —  $\iota\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\omega\mu\epsilon\nu, \phi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$  dem Sertus selbst oder Heraklit angehöre. Stephanus, Fabricius und Creuzer nämlich halten diese ganze Stelle für ein wörtliches Bruchstück Heraklit's. Schleiermacher dagegen bemerkt, er könne diese Worte, wenn sie auch ganz bestimmt echt heraklitische Gedanken ausdrücken, unmöglich für eigene Worte Heraklit's halten; „denn viel zu schulmäßig und nach stoischer Form zugeschnitten ist, zumal die Erklärung  $\eta \delta\epsilon$  —  $\delta\iota\omicron\upsilon\kappa\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ; aber auch das folgende trifft wohl derselbe Vorwurf“. Daß die Einleitung der Definition  $\eta \delta' \xi\sigma\tau\epsilon\nu \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o} \tau\iota \acute{\alpha}\lambda\lambda'$  und ebensowohl der Ausdruck  $\acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\gamma\omicron\iota\varsigma$  nicht Heraklit selbst angehören kann, ist Schleiermacher unbedingt zuzugeben. Heraklitischer aber gestaltet sich von da ab die Stelle. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß Sertus selbst die Stelle — dies zeigen nämlich seine Worte  $\nu\upsilon\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \beta\eta\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  ganz deutlich — für heraklitisch hält. Allein das  $\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ , — und daher diese Ansicht des Sertus, — braucht sich gleichfalls nur auf Ende und Mitte, nicht auf Anfang der Stelle zu beziehen. In der That ist der Ausdruck  $\acute{o} \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  heraklitisch genug, besonders das Wort  $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  selbst. Wir haben es in der Uebersetzung mit „Weise“ wiedergegeben; allein wir glauben, daß nicht bei dieser abstracten Bedeutung des Wortes stehen geblieben, sondern in der Auffassung an einen weit concreteren und speciell heraklitischen Sinn desselben gedacht werden muß. Denn  $\tau\rho\pi\acute{\eta}$ , welches, wie auch  $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  ursprünglich Wendung, Umwendung bedeutet, ist ein eigenthümlich heraklitischer Ausdruck für seine dialectische Umwendung des Seins, für sein Gesetz des Wandels und Processes; es hat ihm immer schon den Begriff in sich der Umwendung in das Gegentheil. So sagt Heraklit bei Clemens (Strom. V. p. 255. Syll. p. 711. Pott.)  $\kappa\epsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma \tau\rho\pi\alpha\iota, \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$  „die Umwendungen des Feuers sind zuerst Meer“. Daher auch seine Bezeichnung  $\pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\pi\omicron\varsigma$  von der Harmonie. Es würde daher schon den Worten nach in jener Stelle der concretere Sinn liegen: Die Vernunft sei die Auslegung des Wendegesetzes, der Umwandlung ins Gegentheil, welche das All durchwaltet. Im Verlauf der Stelle ist ferner das  $\phi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$  ein in diesem Sinne von Heraklit wiederholt gebrauchter Ausdruck. Endlich ist es gerade an dem  $\kappa\alpha\iota \acute{\delta}. \tau\iota \acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\eta\gamma\acute{\omega}\mu\epsilon\nu$ , welches ganz richtig Sertus hinschreibt ohne es zu verstehen, klar, daß Sertus

hier nur irgendwoher abschreibt. Es ist daher nach unserer Ansicht das wahrscheinlichste, daß Sertus hier zwar nicht Heraklit selbst, aber einen vortrefflichen Commentator desselben ausschreibt, der seinerseits wieder diese Stelle im Wesentlichen dem Werke des Ephesiers selbst zwar nicht wörtlich, aber doch mit nur unbedeutenden Abänderungen und die eigenen Ausdrücke Heraklit's vielfach durchscheinen lassend, entnommen hatte. —

Jetzt erst, nach dieser Berichtigung des Sertus, erklärt sich auch, wie Heraklit ohne jeden inneren Widerspruch nur das Allgemeine für das Wahre, die *ιδία φρόνησις*, die subjective Ansicht aber für das Unwahre erklären, wie er als Princip des Erkennens aufstellen konnte, daß man dem Gemeinsamen folgen müsse, und dennoch mit solcher Herbigkeit alle Menschen insgesamt als in Wahn und Traum befangen, sich selbst aber mit seiner alleinstehenden Ansicht für den allein Wissenben behaupten konnte. Wie er die Menschen schlechtweg, weil sie mit jenem wahrhaft Gemeinsamen, dem ontologischen Gesetz, im Erkennen nicht übereinzustimmen vermochten, „*ἀξύνετοι*“ „unvernünftig“ nannte, so hätte er sie ebensogut auch alle insgesamt deshalb ungemeinschaftlich nennen können<sup>1)</sup>. Und so hat er ja auch mit eignen Worten gerade der großen Masse den Vorwurf der aparten, eigenen Vernunft gemacht (*ζωούσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*), einer aparten Vernunft nicht wegen ihrer Besonderheit und Nichtübereinstimmung unter einander, — was in der Stelle nicht liegt und was noch mehr als die Andern ihn selbst getroffen haben würde — sondern wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit dem ontologischen Gesetz, wegen ihrer Besonderheit gegen die allgemeine, im Universum realisirte Vernunft (Vernünftigkeit) ist sie ihm eine angebliche Privatvernunft, d. h. Unvernunft und Wähnen. Die wahre Vernunft ist ihm nur das Bewußtsein jener im Universum ausgegoffenen Vernünftigkeit. —

1) Nicht übel läßt ihn dies ein auf ihn gemachtes Epigramm (bei Diog. L. IX, 16. und Suidas s. v. *Ἀναρίθμητος* p. 363. ed. Bernh.) so ausdrücken:

*Εἰς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνείριθμοι  
οὐδείς· ταῦτ' ἀδῶ καὶ παρὰ Περσεφόνη.*

„Ein Mann gilt mir als dreimalzehntausend, die Unzähligen aber wie Keiner“; vgl. die von Boissonade zu Nikephor. Chummu. in den Anecd. Nov. p. 49 citirten Verse des Theodor. Prodromus Tetrast. in Basilium M.: *Ἀρχεὶ μὲν Ἑλλάς μυρίου τοὺς ἐκγύνοους, Ἀρχεὶ δὲ Πόντος τὸν Βασίλειον μόνον καὶ καταποντεῖν τῷ καλῷ τῆν Ἑλλάδα, εἰς γὰρ καθ' Ἡράκλειτον ἐστὶ μυριοί.*

## § 30. Schlafen und Wachen.

Jetzt erst sind wir auch in den Stand gesetzt, den Vergleich Heraklit's (in dem Fragment bei Sextus) der jenen Logos nicht erkennenden, mit dem Allgemeinen sich also nicht vermittelnden und von ihm absondernden Menschen mit Schlafenden wahrhaft zu verstehen, ein Vergleich, der für uns ein bloßer Vergleich ist, für Heraklit aber, wie sich zeigen wird, mehr als ein solcher war.

Jetzt sind wir auch erst im Stande, die diesem Fragment Heraklit's vorhergehende Stelle des Sextus, welche trefflich den engen innern Zusammenhang bei Heraklit zwischen der Idee des Erkennens und den physiologischen Zuständen des Schlafens und Wachens herausstreiten läßt, nach allen Seiten hin ganz zu erfassen. Wir haben diese Stelle schon oben beim *περιέχον* behandelt, müssen sie aber wegen ihrer Wichtigkeit für das hier vorliegende Thema nochmals hierhersetzen. Sextus sagt: „Diesen göttlichen Logos, nach Herakleitos durch das Einathmen (— dieser Irrthum ist bereits Vd. I. p. 315 sqq. widerlegt und berichtigt worden —) einziehend, werden wir vernünftig, und zwar sind wir im Schlaf seiner vergessen, nach dem Erwachen aber wieder vernünftig. Denn indem sich im Schlaf die Sinneswege verschließen, wird der Geist in uns abgetrennt von seiner Vereinigung mit dem Allgemeinen, indem nur noch durch das Athmen ein Zusammenhang, gleich einer Wurzel, erhalten wird; getrennt aber verliert er die Kraft des Bewußtseins, welche er früher hatte. In den Wachenden aber wiederum durch die Sinneswege wie durch Fensterchen hervorzukommen und sich mit dem Allgemeinen vermittelnd, kehrt er ein in seine logische Kraft; wie Kohlen, welche dem Feuer genähert nach dem Gesetz der Umwandlung feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so auch werde ic.“

Dieses schöne Bild von den Kohlen <sup>1)</sup>, welche dem Feuer genähert sind

1) Vgl. den Heraklitiker Pseudo-Hippokrates de diacta I. p. 652. K.: *ἔθρακας κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενίας, τροφήν αὐτοῖσι διδούς κτλ.*

entzündet, für die Entzündung der Vernunft, die im Wachen durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen vor sich geht, gehört keinesfalls dem Sextus an; es ist unbedingt von ihm Heraklit selbst entlehnt worden und zeigt sich bei näherer Betrachtung als die treffendste Explication, welche der Ephesier von seiner Theorie des Erkennens zu geben vermochte. Hegel in seiner Geschichte der Phil. (Bd. I. p. 317—319) ruft mit Recht zu dieser Schilderung des Erkennens aus: „es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen“ und weiterhin „man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken“. Aber er bemerkt zugleich zu der angeführten Stelle aus dem Berichte des Sextus „das hat noch eine sehr physikalische Gestalt und ist ungefähr wie die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen aufzufassen“. Das hat nicht nur eine sehr physikalische Gestalt; es ist noch durch und durch eine physikalische Theorie, — und hierin gerade wurzelt die Eigenthümlichkeit der heraklitischen Idee des Erkennens, der tiefe Grund für die bei ihm gezogene Analogie zwischen diesen und den Zuständen des Wachens und Schlafens und zugleich die Schranke, welche in dem heraklitischen Gedanken für die Erkenntniß des vernünftigen Denkens vorhanden ist.

Fragen wir nämlich — denn es ist nicht unsere Schuld, wenn bei einem Philosophen, dessen Physiologie wesentlich Logik und dessen Logik wesentlich Physiologie ist, auch in der Behandlung desselben alle Gebiete ineinander überfließen und mitten in der Beschäftigung mit der Idee des Erkennens physiologische und anthropologische Fragen erörtert werden müssen —: worin bestand dem Ephesier der Begriff des Schlafens und Wachens? wie definirt und unterscheidet er diese Zustände, wie kann er dieselben vom consequenten Boden seines Gedankens aus definiren? — so antwortet uns hierauf außer dem, was hierüber bisher schon angeführt worden ist, Plutarch in einem Verichte, der aber den Werth eines Fragmentes hat und dem auch unbedingt eigene Worte des Ephesiers ohne große Veränderung zu Grunde liegen: *ὁ Ἡράκλειτος φησι, τοῖς ἐγρηγορούσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι* (de superst. p. 166. C. p. 658. Wyt.). Heraklit sagt: „Für die Wachenden gäbe es nur Eine und gemeinschaftliche Welt, von den Schlafenden aber wende sich Jeder in eine ihm eigene ab“. In engem Zusammenhange hiermit steht eine Stelle des M. Anton. VI. § 42: *πάντες εἰς ἓν ἀποτελεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότεως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθ'εἰδόντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργ-*

γούς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινόμενων· ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ. „Wir arbeiten wir mit an Einer Vollbringung, die Einen mit Wissen und Einsicht, die Andern unverständlich, wie auch von den Schlafenden, glaube ich, Heraclitus sagt, daß sie Werkmeister seien und Mitarbeiter dessen was in der Welt geschieht“.

In beiden Aussprüchen ist, wenn auch M. Antoninus die heraklitische Sentenz die er citirt, nicht mehr recht versteht — woher auch die ungewisse Art der Anführung (οἶμαι) — der leitende Grundgedanke nur ein und derselbe. —

Im Wachen unterscheide ich mich von der allgemeinen Wirklichkeit die mich umgiebt. Meine subjectiven Vorstellungen und Einfälle, meine Phantasieen nehmen daher für mich nicht die Gestalt gegenständlicher Wirklichkeit an, sondern bleiben mir als meine Vorstellungen bewußt. Eben deshalb ist im Wachen für Alle nur ein und dieselbe gemeinschaftliche objective Welt vorhanden. — Der Schlaf dagegen ist der Zustand, in welchem diese Unterscheidung zwischen mir und der Außenwelt anhört. Deshalb nehmen meine Einfälle und Phantasieen für mich im Schlafe die Gestalt unmittelbarer gegenständlicher Wirklichkeit an. Darum nannte Heraclit in diesem Sinne die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter an der Welt<sup>1)</sup>. Was wir im

1) Anders faßt Schleiermacher diese Berichte auf p. 519 sq., nämlich den des M. Antoninus dahin, Heraclit habe in diesem Ausspruche einschärfen wollen, daß trotz der eigenen Welt der Schlafenden, die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden\*).

\*) Wie Schleiermacher so findet auch Zeller p. 482 in dem von M. Antoninus citirten Dictum den Gedanken, daß sich auch der Schlafende, trotz der subjectiven Einbildungen des Traumes, in der Wirklichkeit doch der Bewegung des Weltganzen nicht entziehen kann. Dies ist auch offenbar die Auffassung des M. Antoninus selbst; aber eben deswegen mögen noch einige Bemerkungen gegen dieselbe gestattet sein. Daß sie die Ansicht des M. Antoninus ist, kann an sich natürlich nicht maßgebend sein. Denn nichts ist begreiflicher, als daß M. Antoninus eine schwierige heraklitische Sentenz in einem leichteren, ihm zugänglichen Sinne zu fassen sucht. Daß auf eine solche, ihrer selbst nicht gewisse Auffassung auch das unsichere οἶμαι zu deuten scheint, ist schon oben hervorgehoben worden. Aus demselben Grunde dürfte dann aber auch das καί (nach ὡς περ) nur von M. Antoninus zur Erläuterung und Application des Ausspruches, seiner Auffassung gemäß, herrühren, vielleicht selbst das συνεργούς, umsomehr als Heraclit bei seinem durchaus nicht pleonastischen Styl schwerlich ἐργάτας καὶ συνεργούς gesagt haben dürfte. Ist aber das συνεργούς der heraklitischen Stelle selbst fremd (das καί nach ὡς περ gehört entschieden nur dem Marc. Antoninus an), so wäre dann ausgemacht, was mir ohnehin in den Worten zu liegen scheint, daß nämlich Heraclit diese Werkmeisterschaft und Mitarbeiterschaft an der Welt nicht auch den Schlafenden

Schlaf vergessen — *ληθαῖοι* wie Sextus von Heraclit sagt — das ist eben dieser objectiven Welt und ihres Unterschiedes von uns. Eben deshalb ist aber auch aus der im Wachen vorhandenen Einen und gemeinschaftlichen Welt für Alle, im Schlafe ein Jeder in eine andere und ihm eigene Welt, in seine eigene Einzelheit eingekehrt. Der Schlaf war also seinem Begriffe nach dem Heraclit, wie auch die geistige Unvernünftigkeit, die Einkehr und das Sichzurückziehen aus dem Allgemeinen in die Einzelheit; das Wachen im Gegentheil: das Sichherauswenden aus der eigenen Einzelheit in das Allgemeine und den Zusammenhang mit ihm. Vergleicht man hiermit, was wir im Vorhergehenden über das Wesen des Vernünftigeins und Unvernünftigeins bei Heraclit gesehen haben, so ist schon hiernach ersichtlich, daß die Begriffe des Vernünftigeins und Wachens, und wieder der *ἰδία πρόνοιας*, der falschen eigenen subjectiven Vernunft und des Schlafens oder Träumens, nicht blos als Analogie und Bild sich zu einander verhalten, sondern geradezu identische Begriffsbestimmungen in logischer, wie physiologischer Hinsicht sind, so daß, wenigstens vorläufig noch, ein Unterschied in diesen Begriffsbestimmungen des subjectiven Meinens und des Schlafes einerseits, des Wachens und der concreten Vernünftigkeit andererseits, vermißt wird.

Näher betrachtet sind ferner die Zustände des Schlafens und Wachens bei Heraclit nicht auf sich verharrende und mit sich identische, sondern sie sind Prozesse, ineinander übergehende und jede mit der entgegengesetzten identische Bewegungen. Dies zeigt mit Sicherheit ein in anderer Hinsicht schon betrachtetes Bruchstück des Ephesiers bei Plutarch (*consol. ad Apoll.* p. 106. E. p. 422. Wytt.): „καὶ ἡ φησιν Ἠράκλειτος „,ταὐτότ’

(und den Wachenden), sondern blos den Schlafenden attribuiert habe. Dann aber wäre nur die oben gegebene Auffassung möglich. — Daß nach dieser das Dictum, auf das sich Antoninus bezieht, nicht nur dem von Plutarch mitgetheilten nicht entgegensteht, sondern nur eine strenge Consequenz des Gedankens ist, der auch diesem zu Grunde liegt, spricht gleichfalls für unsere Ansicht. — Ein weiteres erhebliches Moment für dieselbe scheint uns aber noch folgendes zu sein: das oben im Verlaufe bald anzuführende bei Plutarch vorfindliche Bruchstück von der Identität des Schlafens und Wachens ist bisher noch von Niemand explicirt worden. Schleiermacher sowohl als seine Nachfolger, auch Zeller (p. 456, 4. u. vgl. Bernays Rhein. Mus. VII. p. 104) lassen diese Identität unerklärt. Wird sie aber erklärt, so führt sie, wie wir sehen werden, nothwendig wieder auf denselben Gedanken, den wir in der Reminiscenz bei M. Anton. nach unsrer Interpretation antrafen. — Wir glauben daher, ohne die Schleiermacher'sche und Zeller'sche Auffassung dieser letzteren Stelle bestimmt als unrichtig bezeichnen zu wollen, bei unserer Ansicht derselben stehen bleiben zu müssen.



*ἔστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν*“<sup>1)</sup>. τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκείνᾳ ἔστι, κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (vgl. hierüber das Vb. I. p. 158 sqq. Gesagte). „Dasselbe ist lebend und todt und wachend und schlafend und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes und Jenes wiederum umschlagend Dieses“<sup>1)</sup>.

Wie und warum aber wachend und schlafend identisch sei, das läßt sich — denn schwerlich würde man etwa, daß es ein und dasselbe Subject sei, welches sich in verschiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als schlafend darstelle, für die wirkliche Erklärung Heraklit's halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zustände als Prozesse aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, wie Leben und Sterben miteinander identisch sind. Das Leben des Individuums erhält sich nur durch die fortwährende Vermittelung mit dem Nichtsein oder dem Allgemeinen, ein Proceß, dessen Bewegung die gleichzeitig in sich entgegengesetzte ist, daß das Einzelne beständig das Allgemeine in sich aufnimmt und es so zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus seiner Gleichheit mit sich selbst geriffene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben ist, wie andererseits hierin das Einzelne beständig sich von sich selbst abscheidet, somit seine Einzelheit aufgibt und stirbt, in diesem continuirlichen Sterben seiner selbst aber gerade sein Dasein und Leben hat.

---

1) Mit diesen beiden heraklitischen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, sowie dem bald folgenden Bruchstück bei Clemens müssen die Worte des Philo, *Quis rerum divin. her. p. 510. Mang.* verglichen werden: „*ἴπνος γὰρ νοῦ γρηγοροῖς ἔστιν ἀσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας ἀσθήσεως ἀπραξία*, „denn der Schlaf des Geistes ist das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe“. Offenbar hat diese philonische Stelle eine weit innigere Verwandtschaft mit der heraklitischen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchstücken, als mit der platonischen Stelle (*Sympos. p. 219. A.*), auf welche sie (siehe Kreuzer über Philo in Ullmann und Umbreit's Theol. Stud. u. Critik. 1832. Vb. I. Opusc. III. II. P. p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Kreuzer daselbst bezogenen D. des Heracl. Alleg. Hom. c. 61. p. 186. Sch. u. Gatak. zu M. Anton. III, 15. p. 88 noch besonders Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (*καὶ ὁ τῆς γενέσεως πύταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὐποτε στήσεται καὶ πέλειν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς . . . Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δεῖξασα ἡμῶν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερόν ἄδην ἀγει, καὶ μήποτε τοῦδε εἴσω ἢ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀήρ ἐν παρ' ἐν ἡμέραν καὶ νυκτᾶν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*).

Ebenso wie mit der Identität von Leben und Sterben verhält es sich mit Schlafen und Wachen. Diese Zustände sind nur derselbe Proceß wie jener, nur ins Gebiet des Bewußtseins verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objective beständige processirende Vermittelung mit dem Nichtsein ist, so unterscheidet sich der Zustand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort bloß ist, jetzt auch für das Individuum selbst vorhanden ist; d. h. wenn das Leben die bloß seiende Vermittelung des Individuums mit dem Nichtsein ist, so ist im Wachen jetzt dies Nichtsein für das Individuum selbst als das Allgemeine, die Außenwelt, gesetzt, und es selbst für sich selbst als Einzelheit dagegen bestimmt und von ihr unterschieden. Jede Thätigkeit ist für das wache Individuum selbst eine Vermittelung seiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Cooperation der beiden unterschiedenen Factoren, Ich und Gegenstand, gewußt. Der Schlaf dagegen ist dem Heraklit derjenige Zustand, in welchem jene seiende Vermittelung des Lebens zwar fortbesteht, für das Individuum aber das Bewußtsein seiner als Einzelnen und somit des Unterschiedes seiner von dem Allgemeinen nicht vorhanden ist. —

Schlaf und Wachen sind ihm aber auch nothwendig an sich identische Prozesse. Das Wachen ist die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseins, sich mit den Gegenständen der wirklichen Welt zu vermitteln, sich mit ihnen in eins zu setzen, d. h. sie zu seinen Vorstellungen zu machen und so ihrer als der seinigen bewußt zu werden. Dieselbe Vermittelung des Individuums mit der Wirklichkeit geht aber in umgekehrter Weise auch im Schlafe vor sich, indem das träumende Bewußtsein (das eben wegen dieser Thätigkeit des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtsein überhaupt zu sein) sich nicht mehr von der objectiven Welt unterscheidend, seine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinstellt und sich erscheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So sind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für sich schon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen.

Wie stets bei ihm die an sich identische Natur der entgegengesetzten Bewegungen sich darin auch äußerlich offenbart, daß sie auch realiter ineinander umschlagen, wie ihm der Weg nach Oben in den Weg nach Unten, Leben in Sterben und umgekehrt umschlägt, und dies Umschlagen ins Gegentheil ihm stets nur seinen Grund in der innern, an sich seienden Identität beider entgegengesetzten Bewegungen hat und nur die Manifesta-

tion dieser Identität ist, so hat ihm auch der beständige äußere Wechsel von Schlaf und Wachen nur seinen Grund in dieser innern Identität beider entgegengesetzten Zustände. Oder vielmehr auch sie sind ihm nicht Zustände, sondern Bewegungen, Prozesse, die nicht, wie Zustände, durch eine äußere Einwirkung, sondern durch sich selbst ineinander übergehen: der Schlaf nur die Bewegung und der Drang zum Erwachen und umgekehrt, wie etwa in den Bestimmungen: ausschlafen und einschlafen, die auch ausdrücken, daß durch sich selbst, durch einen mäßlichen Proceß in einen entgegengesetzten Zustand übergegangen wird, gegeben ist. Nur in diesem Sinne konnte Heraclit, wie vom Leben und Sterben, so auch hiervon sagen, dasselbe sei schlafend und wachend, denn — dieses sei umschlagend jenes und jenes dieses.

Es besteht hiernach also der Schlaf darin, daß die Vermittelung mit dem Allgemeinen für das Individuum aufgehoben ist, indem sie theils überhaupt wegfällt (wie denn auch nach der modernen Physiologie die Systeme der Sensibilität und Irritabilität der Muskeln und Nerven im Schlafe zu fungiren aufhören), theils, insofern sie, wie durch das Athmen, zwar fort-dauert (und hieran zeigt sich am besten, wie wenig, worauf schon Bd. I. p. 315. 319 aufmerksam gemacht wurde, dem Heraclit die Aufnahme der Vernunft oder des Allgemeinen in das Individuum gerade durch das Einathmen\*) vor sich ging), aber doch für das Individuum selbst jede Unterscheidung zwischen seiner Einzelheit und der Außenwelt fortgefallen ist, eben deshalb aber auch nun für das Individuum selbst alles mit seiner eigenen unmittelbaren Einzelheit unterschiedslos zusammenfällt und daher für es ein Allgemeines gar nicht mehr vorhanden ist. Das Erwachen dagegen ist dieser Vermittelungsproceß des Individuums mit dem Allgemeinen, in welchem sein Zusammenhang und sein Unterschied von der Außenwelt für es selbst vorhanden ist.

Diese Bewegung des Individuums mußte für Heraclit, wie jeder nur im Nichtsein seiner selbst, im beständigen Abstoßen seiner von sich selbst bestehende reine Proceß, schon von der Seite des Individuums aus Feuernatur haben. Denn das Feuer ist eben die physikalische Naturform, welche, indem sie den Stoff verzehrt, dadurch sich zugleich selbst verzehrt hat und dennoch nur in der Verzehrung und Negation des Gegenstandes selbst besteht, welche somit beständiges Sichselbstaufheben ist und nur in dem Nichtsein seiner selbst ihr Dasein hat. Darum gerade war für Heraclit das

---

\*) Ein Irrthum, der umsomehr relevirt werden muß, als er auch noch bei Zeller p. 481 sq. Eingang gefunden.

Feuer der reine Begriff des Processes oder umgekehrt jedes ununterbrochene und reine Processiren, jede nur im absoluten Abstoßen seiner von sich selbst bestehende Bewegung, feuriger Natur. — Noch mehr ist dies von Seiten des Allgemeinen der Fall, mit dem sich das Individuum wachend vermittelt.

Denn auch das Allgemeine selbst war, wie früher nachgewiesen, dem Ephester nicht eine ruhende Außenwelt, sondern ununterbrochenes Werden, absoluter und allgemeiner Wandel, beständiger Proceß von Sein und Nichtsein, oder wie er dies ausdrückte und wie wir bei der Naturlehre gesehen haben, beständig sich entzündendes und verlöschendes Feuer, dessen Verlöschen das Bestehen des Einzelnen, dessen Sichentzündenden die Aufhebung des Einzelnen und dessen Umwandlung in andere Daseinsformen, somit die Seite der Erzeugung des Allgemeinen darstellt; zwei Momente, die aber niemals von einander getrennt werden können und dürfen und gerade nur in ihrem ungetrennten Ineinandersein das kosmische, im Wandel bestehende Dasein bilden. — Eben deshalb aber konnte und mußte Heraklit consequent die im Wachen stattfindende bewußte Vermittelung des Individuums mit diesem Allgemeinen oder diesem Feuer als eine Entzündung des Individuums, den Schlaf dagegen als ein Verlöschen desselben darstellen. Von hier aus sehen wir daher zuvörderst, wie tief in der heraklitischen Idee begründet jener Vergleich bei Sextus ist, zwischen der im Wachen vorhandenen Vernünftigkeit und der im Schlaf durch das Sichzurückziehen des Individuums in seine Einzelheit entstehenden Unvernunft mit Kohlen, welche vom Feuer entfernt verlöschen, ihm genähert aber sich wieder entzünden. Was für die Kohle die sinnliche Flamme ist, an der sie selbst zum Proceß des Verbrennens erglüht, das ist für das Bewußtsein das kosmische Universal-Feuer, an dem es sich entzündet, d. h. das allgemeine Werden, durch die Vermittelung mit welchem es vernünftig wird. — Von hier aus erst ist ein schönes Bruchstück Heraklit's zu verstehen, in welchem er diesen Kreislauf des Sichentzündens und Wiederverlöschens im subjectiven Leben darstellt, ein Bruchstück, welches jetzt, nachdem sich der Gedanke desselben durch alles Bisherige und zuletzt durch das Bild bei Sextus zum Voraus klar ergeben hat, keinerlei Schwierigkeit mehr bieten kann, bisher aber in einer bis zur Unkenntlichmachung desselben gehenden Weise entstellt und mißhandelt worden ist.

Es wird uns dasselbe von Clemens (Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. p. 628. Pott.) mitgetheilt: „*Ὅσα δ' αὖ περι ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρῆ και περι θανάτου ἐξακούειν· ἐκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν*

τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἤττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ Ἡρακλείου λαβεῖν „„Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ (wie bereits Sylburg aus ἐν εὐφροσύνῃ wiederhergestellt hat) φάος ἄπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθεῖς· ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων· ἀποσβεσθεῖς ὄψεις ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος““.

Dies ist nämlich bereits die Schleiermacher'sche Interpunction des Textes; Potter, der außerdem statt ἐν εὐφρόνῃ lesen will εὐφρόνης, interpungirt ἀνθρ. εὐφρόνης ἄπτ· ἐν ἑαυτῷ ἀπ., φ. ἀποσβεσθεῖς· ζῶν δ. ἄ. τ., εὐδων. ἀπ. ὄψ., ἐγρ. ἄ. εὐδοντος, und übersetzt demgemäß Homo mortuus noctem in se tangit, luce privatus, vivus autem tangit mortem, dormiens, cui vero extincti sint oculi, is vigilans tangit dormientem.

Noch weniger erwähnenswerth als diese im Anfang unflunige, im Verlauf jedenfalls ganz falsche und unheraklitische Interpretation, sind andere Vorschläge der Herausgeber des Clemens. Aber auch Schleiermacher's Auffassung und Uebersetzung ist diesmal nicht viel besser. Er schlägt nämlich, nachdem er, wie oben, interpungirt hat, vor, das erstmal zu schreiben ἄπτει ἑαυτῷ statt ἄπτεται ἑαυτῷ, welches wohl sogar bei unserm Schriftsteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen sei (p. 521). „Wir — fährt Schleiermacher fort — übersetzen nun so: Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an in der Nacht. Nur der Todte ist ganz ausgelöscht, der Lebende aber schlafend grenzt an den Todten; und, dessen Gesicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den Schlafenden“\*). — Die Bemerkung, daß ἄπτεται durchwegs in der nämlichen Bedeutung genommen werden müßte, wie das erstmal, ist sehr richtig; der deshalb gemachte Vorschlag aber, das erstmal ἄπτει zu lesen, ist nicht nur unnöthig, sondern auch offenbar unrichtig, da gerade das Sichhindurchziehen desselben Wortes (ἄπτεται) durch die ganze Stelle, und zwar in derselben Bedeutung, dem Fragmente erst seinen Charakter verleiht und den Gedankenmittelpunkt bildet, um den das Ganze rotirt. Auch die Interpunction ist noch falsch und durch sie allein wird, wie übrigens auch von allen Vorgängern Schleiermacher's geschah, der Blinde in die Stelle hineingebracht, der gar nichts in derselben zu thun hat. Solcher Reflexionsfrank, daß der Lebende schlafend an den Todten und der Blinde an den Schlafenden grenzt, war nicht Heraklit's Sache und ist genau genommen

\*) Und ganz dieselbe Interpunction und Auffassung des Bruchstücks ist auch sowohl von den andern Nachfolgern Schleiermacher's als auch von Zeller p. 482 unverändert beibehalten worden.

nach seinem Grundgedanken nicht einmal stichhaltig. Der Hauptfehler aber besteht darin, daß *ἄπτεται* hartnäckig immer mit berühren, angrenzen überseht wurde, wodurch man sich freilich jedes Verständniß des Fragmentes selbst versperrte, wie umgekehrt diese Uebersetzung nur in Folge eines gänzlichen Verkennens des ganzen Gedankens möglich war. Daß *ἄπτομαι* hier, wie in allen Stellen, die von Heraklit erhalten sind, immer nur die Bedeutung von Entzünden hat, hätte man aber, abgesehen von dem Accusativ *φάος*, mit dem es zuerst verbunden ist, aus seinem Gegensatz zu dem „verlöschet“ (*ἀποσβεσθεῖς*) sehen können, eine Antithese, welche sich durch die ganze Stelle hindurchzieht und auf der ihr ganzer Sinn beruht. Man hätte es ferner aus dem großen kosmologischen Fragmente Heraklits bei Clemens (Strom. V. p. 711. Pott.) erkennen können, wo ganz dieselbe Antithese erscheint, „*ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται* (nämlich *ὁ κόσμος*), *πῦρ ἀελζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεσνόμενον μέτρα*“. „Die Welt war, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maasß sich entzündend und nach Maasß verlöschend“, eine Stelle, die zu der uns jetzt beschäftigenden in einem engeren Gedankenzusammenhange, als auf den ersten Blick scheinen könnte, ja in dem allerengsten steht. Denn wie dort das kosmische All als der beständige Proceß des Sichentzündens und Verlöschens nachgewiesen wird, so will Heraklit in unserem Fragmente — und das ist eben der ganze Gedankeninhalt desselben — nachweisen, daß auch das individuelle Leben, ganz wie das Universum, nur eine Erscheinung desselben Gesetzes ist und denselben beständigen Proceß und Kreislauf des Sichentzündens und Verlöschens darstellt<sup>1)</sup>.

Diesen Gedanken unseres Fragmentes und diese Bedeutung des *ἄπτομαι* in derselben, — wenn auch deshalb die geringfügige Umänderung der Genitive *τῶν νεῶτος* und *εὐδοντος* in die Accusativform vorgenommen werden mußte — hätte man aber auch aus heraklitistrenden Stellen stoischer Autoren erkennen können, die sogar offenbar auf unser Bruchstück anspielen. So Seneca Ep. 54. T. III. p. 157. ed. Bip.: *Nos quoque accendimur et exstinguimur*. „Auch wir werden entzündet und ausgelöschet“. So Marc. Anton. IV. 21.: „so wandeln auch die in Luft übergetretenen Seelen, nachdem sie einige Zeit sich erhalten haben, sich um und werden ausgegossen und entzündend sich (*μεταβάλλουσι*

1) So ist also auch das individuelle Leben selbst nur ein Mikrokosmos, eine Nachahmung des Alls (*ἀπομίμησις τοῦ ὅλου*) und seines wechselnden Processes. Jedes ist das gegenseitige Abbild des Andern, *μικρά πρὸς μεγάλα, μεγ. πρ. μικρ.*, s. oben p. 216, 3.

καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται), in den Spermatisos Logos (in das Entzündungsgesetz) des Alls aufgenommen“<sup>1)</sup> (s. über d. St. oben Bd. I. p. 282, 1.).

Wir interpungiren daher ohne jede weitere Aenderung: Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ. ἀποθανῶν, ἀποσβεσθεὶς ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτα· εὐδῶν ἀποσβεσθεὶς ὄψει· ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντα, und übersetzen: „Der Mensch zündet in der Nacht sich selbst ein Licht an; gestorben, ist er ausgelöscht; lebend, ist er eine Entzündung des Todten; schlafend, ist er ausgelöscht in Bezug auf das Gesicht; erwacht, entzündet er den Schlafenden“<sup>2)</sup>.

Unsere Auffassung wird sich durch die Uebersetzung und den Zusammenhang mit dem Vorherigen nunmehr von selbst garantiren. Das Fragment schildert diesen Kreislauf von Sichentzünden und Verlöschen, in welchem das menschliche Leben nach Heraklit besteht und auf welchem Seneca mit den obigen Worten deutet. Das Bruchstück geht aus von der Nacht, welche die physikalische Darstellung des Ausgelöschtseins der Unterschiede ist, dessen physiologisch=organische Darstellung das Schlafen ist. Hegel bemerkt in der Encyclopädie III. Th. p. 108: „Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvon-sich-selber-unterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten“. Es ist nur ganz derselbe Gedanke, von welchem Heraklit in dem ersten Satze des Fragmentes ausgeht, indem er dabei in einer, seiner Theorie ganz angemessenen und bedeutungsvollen Weise zeigt, wie der Mensch dieser physikalischen Ununterschiedenheit Herr wird und den seinem wachen Bewußtsein adäquaten

1) Auch Athenagoras spielt kritisch auf die Sentenz an, de morte Resurr. p. 178. ed. Dechair; der Mensch sei geboren, sagt der Kirchenvater, nicht zu einem solchen Leben „ἐπὶ μικρὸν ἐξάπτομένην. εἶτα παντελῶς σβεννυμένην“, dies sei nur eine für Gewürm, Geflügel u., aber nicht für den das eigne Bild des Schöpfers darstellenden Menschen würdige Bestimmung: cf. ib. p. 206; ἦτοι γὰρ παντελής ἐστι σβείσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος, συνδιαλυομένης τῆ σῶματι τῆς ψυχῆς κτλ.

2) Diese unsere Auffassung des Fragmentes bestätigt sich auch noch durch jene Stelle, in welcher Platon (bei Plutarch. de S. N. V. p. 14. ed. Leyd. mit Wyt. Anm.) vom Gesichte sagt, daß die Natur es in uns entzündet habe: Καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῖς οὕτως ἀνὴρ ἐνάψαι φησὶ τῆν φύσιν ἐν ἑμῖν κτλ., ein Ausspruch, welchem unser Bruchstück offenbar nicht fremd ist.

Zustand der Unterschiede für sich selbst herstellt durch einen Entzündungsproceß. Wirklich verlöscht ist der Todte, der sich aber in dem kreisenden Proceß des Stoffwechsels, in der heraklitischen *μεταβολή*, wieder zu neuem Leben entzündet. Bemerkenswerth ist auch, was Heraklit vom Schlaf aus sagt: „Der Schlafende ist ausgelöschten Gesichtes“. Hierauf beschränkt sich das Fragment. Wenn es deshalb im Widerspruch zu stehen scheinen könnte mit der totalen Vernunftlosigkeit und — mit Ausnahme des Athmens — Zusammenhanglosigkeit mit dem Allgemeinen, welche Sextus nach Heraklit vom Schlafe aus sagt, so ist dieser Widerspruch doch nur scheinbar, und in der That jene Bestimmung des Fragments ebenso richtig als consequent. Bei den andern Sinnessthatigkeiten, wie Gefühl, Gehör, wird ein mir Aeußeres, von mir Unterschiedenes, wesentlich als ein mir selbst Inneres von mir wahrgenommen. Ich höre, fühle den Gegenstand sofort in mir und — was die sinnliche Wahrnehmung betrifft — nur in mir. Deshalb kann auch im Schlafe gefühlt, gehört werden, wie denn das Hören von äußeren Tönen im Schlafe häufig, indem das bewußte Unterscheiden aufgehört hat und meine eigenen willkürlichen Einfälle an dessen Stelle getreten sind, zur Veranlassung von wunderlichen Träumen wird, bei welchen der wirklich gehörte Ton, der gefühlte Eindruck u., auf falsche Veranlassungen zurückgeführt wird.

Dies ist nur möglich, weil ich im Hören, Fühlen, mir nicht des Gegenstandes als solchen, sondern desselben nur als ungetrennt eins mit mir, als meiner eigenen Empfindung bewußt werde. Eben deswegen kann im Schlafe, als in dem Zustande, in welchem das den sinnlichen Wahrnehmungen zu Hilfe kommende verständige Unterscheiden und Urtheilen aufgehoben ist, eine solche Empfindung für einen nur innern Vorgang gehalten, oder, was in dieser Hinsicht dasselbe ist — denn beidemale wird der Gegenstand, den ich fühle, höre, und der jene Empfindung erregt hat, nicht aufgefaßt, sondern bloß meine Empfindung desselben ist mir gegenwärtig — auf ganz falsche, nur von mir selbst geschaffene gegenständliche Anlässe zurückgeführt werden. Eben deshalb muß aber auch gesagt werden, daß im Hören und Fühlen der Gegenstand nicht als solcher, nicht im Unterschiede von mir, sondern als ungetrennt mit meiner Einzelheit zusammenfallend von mir empfunden wird.

Deshalb konnten aber auch für Heraklit diese Sinneswahrnehmungen, da durch sie die gegenständliche Außenwelt mir nicht als das Allgemeine, als unterschieden von meiner Einzelheit, sondern als mit dieser, als mit der *ἰδία φρόνησις* zusammenfallend zum Bewußtsein kommen, keine wirkliche Vermittelung mit dem Allgemeinen enthalten; sie



brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, sie constituirten ihm nicht die Differenz vom wachen Bewußtsein. — Das Auge dagegen ist das Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenstand mir zum Bewußtsein kommt, aber in dieser Verinnerlichung selbst ebenso wesentlich als von mir unterschieden und außerhalb meiner befindlich wahrgenommen wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als solche, als eine von mir, dem sich dagegen als das Einzelne bestimmenden Individuum, getrennte und unterschiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier ist also eine Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem vorhanden. Diese Sinnesthätigkeit, welche im Schlafe in der That nicht stattfinden kann, constituirte dem Heraklit daher mit großer Consequenz die spezifische Differenz der Sinneswahrnehmungen in Schlafen und Wachen, weil sie die Einzige ist, durch welche mir die Außenwelt als ein frei für sich bestehendes Allgemeine, dem ich mich unterordne, und nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identisch mit ihr, zum Bewußtsein kommt, und mit eben solcher Consequenz war ihm mit dem Fortfall dieser einen Function jede sinnliche Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt aufgehoben.

So ist also auch der Mensch, dessen Leben in dem Wechsel und Kreislauf dieser Zustände, deren jeder durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht, besteht, selber nur, wie das Weltall seinerseits, dieser kreisende Proceß des Sichentzündens und Verlöschens, des Eingehens in die Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem und seinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demselben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Proceß der beständigen seienden Vermittelung des Individuums mit dem Allgemeinen war (siehe § 7.), wie ihm die Krankheit eben nur darin besteht, daß sich ein Organ des Individuums von dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen absonderte und sich gegen sie fixiren will, so war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des subjectiven Verstandes nur dieselbe Willkür und Krankheit des Geistes, sich abzusondern von der Vermittelung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt processirenden Vernunft, und sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen diese festzuhalten. Es ist daher mehr als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX. 7. (cf. Hesych. s. v. Ἡράκλι. p. 26. ed. Orell.) von ihm sagt: „τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε“. „Das Wähnen nannte er eine heilige Krankheit“<sup>1)</sup>.

1) Es ist bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit“ die Epilepsie verstanden und diese für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit

Wie ihm aber der subjective Verstand eine Krankheit ist, so war er ihm noch Schlimmeres als Das, er war ihm, gerade wegen der strengen Identität seines systematischen Gedankens auf dem physischen, geistigen und ethischen Gebiete, sogar etwas Unfittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts Anderes, als die freie Hingabe und das Aufgehen des Einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Fürsichseinwollen und sich gegen dies Allgemeine Absperren- und in seiner Einzelheit Festhaltenwollen des Individuums war ihm das Unfittliche und die Willkür, wie sich bei Betrachtung seiner ethischen Bruchstücke näher ergeben wird. Diese praktische Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretischen Willkür, jener geistigen Absonderung des Individuums von dem Prozesse des Allgemeinen in seine Einzelheit, in sein subjectives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objectiven, das „Wähnen“, dieser theoretische Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht bloß Irrthum, sondern als dieses Zurückziehen des Subjectes in sich selbst etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle Jeder sein Haupt, der in eiteler (leerer) Meinung befindlich ist“, bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII. p. 391. ed. Olear.: „ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαιῶς ἐν δόξῃ γενόμενος“\*). wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „schlecht“ von den Menschen gebraucht, wenn er ihre Unersichtigkeit schildert.

Dies war auch der nothwendige Grund, weshalb er, wie schon Aristoteles an ihm rügt, mit jener felsensfesten Gewißheit, unerschütterlichen Thatsachen gleich seine Aussprüche hinstellen konnte. Verauscht von seiner Erkenntniß des absoluten vernünftigen Weltgesetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die subjectiven Ansichten der Menschen im

---

hielten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755. E. p. 29. W., Etymol. Gud. p. 200, 59. u. p. 634, 27; Galen. XVII, 341.

\*) Zeller bemerkt p. 487, 1. in Bezug auf dies von Schleiermacher dem Ephester vindicirte Bruchstück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: ἐγ. ἔκ. κτλ., dies wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt“. Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er sagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß Jeder Heraklitische Art und Weise in einem andern Ausdruck desselben Gedankens“, worauf er den obigen Satz citirt. Diesen Worten Schleiermacher's treten wir um so mehr bei, als die in Rede stehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἀλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὥσπερ ἀληθές ἐστίν, ἐγκαλυπτέος κτλ.

Allgemeinen und nicht weniger die seiner philosophischen Vorgänger, die er einzeln in seinem Werke kritisirte, so wegwerfend behandeln und mußte andererseits seine auf die Erkenntniß des absoluten ontologischen Gesetzes gestützten Erklärungen der physischen Erscheinungen sowohl, als seine Ansprüche über kosmologische göttliche und geistige Dinge mit jenem stolzen Anspruch auf absolutes und objectives Wissen (*φράζων ὕκως ἔχει*, wie er sich selbst ausdrückt, *κατὰ φύσιν διατρέων*) hinstellen, ein Ton, welcher alle seine Fragmente durchweht und welcher freilich nicht umhin konnte, ihm den Vorwurf des Hochmuths und der Anmaßung zuzuziehen.

Wir wollen hier außer dem Vielsachen, was wir hierüber bereits gehabt haben (vgl. Bd. I. p. 303 sq.), die sich hierauf beziehenden Zeugnisse und Fragmente zusammenstellen, soweit sie nicht ohnehin noch anderweitig erwähnt werden müssen.

So zunächst ein Fragment in dem Commentar des Proklus zum Alcibiad. prim., welches Schleiermacher (p. 526) aus einer Anmerkung des Fabricius zum Sertus p. 397, nur verstümmelt mittheilte und das seitdem von Creuzer zuerst in der jenem Commentar entlehnten und in seiner Edition des Plotinus de Pulcritudine (Heidelberg 1814) abgedruckten Abhandlung des Proklus, de unitate et pulcritudine p. 98 sq., dann aber in den Ausgaben jenes Commentars des Proklus von Creuzer (1820) und von Cousin vollständig bekannt gemacht worden ist: „*Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει* (wie Creuzer aus *ἀποσκορακίζει* herstellt), *τὸ πλῆθος ὡς ἄνοον καὶ ἀλόγιστον· „...τίς γὰρ φησι, νόος ἢ φρήν δῆμων αἰδοῦς ἠπιύων τε καὶ διδασκάλων χρεῖων τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοὶ“.* Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος οὐ καὶ ὁ σιλλύγραφος<sup>1)</sup> ὀχλολοῖδoron ἀπακάλεσιν (Procli Comm. in Alcib. I. T. I. p. 255. ed. Creuzer.).

Schleiermacher kennt das Fragment nur von *τίς* bis *φρήν* und dann wieder von *ὅτι οἱ π.* ab, konnte sich also über den eigentlich schwieriger und offenbar verdorbenen Theil desselben nicht aussprechen. Creuzer dagegen bemerkt, nachdem er das Fragment wie vorstehend aus den Codd. gegeben: Hunc locum. manifesto corruptum ita refinxit Werferus: *Τίς γὰρ. φησί. νόος ἢ φρήν δῆμῳ αἰδοῦς ἠπιότητων τε καὶ διδασκαλῶν χρεῖων τε ὁμίλῳ.* „Quae, inquit mens, sive sensus in

1) Bekanntlich ist Simon gemeint, von dem uns den betreffenden Theil Diez. l. IX, 6. noch aufbewahrt hat: *τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων* *Τίς δ' ἐν κοκκυστῆς ὀχλολοῖδoros Ἡράκλειτος* *ἀνικτῆς ἀνύρουσε*“ (vgl. Bd. I. p. 78).

multitudine inest verecundiae, mansuetudinis praeceptionumque et eorum, quae vere sint populo utilia“. Also: „Welcher Verstand und Sinn wohnt in dem Volke von Scheu, und von Sanftmuth und von den Kenntnissen, welche der Masse nützlich sind?“<sup>1)</sup> Es muß wundern, eine solche Emendation der Stelle als eine heraklitische vorgeschlagen und noch mehr, sie von einem Kreuzer nicht verworfen, ja sogar (Plotini lib. de pulcrit. p. 99. nota 62.) beifällig behandelt zu sehen.

Aber ebensowenig hilft Cousin; denn obwohl er (T. III. p. 115) nach dem *τις γάρ* den Codd. August., Monac. und Hamburg. folgend und unseres Erachtens mit völligem Recht *αὐτῶν* und dann *διδασκάλω . . . ὀμίλω* liest, läßt er doch im Uebrigen das Fragment ganz ungeändert so, wie wir es zuerst aus dem Kreuzer'schen Texte mitgetheilt haben. Allein wenn der Verbesserungsversuch Werfer's ein unglücklicher ist, so ist der Text ein unsinniger. Ich glaube daher, daß in dem *αἰδοῦς* jedenfalls ein *αἰδοῦς* oder *αἰδοῦσι* verborgen ist und mich darauf beziehend, daß der Cod. Monac., wie Kreuzer in den Varianten mittheilt, *ἡπίων* hat, möchte ich vorschlagen, das Fragment also herzustellen: „*τις γάρ αὐτῶν, φησι, νόος ἢ φρήν, δῆμων αἰδοῦσιν ἡπίων τε καὶ διδασκάλων χρείων τε ὀμίλων*“<sup>2)</sup>, *οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κ. ὁ. ὁ. ἀγ.*“, wonach also die ganze Stelle des Proklus zu übersetzen wäre: „Mit Recht also verwirft auch der edle Herakleitos die Menge als unvernünftig und gedankenlos, „denn wer von ihnen, sagt er, hat Sinn und Verstand, von ihnen, welche den Sängern der Völker anhängen und den großen Haufen der Lehrer gebrauchen, nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut““. Soweit Herakleitos, weshalb ihn auch der Sillograph einen Schmähler der Menge nennt“.

Unsere Emendation des Fragmentes aber stützen\*) wir nicht nur auf

---

1) Ferner muß Werfer um dieser Emendation willen vor *οὐκ εἰδότες* ein *καὶ* einschieben und das Fragment in zwei von einander unabhängige Fragmente zerlegen „*καὶ* (et, sequitur enim alterum fragmentum) *οὐκ — ἀγαθοί*“. Kreuzer p. 99. l. 1.

2) Ober lieber *τοῦ ὀμίλου*.

\*) Fast dieselbe Emendation, auf dasselbe Bruchstück bei Clemens gestützt und sie beinahe mit denselben Worten begründend, hat, wie wir jetzt sehen, bereits Vernays in seiner Dissertation *Heraclitea* p. 33 sq. vorgeschlagen und ist dieser Vorschlag auch bereits von Zeller gebilligt worden. Der einzige Unterschied zwischen der Vernays'schen Emendation und der obigen ist erstens, daß Vernays lesen will *αἰδοῦσι ἔπονται καὶ διδασκάλω χρέονται* (statt, wie wir, *ἡπίων τε . . . χρείων*). Diese bedeutende Abweichung von den Handschriften des Proklus scheint uns aber durch nichts geboten zu sein, auch nicht durch das *ἔπειθαι καὶ χρέεσθαι* in der Stelle

die bekannte Bitterkeit, mit welcher Heraklit die großen Dichter seiner Nation, als die Begriffe des Volks verwirrend, zu tadeln pflegte und von der wir schon so viele Proben gehabt haben, sondern beweisen sie hoffentlich auch vollständig durch ein Fragment Heraklit's, welches sowohl Schliermacher, als den Herausgebern des Proklus entgangen ist und das sich bei Clemens, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. ohne namentliche Benennung Heraklit's findet, welches aber bereits von Eplburg in dem Index der Eölnner Ausgabe des Clemens dem Herakleitos zugewiesen wird. Wir setzen hier jedoch nur den hier einschlagenden Anfang desselben her: „*αι γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι* (man erinnert sich, daß bereits Plato so den Heraklit bezeichnet, siehe Bd. I. p. 2) *διὰ ῥήδην λέγουσ τούς μὲν πολλούς καὶ δοκησιόφους δῆμων ἀοιδοῖσιν ἐπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, εἰδότες* (vor diesem Wort muß also wieder aus dem Fragment bei Proklus *οὐκ* ergänzt werden) *ὅτι οἱ πολλοὶ) κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*“ κτλ. „Die ionischen Museu aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und die Gesetze befragen (sich ihrer bedienen) nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut“ κ. Verüchsigt man, daß Clemens in indirecter Rede anführt

des in indirecter Rede anführenden Clemens, da diese Infinitive bei Clemens ebensogut durch Auflösung der oben unterstellten adjectivischen Participialconstruction *ἠπίων τε καὶ ... χρεῖων ...* wie der Indicative *ἔπονται καὶ χρεόνται* entstanden sein können. Zweifelshafter kann man Hinsichts des *διδασκάλῳ* (*χρεόνται*) *ὀμίλῳ* sein, wohinein Vernays die Pluralform *διδασκάλων* und *ὀμίλων* ändert und was dann den Sinn giebt „und sich der Menge als Lehrer bedienend“ (wie Vernays auch übersetzt *et tanquam magistra utuntur multitudinel*). Allein die Menge ist es ja eben, von der Heraklit spricht; auf sie geht das *αὐτῶν* κ.; es ist also wohl nicht gut möglich, daß Heraklit von der Menge gesagt habe, sie bediene sich ihrer selbst als Lehrer. Sondern des großen Haufens der gewöhnlichen Lehrer, jener sich weise dünkenden (*δοκησιόμοροι*), aber nicht weise seienden Männer bedient sie sich. Nach der obigen Auffassung sind erst unter diesem Haufen der Lehrer die Männer gemeint, welche vor oder zu der Zeit Heraklit's im Auf der Weisheit standen, während das Subject, von dem der ganze Satz handelt, die große Masse ist (und deutlich bestätigen dies die Worte des Proklus: *Ἡρακλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ* i. e. wer von der Menge). Nach Vernays Auffassung dagegen geht gerade das *αὐτῶν*, wie der ganze Satz auf diese angeblichen Weisen und erst die Worte *διδασκ. χρ. ὀμίλῳ* auf die große Menge der Menschen.

1) Hieraus ist also evident, was übrigens auch sonst klar wäre, daß Schliermacher mit Unrecht p. 526 die Worte *ὅτι — ἀγαθοί* bei Proklus diesem zu- und Heraklit absprechen will.

und erst in dem weiter folgenden Theile der Stelle mit einem *φρσι* in die directe Anführung übergeht, so ist es um so wahrscheinlicher, daß beides nur ein und dieselbe Stelle des heraklitischen Werkes und die Fassung derselben bei Proklus die wörtliche ist. Jedenfalls aber wird nach dieser Stelle des Clemens an der obigen Wiederherstellung des verdorbenen Textes bei Proklus nicht gezweifelt werden können. —

Derselbe Proklus sagt auch von ihm (in Tim. p. 106): „Herakleitos, welcher sagt, daß er selbst Alles wisse, alle Anderen aber zu Unwissenden macht“ (*Ἡράκλ. μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων, πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ*). Ebenso heißt es in den Philosophum. des s. g. Origenes Vol. I. c. 4. p. 884: *Ἡράκλειτος . . . αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν*; wie es ähnlich bei Diog. L. IX, 5. heißt, in seiner Jugend habe er gesagt, nichts zu wissen, zum Manne geworden aber Alles erkannt zu haben; Berichte, aus deren Uebereinstimmung mit sich und den Fragmenten hervorgeht, wie durchaus falsch es ist, Heraklit irgendwie die Ansicht imputiren zu wollen, daß das Wahre und Absolute nicht gewußt werden könne (siehe Bd. I. p. 304). Deswegen schildert ihn auch Diog. L. IX, 1. als einen Hochmüthigen und Verächter der Uebrigen (cf. Tatian, or. ad Gr. p. 11. ed. Ox.). —

### § 31. Das Wissen des Einen und des Vielen.

Immer aber bleibt noch die bereits früher aufgeworfene Frage bestehen: wie unterscheidet sich bei Heraklit physiologisch oder psychologisch der Zustand des wachen Bewußtseins von der concreten Vernünftigkeit? Wenn das Wachsein an und für sich das Sichentzünden des Bewußtseins und die Vermittelung desselben mit dem Allgemeinen ist, woher kommt es, daß die Menschen auch im wachen Zustand „unvernünftig“ sein, aus dem Allgemeinen in sich zurückgezogen und gleich Schlafenden in ihre Besonderheit, die *idia prôvriais*, eingekehrt sein können?

Wie unterscheidet sich physiologisch oder psychologisch der wache Irrthum, dieses eigene Meinen des Individuums, von dem Wesen des Träumens, welches gleichfalls in diesem Sichzurückziehen des Individuums aus dem Allgemeinen in seine eigene Besonderheit und deren subjective Einfälle besteht?

Der concrete Unterschied zwischen Beidem ist Heraklit nicht entgangen, aber ein consequentes Princip dieses Unterschiedes ist wenigstens in jener obigen Stelle des Sextus über die im Wachen wegen der Vermittelung mit dem Allgemeinen vorhandene Vernünftigkeit und die im Schlafen wegen des Sichzurückziehens des Subjects in sich selbst vorhandene Unvernunft nicht angegeben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er (Gesch. der Phil. Bd. I. p. 318) zu jener Schilderung des Sextus mit Recht bemerkt: „Das wache Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen“. Wenn aber auch nicht in jener Stelle des Sextus, so ist doch in der heraklitischen Philosophie selbst allerdings noch ein Schritt weiter und das Princip eines ferneren Unterschiedes enthalten. Ich verhalte mich im Wachen zur allgemeinen Außenwelt und

weiß diese Außenwelt auch von mir als der Einzelheit unterschieden; ich weiß sie als das Allgemeine deshalb, weil ich sie als die Eine und gemeinschaftliche Welt für alle besondern Subjecte weiß, welche letzteren sich somit gegen diese identische Außenwelt von selbst als das Abweichende und Besondere bestimmen.

Alles dies ist nach Heraklit selbst, wie die betrachteten Fragmente gezeigt haben, schon mit dem bloßen Zustande des wachen Bewußtseins gegeben. Aber ein weiterer Unterschied ist zu berücksichtigen. Ich kann mich zu den Gegenständen dieser Außenwelt so verhalten, daß ich dieselben für einzelne, auf sich beharrende und einander fremde Objecte halte. Dann ist mir diese allgemeine Welt in sich selbst eine Welt von zusammenhangslosen Besonderheiten und Einzelheiten geworden; ich habe gleichsam Das, worin das Wesen des Träumens besteht, in die Objecte hineinverlegt, eine Beziehung mehr, in der Heraklit sagen konnte, daß die Träumenden Werkmeister und Mitarbeiter des in der Welt Geschehenden, und die der objectiven Erkenntniß nicht Theilhaftigen in solchem Traumzustand befindlich seien. Des wahrhaft Allgemeinen in der Welt bin ich mir erst dann bewußt, wenn ich die einzelnen Gegenstände der Außenwelt nicht als beharrende, sondern als in beständiger Bewegung und Uebergang in einander begriffen zu erfassen, sie statt als vereinzelte und einander fremde, vielmehr jedes als in das Andere sich umwandelnd und sie so in ihrem immanenten Zusammenhang und ihrer Einheit zu erkennen weiß; wenn ich somit die allgemeine *μεταβολή*, den absoluten Proceß erfasse, in dem Alles sich rastlos befindet. Dann erst habe ich das wahrhaft Eine und Allgemeine erkannt, welches sich durch Alles hindurchzieht und gegen welches sich jede einzelne Existenz und Existenzform als ein Besonderes und Einzelnes verhält, das die Welt zusammenhaltende Band, das allgemeine Alles regierende Gesetz, welches allein stets ist und sich in dem perennirenden allgemeinen Untergehen immer erhält. Nur die Erkenntniß dieses Einen ist wirkliche vernünftige Erkenntniß, denn nur in ihr bin ich mir der Welt nicht als einer wirren Fülle vereinzelter Objecte, sondern als des wahrhaft Allgemeinen und in ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt. Die Auffassung der Gegenstände als einzelner und auf sich beharrender dagegen, statt sich ineinander umwandelnder, kann nur werthlose Vielwisserei erzeugen, eine Wissenschaft, bei welcher man wohl „hat die Theile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band“.

Dies sind nicht Reflexionen, die wir anstellen, sondern ureigenste heraklitische Gedanken, die sich theils in seinen früher gehaltenen Fragmenten



über das „Eine Weisheit“, theils in den Bruchstücken über die *πολυμαθία* aufs klarste aussprechen.

Wir sagten oben bereits (p. 285), Heraklit sei gerade deswegen objectiver Idealist gewesen, weil ihm das Allgemeine und Wahre nicht eine Vielheit und Allheit empirischer Erscheinungen, sondern jenes Eine und absolute vernünftige Gesetz war, welches weltbildend das All durchwaltet. In Folge desselben objectiven Idealismus eben besteht ihm auch das Erkennen und der Stolz dieses Erkennens nicht in dem Wissen einer Masse empirischer Einzelheiten und gelehrten Materials, sondern in dem Wissen des „Einen Weisen“, wie er es selbst nennt, jenes Einen idealen und ontologischen Gesetzes, welches die Welt durchdringt und aus welchem sich die besonderen Erscheinungen ebenso für das Begreifen, wie in der wirklichen Welt von selbst ableiten. —

Sehr deutlich tritt dies Alles, wie bereits erwähnt, in seinem energetischen Tadel der „Vielwisserei“ hervor. Das betreffende Fragment lautet bei Diog. L. IX, 1.: „*πολυμαθία νόον οὐ διδάσκει*“, „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft“. Bei Clemens (Strom. I. c. 18. p. 136. Sylb. p. 373. Pott.) hat der Text *ἥδει γὰρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἦεν πολυμαθῆ νόον ἔχει ἢ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον*, was Menagius z. Diog. bereits verbessert *πολυμαθία νόον οὐχ' διδάσκει*, die Herausgeber des Clemens aber wohl noch besser in *νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Denn auch bei Athenäus (XIII. p. 610. T. V. p. 209 ed. Schweigh.) heißt es *ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖος φησὶ πολυμαθία νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*.

Als die älteste und echteste Form des Fragmentes bestimmt Schleiermacher (p. 341) mit Recht die bei Proklus (in Tim. p. 31) erhaltene: *τί γὰρ θαυμαστόν; ἢ τῶν γεγονότων γνώσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος*. Schleiermacher will das Fragezeichen von *θαυμαστόν* weg hinter *γνώσις* gesetzt haben. Es fragt sich aber, ob es nicht besser ist, die Interpunction wie im Texte zu lassen und zwischen *γνώσις* und *πολυμαθείη* ein zweites *ἢ* einzuschieben oder zuzudenken, wonach dann die Worte *ἢ τῶν γεγονότων γνώσις* als eine appositionelle und treffliche Erklärung des Proklus, worin denn dem Heraklit die *πολυμαθία* bestehe, aufzufassen und also zu übersetzen wäre: „Die Kenntniß des Gewordenen, die Vielwisserei erzeugt nicht Vernunft, sagt der erste Herakleitos“.

Denn jeder sieht, daß die Stelle dann einen trefflichen Gegensatz gewähren, und Proklus mit dieser Erklärung den heraklitischen Gedanken auf Tiefste erfaßt haben würde. Darum nämlich wäre dem Heraklit die Vielwisserei etwas werthloses gewesen, weil sie ihm eben nur die Kenntniß des

Gewordenen, d. h. der einzelnen Dinge als solcher war, jedes für sich genommen und abstrahirt von ihrem organischen Zusammenhange mit dem All, der ihm ihr wirkliches Wesen und ihre wahre Vernünftigkeit bildete. Dieser todten und unwahren Kenntniß gegenüber bestand ihm die Vernunft, die sich aber auf jenem von dem Einzelnen ausgehenden Wege nicht erzeugen ließ, in der Erkenntniß nicht des einzelnen Gewordenen als solchen, sondern des Werdens von Allem, jenes innern und organischen Lebensgesetzes des Universums und des Zusammenhanges des Einzelnen mit diesem allgemeinen Gesetz des Werdens. So ergiebt sich aus der Erkenntniß dieses Werdens die Erkenntniß des einzelnen Werdenden und Gewordenen, der Erscheinungen, von selbst, und das Einzelne ist zugleich in seiner Lebendigkeit, Wahrheit und Vernünftigkeit erfaßt. Es ist eine der tiefsten philosophischen Ideen, die je geäußert worden sind, daß nichts Einzelnes für sich gewußt werden kann, sondern Jedes nur in seinem organischen Zusammenhange mit seinem „Woher und Wohin“ im natürlichen und geistigen Universum, d. h. im Zusammenhange mit dem Ganzen oder Absoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieses Begreifen Vernunft zu nennen ist.

Gewiß Recht hat dagegen Schleiermacher mit der Bemerkung, daß das *φύει* echt sein müsse, weil es schwerlich von Späteren gemacht worden, das *διδάσκει* dagegen sehr leicht statt seiner aus dem Folgenden herausgenommen worden sein könne. Diogenes fährt nämlich unmittelbar nach den Worten „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft“ fort, „denn sonst hätte sie auch den Hesiod belehrt (*ἂν ἐδίδαξε*) und den Pythagoras und wiederum den Xenophanes und den Hekataeos“. — Ganz ähnlich äußerte sich Heraklit noch an einer andern Stelle seines Werkes über Pythagoras, welche uns Diogenes bei seiner Behandlung dieses Philosophen anführt, VIII, 5. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καὶ φησι . . . Πυθαγόρου Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων . . . .*<sup>1)</sup> *ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σο-*

1) Die bei Diog. an Stelle der im Texte gemachten Punkte stehenden und äußerst schwierig zu erklärenden, eben deshalb aber um den Zusammenhang des Ganzen, für den sie nicht wesentlich, nicht allzusehr zu unterbrechen, in diese Anmerkung verwiesenen Worte, lauten *μαλ. π. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπ. κτλ.* Diese Worte scheinen das sonst ganz klare Fragment schlechterdings unverständlich zu machen. Gleichwohl lassen sich weder Casaubonns noch Menagius zu einer Erklärung derselben herbei und ebensowenig gewährt die Uebersetzung des Letzteren einen Sinn. Schleiermacher p. 343 sagt darüber: „Was

*φίην πολυμαθίην κακοτεχνίην;* „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrieben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwisserei

nun Diogenes oder vielleicht schon sein Ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Wort ursprünglich von einem Andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun sagte, was zwischen dem ersten und letzten Sage stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten *καὶ . . . συγγραφάς* zusammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverstand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für Heraklitische halten wird“.

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgesprochenen Vermuthungen sind von offenerer Nichtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht so ohne Weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren lassen. — Wir erinnern zuvörderst an das, was wir bereits oben (Vb. I. p. 369, 1.) gezeigt haben, und was auch schon durch den im ersten Sage dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen andern Menschen, sowie durch die ihm dabei nachgesagte „Vielwisserei“ jedenfalls klar ist, daß Heraklit ihm in diesem Bruchstück Eklekticismus vorwirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklekticismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberall her aus dem Orient von Aegyptern, Persern, Chaldäern u. u. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Uebersetzungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos Statt findet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger speculativer Ausbeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtigen Hülle der Darstellung seines Einen Begriffes herabsinkt (vgl. Vb. I. Cap. II. §§ 10. 11. und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellerthum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin Recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellerthum zu beweisen, sondern von Dem, den Diogenes an der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vorderfragen steht es fest, daß die fraglichen Worte *κ. κ. τ. τ. σ.* von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nur dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Sage des Fragments Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (*ἐκλεξάμενος*) machte er seine Weisheit zu einer

und schlechten Kunst“ 1), (d. h. die Weisheit, die er sich auf diesem Wege bildete, war nichts anderes, als eine Vielwisserei zc.).

Wie charakteristisch Herakleitos in diesem Fragmente den Unterschied zwischen seiner eigenen und des Pythagoras historischer Bedeutung und

---

Vielwisserei“ zc., setzen nothwendig voraus, daß zwischen dem ersten und zweiten Sage Herakleitos irgend welche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche sich das ταύτας τὰς συγγραμμάτων zurückbezieht, und in Bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras compilatorische (wenn auch nicht schriftliche) Thätigkeit und Eklekticismus vorwirft. Allein ganz dasselbe muß auch der Fall sein, wenn die Worte statt Heraklit vielmehr nur dem Ausschreiber desselben angehören. Schleiermacher sagt: „Dieser (Ausschreiber) sagte was (bei Heraklit) zwischen dem ersten und letzten Sage stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραμμάτων zusammen“. Ganz recht! Allein diese Worte müssen dann aber wirklich zusammenfassen, was bei Heraklit selbst weitläufiger zwischen dem ersten und zweiten Sage gesagt war. Sie können nicht als sinnlos und unmotivirt in den Text des Ausschreibers geflossen angesehen werden, und umsoweniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitischen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen andern eingeräumte Bemühung um Kenntniß und die Qualifikation dieser von ihm in Folge dessen erlangten Kenntniß als einer schlechten Vielwisserei, ihr Sinn im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß also — und wie schade ist es dann, daß uns gerade diese Stelle nicht vollständig erhalten ist — zwischen dem ersten und zweiten Sage Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im Allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden ist. Der Ausschreiber läßt diese nähere Bezeichnung dieser Schriften, sie in ein ταύτας τὰς συγγραμμάτων zusammenfassend, als zu seinem Zwecke nicht gehörig weg und Diogenes macht das Mißverständniß, daß er glaubt, es sei von Schriften die Rede, die Pythagoras geschrieben habe, wo vielmehr nur von solchen die Rede ist, aus denen er sich seine Weisheit selbstständig zusammengesetzt habe. —

Ob diese συγγραμματα, die nach unserer Vermuthung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinstimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptischer, chaldäischer, babylonischer zc. Priester waren, muß, trotz der hohen Wahrscheinlichkeit der Sache, beim Mangel positiver Beweise auf sich beruhen bleiben.

1) Die *κακοτεχνία* scheint vielleicht noch eine besondere Beziehung auf das mathematische Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieser Wissenschaft, sofern sie Philosophie sein wollte, sehr abgeneigt war, scheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180. B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker ist, nach der von diesem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, hast Du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen

Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, statt den Einen „Alles durch Alles leitenden“ Gedanken des Universums zu begreifen und einen solchen ihm ureigenthümlichen Gedanken zu einem Universalssystem zu entwickeln, vielmehr in seiner Philosophie einem unselbständigen, halb positiven, halb geistigen, überall hergeholten Eklekticismus zu huldigen, haben wir schon früher (Vd. I. p. 369, 1.) Gelegenheit gehabt zu besprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Diesen Fragmenten über die Vielwisserei <sup>1)</sup> muß man aber, um Heraklit nicht Unrecht zu thun, sofort einen andern bisher übersehenen Ausdruck von ihm entgegensetzen, den uns Clemens (Strom. V. c. 14. p. 262. Sylb. p. 733. Pott.) berichtet: *Χρη γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι, καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη* „Denn wohl müssen gar vieler Dinge Wissler sein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos“. Der Epheser über sah also die strenge Nothwendigkeit eines ausgebreiteten positiven Wissens für den Philosophen und das wechselwirkende wenn auch dienende Verhältniß, in welchem dasselbe zur Erkenntniß des Gedankens steht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich gewesen bei Jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, sie für das Princip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der strengen Objectivität des Universums das Princip aller Erkenntniß, das Wahre und Gute sah! Am genialsten und treffendsten aber äußert sich Heraklit über dies Verhältniß des positiven Wissens zum Wissen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in diesem Zusammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anstehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchstück in seinem Werte gestanden haben — welches uns sowohl Clemens (Strom. IV. c. 2. p. 204. Sylb.

---

wenn sie Frieden halten; denn Dir sind sie nicht eben Freund (*οὐ γὰρ σοὶ καιροὶ εἶσι*)“. — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disciplin bei der speculativen Natur der heraklitischen Philosophie nur äußerst erklärlich und wahr scheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelt Vd. I. p. 88 betrachtete Fragment entgegen.

1) Das früher in Stob. Sermon. Tit. 34. p. 216. ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Balfenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Geisler'sche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553. bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet. —

p. 565. Pott.), als Theodoret Vol. IV. p. 716. ed. Hal. berichten. „Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον“. „Denn auch die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden Weniges“, ein Fragment, in welchem wir nur ein schönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnißmäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen positiven Stoff, der dennoch nothwendig durchwühlt werden muß, um zu dieser Gedankenausbeute zu gelangen.

---

## § 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin besteht, die Objecte nicht als beharrende, sondern als ineinander übergehende und jedes als sich in alles andere umwandelnd zu erfassen, womit zugleich die Erkenntniß des Einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben ist, des vernünftigen Gesetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn also das Erkennen nach seinem Inhalt bei Heraklit ebenso concret als wahr bestimmt ist, so fragt sich doch noch, welches ist das formale Princip dieser Erkenntniß in uns? durch welche Thätigkeit werden wir uns der Gegenständlichkeit als im beständigen Wandel und Proceß befindlich bewußt? Sind es zuvörderst die Sinne, die uns diese Erkenntniß gewähren?

Schon apriorisch ergibt sich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Ephester unmöglich als Organ dieser Erkenntniß gegolten haben können. Denn das Wesen der Sinne besteht gerade darin, daß sie uns die Objecte als beharrende und als ein ruhiges Bestehen vorspiegeln und, was hiermit identisch ist (denn im heraklitischen Gedanken fällt nothwendig der Begriff des Beharrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zusammen), jeden Gegenstand als einen einzelnen, für sich bestehenden und sein Gegentheil ausschließenden erscheinen lassen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falsche Wähnen, der absolute Irrthum. Unbegreiflich ist es daher, wie nicht nur Ritter, sondern auch Brandis I. p. 172 sq. Sextus mit großem Unrecht tadelnd die Sinne als Organ der Erkenntniß bei Heraklit gelten lassen wollen. „Auf diese Weise — sagt Brandis — mußte er auch den Unterschied einer niederen und höheren Erkenntniß anerkennen und bezeichnen — — Witzig ist die höhere Erkenntniß nicht der sinnlichen entgegengesetzt, wie Sextus wähnt, sondern auch diese hat an jener Theil“ zc. Wir nennen diesen Irrthum schwer begreiflich, weil er den positivsten Zeugnissen und Fragmenten über die absolute Trügllichkeit der Sinneswahrnehmungen

so völlig widerspricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedrigere Erkenntniß gab und geben konnte \*). Der absolute Charakter dieser Philosophie duldet nur Eine Erkenntniß, die wahre und absolute, die Welt als Proceß begreifende! Alles andere war ihm nach seinen eigensten urkundlichen Worten absoluter Irrthum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen dessen er Jedem, der darin begriffen, sich aus Schaam das Haupt zu verhallen befahl. Es ist also unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntniß, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntniß sein sollte, reden zu wollen.

Jener Irrthum ist aber insofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu theils durch sein eigenes Mißverständniß der von Heraklit dem wachen Zustand attribuirten Vernünftigkeit, theils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrthum des Sextus, daß das, was Allen (Subjecten) gemeinschaftlich erscheine, das Wahre und Gewisse sei, verleitet worden ist. Denn dann freilich könnte es scheinen, als müßte den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menschen die Objecte ziemlich in derselben Weise erscheinen lassen, ein hoher Grad von Zuverlässigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und sein konnte, läßt sich auch noch von einer andern Seite her erschöpfend nachweisen. Will man die wahre Theorie Heraklit's über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, so braucht man nur den platonischen Theätetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37. über das Verhältniß dieses Dialogs zu Heraklit), daß die daselbst von Protagoras entwickelte Doctrin, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das Object selbst oder überhaupt irgend etwas für sich bestehendes wahrnehme, sondern durch das Zusammentreffen einer von dem Objecte und einer von dem Subjecte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Be-

---

\*) Dies und die nachstehende Entwicklung kann auch in keiner Weise beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX. p. 281 vorliegende Fragment „ὄσων ἀκοή, ὅψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ“ „das, was sich hören, sehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor“. Viel zu abgerissen theilt uns der Kirchenschriftsteller das Bruchstück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zusammenhang dieses Satzes bei Heraklit sollte bestimmen können. Aber daß er in keiner Collision mit dem Obigen steht, ist durch das μάθησις offenbar. Denn dies zeigt klar, daß sich die Stelle nicht mit dem Verhältniß der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beschäftigt, sondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengesetzt wird. Solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntniß möglich sei.



wegung entstehe, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen „— Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes“ 2c. (Theaet. p. 153 E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht blos Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt\*). In der That ist nach der Doctrin Heraklit's gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Object, als andererseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr 2c. und deren Functionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objectiv und an sich Gältiges, sondern ein überhaupt erst durch den Proceß dieses Zusammentreffens und somit ein einem Jedem besonders Entstehendes<sup>1)</sup> sein. Dies bestätigt sich auch durch die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23.) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne Weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „*ἐν ἀλλοιώσει*“ im „Uebergang derselben“ geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede“, als nicht möglicher= sondern nothwen-

\*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1.) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Product aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinnes und deshalb ohne objective Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören“.

1) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetet angeführten Worten hervor: „Denke Dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen; was Du rothe Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb Deiner Augen, noch auch in Deinen Augen, und daß Du ihm ja keinen Ort anweist, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht blos im Entstehen“.

digerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war, als der des Vertiefens des Subjects in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subject täuschende Function sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben Seitens des apriorischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im Allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um soviel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der functionirenden Organe selbst sind, wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andererseits ist mit dieser Theorie in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Criticismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephestiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen Beiden in Bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung eben weil sie ein jedem Subjecte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrthum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protagoras in Uebereinstimmung mit seinem Grundsatz „*Alle Dinge Maasß ist der Mensch*“, dessen dialectisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36. 37.), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was Einem schein, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explicirte Verwechslung des Sertus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sertus um eines Berichtes willen tabeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sertus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (*adv. Math. VII, 126.*): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähnten

Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (*οὐ τὸν ὑποιοιδήποτε*, d. h. nicht die subjective), sondern die allgemeine und göttliche“. — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Processes).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese Entgegensetzung der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntnis bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die hegel'sche Phänomenologie da wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασαν ψεύδεσθαι*. „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht lüge“. Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns Alles, während es perennirendes Processiren und in sein Gegentheil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objecte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjective, Alles als ein Festes und für sich seiendes Einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365) dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des Einzelnen täuscht“. Dies hängt mit Schleiermacher's Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute *μεταβολή*, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen continuirlichen Umwandlungsproceß eines Jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. D. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἰσθησιν ἐλέγχει λόγων κατὰ λέξιν „κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων“*, aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er

wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren Derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben“<sup>\*)</sup>.

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV. p. 55. T. I. p. 114. Gaisf., wo es nach Schleiermacher's Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntniß gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntniß, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunftseinsicht gebildete Seele corrigirt werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraclit, de anima c. 17. p. 318. ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*Θάνατός ἐστιν ὀκύσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκύσα δὲ εὐδοντες, ὕπνος*“ (Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum“. Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl jedenfalls dieser: Ueberall

---

<sup>\*)</sup> Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V. p. 178. f.: „*δαὶ τὸν χαρίεντα μῆτε ῥυπᾶν μῆτε ἀγμᾶν μῆτε βορβόρω χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον*“ „man müsse sich nicht — — des Kothes freuen nach Heraclit“ will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: „*ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα, βορβόρου ψυχᾶς ἔχοντος*“ „wenn Schlamm die Seelen einnimmt“. Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4. gegen diese Conjectur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraclit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh“ gehabt haben dürfte, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen bessern Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraclit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht“, worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben“.

täuschen wir uns, indem wir glauben Festes, Bestehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beständiges Untergehen ist, was wir zu Gesichte bekommen, denn was wir wachend sehen und für Leben halten, ist nur perennirendes Sterben, beständiges Vergehen seiner selbst, und was wir im Schlafe für feste auf sich beruhende Gegenstände halten, sind nur haltlose, vorüberauschende Träume\*). Die wirklichen Gegenstände, die wir im Wachen erblicken, sind aber (denn dieser Gedanke scheint uns vielleicht noch implicite in dem Fragmente liegen zu können), da sie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Dasein haben, nicht fester und beharrlicher als selbst die Träume.

Clemens hat also ganz recht und das Fragment diesmal weit richtiger als Schleiermacher erfasst<sup>1)</sup>, wenn er vor Ausführung desselben sagt:

\*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er sie paraphrasirt: „sie (die Sinne) lassen uns als ein Todtes und Starres erscheinen, was in Wahrheit das Lebendigste und Beweglichste ist“, und dann übersetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen Todtes“. Nach dieser Auffassung wird uns nämlich der *θάνατος*, den wir überall sehen, nur durch die Sinne vorgespiegelt. Nach der obigen Auffassung dagegen ist gerade die objective Wahrheit des Daseins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Bestehen vorspiegeln, diese: beständiges Sterben (*θάνατος*) zu sein. — Es scheint uns dies dem Sinn des Fragmentes entsprechender, schon weil man einerseits doch schwerlich sagen kann, daß uns die Sinne die Welt und Natur als todt erscheinen lassen und weil es andrerseits möglich ist, das Subject *θάνατος* als „Todtes“ nehmen zu sollen, statt für den Proceß und Act des Sterbens.

1) Diese Auffassung dürfte sich auch noch durch den Vergleich mit einer sehr heraklitischen Stelle bei Philo bestätigen, de Josepho p. 544. T. II. p. 59. Mang.: — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμημένον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐργηγυρότων εἰωθῶς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἄφρον δέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ἕκαστον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἀπιόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἀπιόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεργηγυρότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις εἰκόασιν· ἤλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέκτισαν. — Οἷτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μετὰ ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μεράκιον καὶ νεανίας αἰθις, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρον ὕστατον ἀλλ' οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδί τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μεράκιῳ, τὸ δὲ μεράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γήρως δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μὲντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἐκάστη παραχωρούσα τοῦ πρότερος τῆ μετ' αὐτὴν προαποθνήσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκώσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς κρυτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδός, τὸν ἐφήβου, τὸν μερακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρός· ὦν οὐδεὶς ἔτ' ἐστὶ γήρως ἐπίστατος. Τὰ δὲ ἄλλα ὕσα περι τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία; κτλ.*

„Wie? Kennt nicht auch Heraklit die Genesis Tod?“ wogegen Schleierm. p. 473 merkwürdiger Weise Einsprache thut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die *γένεσιν* gewollt *θάνατος* nennen, sondern das nicht mehr werdende, erstarrte“. Dies ist in doppelter Hinsicht falsch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wissen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchstücken, welche diese Identität von Leben und Tod behandeln, so daß man schon an und für sich nicht berechtigt wäre, einen andern Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen solchen duldet diese aber auch gar nicht; denn Das, was wir „wachend sehen“, ist doch durchaus nicht, wie aus Schleiermacher's Worten folgen würde, „das nicht mehr werdende, erstarrte“, was bei Heraklit höchstens nur vom Leichname gelten könnte, sondern es ist im Gegentheil in rastloser Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieselbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines festen Bestehens leihen.

In diesem Zusammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, sondern auch von allen Späteren trotz seiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden ist (Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.): „*Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήφεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*“ ὁ Ἐφέσιός φησιν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί“.

Clemens meint also ganz ernstlich, daß hier von lügnerischen Subjuncten und deren Fegefeuerbestrafung die Rede sei. — Schleiermacher will verbessern *δοκούντα γὰρ . . . γινώσκειν φυλάσσει* und übersetzt (p. 352): „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichste im Erkennen und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezeugen“.

Allein was die Aenderung des Textes\*) betrifft, so ist sie nicht nur unberechtigt, sondern auch nicht genügend, da, abgesehen von der Bedenklichkeit der Construction *φυλάσσει γινώσκειν*, der Uebersetzung zufolge das Participium *γινώσκων* erfordert würde. Die Schleiermacher'sche Textesänderung würde nicht zu der Uebersetzung „im Erkennen“ berechtigen, sondern die Uebersetzung erheischen: „das Scheinbare vermeidet der Treff-

\*) Diese wird auch von Zeller p. 487, 4. gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Protest auffaßt „gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt“.

lichte zu erkennen“, was natürlich sinnwidrig wäre. Zu der Aenderung des Textes hat sich aber Schleiermacher überhaupt nur dadurch veranlaßt gesehen, daß er den Irrthum des Clemens noch theilte, in den *ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας* lügnerische Subjecte zu sehen. In der That aber braucht man sich doch nur der obigen Stelle des Diogenes L., Heraclit habe gesagt, daß das Gesicht lüge (*ψεύδεσθαι*) und besonders des Fragmentes bei Sextus zu erinnern, wo Ohren und Augen ausdrücklich schlechte Zeugen, *κακοὶ μάρτυρες*, genannt werden, um zu sehen, daß auch hier mit den Lügen-Schmieden und Zeugen nur die — Sinne gemeint sind, nicht besondere Subjecte! Dann ist auch jede Aenderung überflüssig (auch die von *δοκούντων* in *δοκούντα*, da *φυλάσσειν*, wie es, wenn auch selten, im Activo die Medialbedeutung hat, so auch dann den Genitiv, wenn auch seltener als den Accusativ regiert) und wir übersetzen demnach: „Vor dem Scheinbaren weiß sich der Bewährteste zu hüten, und wahrlich die Dike wird ergreifen die Lügen-Schmiede und Zeugen“.

Das „Scheinbare“, vor welchem sich der Bewährte zu hüten weiß, ist in unserer Auffassung eben das feste Bestehen, welches die Sinne uns vorspiegeln. Die Lügenzeugen und Lügenschmiede sind die Sinne selbst, und ob man übersetze „die Dike“ oder, was im Grunde auf dasselbe hinausläuft, „Strafe wird ergreifen“ u. — beidemale ist es nicht eine besondere jenseitige oder diesseitige, die Lügner treffende Strafe, von der die Rede ist, sondern es ist die aufhebende Macht des Negativen, welche über alles Endliche und auf sich Beharrenwollende kommt, und es verschwinden läßt. Es ist der — Tod, von dem die Rede ist und der als eine Strafe der Sinne ausgedrückt werden kann! Was durch den Tod zu Grunde geht, sind eben die uns ein festes Bestehen vorpiegelnden Sinne. Der Tod ist die gerechte Strafe der Sinne, er ist die an ihnen selbst hervortretende objective Dialectik, die Wahrheit des festen Seins, welches sie uns vorspiegeln. Er zeigt, daß es die Natur des Seins ist, nicht zu bestehen, sondern zu vergehen, eine Erfahrung, welche die Sinne, die eben weil selbst sinnlich, auch alles Sinnliche als festes Beharren erhalten wollten, im Tode nun an sich selbst machen. So ist er die gerechte Auflösung und die wahrhafteste Dialectik der Lüge des Beharens, mit welcher die Sinne uns täuschen, eine Dialectik, welche über sie kommt und sie jetzt die Wahrheit des Seins zu erfahren zwingt. — Die Seele geht in diesem Tod nicht unter; er ist im Gegentheil nur die Reinigung der Seele von den Sinnen. Die Seele selbst ist reinsten Proceß, deren Tod gerade das sinnliche Dasein, d. h. ihre eigene mit der Annahme der Sinne vorstühende Versinnlichung ausmacht, wie wir ja

deshalb (siehe §§ 5. 7.) in einer Reihe von Fragmenten gehört haben, das Leben des Menschen sei der Tod der Seele, des Menschen Tod der Seele Wiederaufleben. — So begreift man auch, wie äußerst leicht Clemens zu dem fast komischen Irrthum kommen konnte, ja kommen mußte, der sich in der von ihm der Anführung des Fragmentes angehängten Reflexion findet. „Es kennt also auch dieser (Heraklit), sie gelernt habend aus der Philosophie der Barbaren, die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Feuer derer, welche ein schlechtes Leben geführt haben, eine Reinigung, welche die Stoiker später *ἐκπόρωσις* nannten“.

Denn der Zusammenhang, in welchem jenes Fragment bei Heraklit stand, muß ganz so gewesen sein, daß, wenn man zwischen Idee und sinnlich-bildlicher Hülle nicht genau unterschied, er allen Anlaß zu diesem Irrthum gab. Die Worte des Clemens sind aber nicht nur noch deswegen wichtig, weil sie constatiren, daß der Ausdruck *ἐκπόρωσις* keinesfalls bei Heraklit vorkommt und erst stoisches Product ist, sondern wenn Clemens in diesem Punkte wirklich Recht hat, wenn die Stoiker wirklich die Reinigung und Vernichtung *ἐκπόρωσις* nannten und für heraklitische Weltverbrennung ausgaben, welche in diesem Fragment und dem im Werke damit in Zusammenhang Stehenden bei Heraklit gemeint war, so würde schon aus dieser einzigen Stelle über und über feststehen, daß Heraklit nicht das Geringste von einer realen Weltverbrennung im gewöhnlichen Sinne gewußt hat, und dennoch sehr begreiflich sein, wie die Stoiker seinen beständigen, als Feuer und Umwandlung in Feuer von ihm dargestellten Proceß des Negativen irrthümlich für eine solche *ἐκπόρωσις* genommen haben. —

Obgleich also die Sinne im Allgemeinen schlechte Zeugen und Lügen-  
schmiede sind, nahm Heraklit doch Unterschiede in Bezug auf die relative  
Treue oder richtiger, in Bezug auf die größere oder geringere Täuschung  
der verschiedenen Sinnesorgane an, wie eine Mittheilung des Polybios  
(LXII.) beweist: „*ἀληθινωτέρας δ' οὐσίας οὐ μικρῶ τῆς ὁράσεως καὶ*  
*Ἡράκλειτον, ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ἄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*“.  
„Die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren“. Dies Ur-  
theil könnte bei Heraklit auf den ersten Blick Wunder nehmen, da die  
Augen uns die Gegenstände als ruhendes und festes Bestehen erscheinen  
lassen, während der Ton, den wir vernehmen, auch für das Ohr selbst  
sich als eine Bewegung kundgiebt. Allein während einerseits diese sinn-  
liche Bewegung ebensosehr wie die vom Auge an manchen Arten von Ge-  
genständen, am Ziehen der Wolken und Fließen der Wellen u. aufgezeigte  
Bewegung weit entfernt war, mit jener in der Umwandlung und processivi-



renden Identität von Sein und Nichtsein bestehenden Bewegung identisch zu sein<sup>1)</sup>, welche nach Heraclit das All durchwaltet, mußte ihm zu Öffnen der Augen den Ausschlag geben, der bereits oben (§ 30.) ausführlicher auseinandergesetzte Unterschied, daß beim Hören das Gegenständliche, der Ton, innerhalb des Subjectes, somit als ein ihm Inneres und mit seiner Einzelheit Zusammenfallendes vernommen wird, während das Auge die Welt des Daseins dem Subject als eine von ihm unterschiedene und getrennte allgemeine Außenwelt zum Bewußtsein bringt, das Auge also dasjenige Sinnesorgan ist, durch welches die Subjecte die Gegenständlichkeit im Unterschiede von ihrer eigenen unmittelbaren Persönlichkeit, d. h. als Allgemeines erfassen\*).

Einen relativen, den Augen eingeräumten Vorzug scheint auch zu bestätigen das bisher übersehene Zeugniß des Chalcidius, welches jedenfalls einen klaren Blick in die exponirte Theorie der Sinneswahrnehmung überhaupt bei Heraclit gewährt, in Platon. Timaeum p. 330 ed. Meurs.: „At vero Heraclitus intimum motum qui est intentio animi, sive animadversio, dicit porrigi per oculorum meatus; atque ita tangere tractareque visenda“.

Es ist evident, wie dieses Zeugniß einerseits mit dem Berichte des Sextus über den durch die Sinnesöffnungen wie durch Fensterchen her-

1) Und deshalb konnte auch Aristoteles mit vollem Recht den Heraclit meinent sagen (Phys. Ausc. VIII. c. 3. p. 253. B.) „und einige sagen, daß von dem Seienden nicht nur das Eine bewegt werde und Anderes nicht, sondern alles und immer, aber es entgehe dies unserer Wahrnehmung“ (*ἀλλὰ λαμβάνειν τὸ τοῦ τῆν ἡμῶν αἰσθησῶν*), ohne daß man mit Alex. Approd. (siehe Simplic. in Phys. f. 276) die Stelle gewaltsam auf die Atomistiker einzuschränken braucht, die sie vielmehr weniger als den Ephestier im Auge hat.

\*) In Folge dieses durch die frühere Erörterung und zumal durch das Bruchstück „der Schlafende ist verlöschtes Gesicht“ und die Ausführung über dasselbe (p. 209 sqq.) festgestellten Sinnes dieses heraklitischen Ausspruchs scheint uns auch die Ansicht Keller's p. 486, 3. nicht richtig, es liege in den von Polybius angeführten Worten nur das ganz Gewöhnliche, was auch Herodot I. 8. fast gleichlautend ausdrückt, daß man sich auf die eigne Anschauung besser verlassen kann, als auf fremde Augen. Noch irriger aber scheint uns die Ansicht von Bernays Rhein. Mus. IX, 262, welcher den Grund jenes dem Gesichtsinne eingeräumten Vorzuges darin findet, daß er „der lauteste Augenzeuge des Feuers“ ist; denn abgesehen von Anderem, liegt hierin wieder der Grundirrtum vor, als sei das sichtbare sinnliche Feuer dasjenige, worauf es bei Heraclit ankomme und das ihm Quelle der Erkenntnis sei, wie denn auch Bernays daselbst (p. 261) ausdrücklich die Fähigkeit das Feuer wahrzunehmen, als den Maßstab für den relativen Werth der Sinne bei Heraclit hinstellen will.

vorgedenden Geist übereinstimmt, andererseits aber durch die Zurückführung der Wahrnehmung auf die „innere Bewegung“ des Geistes den systematischen Punkt, welchen die sinnliche Wahrnehmung in der Theorie des Ephefiors einnahm, sehr gut hervortreten läßt. Ebenso bestätigt dieses Zeugniß Das, was wir früher (p. 315 sqq.) über die nothwendige Unwahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, sowie darüber, daß sie bei Heraklit in dem Zusammentreffen zweier besondern Bewegungen vor sich gehe und jedem Subjecte besonders entstehe, auseinandergesetzt haben. Sie bestätigt dies dadurch, daß die Wahrnehmung hier ausdrücklich als eine Bewegung, ein *intimus motus* des Subjects angegeben wird, der aber, insofern er sich auf die in stetem Flusse befindlichen sinnlichen Einzelgegenstände richtet, dieselben immer nur in einem zufälligen und ebenso flüchtig vorüber-  
rauschenden Stadium berühren und antreffen kann<sup>1)</sup>. —

Auch über den Geruch hat Heraklit sich geäußert, wie zunächst die Stelle des Plutarchus zeigt (*de fac. lun.* p. 943 p. 820. Wytt.) „*καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὁσμῶνται καθ' ἄδην*“, eine Stelle, die viel zu abgerissen und vereinzelt steht, als daß wir eine Vermuthung darüber aufstellen sollten, wie Heraklit dies gemeint habe. Deutlicher ist schon, was Aristoteles sagt (*de sensu et sensili* c. 5. p. 443. B.): „*διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἶρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ρῖνες ἂν διαγνοῖεν*“, „weßhalb — nämlich weil der Geruch entstehe durch eine rauchartige Verdunstung, welche die Mitte zwischen Luft und Erde bilde — auch Heraklit so sich ausgedrückt hat, daß wenn alles Seiende Rauch würde, die Nase es unterscheiden würde“. Schleiermacher (p. 366) bemerkt bereits, es müsse zweifelhaft bleiben, ob dies, wie Alex. Aphrod. es erklärt, so zu verstehen sei, die Nase würde dann Alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunst ihr eigenthümlicher Gegenstand ist, oder ob „Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein Bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustande in einen andern, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme

---

1) Während die wirkliche Erkenntniß nach einem andern später zu betrachtenden Zeugniß desselben Chalcidius nur durch ein Zusammenschließen der Seele mit dem unsinnlichen, die Welt leitenden Vernunftgesetz oder was hiermit zusammenfällt, mit dem totalen Weltlauf sich vermittelt, ein Zusammenschließen, welches, wie uns Chalcidius bezeugen wird, gerade die Ruhe und Abstraction des Geistes von den Sinnesfunctionen erfordert.

und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Habes, noch diese Art der Wahrnehmung beigelegt\*.

Jene Erklärung des Alex. Aphrod. würde besser zu dem Zusammenhange bei Aristoteles passen; die Schleiermacher'sche Vermuthung aber, daß der Nase ein Vorzug habe eingeräumt werden sollen, weil sie gerade das Uebergehen des Gegenstandes aus einer Form in andere wahrnimmt, muß gewiß dem heraklitischen Gedanken sehr angemessen erscheinen\*), was wohl zur Gewißheit wird, wenn man beachtet, wie Theophrastos (L. I. p. 647) von Heraklit (und Anaxagoras) sagt, die Wahrnehmung geschehe nach ihm in dem Uebergang der Dinge aus einer Form in die andere, — *οι δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι*, einen Uebergang, auf dessen Wahrnehmung er auch, nach dem weiteren Verlauf dieser Stelle, die Thätigkeit des Gefühls zurückführte (*ἐπιμαρτυροῦν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἀφῆν συμβαῖνον*<sup>1)</sup>). τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκί· θερμὸν ἢ ψυχρὸν ποιεῖν αἴσθησιν). Keinesfalls aber konnte von ihm dieses Vorzugs wegen dem Geruch eine zu hohe Stellung und Bedeutung eingeräumt werden, da der Geruch immer nur einen einzigen ganz bestimmten sinnlichen Uebergang und zwar den auf dem Wege nach Oben am tiefsten stehenden, nämlich die Auflösung fester Körper, die Verflüchtigung dessen, was zur elementarischen Stufe der Erde gehört, wahrnehmen kann, womit die Worte des Aristoteles unmittelbar vor der a. St. übereinstimmen „einigen aber scheint die rauchartige Verdunstung Gegenstand des Geruchs zu sein, als die gemeinschaftliche Mitte von Erde und Luft“ (*δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὁσμὴ, οὐσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος*). —

\*) Die Auffassung dieses so einfachen und schon von Schleiermacher richtig interpretirten Bruchstücks durch Bernays Rhein. Mus. IX. p. 265., welcher in demselben die Nasen den Weltbrand riechen lassen will — (zu welchem Behufe er auch ohne Grund gegen die Treue der Optative *εἰ γένοιτο* . . . *ἀν διαγνοῖεν* angehen muß, welche das Factum nicht als ein in der Zukunft eintretendes, sondern im Gegentheil schlechtthin hypothetisches hinstellen) — hat bereits Zeller p. 483, 5., obwohl er sonst der Weltbrandstheorie beistimmt, als eine gezwungene bezeichnet. Diese nach jeder Seite hin gewiß unmögliche Auslegung beweist nur wieder einmal, bis wohin sich selbst treffliche Forscher hin und wieder zu Gunsten einer lieb gewordenen Meinung hinreißen lassen!

1) Man vgl. auch die ironisch-scherzhafte Etymologisirung der Persephone als *Περσέφαττα*, *Περσέφατα* im Kratylos p. 404. D. p. 108. St.: τὸ δὲ μῆναι σφῆν εἶναι τὴν θεόν· ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἀν εἶη. *Περσέφατα* οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπάφην τοῦ φερομένου ἢ θεὸς ἀν ὁρθῶς καλοῖται


### § 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren.

---

Wenn aber die Sinne unfähig sind, den beständigen Umwandlungsproceß zu erkennen, in welchem das Dasein besteht, wenn sie, statt uns die processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche das All durchwaltet, zu zeigen, uns vielmehr durch den Schein von festem Bestehen täuschen, welchen sie den Gegenständen leihen, — welches ist dann das formale Princip des Erkennens, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen und wie ist es möglich, daß trotz jener Täuschung dennoch erkannt wird?

Es ist von der höchsten Wesentlichkeit, sich die Antwort auf diese Frage mit vollständigster Bestimmtheit und Schärfe zu ertheilen, wenn man sich wirklich über die ganze Höhe heraklitischer Philosophie und doch zugleich über ihre Schranke klar werden, wenn man an Einem einzigen Punkte die speculative Tiefe und zugleich doch wieder den Mangel des heraklitischen Gedankens und seines Systems übersehen will. Es ist die genaueste Untersuchung dieser Frage zumal dann unabweislich, wenn man den Wendepunkt, den Heraklit in der Geschichte der Entwicklung des Gedankens bildet, das genetische Verhältniß, in welchem er zu den ihm vorangegangenen und ihm nachfolgenden Philosophien steht, genau erkennen und hierbei in seiner inneren Tiefe erfassen will, wie Heraklit, der bereits zur Erkenntniß des reinen, von aller Sinnlichkeit und allem Sein, selbst von der Zahl und dem abstracten eleatischen Sein befreiten, speculativen Gedanken der Negativität und zur logischen Kategorie durchdrungen war, dennoch wesentlich Physiker und zwar in seinem logischen Gedanken selbst noch Physiker ist. —

Auf die Frage, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen, ist die Antwort bei Heraklit zwar gleichfalls, wie in vielen andern Philosophien: die Seele, aber — und dies bildet eben seine spezifische Diffe-



renz —, die Seele nicht als denkend, die Seele nicht qua Fürsichsein des Selbstbewußtseins und dessen innere geistige Thätigkeit, sondern die Seele selbst noch als seiend.

Die Seele ist ihm nämlich an sich derselbe reinste Proceß, dieselbe ungehemmte, beständig in ihr absolutes Gegentheil umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, welche auch den allgemeinen die Natur durchwaltenden *lóγος* bildet. Diese ununterbrochene Wandelbewegung, beständig in das absolute Gegentheil seiner selbst umzuschlagen und hierin mit sich identisch zu sein, ist die Substanz der Seele, wie sie das Gesetz alles Daseins ist.

Dies ist die heraklitische „Gleichartigkeit der Seele mit dem All, von der auch Sextus spricht (adv. Matth. VII. 130), obwohl Gleichartigkeit ein nicht ganz passender Ausdruck ist, für den besser Identität gesagt wird. Wegen dieser Gleichheit der Seele mit dem die Natur durchdringenden *lóγος*, wegen dessen, was, genau gesprochen, die Seele als noch objectives Ens ist (im Unterschiede von ihrem Fürsichsein und In-sichsein), ist sie an sich schon — weil selbst absoluter Proceß — absolute Vernünftigkeit und absolutes Erkennen!

Dadurch, daß die Seele dies ist, daß sie Bewegung ist, — und zwar ferner nicht sinnliche, sondern unsichtbare bessere Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. § 18. u. sonst), d. h. im Unterschiede von dem sinnlichen Dasein schlechthin unaufgehalten processirende Dialectik der sofort ineinander übergehenden und jedes mit seinem Gegentheil identischen ideellen Momente von Sein und Nichtsein, kurz, dadurch, daß sie Das ist, was wir logische Bewegung nennen würden, — also durch dies ihr objectives Sein ist die Seele Erkennen, wie andererseits nie übersehen werden darf, daß dieses ihr Sein nur in der absoluten Unruhe, im objectiven Proceß von Sein und Nichtsein besteht.

Wir eilen, dies sowohl durch Zeugnisse zu belegen, als eben hieran den von uns gemeinten Unterschied völlig klar zu machen und das in ihm Enthaltene weiter zu entwickeln.

Vor Allem kommt hier die erst jetzt in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen tiefen Richtigkeit zu verstehende Stelle des Aristoteles in Betracht, de Anima I. c. 2. p. 405. B.: „καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰ ἅλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὲ καὶ ῥέον αἰεὶ· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένων γινώσκεισθαι, ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κακείνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί“, „auch Herakleitos sagte, daß die ἀρχή (das Grundprincip von Allem) die Seele sei, nämlich der Proceß, aus welchem alles Andere

entsteht und zwar sei sie (die Seele) das absolut Unkörperliche und immer Fließende, denn das Bewegte werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt; für in Bewegung befindlich aber hielt jener das Seiende und die Meisten“. — Nicht leicht scheint es uns einen größeren Irrthum zu geben, als die von Schleiermacher p. 486 ausgesprochene Meinung, die Stelle zeige nur, wie wenig Aristoteles den Epheser verstanden. Sie zeigt im Gegentheil nur, wie tief er ihn verstanden. Wörtliches muß man freilich in ihr nicht suchen wollen, und ἀρχή ist allerdings keine heraklitische, sondern eine aristotelische Bestimmung. Wohl aber war Aristoteles, in seiner Terminologie über Heraklit berichtend, durchaus berechtigt, das continuirlich und unangesezt weltbildende Princip bei Heraklit, das Princip des processirenden Werdens, es seiner eigenen Terminologie annähernd, ἀρχή zu nennen.

Dies muß auch Schleiermacher selbst zugeben, indem er sagt: „Kann man also etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, so wird dies denn auch ἀρχή sein, aber keineswegs *ξηρὰ ἀναθυμίασις*“. Abgesehen von der merkwürdigen zweifelnden Form dieses Satzes, ob man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen könne, da doch seine ganze Philosophie nur von diesem Einen handelt, welches die beständig kreisende Seele des Ganzen genannt werden muß, so gründet sich also der Tadel Schleiermacher's nur auf seine eigene, durchaus irrthümliche Auffassung der *ἀναθυμίασις*, ein Irrthum, auf den wir bald zurückkommen.

Zuerst constatiren wir aus dieser Stelle, daß auch Aristoteles gewußt, wie die ἀρχή, oder um heraklitischer zu reden, der allgemeine weltbildende und weltdurchwaltende λόγος des Heraklit, d. h. also der reine Process, ihm das Wesen der Seele gebildet habe. — Gerade aber weil Aristoteles selbst fühlt, daß ἀρχή keine recht passende Bezeichnung für das heraklitische Princip sei, weil dieses sich zu der Welt nicht wie Anfang und Ursache, sondern wie ein immanentes, die Welt beständig neuschaffendes, wie Blutumlauf durch den Körper circulirendes und ihn nur dadurch immer erzeugendes und erhaltendes ideelles Gesetz verhalte, berichtigt er den Ausdruck ἀρχήν durch den erklärenden Zusatz: *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν*. Schleiermacher faßt nämlich ganz mit Unrecht die Worte *εἴπερ τ. ἀναθ.* als appositionelle Erklärung zu *ψυχῆν* auf, eine Verwechslung, zu welcher die beiden Objectaccusative ἀρχήν und *ψυχῆν* allerdings Anlaß gaben. Es ist aber jener Zusatz vielmehr unmittelbar eine nähere Erklärung zu *τὴν ἀρχήν*, und nur indirect, — da die *ψυχή* als ἀρχή definiert ist und der Zusatz jetzt die ἀρχή näher interpretirt, — dient er zu der Erklärung auch der *ψυχῆ*. Schleiermacher

faßt den Satz auf, als wäre er aufzulösen: *ψυχή, ἣ ἐστὶν ἡ ἀναθυμίασις, ἐξ κτλ.*, während er nach uns aufzulösen ist: *ἀρχὴν ... ἣ ἐστὶν ἀναθ. κτλ.* Am deutlichsten wird sich unsere Ansicht durch folgende freie Uebersetzung der Stelle darlegen: „Herakleitos setzt als Seele die *ἀρχή*, nämlich was bei ihm *ἀρχή* genannt werden kann, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere wird“<sup>1)</sup>).

Auf diese Weise aufgefaßt, verliert die Stelle alles Schwierige und Unrichtige und gewährt die volligste Uebereinstimmung, sowohl in sich als mit der Philosophie des Ephesters. Constatirten wir also vorhin aus der Stelle die Erkenntniß des Stagiriten, daß dem Heraklit das Wesen der Seele mit der *ἀρχή* identisch sei, so constatiren wir jetzt daraus zwei Erkenntnisse des Aristoteles, die wichtiger sind, als diese ohnehin seinem allgemeinen Kanon entsprechende Annahme. Denn es ergiebt sich aus der Stelle sowohl das wahre Wesen der heraklitischen *ἀρχή*, nämlich daß bei ihm nichts Anderes *ἀρχή* zu nennen wäre, als „die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere wird“, als auch die wahre Bedeutung der heraklitischen *ἀναθυμίασις* selbst. Schleiermacher sagt, könne man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen, „so wird dies denn auch *ἀρχή* sein, aber keineswegs *ἐντὸς ἀναθυμίασις*“. Aber es ist vielmehr Schleiermacher's eigenes Unrecht, zu thun, als ob in dem Text des Aristoteles etwas von einer *ἐντὸς ἀναθυμίασις* stände, was nicht der Fall. Wenn die Commentatoren des Stagiriten die *ἀναθυμίασις* durch *ἐντὸς ἀναθυμίασις* erklären, so ist doch, abgesehen davon, inwieweit auch sie hierbei gerechtfertigt werden können, keinesfalls Aristoteles für seine Ausleger verantwortlich zu machen.

Vielmehr zeigt die Stelle mit vollster Evidenz, daß Aristoteles von keiner jener beiden Arten von *ἀναθυμίασις* spricht, die uns Diog. L.

1) Auch der Zusammenhang ernöthigt diese Auffassung. Aristoteles stellt die Meinungen der alten Philosophen über die *ψυχή* zusammen. Die *ψυχή* ist es, die definiert werden soll. Sie wird nun zuerst von ihm nach Heraklit als *ἀρχή* definiert; gerade deshalb sind die Worte *εἰς τ. ἀναθ.* nur als nähere Erklärung dessen, was die heraklitische *ἀρχή* sei, zu fassen und tragen so mittelbar und auf das Wichtigste auch zu der Erklärung der Seele bei. Bei der Schleiermacher'schen Auffassung dagegen, welcher die Annahme zu Grunde liegt, daß das *εἰς τ. ἀναθ.* eine unmittelbare Definition zu *ψυχῆν* sei, würde in der Stelle ein Gegenstoß liegen. Die Seele wäre doppelt definiert, das einmal als *ἀρχή*, das anderemal als *ἀναθυμίασις*. — Wäre es Absicht der Stelle, die *ἀρχή* durch *ψυχή* zu definiren, so wäre Schleiermacher's Auffassung richtig. Umgekehrt aber will die Stelle dieses Buchs über die Seele die *ψυχή* definiren und definiert sie durch *ἀρχή*, von der sie dann näher erläutert, worin sie bestehe.

IX, 9 sq. und Andere als Entwicklung aus dem Feuchten und Starren, aus Meer und Erde, bei Heraclit schildern, weder von der dunklen (*σκοτεινά*), welche das Feuchte, noch von der hellen und reinen, welche Feuer und Gestirne nähren; daß hier die *ἀναθυμίασις* vielmehr durchaus keine bestimmte stoffliche Erscheinung, keinen Dunst, sondern nur den objectivirten Uebergang als solcher, die Metamorphose überhaupt, kurz das allgemeine Werden, das Processiren als solches bedeutet. Dies zeigt schon das bald folgende *ἀσωματώτατον*, welches in keinem andern Sinne der *ἀναθυμίασις* zukommen konnte. Denn eine solche Unwissenheit und Sinnlosigkeit ist Niemand berechtigt, dem Aristoteles zuzutrauen, daß er nicht einmal gewußt haben sollte, was doch ein Diogenes wußte, daß jene sich aus dem Wasser entwickelnde, die Gestirne u. nährende *ἀναθυμίασις*, von der uns die Stoiker und Diog. berichten, stofflicher Natur gewesen sei.

Noch deutlicher aber geht es daraus hervor, daß die *ἀναθυμίασις* hier als Definition dessen, was bei Heraclit *ἀρχή* sei, auftritt und am sinnfälligsten endlich daraus, daß sie demgemäß ausdrücklich als dasjenige erklärt wird: *ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησι*, „aus welcher das Andere (also alles Dasein) zusammentritt, entsteht“. Wie hätte Aristoteles, wenn man ihn nicht der completesten Ignoranz, der größten Gedankenlosigkeit, des unerklärlichsten Widerspruchs mit andern Stellen, in denen er sich über Heraclit ausläßt, beschuldigen will, dies von jener sich aus dem Feuchten entwickelnden Verdunstung aussagen können? Wie hätte er jene Stellung als weltbildendes Princip und *ἀρχή* allen Daseins jener stofflichen *ἀναθυμίασις*, von der uns die stoischen Berichterstatter sprechen, bei Heraclit einräumen können, da diese doch nur eine Verdunstung des Feuchten war, also, weit entfernt *ἀρχή* und Das zu sein, woraus alles Andere entstände, vielmehr selbst bereits das sinnliche Element des Wassers oder des Feuchten voraussetzte und nur eine bestimmte Uebergangsstufe aus einem sinnlich-bestimmten Gebiete in ein anderes war? Als solche Uebergangsstufe aus dem Wasser auf dem Wege nach Oben erscheint sie auch bei Diog. l. a. a. D., Pseudo-Plutarch u. A. In der aristotelischen Stelle dagegen erscheint die *ἀναθυμίασις* als absoluter Anfang und als auf ihrem eigenen Wege nach Unten allem Anderen Dasein gebend, d. h. also in derselben Stellung und Rolle, welche sonst das Feuer einnimmt und, wie dieses, nur den Proceß bedeutend; nur daß die *ἀναθυμίασις* an sich weit weniger als das Feuer, welches auch eine besondere sinnliche Existenz ist, zur Verwechslung mit einer solchen



Anlaß giebt und das Feuerige im Feuer, die absolute Unruhe des Werdens und Uebergehens, in einer von jeder bestimmten einzelnen Existenz gereinigten Form ausdrückt. Es ist also die *ἀναθυμίασις*, wie die Stelle selbst zeigt und wir bereits an mehreren Orten (§ 6; Bd. I. p. 162 sq. p. 297 sqq. Bd. II. p. 99 sqq. p. 103 u. 119 sq.) nachgewiesen haben, nur die objectivirte *μεταβολή*, die allgemeine Kategorie der Umwandlung selbst, und hiergegen würde es nichts verschlagen, wenn es selbst feststände, daß das Wort *ἀναθυμίασις* auch in dem Sinne des Diog. und der stoischen Berichterstatter für die Verbundung des Feuchten von Heraklit selbst gebraucht worden sei. Es würde sich selbst dann mit ihr immer nur verhalten, wie mit dem Feuer selbst, das Heraklit auch das einermal für das sinnliche physikalische, das anderemal für das unsinnliche logische Feuer des ewigen Processirens braucht\*).

Die Identität der *ἀναθυμίασις* in dieser Stelle mit dem heraklitischen Feuer, und zwar gerade jenem unsinnlichen Feuer, ist aber auch den Commentatoren des Aristoteles nicht entgangen, und haben sie nicht das ganze Sachverhältniß übersehen, so sind ihre Erklärungen zu dieser Stelle doch weit richtiger, als die mit Unrecht ihnen Verwirrung und Willkür vorwerfende Auffassung Schleiermacher's. So sagt Themistios ad h. l. f. 67. a. οὕτως δὲ καὶ Ἀναξιμένης καὶ Διογένης καὶ ὅσοι ἀέρα λέγουσι τὴν ψυχὴν, ἀμφοτέρω περὶ ὧντα διασώζειν, καὶ τὸ κενεῖν διὰ τὴν λεπτομέρειαν, καὶ τὸ γινώσκειν διὰ τὸ τίθεσθαι ταύτην ἀρχήν· καὶ Ἡράκλειτος δὲ. ἦν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχὴν, πῦρ δὲ καὶ οὗτος τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον· τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεὶ κτλ.

Also was Heraklit als *ἀρχή* angenommen, meint Themistios, habe er auch als Seele gesetzt, denn die *ἀναθυμίασις*, aus der das Andere entsteht, sei gar nichts Anderes, als das Feuer; denn dieses sei eben das Körperlose und immer Fließende. Schleiermacher meint, Themistios mache diese ganze Behauptung nur gewaltsam dem aristotelischen Kanon von der Identität der *ἀρχή* und der Seele zulieb. Dies ist jedoch eine Behauptung, die jedes Nachweises entbehrt, sobald Themistios in der Sache selbst Recht hat<sup>1)</sup>. Es ist aber auch ganz ersichtlich, daß dies gar nicht

\*) Vgl. jetzt das Fragment p. 144 sqq., welches nunmehr über die Entstehung des Ausdrucks *ἀναθυμίασις* erst bei den Anhängern Heraklit's in seine Entwicklung aus dem obigen Gedanken keinen Zweifel mehr läßt.

1) Eine Behauptung ferner, die um so willkürlicher ist, als auch Sextus, den doch solche Rücksichten auf Aristoteles durchaus nicht leiten, die Seele bei Heraklit *ἡμιοειδὴς τῷ ἄλφω* nennt (VII, 130.) und die Sache auch für sich selbst spricht.

der Grund des Themistios ist. Sein Grund liegt vielmehr ja ganz deutlich ausgesprochen in den Worten *οὐκ ἄλλο — ῥέον ἀεί*.

Weil nämlich die *ἀναθυμίασις* vom Stagiriten als das Unkörperlichste und immer Fließende geschildert werde, meint Themistios ganz richtig, so könne sie nur identisch mit dem Feuer sein; denn körperlos und immerfließend sei nur dieses bei Heraklit. — Wäre hier unter Feuer von Themistios nicht das sinnliche, sondern das unsinnliche Feuer des ewigen Werdens gemeint, so wäre er also mit seiner Behauptung, die *ἀναθυμ.* sei Feuer, ganz im Recht. Und daß in der That Themistios nicht das sinnliche Feuer meint, geht aus dem Verlauf hervor, denn weiter unten sagt er: *ὡς ὄσοι γε ἐν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.*

Um recht zu verstehen, was hierin, sowie in den bald anzuführenden Interpretationen anderer Commentatoren wirklich enthalten ist, müssen wir auf eine andernwärts citirte Stelle Plato's, *Cratylus* p. 413. B. p. 137. Stallb., und deren in § 18. gegebene ausführliche Erörterung rückverweisen und Bezug nehmen.

Dieser platonischen Stelle und der a. a. D. explicirten in ihr enthaltenen Staffe! muß man eingedenk sein, um das wahre Sachverhältniß zu verstehen, wo man das heraklitische Princip als *τὸ θερμόν*, das Warme, angegeben findet. Es ist nicht eine atmosphärische Wärme; es ist nur ein schon unsinnlicherer, innerer, der Wahrheit näherer Ausdruck als das sinnliche Feuer und bedeutet nur soviel, als: des Feuers innere Wesenheit.

Es ist nicht nöthig und ist nicht der Fall, daß alle unsere Berichterstatter, welche von dem Warmen als Princip Heraklit's sprechen, diese Bedeutung des Warmen verstehen. Sie fassen es im Gegentheil häufig auch wieder als blos physikalische, atmosphärische Wärme. Wenn sie es aber auch sämmtlich und consequent mißverstanden, — dennoch wurzelte diese Tradition, daß die Wärme das Princip des Ephesters sei, nur in solchen Stellen theils Heraklit's selbst, theils seiner ältesten und besten Commentatoren, welchen jene Bedeutung des „Warmen im Feuer“ zu Grunde liegt. Selbst die mißverstehenden Berichte, in welchen vom Warmen als heraklitischen Princip die Rede ist, sind daher denen, die dies vom Feuer aussagen, eigentlich noch um einen Schritt voraus, und wenn sie das Wesen des Feuers als Wärme, wie Themistios a. a. D.<sup>1)</sup> oder,

1) cf. I. Philopon. Comm. in de Anim. (Venet. 1535) C. 10.

was damit nur ganz identisch ist, als (warme) trockene Verdunstung oder Verdunstung, ξηρὰ ἀναθυμιάσις, beschreiben, sind sie somit keineswegs, wie Schleiermacher thut, anzuklagen, bios der uns beschäftigenden Stelle des Aristoteles zu lieb gewaltfamer und unrichtigerweise ein quid pro quo vorzunehmen, sondern sie sind dabei in dem aufgezeigten Sinne, und mehr als sie selbst wußten, im Recht. Uebrigens sieht J. Philoponus bis zu einem gewissen Punkte das Richtige ganz gut ein, wenn er zu dem a. D. des Aristoteles sagt (Comm. in de Anim. Venet. 1535. C. 7.): Oftmals wird gesagt, daß Heraclitus das Feuer als ἀρχή des Seienden setze, das Feuer aber nicht als Flamme — denn, wie Aristoteles sagt, die Flamme ist bereits Umwandlung des Feuers, — sondern Feuer nannte er die trockene (warme, feurige) Verdunstung; aus dieser nun, als aus dem Beweglichen und am meisten Feintheiligen, (oder was diesem mißverstehenden Ausdruck, wie in der Anmerkung gezeigt wird, eigentlich zu Grunde liegt: dem Alles Durchbringenden und deshalb Feinsten, Unkörperlichsten): bestehe auch die Seele „εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν, ἡ φλόξ ὑπερβολὴ ἐστὶ τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινήτου καὶ λεπτομερεστάτης“<sup>1)</sup>. Philo-

1) Von hier aus dürfte es am Orte sein, einen Blick auf das sehr späte Mißverständniß bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. Phil. I. 13. und Stob. Ecl. Phys. I. p. 350 zu werfen, daß Heraclit Atome angenommen habe (Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἐνὸς δοκεῖ τισὶ ψήγματα καταλείπειν und Ἡράκλειτος ψηγματῖα τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμωρῆ εἰσάγει). Nicht zwar als ob wir diese sogar von denen, die sie berichten, mit Mißtrauen hingestellte Nachricht einer besondern Widerlegung werth erachten; es muß vielmehr wundern, daß noch nach der kurzen und verbienten Abfertigung die ihr Schleiermacher p. 362 zu Theil werden läßt, Stallbaum, Prolegom. in Plat. Parmenid. Lips. 1839. p. 37 auf dieselbe zurückkommen wil. (Mit Unrecht auch citirt Stallbaum für diese Nachricht Sext. Emp. IX. 36). Sextus sagt nichts davon und berichtet daselbst, daß, nach Einigen, Heraclit die Luft statt des Feuers als Grundelement gesetzt habe, was ein Irrthum anderer Art ist. Erst Fabricius richtet in der Note z. a. D. die Verwirrung an, indem er die Luft mit der ἀναθυμίασις identificirt und diese wieder ganz willkürlich und irrig aus solchen ψηγματῖοις bestehen lassen will). Wohl aber glauben wir, daß nicht Namensverwechslung, wie Schleiermacher möchte, sondern ein anderer Entstehungsgrund dieser Nachricht zuzuweisen zu sein scheint. Platon sagt im Kratylus, wo er das Grundprincip Heraclit's, das δίκαιον als das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles werdende wird, schildert, es sei (p. 412. D.) das τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ λόγος εἶναι παντός εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν καὶ τάχιστον, ὥστε χροῖσθαι

nus weiß also ganz richtig, daß das sinnliche Feuer nicht Princip bei Heraclit genannt werden kann, und giebt den Unterschied zwischen dem sinnlichen Feuer und dem wahren Princip des Ephesters dahin an, daß letzteres — das innere unsinnliche Wesen des erscheinenden Feuers — feurig-trockene, nur als Bewegung vorhandene Verflüchtigung oder jene *ἀναθυμίασις* sei, von der Aristoteles spricht, und deren Natur, das Wesen des Feuers zu bilden, er durch *ξηρά* bezeichnet. Ähnlich verhält es sich mit der Stelle des Simplicius ad h. l. f. 8., der gleichfalls *πῦρ* und *ξηρά ἀναθυμίασις* als identisch setzt. Freilich lag durch das *ξηρά*, welches die *ἀναθυμίασις* in der aristotelischen Stelle, wo sie gerade dadurch, daß sie allein steht, ihren significativen und schlechtthin allgemeinen Charakter erhält, nur abgeschwächt und versinnlicht und allerdings zeigen kann, daß die Commentatoren des Stagiriten nicht alle den ganzen Gehalt seiner Worte und die wahre Bedeutung der *ἀναθυμίασις*, allgemeiner Proceß zu sein, erkannt haben, auch das Mißverständniß, zumal bei dem vulgären Gebrauche von *ἀναθυμίασις*, nahe, daß diese *ξηρά ἀναθ.*, welche eine Erinnerung des Feuers auch im Sinne der Commentatoren sein sollte, vielmehr eine auf dem Wege nach Oben und Unten unterhalb des Feuers selbst stehende bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung sei, gleichbedeutend mit der besonde-

---

*ὥσπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις.* Dies ist eine ganz richtige und gute Schilderung der Unsinnlichkeit des heraklitischen Absoluten. Während es aber hier *λεπτότατον* heißt, bedient sich Aristoteles, de anim. I. c. 2. p. 405. ed. Berol., abwechselnd des Ausdrucks *λεπτότατον* und *λεπτομερέστατον*. Allerdings spricht Aristoteles hier noch nicht von Heraclit, sondern von Diogenes und geht erst unmittelbar darauf zum Ephester über. Weit allgemeiner aber und zu einem Mißverständniß des heraklitischen Principis direct Anlaß gebend, berückt sich die Metaphysik aus I, 8. p. 988 sq. B.: *τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ ὧν γίνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασιν, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν*“. Wenn *λεπτότατον* sich noch sehr wohl von dem heraklitischen Principe sagen läßt und gerade, wie das *ἀσωματώτατον* bei Aristoteles, de anim. I, 2., zur Bezeichnung seiner absoluten Unsinnlichkeit gebraucht ist, so ist dagegen *λεπτομερέστατον* bereits ein völlig falscher Ausdruck für dasselbe, da derselbe reale Theile und ein materielles Princip voraussetzt. Gleichwohl wurde nun in Folge dieser Stelle der Metaph. bei den Commentatoren des Aristoteles das heraklitische Princip aus dem platonischen *λεπτότατον* jetzt stereotyp zu einem *λεπτομερέστατον* und man braucht die Stellen der Commentatoren über diese *λεπτομέρεια* (siehe Simplic. Comm. in de An. f. 8. Themist. in Phys. f. 67. Jo. Philoponus in de An. Venet. 1535. C. 6. u. 7. und in Phys. ausc. Venet. 1535. A. 9. u. 10.) nur nachzulesen um zu sehen, wie aus ihr die Nachricht von den *ψηγμάτια* von selbst entstehen mußte.

ren *λάμπρα καὶ καθαρά ἀναθυμίασις*, von der uns Diog. I. und die Stoiker erzählen, welche sich aus dem Feuchten entwickelnd die Gestirne u. bildet. Und in dieses Mißverständniß verfiel Schleiermacher p. 486, wenn er zuvörderst das *ἔηρά* in den Text des Stagiriten hineinliest und dann, um ihn des Unverständes zu überführen, entgegnet, es sei, wenn bei Hera- kleitos schon von einer Seele des Ganzen gesprochen werden könne, als Leib derselben nur die sämtlichen vergänglichen Erscheinungen zu be- stimmen, welche die Welt bilden; nun sei aber „— inwiefern sie *ἔηρά ἀναθυμίασις* ist, die Seele selbst eine solche Erscheinung“. Es ist dies vielmehr das directeste Mißverständniß dieses Ausdrucks, da nach den ihn erst gebrauchenden Commentatoren selber die *ἔηρά ἀναθ.* gerade zum Unterschied von dem erscheinenden Feuer das allgemeine, nicht erscheinende Feuer bedeuten soll. Ja wenn Schleiermacher hier daran erinnert, daß nach Heraclitios die Seele dem Leibe von Außen her kommt<sup>1)</sup>, so hätte er gerade hieran die wahre Bedeutung der *ἀναθυμίασις* erkennen können (vgl. p. 340, 2.).

Dem wäre die *ἀναθυμίασις*, von der Aristoteles spricht und welche mit der Seele identisch sein soll, jene besondere, sich aus dem Feuchten entwickelnde Verdampfung, so hätte der lebendige Körper, der ihm ja in der That beständig in diesem Umwandlungsproceß begriffen war und sein mußte (cf. § 7. u. die das. angef. St. der Arist. Probl.), das Princip der Ent- stehung der Seele sein müssen; er hätte sie für sich selbst auf seinem Wege nach Oben durch Verdampfung der feuchten Wärme in ihm sich erzeugen müssen. Von Außen kann sie ihm nur kommen müssen, wenn diese Seele oder *ἀναθυμίασις* die absolute *μεταβολή*, der allgemeine Proceß ist, an dem zwar auch der Körper, wie alles Dasein, Theil hat, weil er Alles durchwaltet, der aber, weil sich jedes Dasein gegen ihn als ein nur Besonderes gegen das schlechthin Allgemeine bestimmt, von dem ein- zelnem stofflichen Gebilde nicht erzeugt zu werden vermag, sich vielmehr zu jedem Einzelnen als die allgemeine Außenwelt desselben verhält und es von Außen her ergreift.

Nachdem wir nunmehr gesehen, was die *ἀναθυμίασις* und folglich die Seele in Wahrheit ist, und sich uns hierbei die Rechtfertigung des Aristote- les ergeben hat, müssen wir jetzt, um zu dem Schluß der aristotelischen

1) Woraus Schleiermacher folgert, die Seele selbst, inwiefern sie *ἔηρά ἀναθ.* sei, sei eine besondere Erscheinung, denn da sie nach Heraclit dem Leibe von Außen her komme, setze sie einen solchen aus niederen Entwicklungsstufen gebildeten Bereich voraus, sei also nicht das Princip seiner Entstehung und also nicht *ἀρχή*.

Stelle überzugehen, dieselbe nochmals in ihrem Ganzen zusammenfassen: „Herakleitos sagt, die *ἀρχή*, nämlich der Umwandlungsproceß, aus welchem alles Andere entsteht, sei die Seele; und das Unkörperlichste und immer-Fließende sei sie (die Seele); denn das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt“.

Diese Worte sind Worte des Aristoteles, die er aber, wie die indirecte Rede zeigt, ex mente Heraklit's anführt. Wie bei Heraklit Sein nur Bewegung ist, so ist ihm auch Denken nur Bewegung. Wenn unsere modernste Physiologie in den Satz ausbricht: „der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs“ und ihn wie einen Wahlspruch auf ihr Banner schreibt, so hat, freilich ohne das, was wir heute physiologische Vermittelung und Begründung nennen, schon Heraklit a priori ganz denselben Gedanken ausgesprochen und ihn zur Grundlage seines Philosophirens gemacht. Sein ist ihm nichts als stoffliche Veränderung. Denken und Erkennen nur die correspondirende Veränderung in der Seele, das Mitmachen jener stofflichen, das Sein constituirenden Veränderung durch die Seele<sup>1)</sup>. Der Unterschied zwischen Heraklit und der modernsten Physiologie ist nur einerseits der genetische: daß bei ihm sich ohne jede Kenntniß des organischen Körpers<sup>2)</sup> jener Satz als Resultat seiner gesammten apriorischen Weltanschauung ergibt, während die Physiologie ihn durch die reelle Vermittelung der Naturwissenschaften und der explicirten Kenntniß der organischen Functionen zu Tage gefördert, weshalb bei ihm noch Seele heißt, was bei der Physiologie Gehirn; andererseits ist der Unterschied der nicht geringe, daß bei Heraklit diese Anschauung vor Beginn der eigentlichen Geistesphilosophie, vor Anaxagoras, Sokrates und Plato, vor der christlichen Religion und der christlichen Philosophie, d. h. vor der Entfaltung des Unterschiedes von Denken und Sein auftritt, während sie mit der modernen Physiologie nach der Vollendung dieser Geistesphilosophie wiederkehrt, eine Rückkehr, welche, wie jede solche Rückkehr nach Durchlaufung und Ueberwindung des Unterschiedes, nicht mehr bloße Rückkehr zur ersten Unmittelbarkeit bleiben

---

1) In Bezug auf Heraklit bekräftigt sich also genau (vgl. auch seine Lehre vom Stoffwechselproceß und von der darin wissenschaftlich durchgeführten Ewigkeit des Stoffs, cf. Bb. I. p. 55 u. sonst) was Louis Büchner in seiner Vorrede zu „Kraft und Stoff“ im Allgemeinen sagt, daß die Anschauungen unserer modernsten emancipirten Physiologie sich zum Theil schon bei den ältesten jonischen Philosophen finden.

2) Wir sagen, des organischen Körpers; nicht: des organischen Lebens. Denn die allgemeine Idee des organischen im Proceß bestehenden Lebens a priori erfährt zu haben, ist gerade ein Verdienst seiner Philosophie; siehe § 7.

kann, sondern den überwundenen Unterschied in sich aufgenommen und an sich haben muß<sup>1)</sup>.

Daß wir aber aus den Worten Aristoteles „das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt“, welche mit jener klassischen dem Stagiriten eigenthümlichen Kürze die Theorie des heraklitischen Erkennens zusammenfassen, nicht zu viel folgern, zeigt nun näher die Schilderung, welche auch Platon von der Seele und dem Erkennen bei Heraklit entwirft. Dieselbe liefert dabei zugleich von Neuem die gewichtigste Rechtfertigung der aristotelischen Definition der Seele als *ἀναθυμίασις*, indem sie eine neue Bestätigung unseres Nachweises gewährt, in welchem Sinne allein — und dann aber auch mit wie großem Rechte — Aristoteles die Seele als die *ἀναθυμίασις*, aus der alles Andere entsteht, hinstellen kann.

Im Cratylus nämlich und zwar an einem Ort, wo er sich eben mit erneuter Kraft auf die heraklitische Theorie zurückwendet und die Worte *φρόνησις*, *γνώμη*, *ἐπιστήμη* u. im Sinne dieser Theorie expliciren zu wollen erklärt hat<sup>2)</sup>, sagt Platon bei der Erklärung der *ἐπιστήμη* (Cratyl. p. 412. A. p. 132. Stallb.): „καὶ μὴν ἡ γὰρ ἐπιστήμη μὴνύει ὡς φερόμενοις τοῖς πράγμασιν ἐπομένης<sup>3)</sup> τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης“. Das Erkennen der Seele besteht also auch nach Plato bei Heraklit darin, daß, da das Sein sich in steter Bewegung (und es ist stets festzuhalten, was dies für eine Bewegung ist, nämlich dialectisches Umschlagen ins Gegentheil) befindet, die Seele dieser selbe Strom ist, diese Bewegung mitmacht, die Dinge in ihrem Wandel begleitet, weder voreilend noch zurückbleibend.

Die Seele ist also auch nach Plato derselbe ununterbrochene Proceß (*ἀναθυμίασις*), derselbe reine Wandel, welcher das objective Dasein durchwaltet und aus welchem alles Seiende wird (*ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησι* bei Arist.), indem dieses (das Sein) nur die einzelnen und sich umsonst gegen den reinen dialectischen Fortgang jenes Processes für sich fixiren und beharren wollenden Stufen und Momente desselben bildet.

1) Eine Forderung, gegen welche von unserer in der ersten Freude ihres Sichselberfindens noch gährenden jungen Physiologie freilich noch hin und wieder verstoßen wird.

2) Denn unmittelbar vorher, p. 411. C., heißt es — — *οὐδὲν ἀδῶν ῥέμιμον εἶναι, οὐδὲ βέβηαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φερούσας καὶ γενέσεως ἀεί*, worauf er hinzufügt, daß er dieses eben mit Rücksicht auf die Worte sagt, die er sich jetzt zu erklären anschickte (*λέγω δὲ ἐνοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα*).

3) Man vgl. das Fragment *διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξυνοῦ* oben § 28.

Auch haben die Commentatoren des Aristoteles die innere Identität dieser Stellen des Plato und des Stagiriten trotz des scheinbaren Abliens derselben von einander gar trefflich eingesehen und mit Unrecht hat man eine schon oben berührte, diesen Zusammenhang sehr gut explicirende Stelle des Philoponus fast ignorirt, welche hier ausführlich mitzutheilen ist. Er sagt nämlich zu den obigen Worten des Aristoteles (Comment. in. de anim. C. 7.): „*Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος (Her.) τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλόξ ὑπερβολὴ ἐστὶ τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινήτου καὶ λεπτομερестаτός ἐπεὶ γὰρ τὰ ὄντα ἐν συνέχει κινήσει ἔλεγεν εἶναι καὶ ἀνῆρει τὴν στάσιν ἐκ τῶν ὄντων, ὥσπερ καὶ Πρωτάγωρος καὶ οἱ πολλοί· τὸ δὲ γινώσκον καὶ τὸ κινεῖν ἴδιον ψυχῆς ἔλεγεν εἶναι· διὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως αὐτὴν ἔλεγεν· τῶν γὰρ πραγμάτων ἐν κινήσει ὄντων δεῖν καὶ τὸ γινώσκον τὰ πράγματα ἐν κινήσει εἶναι, ἵνα συμπάρθεον αὐτοῖς ἐφάπτηται<sup>1)</sup> καὶ ἐφαρμόζη αὐτοῖς· τὸ γὰρ ἐστὼς πῶς ἂν γνοίη τὸ κινούμενον; ὅθεν τὴν μὲν γινώσιν τῆς ψυχῆς ἐδίδου τῶν ἐκ τῆς ἀρχῆς εἶναι τῶν πάντων. λέγω δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τῶ ἐκ τοῦ κινήτικωτάτου εἶναι· κινουμένῳ γὰρ τὸ κινούμενον γινώσκου· κινεῖν δὲ αὐτὴν ἔλεγε διὰ τήνδε λεπτομέρειαν τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον· δεῖ γὰρ τὸ κινήσον, ὡς εἰπόμεν, πολλάκις λεπτόμερες εἶναι, ἵνα διαδύνη δι' ὄλου τοῦ κινουμένου· λεπτομερῆς δὲ ἡ ἀναθυμίασις καὶ ἀεὶ κινήτος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία“.*

„Dftmals wird gesagt, daß Heraclit das Feuer als *ἀρχή* des Seienden setzte; das Feuer aber nicht als Flamme — denn wie Aristoteles sagt, die Flamme ist schon Umwandlung des Feuers — sondern das Feuer nannte er die trockene (feurige) Verdunstung; aus dieser, da sie das Bewegliche und Feintheiligste sei, sei die Seele; denn da er sagte, daß das Seiende in beständiger Bewegung begriffen sei und den Stillstand aus der Welt verbannte, wie Protagoras und die meisten, das Erkennende und Bewegende aber als das eigenthümliche Wesen der Seele erklärte, sagte er deshalb, daß diese aus der *ἀναθυμίασις* sei; denn wenn sich die Dinge in Bewegung befinden, muß auch das die Dinge Erkennende in Bewegung sein, damit es, mitnebenherlaufend den Dingen, sie berühre und in Harmonie mit ihnen sei. Denn wie könnte das Stehende das in Bewegung Begriffene erkennen? weshalb er die Erkenntniß der

1) Vgl. die oben p. 326 angeführte Etymologisirung der Persephone im *Stratylus* und die daselbst citirte Stelle des Theophrast.



Seele ihr dadurch ertheilte, daß sie aus dem Princip (*ἀρχή*) des Alls sei, ich meine aus der *ἀναθυμίασις*<sup>1)</sup> und dadurch, daß sie aus der reinsten Bewegung sei<sup>2)</sup>. Denn durch ein sich Bewegendes werde das in Bewegung Befindliche erkannt. Die Bewegung aber habe sie vermöge der Feinheitigkeit der *ἀναθυμίασις*; und als das gleichsam Unkörperliche in den Körpern; denn das, was bewegen soll, muß, wie wir öfters sagten, feinheitig sein, damit es durch das in Bewegung befindliche All hindurchgehe; feinheitig aber ist die *ἀναθυμίασις* und immerbewegt und der andern (der sinnlichen) Bewegung Ursache“<sup>3)</sup>.

1) Diese Worte des Philop. zeigen, daß er mit uns, wie wir oben p. 329 sq. aneinandergesetzt, in der Stelle des Aristoteles die Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν* als appositionelle Erklärung zu *ἀρχή*, und nicht wie Schleiermacher zu *ψυχή* faßt.

2) *ἐκ τοῦ κινήσιωτάτου*. In der Erklärung, welche in den hervorgehobenen Worten Philoponus von der *ἀναθυμίασις* giebt, sowie in den nachfolgenden drei Momenten derselben, die er noch constatirt, daß sie 1) durch das bewegte Weltall hindurchgehe (*διαδύνη δι' ὅλου τοῦ κινουμένου*); 2) immer bewegt (*δαί κινήσις*) sei; 3) der andern, i. e. der sinnlichen, Bewegung Ursache sei, liegt nun wohl auf das Ueberzeugendste und Evidenteste der Nachweis, daß Philopon unter seiner *ἐξ ἡρὰ ἀναθυμίασις* und der *ἀναθυμίασις* des Aristoteles unmöglich die Stoffliche *ἀναθυμίασις* versteht, von der uns Diog. L., die Placita u. A. sprechen. Vielmehr schildert er in allen diesen Zügen auf das Deutlichste jenes unsinnliche, das Gesetz und den Alles durchwaltenden Logos der Welt bildende Wesen des reinen Processes; er hat somit, weit entfernt Schleiermacher's Tadel zu verdienen, das ganz Richtige getroffen und die wirkliche Bedeutung der *ἀναθυμίασις* bei Aristoteles ganz gut herausgestellt.

3) *καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία*. Also auch Philop. hat gewußt, daß jene absolute Bewegung, welche das Princip heraklitischer Philosophie ausmacht (es ist hier ja eben von der Bewegung die Rede, welche bei Heraklit *ἀρχή* sein soll), keine sinnliche Bewegung überhaupt und somit auch keine Ortsbewegung sei; vielmehr entstehe diese Ortsbewegung, wie alle sinnliche Bewegung überhaupt, erst durch jenen principielle, sich durch Alles hindurchziehenden, unsinnlichen und immerbewegten Wandel (die *ἀναθυμίασις*), welcher das Unkörperliche in den Körpern (*τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον*) bilde, worin also doch deutlich genug die ideale Selbstbewegung des reinen Processes beschrieben ist, wenn Philopon., der bei dieser Beschreibung offenbar andern Berichten folgt, dies auch sich selbst nicht zur Klarheit bringt. — Anderswo (Comment. in Ar. de Phys. Aesc. Venet. 1535. A. 9 u. 10) sagt Philopon. von dem Feuer als *ἀρχή* bei Heraklit: *Ἡράκλειτος μὲν καὶ Ἰππασσος τὸ πῦρ ἔλεγον ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι· διὰ τὸ λεπτομερέστατον* (dies ist also wieder der falsche und schlechte Ausdruck, dem nur, wie oben gezeigt worden, *διεξίτων διὰ πάντων* zu Grunde liegt) *αὐτὸν εἶναι τῶν ἄλλων καὶ εὐπλαστον* „durch seine ihm eigenthümliche Eigenschaft sich leicht zu formen“ i. e. absolute Formveränderung, Uebergang und Umwandlung zu sein, also bloß als reinste

Nicht weniger als Philoponus bringt auch Simplicius die Stelle des Aristoteles und des Plato mit einander in Verbindung, indem er die erstere erklärt (Comm. in de Anim. f. 8.): *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχὴν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ἄλλα κινουόντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος· ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος λύση σώματος, καὶ ὡς τῷ κινεῖσθαι κινήτικῃ καὶ ἔτι ὡς γνωστικῇ· ἐν μεταβολῇ γὰρ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινώσκον, συνέπεσθαι ἐβούλετο ὡς ἀεὶ εἶναι κατὰ τὸ γνώστικον ἐν κινήσει.*

Die Seele ist also derselbe dialectische Proceß, welcher die Dingenheit constituirt; sie ist selbst jene reine Umwandlung ins Gegentheil, jene processstrende Identität von Sein und Nichtsein, welche den die Welt durchwaltenden λόγος bildet. —

Von hier aus erst ergibt sich das rechte Verständniß jenes „Ich suchte mich selbst“, welches Heraclit als Quelle aller Weisheit gelehrt hat, und jenes Berichtes, daß ihm erst nachdem er auch sich selbst als nichtseind gefunden, alle Erkenntniß aufgegangen sei (s. Bd. I. p. 301 sqq.).

Weil die Seele so an sich selbst derselbe dialectische Proceß ist, der die objective Welt durchzieht, ist sie also an sich selbst schon alle Vernunft und Erkenntniß. —

Und alles dies, was wir bisher aus den Stellen des Aristoteles, des Plato und der Commentatoren als die wahre Idee und Natur des heraklitischen Erkennens entwickelt haben, wird nun auf das schlagendste bestätigt und außer Zweifel gesetzt durch ein höchst wichtiges und treffliches Zeugniß des Chalcebius, welches aber gleichfalls, wie alle Zeugnisse<sup>1)</sup> dieses Neuplatonikers in Bezug auf Heraclit — wahrscheinlich in Folge des sehr schlechten Index zu den Ausgaben dieses Commentators, in dem nur eine einzige der Ausführung in der That nicht werthe Stelle über Heraclit vermerkt ist — bisher stets übersehen worden ist. „Heraclitus

Substrat der Idee des Processes, was Philop. noch deutlicher macht, indem er hinzusetzt *οὐ γὰρ δὴ νομιστέον διὰ τὸ εἶδος αὐτὸ λόγον ἔχειν πρὸς τὰ ἄλλα, ὡς περιέχτικον τῶν ἄλλων*, also durchaus nicht als reale Gattung des Seienden, als stofflich in dem Seienden enthaltenes Feuer!

1) Vgl. oben p. 27 u. p. 234. Seiner sonstigen Einsicht über Heraclit macht aber Chalcebius keine Ehre, wenn auch er ib. p. 420 ihm absichtliche Dunkelheit nachsagt: *Juxta dicentem sit obscuritas, cum vel studio dataque opera dogma suum velat auctor ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.*

vero — sagt Chalcidius in Tim. p. 346. ed. Meurs. — consentientibus Stoicis, rationem nostram cum divina ratione connectit, regente ac moderante mundana propter inseparabilem comitatum consociam decreti rationabilis (der λόγος) factam, quiescentibus animis opere sensuum, futura denunciare“; „Herakleitos aber — und ihm beistimmend die Stoiker — verknüpft unsere Vernunft mit der göttlichen die Welt leitenden und regierenden und sagt, daß sie wegen des untrennbaren Geleites Mitwifferin des waltenden Vernunftdecretes sei und indem der Geist von der Thätigkeit der Sinne ausruhe, das Künftige vorher anzeige“.

Das „untrennbare Geleit“, in welchem sich die Seele zu der intellectuellen Wandelbewegung des Logos befindet, ist es, welches sie des Erkennens theilhaftig macht. Sie ist deshalb Erkennen, weil sie an sich selbst schon dieselbe unsinnliche intelligible Bewegung ist, welche auch alles Dasein als sein Gesetz durchwaltet. Eben deshalb kann aber auch die Seele nicht dadurch erkennen, daß sie sich mit dem Sinnlichen, Fließenden und dessen zufälliger und vorübergehender Besonderheit zusammenschließt (sinnlich wahrnimmt), sondern die Sinnesthätigkeit, welche sie mit den Einzelgegenständen vermittelt, muß gerade ruhen, und in ihr eigenes intelligibles Gedankengesetz muß sich die Seele vertiefen, um hieraus die Welt, welche auch von diesem regiert wird, zu erkennen. Darum erkennt sie dann auch nicht bloß das Seiende, sondern ebenso das Künftige (futura). Denn auch alles Künftige wird nur von demselben vernünftigen Gesetze beherrscht und ist durch es vorherbestimmt<sup>1)</sup> (vgl. Anm. zu Bd. I. p. 335 u. 338. u. Bd. II. p. 198, 1.). In keiner Stelle vielleicht tritt der unsinnliche intelligible Charakter der principiellen heraklitischen Bewegung, der objective Idealismus seiner Philosophie und seiner Theorie vom Erkennen, und wie nahe daran diese ist, in die Innerlichkeit des Geistes durchzubrechen, deutlicher hervor, als hier. Jetzt ist auch erst ganz klar jenes Fragment, wie nicht das Wissen des Vielen, sondern nur Eins das Weise sei: die γνῶμη zu verstehen, die alles leitet und leiten wird. Was dort die γνῶμη heißt, das giebt hier Chalcidius trefflich mit „decretum

1) Soweit ist das futura denunciare bei Chalcidius durchaus und wesentlich heraklitisch. Wenn aber Chalcidius daselbst unmittelbar fortfährt: „Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum, simulacraque hominum, tam viventium quam mortuorum. Idemque atterit divinationis usum et praemoveri meritis instruentibus divinis potestatibus“, so können wir dies, zumal nirgends auch nur eine bestätigende Spur hiervon bei Heraklit vorliegt, nur für stoische Fortentwicklung und Consequenzmacherei crachten; vgl. oben p. 8.

rationabile“ wieder und bestätigt hierdurch auf das Entscheidendste\*) die von uns über jenes Bruchstück gegebenen Erläuterungen (§ 15; vgl. noch in § 36.).

Diese an sich vorhandene Identität, in welcher sich die Seele, da sie selbst der gleiche dialectische Proceß ist, zu dem die Welt regierenden vernünftigen Gedankengesetz befindet, ist ein für die heraklitische Philosophie sehr wesentliches und festzuhaltendes Moment, durch welches sich nun auch erklärt, wie Heraklit, obwohl er in so herben Ausdrücken tiefster Verachtung die Menschen insgesamt des „eitlen Wähnens“ und der aparten, subjectiven Vernunft anklagte, ja die Menschen insgesamt schlechtweg für unvernünftig erklärte (*ἀξύνετοι ἄνθρωποι*, siehe oben § 28.), dennoch ohne jeden innern Widerspruch, sagen konnte und mußte, daß es allen Menschen gemeinsam sei, vernünftig zu sein und daß die Vernunft selbst das Gemeinsame Aller sei. — Dies ist uns zunächst in einem unzweifelhaft echten Bruchstück bei Stobaeus Serm. Tit. III. p. 48. ed. G. I. p. 100. ed. Gaisf. enthalten, von welchem jedoch nur der erste Theil hierstehe, weil es ohnehin bei den ethischen Fragmenten nochmals in Ganzen vorgenommen werden muß: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ἐὺν νόῳ λέγοντας, ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅπως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως*“. „Gemeinsam ist allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester“.

Hier soll nur flüchtig auf das sehr bedeutsame Wortspiel aufmerksam gemacht werden, daß nur das *ξυνόν* (Gemeinsame) das *ξυν νόῳ* (Vernünftige) sei, ein Wortspiel, welches die tiefste heraklitische Definition des Vernünftigen enthält. Dieses Gemeinsame Aller ist aber wiederum nicht das gemeinschaftliche Scheinen subjectiver Ansichten, sondern jenes Eine und objectiv Gemeinsame, welches er selbst unmittelbar darauf „das Eine und Göttliche“, „*ἐν τῷ θεῷ*“ nennt, das Alles durchwaltende Vernunftgesetz des dialectischen Processes, welches auch das Wesen der Seele constituirte und so auch bei den Menschen — trotz alles besondern Dünkens (der *ἰδία φρόνησις*), trotz alles Sichabsperrens und für sich Beharrenwollens — ihre wahrhaftige Gemeinsamkeit bildet. —

---

\*) Und zeigt auch wieder wie Recht wir hatten in der Anm. zu Bb. I. p. 338 n. 341 uns gegen die Auffassung und Uebersetzung der *γνώμη* durch „Intelligenz“ aussprechend, auf ihre strenge Objectivität als „objectives vernünftiges Gesetz“ zu bestehen, *decretum rationabile!*

Auf demselben Grunde beruht auch der andere bei Stobäus ib. T. V. p. 74. G. T. I. p. 151. Gaisf. als ein Fragment Heraklit's mitgetheilte Ausspruch: *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν* „allen Menschen ist es gemeinsam, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein“. Zwar was den Ausspruch als solchen betrifft, so können wir ihn keinesfalls als Fragment anerkennen, treten vielmehr wegen der offenbaren und Heraklit ganz fremden Maximenform desselben dem Gefühl Schleiermacher's bei (p. 530), daß er gemacht sei; aber die Grundlage, auf welcher dies Sprüchelchen von einem späteren Sentenzenfabrikanten gemacht worden ist, ist eben die obige und echt heraklitische.

In demselben tiefen Sinne, weil die Seele selbst absoluter Proceß und so an sich selbst schon mit dem absoluten Gesetz identisch sei, konnte daher Heraklit auch das Wahre als das Offenbare und nicht Verborgene ethymologirend definiren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieser Hinsicht echt heraklitischen Inhalts ist, was uns Sextus (adv. Math. VIII, 8.) von Aenesidemus berichtet, er habe mit seinen Anhängern nach Heraklit das Allen gleichmäßig Erscheinende Wahrheit, das Andere Lüge genannt *„ὄθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρησθεῖ τὸ μὴ λήθον τὴν κοινὴν γνώμην“*, „weßhalb auch das Wahre mit Recht so genannt werde als das Nichtverborgene vor der allgemeinen Einsicht“, wobei man sowohl um sich des echt heraklitischen Grundtons der Stelle zu versichern, als auch um wahrhaft zu verstehen, in welchem Sinne Heraklit das Wahre als das Offenbare hinstellen konnte, — in dem Sinne nämlich, daß es das Sichselbstoffenbarende sei — man sich erinnern muß, wie er sein Absolutes selbst, das intelligible Feuer, zum Unterschiede von dem sinnlichen als das nicht Untergehende bezeichnet, welches Absolute daher ebenso seinerseits das Unverborgene ist, wie ihm selbst wieder Alles unverborgene bleibt.

Es ist von großer Wichtigkeit für die Philosophie Heraklit's und muß daher noch einen Augenblick näher betrachtet werden, daß und warum ihm das Erkennen nicht ein von der Initiative des Individuums ausgehendes Erfinden und Erfinden, sondern ein Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Absoluten selber war. Denn, wie wir gesehen, die Seele ist ihm derselbe dialectische Proceß, wie das objective Weltall, und das Erkennen besteht ihm darin, daß sie die Dinge in ihrem objectiven Wandel begleitet, daß sie die dieselben erzeugende Bewegung, mit der sie identisch ist, mitmacht. Das Erkennen ist ihm also nur ein Sichselbsterfassen derselben objectiven Substanz, welche auch die Dingheit und das objective Weltall constituirt.

Es ist nur dasselbe Eine und Göttliche — das er deshalb auch das Eine Weise nannte — dessen sich vollbringender Lebensproceß die Welt der Erscheinungen und dessen Wissen von sich das Erkennen bildet. Es ist nur jener *τρόπος τῆς διοικήσεως τοῦ παντός*, jenes das Universum erzeugende Wendegesetz, welches im Erkennen zum Wissen von sich selbst, zur Selbstregese gelangt (cf. Sextus Emp. adv. Math. VII, 132 sq.).

Alle dagegen vom Individuum ausgehende, durch die Vertiefung desselben in sich selbst und sein eigenes Denken hervorgebrachte Erkenntniß gehört ihm noch in die *ἰδέα φρόνησις*, in die aparte und willkürliche Privatvernunft des Menschen. Mit Heraklit wird daher zum Erstenmale der philosophische Standpunkt erobert, daß das Erkennen nur das Wissen des Objectiven von sich selber ist. — Von hier aus fällt jetzt auch ein weiteres Licht auf die bereits im Vb. I. p. 29 betrachteten Bruchstücke des Ephesiers, in welchen er von der Sibylle sagt, daß sie: „*οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῶ*“, „nicht menschlich, sondern mit dem Gotte“ gesprochen habe und von der er deshalb rühmt, „daß ihre Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott, *διὰ τὸν θεόν*“. Denn schwerlich sollte das doch nach ihm von der Sibylle allein gelten, sondern es wurde offenbar (siehe a. a. O.) von ihm nur angeführt, um zu zeigen, wie auch das wahre philosophische Erkennen, wie auch sein eigenes Werk nur eine solche Sichselbstoffenbarung des Objectiven und Göttlichen, ein Sprechen Gottes und durch den Gott sei<sup>1)</sup>.

1) Von hier aus erklärt sich auch was uns Dlog. L. IX, 6. und Tatian. Orat. ad Graec. p. 11. ed. Ox. erzählen, Herakleitos habe sein Werk im Tempel der großen Göttin zu Ephesos niedergelegt, eine Nachricht, an deren streng historischer Wahrheit zu zweifeln diesmal nicht der leiseste Grund vorliegt. Aber freilich wird Niemand mit dem Grunde, den Tatian für diese Handlung annimmt, übereinstimmen wollen, in eittem Hochmuth habe dies Heraklit gethan, damit später „in geheimnißvoller Weise die Erscheinung des Buchs erfolge“ — „*ὅπως μυστηριωδῆς ὑστερον ἢ ταύτης ἔλθοις γένηται*“. Ebenso wenig aber ist es uns möglich, uns mit Kreuzer's Ansicht einverstanden zu erklären, der hierin (Symb. II. p. 595) „ein frommes Opfer“, das Heraklit der großen Göttin brachte, erblicken will. — Was unsere eigene Meinung über diese Handlung Heraklit's, deren Bedeutsamkeit jedem ins Auge fallen muß, anbetrifft, so müssen wir zunächst auf die bereits Vb. I. p. 42 sqq. und anderwärts bei ihm nachgewiesene charakteristische Eigenthümlichkeit nicht nur des Symbolischen überhaupt, sondern auch symbolischer Handlungen zurückverweisen.

Wir müssen ferner an eine religiöse Anschauung und Sitte der Aegyptier erinnern. Bei den Aegyptern durfte bekanntlich (Jamblichus de myster. Aeg. I, 1. Galenus adv. Julian. imit. T. V. p. 337. ed. Bas.) kein Name eines

Daß dies Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Wahren aber immer nur auf das an sich zwischen der Wahrheit und dem Bewußtsein oder der Seele stattfindende Verhältniß geht und Sextus sehr irren würde, wenn er die Sache so verstehen wollte, als sei nun auch effectiv das Wahre für das empirische Bewußtsein vorhanden und von der Masse der Menschen eingesehen, daß jene Selbstoffenbarung des Wahren immer nur eine objective, im Weltall und der eigenen Natur der Seele vorhandene bleibt, ohne sich jedoch für den in ihren aparten Verstandesdümel versenkten

Erfinders oder eines Verfassers genannt werden; alle Werke wurden dem Gotte Hermes zugeschrieben. „Mit Recht wurde von Alters her geglaubt — sagt bei Jamblichus l. I. der ägyptische Priester Abammon in Erwiederung auf den Brief des Porphyrios an Anebo — daß Hermes, der Gott der Rede, allen Priestern gemeinsam sei; denn der die wahre Erkenntniß der Götter lehrt, ist nur Einer in Allen; daher auch unsere Vorfahren alle ihre eigenen philosophischen Schriften ihm zuschrieben und mit seinem, des Hermes, Namen benannten“. — „Jede Erfindung, jede Vermehrung des Wissens wurde vom gesammten Priesterrathe geprüft und wenn sie bewährt und nützlich befunden wurde, auf Säulen eingegraben, die an heiligen Orten aufbewahrt wurden“ (Crenzer *Symb. u. Myth.* II. 296; cf. ib. p. 7. und p. 111). — Die späteren Pythagoräer befolgten diese ägyptische Sitte insofern bei, indem sie bekanntlich alle Schriften ihrer Schule dem Pythagoras zuschrieben. Aehnlich und doch anders Herakleitos. Bei ihm war die jenem religiösen Gebrauche zu Grunde liegende Anschauung von dem in Allen gemeinsam wirkenden objectiven Geiste, von der in der menschlichen Erkenntniß der Götter vorsichgehenden Selbstoffenbarung Gottes, wie gezeigt worden erst zu ihrem bewußten Gedanken, zu ihrem philosophischen explicirten Selbstverständniß und ihrer systematischen Nothwendigkeit erhoben worden. Er wollte wieder wie anderwärts nur eine *γνώμη* verknüpfen, indem er sein Werk in den Tempel der großen Göttin niederlegte, damit, wie insoweit Lactantius ganz richtig sagt „von da aus die Ausgabe geschähe“. Aber nur eine solche symbolisch-bedeutungsvolle Handlung sollte es sein, ohne den practischen Ernst des religiösen Gebrauchs. Denn weit entfernt, die Spuren seiner Persönlichkeit an dem Werk zu tilgen, trat diese auf das markigste und unverhüllteste in demselben hervor und gleich im Eingang wird sein erkennendes Ich direct dem Verkennen der Andern entgegengesetzt. — Aus dieser wie in jener symbolischen Handlung, so gewiß auch in seinem Werke selbst noch deutlicher ausgesprochenen tiefen Anschauung Herakleitos hat sich aber vielleicht noch eine andere merkwürdige Spur erhalten. Denn wir können nur wieder in demselben Sinne wie oben (Vb. I. p. 42, 1.) in dieser seiner Theorie die Entstehungsmöglichkeit erblicken für das später gebildete und ihm selbst in den falschen Briefen (im ersten Brief bei Stephanus an Hermoborus) in den Mund gelegte sonderbare Geschichtchen, die Ephesier hätten die Anklage gegen ihn erhoben, daß er seinen eigenen Namen auf einen Altar im Tempel setzend sich selbst habe zum Gotte erklären wollen (*ὡς ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ οὐ ἐπέστρα τὸ ἐμὸν ὄνομα. θεοποιῶν ἀνθρώπων ὄντα ἐμαυτόν*).

Subjectivismus der Menschen zum subjectiven Wissen derselben zu bringen, ist uns bereits aus den eben so zahlreichen als markigen Fragmenten bekannt, in welchen wir Heraklit die klägliche Verblendung und Unvernunft der Menschen haben schildern hören, und belegt sich noch durch ein Fragment, welches den Grund dafür angiebt, warum jene Wahrheit zugleich so offenbar und doch so verborgen sein könne. Das Fragment bildet das Ende einer Stelle des Clemens (Strom. V. c. 14. p. 252. Syll. p. 699. Pott.), der ihm seine eigene Nutzenwendung vorausschickt: *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάδη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθῆ, καθ' Ἡράκλειτον „ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεισθαι“.*

Denn nur die hervorgehobenen Worte sind, wie bereits Schleiermacher p. 335 sqq. obwohl sehr schüchtern vermuthet, dem Heraklit angehörig und die zweite von Schleiermacher nur eventuell gegebene Uebersetzung ganz richtig: „durch seine Unglaublichkeit entschlüpft — das Wahre nämlich — dem Erkenntwerden“. Die Unglaublichkeit des Wahren aber besteht darin, daß die absoluten Gegensätze mit einander identisch sein sollen, daß Jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, jener Satz, in welchem dem Heraklit eben die absolute Wahrheit bestand und den er seiner Philosophie als das Princip aller Erkenntniß und als seine eigenste Entdeckung vorausschickte (siehe § 28.), ein Satz, dessen Unfaßbarkeit und Unglaublichkeit für den subjectiven Verstand er trefflich erkannt hatte, wie er im Gegensatz hierzu als das dem Verstand Plausiblen und „Scheinbare“ jene einfache auf sich beruhende Identität der Dinge mit sich bezeichnet hatte, vor der sich aber der wirklich Erkennende zu hüten weiß (siehe das Fragment p. 321 sq.).

Berwunderlich ist nur, daß Schleiermacher aus einer, wie er indeß selbst zu fürchten erklärt, übertriebenen Nachgiebigkeit gegen die Herausgeber des Clemens die ganze Stelle von *ἀλλὰ* ab als Fragment druckt, sich eine Seite lang damit abquält, sie als heraklitische Worte aufzufassen und zu deuten und dann erst mit solcher Ungewißheit die Vermuthung wagt, es könnten vielleicht blos die letzten Worte als heraklitische, der Anfang aber von *ἀλλὰ*—*ἀγαθῆ* als Interpretation und Meinung des Clemens zu fassen sein. Es ist vielmehr ganz evident, daß letzteres der Fall ist. Denn nicht nur haben die Worte *γνώσεως βάδη* einen entschieden christlichen Klang, während sie dem Heraklit schon um ihrer abstracten Ausdrucksweise durchaus unähnlich sind, nicht nur erfordert der Zusammenhang der Stelle, daß Clemens seine Ausdeutung und Nutzenwendung der heraklitischen Worte diesen selbst vorausschickt, sondern es wird doch auch für Niemand, der Clemens eigene Ansicht über diesen Punkt, seine Allegoristentheorie,



kennt, zweifelhaft sein können, daß er hier eben seine eigene Meinung aussprechen und mit Heraclit belegen, resp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die fast wörtlich ähnliche Stelle Strom. II. c. 1. p. 154. Sylb. p. 429. Pott.: — — — *καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπιεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐξήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφῆσαντες χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον·* vgl. Strom. V. c. 4. p. 237. Sylb. p. 657 sqq. Pott. etc.

---

### § 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

---

Immer und immer aber entsteht von Neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? wie wird diese an sich seiende und beständig vor sich gehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zuvor die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittelung des Subjects mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem Einen und göttlichen Logos, dem Alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es fragt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittelung? Das Leben selbst ist diese Vermittelung, aber nur als seiende, nicht für das Subject selbst vorhandene Vermittelung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Proceß der sinnlichen Wahrnehmung vermittele ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem Andern; es kommt mir im Wachen, durch das Sehen zumal, die Außenwelt als die Eine und Allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjecte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhalts, des Alles durchwaltenden Logos. Oder mit andern Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein festes Bestehen vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese in sich Eine und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren innern Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine Vielheit von einander unterschiedener und scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten. Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die

Erkenntniß des Logos zu gewähren. Im Gegentheil, sie verbergen denselben, indem sie überall den Schein fester, für sich bestehender Besonderheit verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntniß ist vielmehr die Seele. Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst; sie ist an sich derselbe reine Proceß, die processirende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objective All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existirende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als ungetrübte, unsichtbare Harmonie (s. Vb. I. p. 98 sqq. u. sonst), als die absolute Vermittelung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente; nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4. 5. 6. 18.).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Proceß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntniß. Sie ist objective und absolute Erkenntniß, weil sie absolute Bewegung ist.

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer andern Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der λόγος ist, welcher der objectiven Welt zu Grunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß; gerade hieran erst läßt sich das Verständniß ihrer ganzen Bedeutung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende λόγος, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objectiven Daseins an sich nichts Anderes, als der Gedanke ist, daß es an sich bereits vollständig der νοῦς des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den νοῦς zu haben: eine Erkenntniß, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklit's ist also bereits der Gedanke als Princip des Daseins gegeben und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, -sich selbst noch verborgenen Principe bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntniß, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden λόγος und also die

absolute Bewegung des processirenden Gegensatzes ist, ist nicht nur die Gedankennatur der objectiven Wirklichkeit, es ist auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins absolute Gegentheil und in diesem mit sich selbst identisch zu sein! Heraklit muß deshalb der Vater der objectiven Logik genannt werden.

Aber ebensowenig darf der Punkt übersehen werden, nach welchem es seiner Philosophie, und zwar in ihrem innersten Principe selbst, noch wesentlich ist, Physik zu sein. Denn das erst ergiebt das concrete Verständnis heraklitischer Philosophie und des merkwürdigen historischen Uebergangspunktes, den sie in der genetischen Entwicklung des Geistes bildet, zu sehen, wie bei ihr Physik und (objective) Logik in Einen Krystall untrennbar zusammenschließen, wie sie ebenso sehr noch Physik als schon Logik ist, d. h. wie ihr Princip selbst, — denn nur von diesem kann hier die Rede sein — noch ebenso wesentlich physisch als logisch ist.

Diese physische Seite ist folgende: Die Seele ist, wie wir gesehen haben, deswegen alle Erkenntniß, weil sie derselbe Proceß, dieselbe absolute Bewegung und Umwandlung, wie das objective Dasein, ist, dessen Bewegung mitmachend sie dasselbe erkennt.

Die Seele ist somit Erkennen, nicht als in sich reflectirte, sondern als **objectiv-seiende**; noch nicht als wissende, in sich oder für sich seiende, sondern selbst noch als daseiende genommen. Sie ist Erkennen noch als Substanz<sup>1)</sup>, noch nicht als Subject!

Hiermit hängt denn auch die Antwort zusammen, die auf die Frage gegeben werden muß: wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntniß jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt sie die Vermittlung mit dem Allgemeinen, in welchem diese Erkenntniß besteht? Eine Frage, auf deren Lösung wir eben in diesem § ausgingen. — Es ist klar, daß trotz alles Bisherigen diese Frage noch keineswegs wahrhaft gelöst ist, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach absolute Bewegung und somit an sich selbst alle Wahrheit ist. Für uns ist freilich hierin die Bestimmung vorhanden, daß sie nur für sich zu werden hat, was sie an sich schon ist. Allein es handelt sich nicht darum, was an sich oder für uns, es handelt sich hierbei darum, was für Heraklit selbst hierüber

---

1) Vgl. hierzu was wir an verschiedenen Orten über diese Identificirung des Subjectiven und Objectiven bei Heraklit gesagt haben; man vgl. auch die oben p. 18 bezogene hippokratistische Stelle, welche dies sehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὁ καλούμεν θερμὸν ἀθανατὸν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὄρην καὶ ἀρούεην καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσσεσθαι.*

vorhanden war, wie für ihn selbst die Seele ins Wissen und Fürsichsein zu bringen hat und zu bringen vermag, was sie an sich ist.

Das Fürsichsein der Seele ist aber sofort eine Bestimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als *Idia prôvhois*, als Versenkung in die aparte Besonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, so kann sie dies bei ihm vielmehr nur durch Abstreifung des Fürsichseins überhaupt. Als seiende — welches Sein hier natürlich nur darin besteht, absolute reine Bewegung zu sein, — d. h. ihrer Substanz nach ist sie alle Wahrheit und Erkennen.

Alein es ist wie gesagt, offenbar, daß hiermit die uns beschäftigende Frage doch noch in keiner Weise beantwortet ist. Die Seele ist hiernach immer nur an sich Erkenntniß; hat sie noch nicht; es ist noch nicht gegeben, wie sie ins Wissen bringt, was sie an sich ist. Denn wenn die Seele als objectiv seiende, weil sie reine processirende Bewegung ist, absolute Erkenntniß ist, so muß zunächst die Frage so gestellt werden: wie ist hiernach der Irrthum möglich? Ist die Seele schon als seiende, um ihrer Substanz willen, weil sie nämlich absolute Bewegung ist, objective Erkenntniß, — so muß jede Seele — denn jede Seele ist in Bezug auf diese ihre Substanz mit der andern Seele identisch — gleichmäßig objective Erkenntniß sein.

Wenn die Seele nicht qua in sich reflectirte, sondern qua seiende erkennt, so müssen alle Seelen, weil sie sind, was sie sind, die absolute Erkenntniß eo ipso haben. Gleichwohl ist dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menschen sind vielmehr im eiteln Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie ist, wenn die Seele schon vermöge ihrer objectiven Natur als Bewegung die Erkenntniß hat, der Irrthum auch nur möglich? ist daher in der heraklitischen Philosophie nur Eine Antwort denkbar. Die Seele ist jene reine und absolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen Substanz nach. Dadurch aber, daß die Seele individuelle Seele wird, daß sie ins leibliche Dasein tretend die Sinne anzieht und sich selbst so versinnlicht, ist ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Ansichsein gleich. Sie ist nicht mehr absolute Bewegung oder Gott, sie ist gestorbener Gott. Als wirkliche individuelle Seele ist sie gehemmte Bewegung, kann sich ins für sich seiende Beharren versenken, kann ihr eigenes Wesen statt als reinen Wandel, als festes Beharren anschauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das so seine eigene Substanz verkennende menschliche Gemüth ohne Einsicht, aber das sich mit seiner Substanz identische, sich nach ihr wissende göttliche Gemüth hat Einsicht (§ 40.).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Substanz

ist, reine Bewegung zu sein, sich als versinnlichte, ins feuchte Element des Daseins getretene so verkennen, so entsteht wieder die obige Frage: welches also, wenn ihre objective Natur hierzu nicht schlechterdings ausreicht, ist der Weg zu dieser wahren Erkenntniß ihrer selbst, welches ist die Methode dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen, durch welche sie sich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit sind wir aber wieder an den Anfang der Untersuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigsten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts zu sagen, das Weise bestehe darin, die *γνώμη* zu kennen, welche Alles durch Alles leitet, oder die Vernunft sei die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchbringt. Es sind dies die tiefsten und gedankenvollsten, noch heute wahrsten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unsere Frage würden sie eine *petitio principii* enthalten. Denn es handelt sich eben darum, das formale Princip, den Weg zu bestimmen, wie die Seele sich die Erkenntniß dieser *γνώμη* zu erzeugen vermag.

Ebensowenig würde es eine Lösung dieser Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Sätze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend sagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken ist, hat sie diese Erkenntniß, die sie verliert, je mehr sie sich der Feuchtigkeit hingiebt. Denn diese Sätze, so richtig sie sind, sagen nur ganz dasselbe, blos in einem mehr physischen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben<sup>1)</sup>.

Abgesehen davon, daß die Seele, wegen des sinnlich-feuchten Leibes, den sie angezogen, überhaupt nicht mehr absolut-reines Werden, absolute feurige Trockenheit sein kann, fragt es sich ja eben, wie vollbringt es die Seele, sich als möglichst feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, resp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrthum würde es einschließen, zu glauben, Heraklit habe sich die einen menschlichen Seelen von Natur feurig-trocken,

---

1) Vielmehr empfangen jene Sätze erst von hier aus ihr letztes Verständniß und ihre wahre Begründung. Jetzt erst wird vollständig ersichtlich sein, warum die trockene Seele die beste ist, warum sie den feuchten Leib durchschießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum sie durch das Feuchtwerden die Erkenntniß verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin besteht, den rastlosen dialectischen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulauen (*συμπαράθεον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν κινήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon sagten.

die andern aber von Haus aus feucht gedacht und zwar so, daß die ersten von Natur mit Erkenntniß begabt, die feuchten aber durch ihre physische Natur in der Unmöglichkeit seien, sich zu trocknen zu machen und so zur Erkenntniß zu erheben. Von Haus aus sind die Seelen alle gleich; denn ihrer Substanz nach sind sie alle ein und dasselbe, gestorbene Götter, das reine Werden als seiend gesetzt. Die relativen Unterschiede der Feuchte und Trockenheit werden ihnen erst durch ihre eigene Bewegung, je nachdem sie sich auf das beharrende sinnliche Dasein, das Gebiet des Feuchten einlassen, oder im reinen Wandel, im Nichtsein ihr Dasein zu haben wissen.

Wie wenig eine solche Naturschranke der Erkenntniß für besondere Seelen im Sinne Heraklit's gelegen, zeigt sich, um von einer ausführlicheren, nach allem Früheren unnöthigen Beweisführung zu abstrahiren, in seinem eigenen Ausspruch, daß es Allen gemeinsam ist, vernünftig zu sein, daß das Wahre das allgemein Offenbare ist, daß man dem Allgemeinen folgen könne und solle u. c.; am einfachsten aber darin, daß Heraklit überhaupt keine von Haus aus individuelle Seele kennt, sondern es das dem stofflichen Körpergebilde von Außen kommende schlechthin Allgemeine (*περίεχον*) ist, welches den Körper ergreift und ihn in seinen Proceß hineinreichend beseelt, zur Seele entzündet. „Der Lebende ist die Entzündung des Todten“ (s. dies Fragment oben p. 298 sqq.).

Es sind also von Haus aus und der Substanz nach alle Seelen gleich. Die Unterschiede des Erkennens wie des Verkennens, der Feuchte wie der Trockenheit können sie sich erst selbst in ihrer Bewegung erzeugen. Das Erkennen ist für Alle da.

Es erhellt somit, daß es nirgendwo im Systeme Heraklit's, so consequent abgeschlossen dies in jeder andern Hinsicht ist, eine consequente Antwort auf die Frage giebt, welches der Weg für die Seele, das Organ der Erkenntniß, sei, um zum Erkennen zu gelangen. Man muß aber nicht glauben, dies läge an der Lückenhaftigkeit der Fragmente und Zeugnisse, die uns erhalten sind. Es wird vielmehr aus der bisherigen Entwicklung bereits evident geworden sein, daß es in der heraklitischen Philosophie auf diese Eine Frage keine consequente und principielle Antwort geben konnte\*).

\*) Hier, in der Lehre vom Erkennen, ist also die Schranke der heraklitischen Philosophie, und nicht in der kosmischen Ontologie oder Physik, wie Zeller meint p. 497: „Fragen wir aber, warum Alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden sei, so ist seine einzige Antwort: weil Alles Feuer ist“. Die wahre Antwort Heraklit's hierauf ist vielmehr in seinem ideellen Logosbegriff und dem Verhältniß desselben zur sichtbaren Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den übrigen, aber bisher stets übersehenen Centralpunkt heraklitischer Philosophie bildet.

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterschiedenen Identität des Subjectiven und Objectiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objectiv seiende, als Bewegung, Erkenntniß sein läßt. Oder mit andern Worten: er liegt darin, daß dieser Philosophie das Fürsichsein des Geistes, die In sich reflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß sie noch Logik-Physik ist und ihr das allgemeine Fürsichsein des Geistes selbst noch, als die abzuthuende Besonderheit, als *idea πρόνοιας* gilt.

Weil sie den Geist noch als **unterschiedslos** dieselbe Bewegung, wie die Objectivität setzt, fällt das Princip des Erkennens über die Grenze dieser Philosophie hinaus; es kann erst auf dem Boden des als für sich seiend, als Innerlichkeit erkannten Geistes auftreten. Weil sie den Geist noch als reine Objectivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Princip der Dinge zc. oder ihrer sonstigen physikalischen Ausführungen wegen ist sie überhaupt noch wesentlich Physik) — mangelt ihr noch das Princip seines Fürsichseins und die Methode seiner Selbstverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wissens, weil ihr der principielle Boden des Wissens, das subjective Moment des Geistes mangelt. Zwar hat sie bereits die objective Natur des Gedankens, das An sich des Geistes erkannt, Entgegensetzung in sich selbst zu sein. Aber diese eigene Natur des Geistes selbst ist ihr noch versteint in der Form des objectiven Seins.

So ist sie der ungeheure Drang des Geistes diese Versteinerung, die ihr noch ebenso wesentlich als innerlich bereits überwunden ist, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erst das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das Eine Weise, den Namen des Zeus ausspricht, den Heraklit als das, was immer ausgesprochen und nicht ausgesprochen werden will, definiert. —

Täuschen wir uns nicht, so hat Heraklit auch selbst sich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Consequenz seines Principis und der concreten Wahrheit der Definitionen, die er über den Inhalt der Erkenntniß und Vernunft vorbrachte, dennoch in seiner Philosophie keine Methode, kein Weg und Princip der Vermittelung gegeben war, durch welche sich die Seele jene durch ihre Unglaublichkeit so schwierig zu fassende, durch den Schein und den Trug der Sinne versteckte Wahrheit, die Einsicht von der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes mit Nothwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuschen wir uns nicht, so sind die Bruchstücke noch vorhanden, in welchen dieser Mangel eines sichern und



bestimmten formellen Weges zur Erkenntniß, der Mangel einer durch seine Principien gegebenen nothwendigen Vermittelungsweise des Subjectes als wissenden mit dem Allgemeinen oder der Wahrheit, von Heraclit selbst ausgesprochen worden ist; ein Mangel, der freilich nicht von ihm, wie in unserer Reflexion, als Mangel seines Systems, sondern wiederum als objective Beschaffenheit der Seele und der dialectischen Natur der Wahrheit hingestellt wurde.

Wir meinen zunächst ein sehr dunkles und nur in diesem Zusammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens (Strom. II. c. 4. p. 158. Sylb. p. 437. Pott.) also referirt: *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παράφρασας εἶρηκεν* „*Ἐὰν μὴ ἔληθται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὄν καὶ ἀπορον*“<sup>1)</sup>. Schleiermacher verbessert *ἔληθται* und *ἐξευρήσει* aus der Mittheilung des Theodoret (T. IV. p. 716. ed. Hal.): „*Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐκ εὐρήσετε ἀνεξεύρητον ὄν καὶ ἀπορον*“<sup>1)</sup>, läßt hier aber das *ἀνεξεύρητον* stehen, welches jedoch in *ἀνεξέρευτον* oder besser *ἀνεξερεύνητον* umzuwandeln ist: „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, da es unfindbar ist und unzugänglich“.

Es ist klar, welche Freude der Bergpredigtston dieses Dictums den Kirchenschriftstellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb theilen sie es uns auch so aus seinem Zusammenhang gerissen mit, daß es auf den ersten Blick schwer ist, auch nur etwas Wahrscheinliches über die Gedankenverbindung zu sagen, in der es bei Heraclit gestanden haben mag. — Allein jenes Ungehoffte, Unfindbare und Unzugängliche kann, wie sich aus allem Früheren (siehe bes. das Fragment Bd. I. p. 344 sqq. p. 349) ergibt, doch schwerlich etwas Anderes sein, als das aller sinnlichen Existenz entzogene, daher auch auf keinem sinnlichen Wege ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem solchen sinnlichen Pfade vergleichbare sinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende und mit sich selber identische nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtsein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich sehr verdorbenes und erst wieder-

1) Denn die Interpunction des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII. ed. Gaisf. Lips. 1823) *ἐὰν μὴ ἐλπίζητε ἀνέλπιστον, οὐκ κτλ.* ist offenbar falsch und sinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der sinnwidrigen Uebersetzung: *Nisi speretis quod supra spem est, non inuenietis id quod inueniri nequit.*

herzustellen des Fragment, welches wir wegen seines inneren Zusammenhanges mit dem vorigen bis hierher verspart haben, obwohl es in anderer Hinsicht schon bei der Darstellung der *ὁδοῦ ἀνω κάτω* seine Stelle hätte finden müssen und welches uns Diog. L. (IX, 7.) also mittheilt: „*λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“. Diese Stelle hat seit je zahlreiche und äußerst unglückliche Emendationsversuche erfahren müssen, z. B. den des Lipsius (Physiol. Stoic. III. c. 9.) der lesen will: „*ψυχῆς περὶ, ἐατέον· ὡς οὐκ ἂν κτλ.*“, oder Kühn's, der uns dabei äußerst freigebig mit einem Buch über die Seele beschenkt, indem er vorschlägt: *φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆς πεπραγματευόμενον*. Anderes, wenig Besseres, kann man in den Ausgaben des Diog. L. nachsehen. Aber auch Hermann's Verbesserung *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν κτλ.*, die in die neuesten Ausgaben des Diogenes übergegangen ist\*), befriedigt uns nicht und Schleiermacher theilt leider das Fragment, obgleich er es doch schwerlich übersehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Tact dieses Mannes in solchen Versuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorschlag gebracht sind.

Wir glauben nun vor Allem die letzten Worte der Stelle „*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“, die bisher immer, und auch von Hermann, so aufgefaßt wurden, als gehörten sie noch zur Rede Heraklit's, von dem Fragmente abtrennen und als das Urtheil des Diogenes über die dunkle Redeweise des Ephesters, zu deren Charakterisirung er eben jenes in der That hinreichend dunkle Fragment anführt, auffassen zu müssen.

Dann bildet dieses Urtheil: „So tiefe Rede führt er“ auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegensatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Versicherung des Diogenes<sup>1)</sup>, „manchmal aber setzt er klar und deutlich in seinem Buche auseinander, so daß es auch der am schwersten Begreifende leicht versteht und seinen Geist gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht seines Styles aber ist unvergleichlich“. Es bedarf gewiß erst keiner weiteren Erörterung, daß diese Schilderung, die hier Diogenes von dem heraklitischen Styl an manchen Stellen (*ἐνίοτε*) giebt, auch jene Worte *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* als das allgemeinere Urtheil des Diogenes, welches er

\*) Auch von Zeller adoptirt p. 479, 4. der sich aber gleichwohl an dem nicht-heraklitischen Laut der Worte stößt.

1) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥστε καὶ τὸν νωθέστατον ῥαδίως γινῶναι καὶ διάγραμμα ψυχῆς λαβεῖν· ἢ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἐκρηκτικῆς ἀσύγκριτον.*

deshalb vorausschickt und zu dessen Belegung er sich auf das Beispiel des eben von ihm angeführten Fragmentes beruft, erscheinen läßt und selbst erforderlich macht. Das „manchmal deutlich“ erfordert von selbst ein „in der Regel dunkel“, widrigenfalls Diogenes ja auch, was ihm gewiß nie in den Sinn gekommen ist, gegen das gang und gäbe Urtheil und gegen die Wahrheit der Sache den Ephester blos als leichtverständlich geschildert haben würde!

Was nunmehr das Fragment selbst betrifft, so weit es nach dieser Abtrennung noch übrig bleibt, beziehen wir uns zuvörderst auf das ἀνεξερεύνητον und ἄπορον in den eben angeführten Bruchstücken bei Clements und Theodoret, ferner auf Plato Theaet. p. 147. C. p. 57. Stallh. ἐπειτὰ γέ που ἐξὸν φάβως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι περιέρχεται ἀπέραντον ὁδόν, οἶον καὶ κτλ. endlich auf die stoische Definition der εἰμαρμένη bei Plut. Plac. Phil. I, 28: οἱ Στωϊκοὶ, εἰρμὸν αἰτῶν, τοῦτ' ἐστὶ τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαραβάτων, so daß wohl Niemand Anstand nehmen wird, mit uns das περατέον ὄν in ἀπέραντον ὁδόν umzuändern und also zu lesen: λέγει δὲ καί: „„ψυχῆς ἀπέραντον ὁδόν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν““. „der Seele unergründlichen Weg würde nicht finden Einer durchwandelnd jeglichen Weg“. Es ist ein Weg, wie Goethe im Faust den Weg zu den Mittern, den logisch=unsinnlichen Gedankenwesenheiten schildert, ein Weg, der da ist: „— — kein Weg! ins Unbetretene, nicht zu Betretende“! Es wäre also hiernach mit Heraklit's eigenen Worten belegt, was wir zu dem vorigen Fragmente sagten, daß jenes auf sinnlichem Wege Unfindbare der Weg der Seele nach Oben sei, d. h. die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, die Idee der Negativität, in deren unausgesetztem Proceß die Seele ihre Substanz und wie wir gesehen haben, auch die alleinige Quelle des Erkennens hat<sup>1)</sup>. Es ist dies somit dasselbe, als

1) Was ferner sowohl unsrer Emendation als unsrer Interpretation des Fragmentes eine deutliche Bestätigung ertheilt, ist die Bd. I. p. 124 betrachtete Stelle des Aeneas von dem Wege, welchen die Seelen oben mit dem Demiurgen (ὡς μετὰ τοῦ Θεοῦ) zu wandeln haben und dessen reine Wandelbewegung aufgeben sie nach Unten in den Körper gezogen werden (κάτω φέρεσθαι). Jener demiurgische Weg, jener reine intelligible Gedankenwandel, den die demiurgische Idee des Werdens als absoluter ungetrennter Uebergang des Seins und Nichtseins ineinander ununterbrochen wandelt, das ist die ἀπέραντος ὁδός, die Einer nicht ausfünde, auswandelnd jeglichen sinnlichen Weg. —

Es mag hier übrigens bemerkt werden, daß in diesem, aus der ὁδός ἕω καίω entsprungenen absoluten Gebrauch von ὁδός schlechtweg, wie er sich schon in dem obigen Fragment bei Heraklit selbst ausspricht und wie er noch deutlicher bei Marc. Anton.

wenn gesagt wird, daß nur im Suchen seiner selbst, im Wissen, daß man selbst nicht sei, die Seele das Erkennen finde.

Es liegt ferner im letzten Fragmente, daß die Seele an sich selbst schon Erkennen sei, da sie dies eben an sich selbst ist (vgl. §§ 5—9.), beständig den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen. In beiden Fragmenten erscheint aber auch zugleich ausgesprochen, was wir denselben vorausgeschickt haben, daß dieser Weg der Seele nach Oben, die reine unendliche Negativität, welche das Wesen derselben ausmacht, unfindbar und unzugänglich für das Subject sei, wenn es auch jeden Weg durchwandle, um das absolute Wesen der Seele und des Daseins auszufinden<sup>1)</sup>. Es ist dies der Grund für jene Unwahrscheinlichkeit und Unglaublichkeit der Wahrheit, durch welche sie, wie ein früheres Fragment sagt, dem Erkenntwerden entgeht. Die subjective Seele hat also kein absolutes Mitteil, um sich ihres eigenen absoluten Wesens, der Negativität, zu bemächtigen. „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden“. Das sich selbst offenbarende Wahre, der objective Proceß des Negativen, ergreift weit mehr das Subject, statt von ihm ergriffen zu werden.

Keinesfalls aber muß dies verwechselt und für identisch gehalten werden mit dem Sage, daß das Absolute nicht gemußt werden könne. Wir haben früher gezeigt, wie durchaus unheraklitisch und sowohl seiner Philosophie

IV, 46. hervortritt „Erinnere dich immer des Heraklitischen — — und des Vergessenen, wohin der Weg führt“ (*καὶ τοῦ ἐπιλανθαιμένου ἢ ἡ ὁδὸς ἀγχι*) der offenbare heraklitische Ursprung vorliegt für den bei den Stoikern stehend gewordenen und häufig ganz unübersetzbaren Gebrauch von *ὁδῶ* z. B. bei Zeno, bei Diog. L. VII, 156 *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεον*, cf. Marc. Anton. VI. § 26: *ὁδῶ περᾶναι*; id. V, 34: *ὁδῶ ὑπολαμβάνειν*, und andere Stellen bei Gataker zu Marc. Ant. I, 9 p. 13 zusammengestellt. Entstehung wie Sinn dieses Ausdrucks wird jetzt klar sein. Die *ὁδὸς ἀνω κάτω* war bei Heraklit das bestimmungsgemäße Entwicklungsgesetz, das alles Dasein zu durchlaufen hatte; *ὁδῶ* heißt daher bei Gedanken wie bei Dingen: dem ihnen bestimmten Entwicklungsgesetz gemäß, dem Wege entsprechend, welcher die Bestimmung einer jeden Natur ist, und dieser heraklitisch-stoische Gebrauch ist wieder die offenbare Quelle der Worte des vierten Evangelisten XIV, 6: *ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀληθεία καὶ ἡ ζωὴ*.

1) Eben deswegen heißt es auch in der eben betrachteten heraklitischen Reminiscenz bei Marc. Anton. — denn offenbar besteht zwischen dieser und unserem jetzigen Bruchstück ein Sinnzusammenhang — „*Μεμνησθαι τοῦ ἐπιλανθαιμένου ἢ ἡ ὁδὸς ἀγχι*“ „Erinnere Dich des Vergessenen wohin der Weg führt!“ Es ist der Weg der Seele nach Oben, von welchem die Reminiscenz handelt, der Weg in ihre reine Substanz und Wandelbewegung, den die Seele mit ihrem Lobe einschlägt und der, so lange sie sich der feuchten Sinnlichkeit hingiebt, ein von ihr vergessener ist.

im Allgemeinen, wie seinen eigenen Aussprüchen widersprechend dieser Satz ist, wie er sich selbst vielmehr, weil ihm jene Erkenntniß der die Welt durchdringenden *γνώμη* aufgegangen war, als das absolute Wissen galt und dieselbe Forderung für Alle aufstellte. In letzter philosophischer Analyse wird freilich der Mangel des Geistes an einer absoluten formellen Methode der Erkenntniß auch die Unmöglichkeit der philosophischen Erkenntniß des absoluten Inhalts nach sich ziehen oder vielmehr damit identisch sein. Zum absoluten Wissen ist erforderlich, daß der Geist selbst die unendliche Methode der Vermittelung mit dem Inhalt sei und somit das absolute Mittel des Wissens an sich selbst habe. Allein es ist selbstredend, daß diese objective Consequenz für Heraklit weder schon vorhanden war noch sein konnte. Die Erkenntniß ist ihm seiende, weil ihm der Geist selbst ein — im unendlichen Gegensatz und dessen identischem Proceß bestehendes — objectives Sein, nicht ein Fürsichwerden ist.

Hiermit, daß die Erkenntniß selbst bei ihm in diesem Sinne objectiv seiende ist <sup>1)</sup>, hängt es zusammen, daß Plato (*Theaet.* p. 160. D. 110 St.) sagt, es ließe bei ihm die Erkenntniß doch auf die Wahrnehmung hinaus, denn die seiende Erkenntniß ist eben das, was wir zum Unterschiede von der Selbstbewegung und Inselflexion des Denkens als solchem — Wahrnehmung nennen. Schleiermacher versteht dies ganz falsch, wenn er meint, Plato sage dies von Heraklit im Sinne eines Verichts. Plato sagt nicht, daß dies von Heraklit angenommen werde; er sagt es vielmehr gegen Heraklit; er sagt es, ihn auf seine Consequenz hindrängend <sup>2)</sup>, in dem Sinne: es sei dies, trotz aller Verhorrescirung der Wahrnehmung durch Heraklit dennoch in letzter Instanz das Wesen der heraklitischen Erkenntniß.

1) Es wird überflüssig sein, stets zu wiederholen, daß dies Sein immer nur in der objectiven Negativität, im Proceß der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden Momente besteht.

2) Die Worte Platons a. a. O. lassen hierüber gar keinen Zweifel: „*ὅσα* vortrefflich hast Du also gesagt, daß die Erkenntniß nichts anderes ist als die Wahrnehmung und es ist also in dasselbe zusammengefallen (b. h. es hat sich als auf dasselbe hinauslaufend ergeben, *καὶ εἰς τὰὐτὸν συμπέπτωκα*), daß nach Homer und Herakleitos und diesem ganzen Geschlecht Alles wie Ströme sich bewegt, nach dem Protagoras aber, dem sehr Weisen, der Mensch aller Dinge Maß sei, und daß nach dem Theaetet endlich, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniß wird (*κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον — — κατὰ δὲ Πρωταγόραν — — κατὰ δὲ θεαίτητον τούτων οὕτως ἐγόντων αἰσθησὶν ἐπιστήμην γίνεσθαι*); cf. ib. p. 172. C.: „Ja Alle, auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hieher“ κ.

eben weil ihm die Methode der Vermittelung mit dem Inhalte der Erkenntniß, die Dialectik fehlt. Er sagt es als eine Kritik Heraklit's und als etwas, was gegen die Meinung desselben dennoch bei ihm stattfände, — nicht aber als Ansicht desselben.

Heraklit ist so durch seine Auflösung der sinnlichen Wahrnehmung als Organs der Erkenntniß und durch seine Bestimmung des Wesens des Geistes selbst als der mit der objectiven Welt der Gegenständlichkeit identischen objectiven Dialectik des Gegensatzes — gerade bis zu der Grenze gekommen, an welcher sich die Selbstvermittlung des Geistes mit dem Inhalt, d. h. die eigentliche subjective Dialectik als Methode des Erkennens erzeugen resp. aus ihren eleatischen Anfängen zur Blüthe entwickeln muß. Er hat die Philosophie bis zum Bedürfniß dieser Methode fortgeführt, welche daher auch unmittelbar hinter seinem Rücken als die große weltbewegende That der Sophistik aufzutreten beginnt. Er hat ihr zugleich in seiner objectiven dialectischen Identität des Gegensatzes das absolute Grundgesetz und Instrument zu diesem dialectischen Erkennen geliefert, ein Instrument, welches aber zuerst — in der eigentlichen heraklitischen Sophistik (Kratylos u. A.) — dazu benutzt wird, das objective Sein, als sich selbst entgegengesetzt und in absoluter Unruhe begriffen, in den absoluten Widerspruch mit sich selbst münden und in das qualitätslose Nichts untergehen zu lassen, von dem, weil es eben beständiges Nichtsein, ununterbrochene Aenderung sei, Alles und Nichts ausgesagt werden könne, von dem Alles ebenso wahr als unwahr sei (s. Bd. I. p. 64 sqq. u. § 12.). Und die bei diesem totalen Untergange der um jede Bestimmtheit gekommenen, in das absolute Nichts aufgelösten und zur leeren Fläche gewordenen objectiven Welt allein noch stehen gebliebene dialectische Gegenständlichkeit des Geistes erfaßt sich nun, gerade weil sie ihren eigenen Zusammenhang und ihre Identität mit dem Objectiven verloren hat, in der eigentlichen s. g. Sophistik als die eigene willkürliche Bewegung des Verstandes, der das Maas aller Dinge und die absolute Macht über Himmel und Erde sei, für den die Welt selbst nur die tabula rasa seiner Thätigkeit ist und dem die Wahrheit überhaupt nur in seinem eigenen Setzen und Bestimmen besteht. Haben wir bei Heraklit alle Momente der philosophischen Idee bis auf die Methode, — so sind die Sophisten, die sowohl seine nothwendige Consequenz als seinen Gegensatz bilden, nichts als die Ergänzung hierzu. Sie sind nur Methode, Selbstvermittlung als die eigene Thätigkeit des Subjects. War bei ihm das Wahre nur Sein, objective Substanz, so ist es in der Sophistik nur Wissen.

**§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie.**

---

Allein Heraklit hat den philosophischen Gedanken sogar noch um einen Schritt weiter geführt, als in dem Vorigen enthalten ist.

Wir haben in dem vorigen § auseinandergesetzt, daß in der Philosophie Heraklit's, gerade weil in derselben um ihrer Objectivität willen das Moment des Fürsichseins des Geistes noch nicht zu seiner Anerkennung gekommen ist, es nothwendig an dem Princip der formalen Methode des Erkennens, an einem formell-bestimmten Wege zur Vermittlung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen — denn hierin besteht die Erkenntniß bei Heraklit — gebricht und gebrechen muß.

Aber so groß war die dem Principe dieser Philosophie inwohnende Triebkraft, daß sie sogar diese Schranke bereits an sich — aber auch nur an sich — überwinden und einen Gedanken produciren mußte, der einerseits inhaltlich sein Princip noch um eine Bestimmung weiter entwickelt, es zu einer noch um einen Schritt höheren Form vollendet, und andererseits damit zugleich bereits das Ansieh der Methode des Erkennens erzeugt.

Wir meinen einen höchst wichtigen und principiell wesentlichen Theil der Philosophie des Ephesters, welcher merkwürdiger Weise bisher gänzlich übersehen worden ist, nämlich das was man seine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Wir schicken hierüber zunächst das ganz kategorische und den Bearbeitern Heraklit's immer entgangene <sup>1)</sup> Zeugniß des Proklos voraus, welches der

---

1) Und wie ihnen, so auch Stern, Grundlegung zu einer Sprachphilosophie, Berlin 1835 S. 3 und Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, Bonn 1841 Th. I. p. 11 u. Th. III. p. 18, welche sich dafür auf Proclus ad Cratyl. § 10. c. 18

selbe in seinem Commentar zum Parmenides p. 12. ed. Cousin. ablegt: *Τῆς δὴ μεθόδου ταύτης εἰρημένως, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν, καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγαθὴν διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὔσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τῶν ὄντων γνῶσιν δδόν, θαυμάσας δ' οὖν ἤξίωσεν κτλ.*

Es wird also hier von Proklos in der bestimmtesten Weise und zwar nur beiläufig als ein ganz Bekanntes versichert, daß, ganz so wie bei den Eleaten die Dialectik und in der pythagoräischen Philosophie die Zahlenlehre und Mathematik überhaupt die Methode zur Erkenntniß bildete, es so das Princip heraklitischer Philosophie gewesen sei: der Weg zur Erkenntniß des Seienden gehe durch die Namen der Dinge.

Ob wir die materielle Richtigkeit dieses Zeugnisses weiter belegen, wollen wir zuvor untersuchen, wie Heraklit durch consequente Entwicklung seines Grundprincips zu dieser Anschauung kommen konnte und mußte, und ferner, was mit der Production dieser Gedankenbestimmung gegeben und an sich in ihr enthalten ist. Es wird sich zeigen, daß die heraklitische Philosophie mit diesem Gedanken nicht nur ihr innerstes Wesen abschließt und vollendet, sondern damit zugleich ihr Princip bis zu dem höchsten noch innerhalb ihrer selbst möglichen Höhepunkt forttreibt, von welchem aus sie sofort über sich selbst hinausgehen und sich nach den beiden in ihr enthaltenen Momenten in zweifacher und diametral entgegengesetzter Weise, einerseits zur Sophistik, andererseits zur Philosophie der Idee (Platon) entwickeln muß.

Wie Heraklit von seinem Gedankenstandpunkt aus dazu kommen konnte, die Namen der Dinge als den Weg zur Erkenntniß des Seienden bildend, also als das geoffenbarte Wesen der Dinge, aufzufassen, ist leicht zu sehen.

---

(wo aber nichts weiter gesagt ist, als daß Kratylos als Heraklitiker bezeichnet wird) und resp. auf die später zu beziehende Stelle des Ammonius berufen. Gleichwohl zeigen sich beide Gelehrte, obzwar ohne weder auf den Zusammenhang dieses Dogmas mit der Philosophie Heraklit's noch auf die Untersuchung der Frage, ob und inwiefern Heraklit selbst im platonischen Kratylos dargestellt werden solle, sich einzulassen — (Kersch spricht Th. I. S. 35 vielmehr seine Ansicht sogar dahin aus, daß theils sophistische, theils pythagoräische Philosophie in diesem Dialoge berücksichtigt sei) bereits geneigt, die Person des Ephesiers selbst und nicht erst seine Schule, für den Urheber des vom Kratylos im Dialoge vertretenen Dogmas, daß die Namen nicht *θέσει*, sondern *φύσει* seien, zu halten.



Ausgeführt hat er diesen Satz, wie wir sehen werden, freilich nur in einzelnen dem Inhalt seiner Philosophie zusagenden Etymologien und somit im Ganzen immerhin in dürftiger Weise. Aber Irrthum wäre es zu glauben, daß die principielle Anschauung selbst nur Folge solcher einzelnen ihm passenden und seine Theorie scheinbar bestätigenden Etymologien gewesen wäre. Sie muß und kann vielmehr als eine tief-objective und principielle Consequenz seines systematischen Gedankens begriffen werden. Dieser Zusammenhang ist in der That im innersten Centralpunkt des heraklitischen Systems vorhanden, in seiner früher entwickelten Idee des Allgemeinen. Das Allgemeine ist ihm das Absolute und Wahre, es ist ihm das Vernünftigste; es ist ihm das allein Seiende, gegen welches das Einzelne, die für sich sein wollende reale Existenz nur verschwindender Schein ist; es ist ihm deshalb Das „an dem man festhalten“, „dem man folgen muß“ (*δὲν δεῖ ἐπεσθαι τῷ ἔνυψῳ*, siehe oben § 28.), wenn man selbst vernünftig sein, wenn man sich jenes allein Vernünftigen bemächtigen und somit erkennen will.

Diese Allgemeinheit aber, welche noch objectives Sein ist und dennoch die Einzelheit des Seins an sich getilgt hat, ist in der That — das Wesen der Sprache und der Benennungen der Dinge.

Die Welt der objectiven Dingheit ist ein Reich von realen Einzelheiten, — Gegenständen, welche alle für sich selbst nur einzelne sind.

In der Wirklichkeit existirt nur Einzelnes als solches. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende *λόγος*; aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz. Was existirt, ist immer wieder nur Einzelnes. Neben diesem Naturreich von Einzelheiten baut die Sprache ein Himmelreich der Allgemeinheit auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge, wie in einem Abdruck noch einmal existiren, aber als in ihre Allgemeinheit erhoben. Diese Dinge existiren jetzt so, daß ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur Gattungen und Arten.

Bringt es jenes Naturreich niemals über das Einzelne hinaus, kann es nie das Allgemeine verwirklichen, so kann umgekehrt die Sprache — weil das Element ihres Daseins selbst schon nicht mehr die unmittelbare Natur, sondern der Geist ist — es niemals, selbst da nicht, wo sie dies will, zur wirklichen Einzelheit bringen. Selbst die Ausdrücke „Ich“ und „Einzelner“ *κ.*, die dieses leisten sollen, sind sofort nicht dieses, sondern jedes Ich, nicht ein bestimmter Einzelner, sondern alle Einzelne, die Kategorie des Einzelnen selbst. Das wirklich Einzelne kann in der Sprache nur gemeint, niemals gesagt werden.

Nach einer andern Seite hin ausgedrückt, sind also in ihren Benennungen die Dinge ebenso sehr als aufgehoben wie als seiend gesetzt. Die Namen der Dinge sind — eben weil sie Gattungen und Arten sind — die wahre Vermittlung und Einheit ihres Seins und Nichtseins, sind reine Identität dieses Gegensatzes. Wenn die natürlichen Dinge nach Heraklit an sich allgemein, oder wenn sie Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, aber in der widersprechenden Form der Einzelheit oder des Seins gesetzt sind (s. Vb. I. p. 123 sqq. p. 139 sqq.), so sind jene gegensätzlichen Momente in dem Namen zu ihrer Gleichheit, zu der adäquaten Weise ihrer Existenz gelangt; in den Namen sind die Dinge nicht mehr bloß an sich, wie in der Wirklichkeit, Einheit von Sein und Nichtsein, sondern sie sind jetzt auch als diese reine Einheit gesetzt, sind somit in ihre wirkliche Wahrheit erhoben. Die Namen sind daher die geoffenbarte und herausgetretene Wahrheit der Dinge. Dies ist der tiefe Grund, weshalb der Philosophie des Allgemeinen oder der Philosophie der Negativität oder der Philosophie der processirenden Identität des Gegensatzes — denn alle diese drei nur einen und denselben Begriff ausdrückenden Namen kann man für die Philosophie Heraklit's gebrauchen — die Namen sich als das manifestirte Wesen der Dinge und daher als der Weg zur Erkenntniß derselben bestimmen mußten.

Von hier aus ergiebt sich auch erst das wahre Verständniß des *λόγος*, des göttlichen, Alles durchwaltenden, weltbildenden Wortes bei Heraklit<sup>1)</sup>, eine Form, unter welcher er so vorzugsweise und nachdrücklich das absolute Princip seiner Philosophie aussprach. Wir haben bisher stets diesen *λόγος* mit „Gesetz“<sup>2)</sup> oder „Vernunftgesetz“ übersetzt, weil dieses Wort für unsern Sprachgenius dasjenige ist, welches ihm die Anschauung der Allgemeinheit erregt, welche Heraklit in der nachgezeigten Weise mit seinem *λόγος* verband und welche für unser Sprachgefühl das „Wort“ nicht ausdrückt<sup>3)</sup>. Diese Uebersetzung mit „Gesetz“ ist auch ganz richtig, wenn wir darauf sehen, was ihm der *λόγος* wirklich war. Denn unter „Gesetz“ (z. B. Naturgesetz u.) wird gerade ein solches

---

1) Siehe über den *λόγος θεῖος*, *διὰ παντός δειχών* und *πάντα διοίχων*, *λόγος δημιουργός* u. und seinen Logosbegriff überhaupt die §§ 13. 14. 16. 18. 28.

2) Und zwar in dem ganz speciellen Sinne des Gesetzes der processirenden Identität von Sein und Nichtsein oder des absoluten Gesetzes, des Gesetzes *κατ' ἐξοχήν*.

3) Anders dem griechischen Sprachgenius, welchem, was von hier aus gewiß seine tiefere Bedeutsamkeit erlangt, dasselbe *λέγω* sowohl sagen als sammeln bedeutet.

Allgemeine verstanden, welches sich durch die empirische Allheit der sinnlichen Fälle hindurchzieht, in ihnen zur Anwendung und Verwirklichung gelangt und sie aus sich erzeugt, aber ebenso über alle diese Vielheit von Fällen wieder hinausgeht, in keinem erschöpft und zur sinnlichen Wirklichkeit gebracht ist, kurz ganz das, was gerade der *λόγος δέχων διὰ παντός* ist. Diese Uebersetzung rechtfertigt sich umsomehr, als diese tiefe innere Identität von Wort und Gesetz <sup>1)</sup>, welche gerade im

1) Diese Uebersetzung rechtfertigt sich auch durch eine Reihe von Berichten über die heraklitische (und resp. stoische) Philosophie, welche nicht nur diese geistige Identität der Anschauungen von Wort und Gesetz, von *λόγος* und *νόμος*, manifestiren, sondern es sogar in höchstem Grade wahrscheinlich, ja nach unsrer Ansicht evident machen, daß Herakleitos selbst sein Absolutes wie *λόγος*, so auch hin und wieder *νόμος* genannt hat. Man vgl. nur Folgendes: Wie Heraklit bei Sextus sein absolutes Princip als *θεῖος λόγος* κ. ausspricht, so spricht Athenagoras (siehe die Stelle *Vb. I. p. 118*) von Heraklit redend (den er mit *φυσικός λόγος* bezeichnet) von einem „*θεῖος νόμος τῶν ἐναντίων πολεμούντων*“. Wer auf den Kirchenvater kein Gewicht legen will, der betrachte wie Chalcidius in der oben *p. 342* angeführten Stelle den *λόγος* trefflich mit *decretum rationabile* übersetzt, ferner wie auch bei Hippokrates in der *Vb I. p. 167, 1.* angeführten durch und durch heraklitischen Stelle ganz ebenso von einem *νόμος τῆ φύσει κατὰ τούτων ἐναντίος* gesprochen wird, und vergleiche wie Heraklit bei Stobäus den *λογος* einen *ἐκ τῆς ἐναντιοδωρίας δημιουργῶν τῶν ὄντων* nennt. Hiermit vergleiche man endlich, wie sich diese Identität von *νόμος* und *λόγος* in der stoischen d. h. eigentlich heraklitischen Definition der *εἰμαρμένη* schlagend manifestirt. Ganz entsprechend nämlich der eben angeführten heraklitischen Definition der *εἰμαρμένη* als *λόγος δημιουργός τῶν ὄντων* bei Stobäus, definiert Chryssippos bei Pseudo-Plutarch *Plac. I, 28* dieselbe also: *Εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων. ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέρονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται*. Hier werden *λόγος* und *νόμος* geradezu mit einander vertauscht. Noch mehr tritt diese Identität hervor, wenn es bei Stob. *Ecl. Phys. p. 12*, wo dieselbe Definition des Chryssippos gegeben wird, auch das zweitemal *λόγος* statt *νόμος* heißt. (Wenn übrigens die Stelle des Stobäus nicht nach der des Plutarch sogar zu berichtigten sein dürfte, so ist die letztere doch weit correcter. Denn *ὁ τοῦ κόσμου λόγος* nochmals zu erklären mit einem *ἢ λόγος τῶν ὄντων* wäre eine flache und leere Tautologie, ohne jede Verschiedenheit. Anders dagegen bei Plutarch. Es ist schon früher von uns hervorgehoben worden, daß sich *νόμος* und *λόγος* nur durch die eine Alliance unterscheiden, daß derselbe allgemeine und vorbildliche, typische Inhalt, der im Gesetz als ruhig und abgeschlossen gedacht wird, im *λόγος* auch noch als selbstthätig, wirkend und zwar sichselberwirkend und realisirend angeschaut wird. Diese bei Herakleitos wesentliche mit dem *λόγος* verbundene Anschauung der Thätigkeit und Entwicklung bildet sich bei den Stoikern zu dem Gedanken einer subjectiven Leitung, einer *προνοία* fort. Betrachtet man hiernach die Definition der *εἰμαρμένη* des Chryssippos wie sie bei

Parfismus so deutlich hervortritt (siehe § 16.), den charakteristischen Inhalt der heraklitischen Idee bildet (s. unten § 36.)

Handelt es sich aber darum, zu wissen, wie und warum Heraklit dieses absolute vernünftige Gesetz „*λόγος*“ oder das gemeinsame, göttliche, Alles durchwaltende, weltbildende Wort nennen konnte, so empfängt dies erst im Obigen seine begriffliche Erklärung.

Wir haben bereits früher darüber gehandelt, welches die Religionsquelle ist, in der Heraklit diese Anschauung des „Wortes“ vorgefunden und aus der er sie sich, sie mit seinem Begriffe durchdringend, zu eigen gemacht hat. Daß aber wirklich bei Heraklit diesem *λόγος* die ursprüngliche Bedeutung: Wort, Verbum, beizubehalten — und nicht die erst aus diesem heraklitischen Gebrauch von *λόγος* entstandene übertragene von Vernunft, Einsicht u. — dies tritt hier gleichfalls in seiner Evidenz hervor. Denn man wird es doch unmöglich für eine zufällige Uebereinstimmung erklären können, daß ihm einerseits die Namen der Dinge der absolute Weg zu ihrer Erkenntnis waren und andererseits das absolute Wesen selbst von ihm *λόγος*, ja noch directer in einer gewissen emphatischen Weise „*ὄνομα*“ „Name“ genannt wurde.

So sagt er: „die Menschen würden den Namen der Dike nicht kennen (*ὄνομα Δίκης*)“ für: sie würden das Wesen, den Begriff der Gerechtigkeit nicht haben (Vd. I. p. 375).

---

Plutarch steht, so befindet sich *νόμος* wie *λόγος* jedes an seinem Orte. Zuerst heißt es, sie sei *ὁ τοῦ κόσμου λόγος*. Hier liegt der Begriff dieser Thätigkeit und Leitung schon im *λόγος* selbst. Dann heißt es, oder sie sei *νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ*; weil hier *νόμος* gesagt ist, so wird die diesem fehlende Bestimmung der Thätigkeit und Leitung noch besonders ausgebrückt durch die jetzt hinzugefügten Worte *προνοία διοικουμένων*. Aber eben weil diese noch besonders hinzugefügt sind, muß es *νόμος* und nicht *λόγος* heißen, in welchem sie ohnehin schon liegen würden. Man vergleiche hiermit die Worte des Lactantius (Institut. div. I, 5. p. 18 sq.), wo er ganz richtig die Identität der verschiedenen von den Stoikern, nach Herakleitos Vorgang (siehe Vd. I. p. 39 sq.) für das Absolute gebrauchten Namen und Formen hervorhebt: *sive natura, sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixerit etc.* — Ferner betrachte man Definitionen der *εἰσαρμένη*, in welchen *νόμος* genau die Stelle des *λόγος* einnimmt. So erklärt sie z. B. Platon bei Plutarch, de fato p. 568 als *νόμον ἀπόλουθον τῆ τοῦ παντός φύσει, καθ' ὃν διελέγεται τὰ γινόμενα*. — Man vgl. über die Identität von *νόμος* und *λόγος* im Sprachgebrauch der Stoiker Billotson's Abhandlung über die Theologie der Stoiker (ed. Osann.) p. 472 sq. cf. Boissonade ad Eunapium p. 334 sq. —

Am deutlichsten aber zeigt sich dies in jenem Fragment, in welchem er das Absolute selbst („das Eine Weise“) „Name“ nennt, nämlich *ὄνομα Ζηνός*, „Namen des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will“ (s. Bd. I. p. 26 sqq. p. 341 sqq. p. 366 sqq.).

Wie dies Fragment die obige von uns gegebene Auseinandersetzung über das Wesen der Sprache und der Benennungen bei Heraclit und über die Wortbedeutung seines *λόγος* bestätigt, so empfängt es seinerseits erst aus ihr sein letztes und vollstes Licht.

Die Namen der Dinge sind ihre realisirte Wahrheit, weil in denselben die Einzelheit des Seins an ihnen getilgt ist, weil sie von dieser gereinigte Allgemeinheiten sind. Die Namen der einzelnen Dinge sind zwar Bestimmtheiten, aber sie sind diese Bestimmtheit nicht als einzelne, seiende und sich für sich erhaltende, sondern die Bestimmtheit selbst mit der Negativität vermittelt, in ihre Allgemeinheit erhoben; sie sind nicht Daseiendes, sondern die reinen, allgemeinen Formen des Daseins selbst.

Eines aber giebt es, das allein ausgesprochen werden will und wieder zugleich nicht will, d. h. das durch alle jene bestimmten Namen (der Dinge) hindurchgeht und, in keinem erschöpft, über jeden wieder hinausgeht, und dieses Eine — ist selbst wiederum Name und Wort! Dieser durch alle bestimmten Namen hindurch- und über jeden hinausgehende Name, welcher deshalb mit jedem jener bestimmten Namen ausgesprochen wird und nicht wird, welcher also allein gesagt werden will und nicht will und der das Absolute selbst ist, ist somit nichts Anderes, — als der Name für das, was in der aufgezeigten Natur der Namen und der Sprache überhaupt vorsichgeht und enthalten ist; er ist das für Heraclit weltbildende, Alles durchdringende aber unaussprechliche Wort: Negativität, oder wie Heraclit es ausdrückt: das Eine Weise, Name des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will.

Jetzt werden auch erst ganz verständlich und übersetzbar die Definitionen der *εἰμαρμένη*, des absoluten Verhängnisses, welche aus Stobäus von Heraclit berichtet. „Heraclit nannte das Verhängniß das aus dem Gesetz der Umwendung ins Gegentheil (*ἐναντιοδρομία*) weltbildende Wort (*λόγον*)“, und „Heraclit setzte als das Wesen des Verhängnisses das Wort, welches sich durch die Wesenheit des Alls hindurchzieht“<sup>1)</sup>,

1) Stob. Ecl. Phys. p. 58 u. 178. Den Text siehe in § 14.

d. h. eben jenes absolute und unaussprechbare Wort, den Namen des Zeus, die Negativität.

Es bleibt jetzt weiter zu betrachten, was in dieser Gedankenbestimmung zu der sich uns das heraklitische Princip als zu seiner höchsten Höhe entwickelt, daß das absolute Wesen der Dinge das Wort und die Sprache sei, enthalten und welcher weitere Fortgang bereits an sich damit gegeben ist.

Zunächst hat Heraklit mit dieser Bestimmung, der Weg zur Erkenntniß der Dinge gehe durch ihre Namen, nach der einen Seite hin in der That ein consequentes Princip der formalen Methode des Wissens gefunden und so sein System wahrhaft abgeschlossen. Wissen ist ihm, wie wir gesehen haben, Vermittelung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen. Die Schwierigkeit und der Mangel bei ihm war bisher, daß nun für das Subject kein Weg dieser Vermittelung gegeben ist. Denn die Schwierigkeit bestand eben darin, daß das Princip des Fürsichseins des Geistes in dieser Philosophie noch nicht vorhanden, diese Reflexion in sich vielmehr noch nur negativ, als Zerreißung des Zusammenhanges und Versenkung in die aparte Besonderheit, die *idia próvησις*, des Subjects und daher als Wahn und Irrthum bestimmt ist, andererseits aber bei der in der Wahrnehmung vor sich gehenden Vermittelung mit der objectiven Welt die Dinge den Sinnen den Schein der Einzelheit und des Beharrens auf derselben gewähren, hiernach also eben die Frage entstand, welchen formalen Weg das Bewußtsein habe, diesen Schein zu vermeiden und sich des die Dinge durchwaltenden Allgemeinen zu bemächtigen, ein Weg, der endlich drittens auch damit noch nicht gegeben war, daß die Seele selbst an sich dieser allgemeine Proceß ist, der das Sein durchdringt, da es sich eben wieder darum handelte, welchen Weg die Seele habe, sich ihr eigenes Wesen mit Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen, einen Weg, den uns Heraklit selbst als unfindbar und unzugänglich für Jeden, der auch jeglichen Weg dazu auswandle, bezeichnete, einen Weg, von dem aber Proklus jetzt berichtet hat, daß ihn Heraklit als „Weg durch die Namen der Dinge“ bestimmte.

Und in dieser Bestimmung ist jetzt allerdings ein principieller und consequenter Abschluß gegeben. Denn da die Namen, wie gezeigt, die von der Einzelheit der sinnlichen Dinge befreien und reinen Allgemeinheiten sind, so vermittelt sich die Seele, indem sie sich auf sie wendet, jetzt mit dem von der Einzelheit und seiner Täuschung gereinigten wahrhaft Allgemeinen, und als Zusammenschließen und Vermittelung mit dem Allgemeinen ist sie Erkennen. Nicht umsonst, nicht zufällig spricht

sich daher Kratylos im gleichnamigen platonischen Dialog (p. 436. A. p. 298. Stallb.) so bestimmt, so exclusiv dahin aus, daß der Weg zur Erkenntniß der Dinge durch die Namen nicht nur der beste sei, sondern daß es nicht einmal irgend einen andern gebe. Sokrates: „Halt aber, laß uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den Du jetzt beschreibst, und ob es zwar noch einen andern giebt, dieser aber der bessere ist, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt, als diesen. Welches von beiden glaubst Du?“ Kratylos: „Das glaube ich, daß es gar keinen andern giebt, sondern nur diesen einen und besten“ (Schleierm. Uebersetzung des Kratylos p. 112).

Allein wenn diese Methode des Erkennens im heraklitischen System als ein wahrhaft speculativer und consequenter Abschluß und somit als wirklich principielle Methode erscheinen muß, so ist dies doch nur insoweit der Fall, als es überhaupt der Fall sein kann innerhalb eines Systems, welches noch streng auf dem Gedanken des objectiven Seins, — wenn es denselben auch bereits bis zu seinem gipfelnden und umschlagenden Höhepunkte vollendet — beruht, aber die Abstraction des Geistes in sich und seine Selbstvermittlung noch ausschließt und daher auch das Wahre und das Erkennen nur als das selbstlose Aufnehmen des Objectiven und seienden Allgemeinen erfassen kann. Es hebt sich daher diese Methode des Erkennens sofort wieder selbst auf. Denn einmal entsteht die Frage, welchen Weg das Subject zur Beurtheilung und Erkenntniß der in sich ruhenden Worte habe, andererseits ist die Sprache selbst bereits Product des denkenden Geistes, somit nicht erstes Princip desselben. Und nach beiden Seiten hin löst auch Plato im Kratylos diese Methode der Erkenntniß auf, das einmal, indem er den Kratylos durch Sokrates darauf aufmerksam machen läßt, daß viele Worte aber auch das Beharren, statt der Bewegung, auszudrücken scheinen, daß man also keine kleine Gefahr liefe, den Worten nachgehend betrogen zu werden; daß, wenn die einen Worte gegen die andern aufständen und der Wahrheit ähnlicher zu sein behaupteten, man also einen anderweiten Maasstab brauchen werde, um über die Richtigkeit des Anspruchs zu entscheiden; andererseits durch die Frage: woher doch, wenn nur die Worte das wahre Sein der Dinge offenbaren, die ersten Wortbildner, welche die Benennungen bestimmten, das Wesen der Dinge hätten erkennen und ihnen so in den Worten richtige Bilder hätten schaffen können, — zwei dialectische Auflösungen, die mit platonischer Kunst beide in dasselbe positive platonische Resultat münden, daß es, wenn man auch wirklich die Dinge durch die Worte kennen lernen könne, doch die schönere und sichere Art, zur Erkenntniß zu gelangen, sei, nicht

„aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war“, sondern vielmehr „aus dem Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist“.

Wohl aber ist das heraklitische Princip mit jener Gedankenbestimmung bis zu dem Grenzpunkt gelangt, an dem es, nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten, sofort in zwei verschiedenen Richtungen hin in sein Gegentheil umschlagen und sich fortbilden muß.

Denn indem sich das Wort und die Namen der Dinge als das wahre Wesen derselben bestimmen, ist das heraklitische Princip damit an sich aus seiner bloßen Objectivität herausgetreten und hat sich als Etwas bestimmt, das nicht mehr bloße seiende Objectivität und Allgemeinheit ist. Es ist vielmehr — denn die Sprache ist Segen des subjectiven Geistes — jetzt die eigene setzende und bestimmende Thätigkeit des subjectiven Geistes, der sich zuerst noch als bloße Subjectivität, als dies abstracte Moment des Bestimmens erfährt, zur Wahrheit und zum absoluten Wesen der Dingheit geworden. Und dies ist die Consequenz, die sich in Protagoras und der Sophistik darstellt und sich in die Sätze zusammenfaßt: der Mensch ist das Maas aller Dinge, das Sein hat keine Wahrheit, sondern was Jedem scheint, das ist auch für ihn. Zugleich ist in jenem heraklitischen Satze auch bereits das Princip zu dem formellen Mittel und Werkzeug dieser sophistischen Weisheit, das Princip ihrer Dialectik gegeben. —

Andererseits, indem sich die Namen als Bilder der Dinge und zugleich als von der Einzelheit und Unwahrheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheiten, indem sie sich als die Wahrheit des Seienden und als das absolute Wesen desselben bildend ergeben haben, so hat sich in diesen Bildern und Allgemeinheiten, die wahrer sind, als das Seiende selbst und das eigene wahrste Wesen desselben ausmachen, das heraklitische Princip an sich bereits zum Gedanken der platonischen Ideen entwickelt. Es bedarf nur noch einer Zusammenfassung aller bei Heraklit vorhandenen Bestimmungen, um die platonische Idealwelt zu erzeugen.

Allein es ist jetzt zu betrachten, ob wir dies ganze Gebäude lediglich auf der Basis jenes Zeugnisses des Proklos aufgeführt haben, eine Basis, die für sich allein wohl schwerlich hierzu hinreichend sicher und haltbar erscheinen dürfte.

Zunächst zwar ist nicht zu übersehen, daß das Zeugniß des Proklos bereits ja durchaus nicht mehr allein steht, da es in dem emphatischen und bedeutungsvollen Gebrauch von *λόγος* und *ἄνομα* bei dem Epheser selbst



eine äußerst wesentliche Grundlage und Unterstüßung gefunden hat, die wir um so höher anschlagen, als sie eben eine innere ist. Allein es ist ebensowenig Mangel an weiteren und positiven Beweisen vorhanden. Und würden selbst einzelne Beweisstellen fehlen, so ist doch dafür ein dergleichen Princip und dieser Methode Heraklit's gesetztes großes Denkmal vorhanden, welches mit dem gewaltigen und gleichsam monumentalen Charakter der bildenden Kunst zugleich die Deutlichkeit der Rede verbindet. Wir meinen natürlich nichts Anderes, als den — Kratylus des Platon.

---

### § 36. Der Kratylus des Platon.

Es ist zu verwundern, welche Mißverständnisse bisher in Bezug auf diesen Dialog Platz gegriffen haben, die jetzt erst ihre wahrhafte Beseitigung finden können, so daß erst von hier aus dieser Dialog selbst sein volles Licht erlangt, weshalb näher auf denselben einzugehen ist <sup>1)</sup>. —

1) Noch ausführlicher als im Folgenden geschieht, auf die bisherigen Ansichten über den Kratylus, die bekanntlich eine nicht unbeträchtliche Literatur veranlaßt haben, einzugehen, schien überflüssig. Denn wie sehr auch diese Ansichten in Einzelheiten unter einander abweichen, — immer fallen sie in der Hauptsache unter eine der im Folgenden analysirten und widerlegten Auffassungen. Der wahre Beweis unserer, allen bisherigen Ansichten entgegenstehenden Auffassung des Kratylus mußte ohnehin ein positiver sein, wie er in diesem und dem folgenden § hoffentlich erbracht ist, und durch dessen Erbringung sich dann die bisherigen Ansichten von selbst aufheben. Nur das Interesse konnte eine noch ausführlichere Musterung derselben haben, in noch reicherm Umfange zu zeigen, an welchen Schwierigkeiten und Widersprüchen in sich selbst jede der bisher über den Kratylus vorgetragenen Meinungen leidet, ja wie man eigentlich häufig trotz aller Erklärungsversuche sich dem Eingeständnisse von der bisherigen Unerklärtheit des Dialoges nicht entziehen konnte. So gesteht Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. II. p. 289 ein, daß die Bedeutung „dieses etymologischen Spieles völlig zu verstehen uns die nähere Kenntniß der Bestrebungen fehlt, gegen die es gerichtet“. Noch unumwundener erklärt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, 3r. Th. (Bonn 1841) p. 20: „Ein unschätzbares, weil einzig dastehendes Denkmal der alten Sprachphilosophie ist der platonische Kratylus, aber für den heutigen Leser gleichfalls ein so undurchbringlicher Bau, daß es Manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden der Untersuchung festzuhalten. Einestheils bedachte man nicht, daß Sokrates selbst nirgendwo während der Untersuchung, ja nicht einmal am Schlusse derselben, ein unzweifeltes und über alle Zweifel erhobenes Resultat aufzustellen wagt, andererseits vermochte man nicht durch die lustig sprudelnde Laune etymologischer Spielereien auf den tiefen Grund zu blicken, der in weiter Ferne fast unzugänglich herausschimmert. Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Stallbaum lassen noch durch die dialectische Gewandtheit und philologische Vereinzelnung, womit sie dieses Gespräch be-

Als dogmatischen Zweck des Dialoges hat man seit je hauptsächlich angenommen, daß das heraklitische Dogma vom Fließen der Dinge aufgelöst und widerlegt werden solle.

Allein die Schwierigkeit, die sich früh bemerkbar machte, war, was man zu jener wunderbaren etymologirenden Form sagen solle, in welcher die Untersuchung und Widerlegung sich bewegt.

Nachdem man alle diese Etymologeeen zuerst für ernsthaft, dann ebenso alle wieder für scherzhaft genommen — ein in seiner Massenhaftigkeit, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sehr schlechter Scherz — hat eben dieser große Kenner und Eröffner des Platon, Schleiermacher, das Richtige gesehen, daß hier „eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar ineinander gewebt sind“, daß auch in der Behandlung der Sprache neben dem Scherzhaften nicht weniger vieles Ernsthafte enthalten sei, besonders aber, daß dieselbe einen — historischen Hintergrund haben müsse. „Jene Warnung nämlich — sagt Schleiermacher (Einleitung z. Kratyl. p. 14.) — daß die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniß führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei

---

handeln, ahnen, daß es ihnen nicht gelungen, den einen Hauptbegriff, auf den Alles zurückgeht, in dem das Ganze mit seinen tausend arabeskenartigen Verzierungen seine Einheit, seinen Mittelpunkt findet, in seiner ganzen Schärfe zu erfassen“.

Aber trotz aller treffenden Bemerkungen über das Sprachliche als solches hat Versich den philosophischen Mittelpunkt und Plan des Dialoges ebensowenig erfaßt, wie er denn auch Th. I. p. 35 in Bezug auf die historischen Richtungen, die im Kratylus dargestellt werden sollen, einerseits der herrschenden Meinung ist, es seien dies die Sophisten der platonischen Zeit, andererseits sogar pythagoräische Momente darin vermuthet. Wenn ferner wieder K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 356 hervorhebt, daß manche der im Kratylus vorgetragenen Etymologeeen sogar sprachlich richtig sind und sich selbst für die unrichtigen ernstlich gemeinte Analogeeen in andern platonischen Dialogen finden, Plato somit „leineswegs den Grundsatz selbst, sondern nur sein Uebermaaß und die verkehrte Anwendung“ zu bekämpfen scheine, so wird auch der in dieser trefflichen Bemerkung hervorgehobene Punkt erst in der nachfolgenden Entwicklung seine Erklärung sowie seine angemessene und von jeder Schwierigkeit befreite Stellung finden.

Ebenso wird sich uns gerade auch in Folge unserer Entwicklung über den Kratylus eine allen bisherigen Auffassungen ganz entgegenstehende Ansicht über das philosophische Verhältniß Plato's zu Heraklit selbst ergeben (vgl. p. 371) und die Aeußerung, die K. Fr. Hermann macht, daß die Einwirkungen der früheren Philosophen auf Plato zu ihrer sicheren Beurtheilung erst noch eine genauere monographische Untersuchung jener Vorgänger erforderten, sich so an Heraklit in einem Umfange bestätigen, wie ihn vielleicht selbst der Urheber jener Aeußerung bei derselben kaum unterstellt haben dürfte.

entgegengesetzten Ansichten wahr sei, oder falsch, ist offenbar polemisch und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden“. Und außer dieser apriorischen Erkenntniß ist Schleiermacher auch die fernere nicht entgangen, daß hier nicht, oder wie Schleiermacher es hinstellt wenigstens nicht bloß, die aus der ionischen Lehre hervorgegangene Sophistik — „inwiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes und insofern sie die Formen der Sprache mißbrauchte, um Alles in unauf löslicher Verwirrung und in unstem Schwanken darzustellen“ — gemeint sein könne, sondern vielmehr diese Lehre „— auch inwiefern sie selbst dogmatisch sein will und daher nicht übel that, wenn sie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne“. Aber hier, wo er mit seinem apriorischen Blick bis hart an die ganze Wahrheit herangekommen, ruft Schleiermacher aus: „Allein hierbei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen“, und macht nun, um diese Lücke der Geschichte auszufüllen, den Mißgriff, Antisthenes, den Sokratiker und Stifter der Kyniker als Den zu supponiren, der diese dogmatische Auffassung der Sprache als der Methode der Erkenntniß aufgestellt habe und der hier im Kratylus von Plato habe dargestellt werden sollen. Diese eines jeden haltbaren Anhaltspunktes entbehrende und durch nichts unterstützte Conjectur <sup>1)</sup> hätte sich für Schleiermacher schon dadurch widerlegen sollen, daß es dann doch eine höchst seltsame und Platon ganz unähnliche Manier gewesen wäre, wenn Inhalt und Form in dem Dialog so ganz auseinanderfielen, wenn dem Sokratiker Antisthenes ganz willkürlich das ihm fremde Dogma vom heraklitischen Fließen in seine Sprachtheorie hineingetragen, und dem Heraklit wieder ebenso willkürlich zugemuthet würde, sich die ihm gleich fremde Methode eines Antisthenes gefallen und von ihr irgendwie den Werth und die Wahrheit seines Dogma's abhängen zu lassen; — ein Verfahren, durch welches beiden Männern gleiche Gewalt und gleiches Unrecht angethan würde und durch das eben deshalb keiner von Beiden, weder Antisthenes noch Heraklit, widerlegt werden konnte. Wenn aber Schleiermacher anderwärts — wahrscheinlich derselben Conjectur zu Liebe — gegen alle Autorität der Berichterstatter <sup>2)</sup>

1) Denn was uns bei Diog. L. von den grammatischen Werken des Antisthenes aufgezählt wird, gewährt in der That nicht die geringste Unterstützung dieser Annahme.

2) Vgl. Brandis I. p. 153. Anm. z. — Schleiermacher hätte übrigens für seine Meinung anführen können Eusebius, Praep. Ev. XV. c. 13. p. 816: *Σωκράτους*

Antisthenes den Kyniker durchaus für identisch mit Antisthenes dem „Heraklitiker“ nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kynischen Schule unterscheiden, so fragt sich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklit's zum selbständigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antisthenesse machte, die Quelle jener Methode in Dem suchte, dessen Anhänger und Commentator jener Antisthenes war?

Allein die ganze Person des Antisthenes ist überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, ist eine aus der Luft gegriffene Conjectur, um eine geschichtliche Lücke auszufüllen, eine Conjectur, welche sich auch durch die völlige Incongruenz widerlegt, die zwischen dem Inhalt des Kratylos einerseits und dem, was wir von Antisthenes wissen, andererseits besteht. Eingehender gegen diese Conjectur Schleiermacher's zu Felde zu ziehen, ist deshalb überflüssig, weil sie bereits von Claffen widerlegt und allgemein von Ast, Stallbaum u. aufgegeben worden ist<sup>1)</sup>.

Allein nun entstand wieder die Frage, wer denn also den historischen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und somit in dieser hauptsächlichlichen Seite des Dialoges dargestellt worden sei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Ast übereinstimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sq.): „Jam vero quinam fuerint

---

τοίνυν ἀνοσιῆς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικος (lies Ἡρακλειτικός) τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα. ὃς ἐφη τοῦ ἤθεσθαι τὸ μαινεσθαι κρείττον εἶναι.

1) Ebenso Brandis, Geschichte der griech.-röm. Phil. Th. II. p. 285. Anm. f.: „Daß der etymologische Theil des Kratylos als spottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen ist. Daß die Sucht, philosophische Theorien durch sprachliche Ableitung, in der Voraussetzung der Naturbestimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitirenden und Eleatirenden sich fand, jedoch vorzugsweise bei ersteren, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie schließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge als Grund der Weltbildung verspottet wird. Wenn so aber, so war der Spott sicher nicht gegen ältere Heraklitiker und Eleaten, sondern wahrscheinlich gegen auf sie zurückgehende Zeitgenossen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antisthenes an der Spitze der heraklitirenden Sokratiker gestanden und ob seine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (περὶ ὀνομάτων χρήσεως) Plato's ironische Nachahmung zunächst hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum ist es glaublich, da wir aus seiner Dialektik lediglich eleatirende Behauptungen kennen und er nur als rhetorischer Sprachkünstler, nicht als Grammatiker genannt wird“ u.

philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo ridentur et exploduntur, vulgo parum exploratum habetur“. Er zeigt hierauf, daß es weder Proditus noch Hippas gewesen sein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermachers fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius De' Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum, ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli“<sup>1)</sup>).

Also die heraklitischen Sophisten sollen es gewesen sein. In diesem Falle hätte Stallbaum ganz Recht, daß dies niemand anders gewesen wäre, als Protagoras und seine Anhänger; denn diese stellen eben die aus der heraklitischen Philosophie hervorgegangene Sophistik dar. Aber mit der Annahme selbst, daß nicht nur mit den vergleichungsweise nebensächlichen scherzhaften und bis zur Carrikirung sich treibenden einzelnen Etymologien, sondern auch mit dem offenbar sehr ernst und gedankentiefen Grundsatz, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und darum die Sprache die wahre Methode des Erkennens sei, jene auflösende heraklitische Sophistik gemeint sei, ist man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieser hatte doch bereits gefühlt, daß diese in so hohem Grade objective und dogmatische Anschauung auch in irgend einer dogmatischen Philosophie und nicht in jener bloß negativen und subjectiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müsse. —

Wie unrichtig und unmöglich es ist, Protagoras und die Sophistik überhaupt als diejenige Gestalt der Philosophie zu betrachten, welche im Kratylos dargestellt werden soll, wird sofort in Kürze näher bewiesen werden. Zuvor wollen wir noch — um sie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Ansicht nicht sehr

---

1) Im Wesentlichen ebenso (siehe die vorige Anmerk.) Brandis, welcher daselbst fortfährt: „der Dialog selber bezeichnet die etymologirenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391. c. mit Stallbaums Anm. vgl. f. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentschieden, ob darunter bloß Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophistik, oder vielmehr Sokratiker zu verstehen sind“.

Antisthenes den Kyniker durchaus für identisch mit Antisthenes dem „Heraklitiker“ nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kynischen Schule unterscheiden, so fragt sich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklit's zum selbständigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antisthenesse machte, die Quelle jener Methode in Dem suchte, dessen Anhänger und Commentator jener Antisthenes war?

Allein die ganze Person des Antisthenes ist überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, ist eine aus der Luft gegriffene Conjectur, um eine geschichtliche Lücke auszufüllen, eine Conjectur, welche sich auch durch die völlige Incongruenz widerlegt, die zwischen dem Inhalt des Kratylos einerseits und dem, was wir von Antisthenes wissen, andererseits besteht. Eingehender gegen diese Conjectur Schleiermacher's zu Felde zu ziehen, ist deshalb überflüssig, weil sie bereits von Elaffen widerlegt und allgemein von Ast, Stallbaum u. aufgegeben worden ist<sup>1)</sup>.

Allein nun entstand wieder die Frage, wer denn also den historischen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und somit in dieser hauptsächlichlichen Seite des Dialoges dargestellt worden sei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Ast übereinstimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sq.): „Jam vero quinam fuerint

---

των ἀκομιστῶν ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικος (lies Ἡρακλειτικός) τῶ ἀντὶ τὸ φρόνημα, ὡς ἔφη τοῦ ἤθεσθαι τὸ μάλιστα κρεῖττον εἶναι.

1) Ebenso Brandis, Geschichte der griech.-röm. Phil. Th. II. p. 285. Anm. f.: „Daß der etymologische Theil des Kratylos als spottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen ist. Daß die Sucht, philosophische Theorien durch sprachliche Ableitung, in der Voraussetzung der Naturbestimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitirenden und Eleatirenden sich fand, jedoch vorzugsweise bei ersteren, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie schließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge als Grund der Weltbildung verspottet wird. Wenn so aber, so war der Spott sicher nicht gegen ältere Heraklitiker und Eleaten, sondern wahrscheinlich gegen auf sie zurückgehende Zeitgenossen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antisthenes an der Spitze der heraklitirenden Sokratiker gestanden und ob seine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (περὶ ὀνομάτων χρήσεως) Plato's ironische Nachahmung zunächst hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum ist es glaublich, da wir aus seiner Dialectik lediglich eleatirende Behauptungen kennen und er nur als rhetorischer Sprachkünstler, nicht als Grammatiker genannt wird“ u.

philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo ridentur et exploduntur, vulgo parum exploratum habetur“. Er zeigt hierauf, daß es weder Proditus noch Hippas gewesen sein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermachers fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius De' Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum, ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli“<sup>1)</sup>.

Also die heraklitischen Sophisten sollen es gewesen sein. In diesem Falle hätte Stallbaum ganz Recht, daß dies niemand anders gewesen wäre, als Protagoras und seine Anhänger; denn diese stellen eben die aus der heraklitischen Philosophie hervorgegangene Sophistik dar. Aber mit der Annahme selbst, daß nicht nur mit den vergleichungsweise nebensächlichen scherzhaften und bis zur Carrikirung sich treibenden einzelnen Etymologieen, sondern auch mit dem offenbar sehr ernst und gedankentiefen Grundsatz, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und darum die Sprache die wahre Methode des Erkennens sei, jene auflösende heraklitische Sophistik gemeint sei, ist man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieser hatte doch bereits gefühlt, daß diese in so hohem Grade objective und dogmatische Anschauung auch in irgend einer dogmatischen Philosophie und nicht in jener bloß negativen und subjectiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müsse. —

Wie unrichtig und unmöglich es ist, Protagoras und die Sophistik überhaupt als diejenige Gestalt der Philosophie zu betrachten, welche im Kratylos dargestellt werden soll, wird sofort in Kürze näher bewiesen werden. Zuvor wollen wir noch — um sie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Ansicht nicht sehr

---

1) Im Wesentlichen ebensu (siehe die vorige Anmerk.) Brandis, welcher daselbst fortfährt: „der Dialog selber bezeichnet die etymologirenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391. c. mit Stallbaums Anm. vgl. s. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentschieden, ob darunter bloß Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophistik, oder vielmehr Sokratiker zu verstehen sind“.



werden könnte, wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniß aber erkennt, was sie erkennt, unter gar keiner Beschaffenheit“<sup>1)</sup>). Sokrates entwickelt also, zum Zweck der Ueberführung, fast bis auf die Worte ganz dieselbe dialectische Consequenz, welche die Heraklitiker der Metaphysik zufolge aus Heraklit gezogen hatten, und Kratylus, statt darauf lächelnd zu antworten: „Du Wunderlicher, siehst Du denn nicht, daß Du ja zu meiner Widerlegung nur Das entwickelst, was ich selbst schon immer auseinandergesetzt und weshalb ich gesagt habe, daß es keine Wahrheit und Wissenschaft gebe von dem Seienden und daß gar nichts Wahres ausgesagt, sondern höchstens mit dem Finger hingedeutet werden könne, ob man es gerade trafe“, läßt sich diese Widerlegung als eine ihn wirklich widerlegende und überführende gefallen, und gesteht zu, ad absurdum gebracht zu sein, indem er nur zu antworten weiß: „Es ist, wie Du sagst“, und das Gespräch damit seinen Endpunkt erreicht hat, eben weil Kratylus dieser Argumentation keine Wendung mehr entgegenzusetzen weiß und noch mit Heraklit und Sokrates in dieser Verwerfung der totalen Verflüchtigung des Objectiven eins ist. Aber freilich mußte er sich auch durch diese Consequenz nach jeder Seite hin für überführt geben, denn er war ja gerade im Dialoge davon ausgegangen, daß es einerseits ein wahres Wesen der Dinge gebe, und die Namen dies darstellen, andererseits, daß es ebenso eine objective Erkenntniß der Dinge gebe, und diese eben darin bestände, die Namen als ihr geoffenbartes Wesen zu verstehen.

Und, um die Unmöglichkeit in die Antithese eines Satzes zusammenzudrängen, — wie soll der, welcher der Meinung war, es könne gar nichts Wahres ausgesagt werden und deshalb sogar die Worte und das Sprechen selbst perhorrescirte, zu gleicher Zeit der Meinung gewesen sein, daß die Worte das wahre Wesen der Dinge lehren und darstellen?

Dies wäre der Widerspruch in sich selbst und bis zur totalsten Unmöglichkeit getrieben.

Der Kratylus des Dialoges vertritt also durchaus nicht jene über Heraklit hinausgehenden Heraklitiker, die uns die Metaphysik schildert und zu denen er in einer späteren Periode seines Lebens als die ist, in der ihn der Dialog auffaßt, sich selbst bekannte.

1) ib. p. 440. A. Soer.: „*Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὑπ' οὐδενός· ἀρε γὰρ ἂν ἐπιώντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοιόν γίγνεται, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι. ὑποῖον γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνώσις δὲ δὴ ποσ οὐδεμία γιγνώσκει, ἢ γιγνώσκει, μηδαμῶς ἔχον.*

Dies, was wirklich eine dialectische Consequenz des heraklitischen Gedankens bildet, giebt uns die Metaphysik beidemale (I. p. 20. u. III. p. 79. ed. Brand.) als den Standpunkt jener sogenannten Heraklitiker und nennt uns Kratylos als einen ihrer hauptsächlichsten und am weitesten gehenden Vertreter. Welcher Unterschied aber, welcher Gegensatz zwischen diesem Standpunkt und dem des Kratylos im Dialoge! Hier ist seine Gesinnung noch wie die Heraklit's selbst — und wie bei diesem, unbeschadet des Dogma's vom Flusse — eine streng objective. Er glaubt, daß das Gute, das Schöne und jegliches Seiende etwas an sich selbst und ein Objectives sei<sup>1)</sup>; er glaubt, daß das Schöne immer das ist, was es ist; er glaubt an ein wahres Wesen der Dinge, welches sich in den Worten offenbare; er glaubt an eine objective und absolute Erkenntniß der Dinge und hält die Worte für den sichern Weg dazu. Ja, was am schlagendsten ist, hier widerlegt ihn Sokrates eben durch jene Consequenz, welche die sogenannten Heraklitiker und Kratylos später selbst zogen. Sokrates drängt ihn selbst auf diese Consequenz als auf etwas, was aus seinem Gedanken nothwendig folge und doch unmöglich wahr sei, hin, und Kratylos, statt sich nun dieser Consequenz als seiner eigenen Meinung zu bemächtigen, läßt sich dies als eine Widerlegung seiner gefallen.

Sokrates sagt ihm: „Wäre es nun wohl möglich, wenn es (das Schöne, was als Beispiel des Objectiven überhaupt gesetzt ist) uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur, daß es jenes ist, und dann, daß es so und so beschaffen ist? oder müßte es nicht nothwendig, indem wir noch davon reden, gleich ein anderes werden und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?“ Und Kratylos, statt zu antworten: „Aber, Du Guter, das ist ja eben meine eigentlichste Meinung von der Natur der Dinge u.“, — eine Antwort, die er aber auch freilich nach dem ganzen Standpunkt, den er im Dialog vertritt, nicht geben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen — weiß nichts zu erwidern, als „Nothwendig“; d. h. er sehe ein, dieser Consequenz nicht entgehen zu können. — Und Sokrates fährt fort: „Ja, es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es schon immer ein Anderes und Verschiedenes, so daß gar nicht erkannt

1) ib. p. 439. D. Socr.: „— πότερον φώμεν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστον τῶν ὄντων οὕτως ἢ μή“; Krat.: „Ἐμοίγε δοκεῖ, ὡ Σώκρατες εἶναι“. Socr.: „— ἀλλ' αὐτὸ, φώμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεὶ ἔστω, οἷόν ἐστιν; Kratyl.: „Ἀνάγκη“.

konnte er den Gebrauch, den, wie wir sehen werden, Heraklit selbst davon schon gemacht hatte, nun trefflich weiter benutzen, um durch etymologisirende und dialectische Behandlung und Mißbrauch der Worte vollends alles Beliebige zu beweisen und in eine unheilbare Verwirrung zu stürzen, aber jenes Princip selbst erdenken oder auch nur sich zu ihm in seiner objectiven Gestalt bekennen, — das konnte er nicht!).

Ganz sinnfällig wird die Unmöglichkeit, in jenem Dialog eine Darstellung des Protagoras und seiner Anhänger zu vermuthen, wenn man sich die Aeußerungen des Kratylos im Näheren ansieht. Kratylos stellt das Princip auf: „Mich dünkt, daß die Worte lehren, Sokrates, und daß man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Namen verstehe, verstehe auch die Dinge“. Und zwar stützt er dies darauf, daß die Worte oder vielmehr die Namen der Dinge eine Darstellung und Offenbarung der Natur der Dinge selbst (*ὀνόματα πραγμάτων* und p. 429. C. *ἡ φύσις ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*) seien. Nach Protagoras aber gab es gar kein solches objectives und allgemeines Wesen der Dinge, sondern was Jedes Einem zu sein schien, das war es ihm auch. Und, was ebensowenig zu übersehen ist, dies „Scheinen“ war ebensowenig bei Protagoras ein Allgemeines und für Alle Gleiches, sondern die Dinge entstanden und wurden ihm für einen Jeden besonders<sup>1)</sup>, so daß nach diesem Principe die Dinge, wie sie Jedem andere waren, auch für Jeden andere und besondere Namen hätten führen können und müssen.

Kratylos ferner weigert sich anzuerkennen, daß es einen falschen Namen überhaupt nur gebe, selbst wenn er mit dem Namen des Hermogenes oder wenn ein Mann „Weib“ angerufen würde u. Und zwar rechtfertigt er dies nicht, wie er bei jener Annahme doch unbedingt hätte thun müssen, in des Protagoras Weise, daß auch diese Bezeichnung für den Wahrheit habe, dem sie in seiner besondern Wahrnehmung entstehe, weil nichts Gegenständliches für sich selbst Bestimmtheit habe, sondern sie erst durch das Zusammentreffen mit dem bestimmenden Subject empfängt, — sondern er vertheidigt dies in einer dem Principe des Protagoras ganz entgegengesetzten Richtung, indem er den Irrthum ganz in das besondere Subject verlegt, das Objective aber, die Namen und Worte, in sich selbst frei davon erhält und in einer nicht undeutlich an jene fast bis zur Starrheit objective und verächtlich-wegwerfende absolute Manier Heraklit's erinnernden

1) Stallbaum gesteht auch ein, daß seine Annahme des Protagoras auf bloßer Vermuthung beruhe; aber auf einer, wie gezeigt, ganz unmöglichen.

2) Plat. Theaet. p. 153. E. u. 154. A. u. ib. p. 166; siehe oben p. 316 sq.

Art einem solchen Manne sogar dies abspricht, daß er überhaupt rede (ib. p. 430. A.). „Ich aber würde sagen, daß ein Sokrates töne, vergeblich sich selbst bewegend, wie wenn Einer ein erzenes Geräthes schlagend bewegte (*φορεῖν ἔργω' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην* (i. e. inhaltslos) *αὐτὸν ἑαυτὸν κινῶντα, ὡςπερ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας*)“. Die Rede, wenn sie aufhört, das objective und wahre Wesen der Dinge auszudrücken, ist ihm gar nicht mehr Sprache, sie ist ihm nur noch Schall und Geräusch, inhaltsloses Tönen. Daher kommt er auch noch weit später, in der That bis dahin noch unwiderlegt, darauf zurück (p. 433. D.): „Nichts nützt es, glaube ich, o Sokrates, weiter zu streiten, denn nicht gefällt es mir zu sagen, es sei etwas der Name eines Dinges, er sei aber nicht recht abgefaßt“. Und wirklich widerlegt ihn Sokrates, der selbst manche Gedankenverwechslungen in seinen Wendungen begeht, nicht eher, bis er ihn an jenen beiden entscheidenden Punkten faßt, daß wenn die Wortbildner die Namen der Dinge mit Erkenntniß ihres Wesens festgesetzt hätten, es also auch noch einen schöneren und ursprünglicheren Weg zu dem Wesen, als den durch das Bild desselben führenden geben müsse, und zweitens, daß die Worte sich unter sich selbst zu widersprechen und auch die Ruhe auszudrücken mindestens scheinen könnten und es deshalb auch einen sichereren Weg geben müsse, um wirklich zu erkennen.

Ja, um anderes zu übergehen, wodurch sich jene Annahme, als sei Protagoras hier gemeint, widerlegt, und wovon sich auf jeder Seite des Dialoges, von dem Augenblick an, wo Kratylus in demselben auftritt, hinreichendes findet, sei nur noch Eines hervorgehoben. Als Sokrates ihn auf die Consequenz hindrängt, wie denn die ersten Wortbildner das Wesen der Dinge kennend die Namen derselben hätten festsetzen können, wenn es doch keinen andern Weg gebe, die Dinge zu erkennen als durch die Namen, antwortet ihm Kratylus (p. 438. C.): „Ich glaube daher, daß es die wahrste Rede hierüber ist, o Sokrates, daß es eine größere Kraft als eine menschliche ist, welche den Dingen die ersten Namen festgesetzt hat, so daß sie nothwendig auch richtig sein müssen“. Dies ist eine Antwort ganz im Geiste des Ephesiers<sup>1)</sup>, dem ohnehin ein subjectiver Ursprung der

1) Wie auch diese unbestimmte Weise, in der sich Kratylus darüber ausspricht, „*μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπιαν*“ statt geradezu Götter oder Dämonen als Wortbildner zu nennen, was erst Sokrates thut, nicht unbezeichnend ist für Heraklit, dem auch die Welt „weber Götter noch Menschen“ schuf und dessen *λόγος* ebenso weber mit Göttern noch Menschen zu identificiren ist, weil seiner reinen Allgemeinheit und unpersönlichen Negativität auch an den Göttern das Wesen der Subjectivität

Sprache aus der aparten und subjectiven Vernunft, d. h. Unvernunft der Menschen, von denen nach ihm Keiner das Wahre erkannt hatte, unmöglich zusagen konnte, und der nothwendiger Weise die Sprache als Product seines allgemeinen und absoluten Gesetzes, des weltbildenden und Alles durchwaltenden λόγος — dieses Ansieh des allgemeinen Geistes — annehmen mußte. Aber wie wäre diese Antwort im Geringsten verträglich mit dem Principe jener in Subjectivismus aufgegangenen Sophistik, deren Quintessenz sich in das von ihr auf ihr Banner geschriebene Axiom zusammenfaßt: „Alles Dinge Maasß ist der Mensch“?

Wenn also irgend etwas, so ist gewiß diese Conjectur, daß Protagoras und seine Anhänger als unter der Ansicht des Kratylos dargestellt zu vermuthen seien, eine directe Unmöglichkeit.

Uns aber hat sich die Antwort auf die Frage, wer denn nun aber derjenige sei, der unter der Ansicht des Kratylos, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und daher der Weg zur Erkenntniß derselben seien, dargestellt werde, schon oben in positiver Weise ergeben. — Die Geschichte hat uns nicht im Stich gelassen, wie Schleiermacher befürchtete. Es ist auch nicht nöthig, die angeblichen Lücken derselben durch Hypothesen ausfüllen zu wollen. Es hat sich uns bereits positiv herausgestellt und wird noch weit positiver dargethan werden, daß es Niemand anders als der Ephesier selbst<sup>1)</sup> war, dessen speculative Anschauung der Sprache Kratylos

---

und Persönlichkeit widersprechen mußte. Diese *μετ' ὄντων δύναμις* ist offenbar nur ein abstracterer Ausdruck für die *θεῖα ἀνάγκη* oder für den λόγος in uns, durch welchen wir nach Heraklit Alles thun und vollbringen; siehe unten p. 388 sq.

1) Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß schon Schleiermacher das Richtige geahnt zu haben scheint. Er sagt in der Einleitung zum Kratylos p. 15: „Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Spuren verlieren“ u. Schwerlich hat er mit diesen verborgenen Spuren Jemand anders als den Ephesier gemeint“).

---

\*) Umso mehr muß es fast Wunder nehmen, daß selbst noch den neuesten Nachfolgern Schleiermacher's diese so wesentliche Seite der Philosophie Heraklit's, in welcher dieselbe gerade ihre höchste philosophische Consequenz und Vollendung hat, gänzlich entgangen ist. Denn auch noch bei Vernays und Zeller findet sich nirgends eine Erwähnung jener Sprachphilosophie des Ephesiers und ihrer Bedeutung, jedoch bei Ersterem die in Bezug auf das Fragment von *βίος*, dessen Name Leben und dessen Werk der Tod ist (s. S. 38.), gemachte Aeußerung (Rh. Mus. VII, 113): „Die in lächerliche Spielerei ausartende Etymologien sucht der Heraklitiker geißelt Plato im Kratylos. Daß Anlässe zu solcher Ausartung im Buch des Heraklit vorlagen, beweist noch jetzt Fr. 56. S. 503. Schl.“ (das ebenbezogene Fragment).

in jenem Dogma vertritt, daß der Kratylus des Dialoges nicht als irgendwie über Heraklit hinausgehend, als heraklitischer Sophist u., sondern noch als strenger Repräsentant der eigenen Philosophie des Ephesiers auftritt. Und wem der Bericht des Proklos von dem heraklitischen Satze „der Weg (ὁδόν<sup>1)</sup>) zur Erkenntniß des Seienden führe durch die Namen“ wegen des *ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου* mehr auf die Schule und Anhänger dieses Mannes als auf ihn selbst zu deuten scheinen sollte<sup>2)</sup>, dem sagt es die gleichfalls stets übersehene Stelle des Ammonius Hermias (Com. in libr. Arist. de Interpretatione f. 30 b. Scholia in Arist. ed. Berolin. p. 103.) bestimmter, im Kratylus zeige Sokrates als Schiedsrichter dem Kratylus und dem Hermogenes, die in diametralem Gegensatz über die Frage befindlich, ob die Namen der Dinge φύσει oder θέσει seien, daß sie weder so θέσει seien, wie Hermogenes meine, noch „οὕτω φύσει ὡς Ἡρακλειτος ἔλεγεν“. Hier wird also die Ansicht, daß die Namen die Natur der Dinge ausdrückten, in ganz bestimmter Weise der Person des Ephesiers selbst zugeschrieben<sup>3)</sup>.

Allein was bedarf es so später Zeugen, wo Platon selbst so deutlich spricht! Denn am Schlusse des Dialogs, wie um keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, von wem denn eigentlich diese Theorie von den Namen ausgegangen und gegen wen er daher in dem wirklich theoretischen und ernstern Theil des Dialoges zu Felde gezogen sei, sagt Sokrates (ib. p. 440. C.): „Ob dieses nun sich so verhält oder vielmehr so, wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wohl gar nicht leicht sein zu untersuchen; gewiß aber möchte es einem vernünftigen

---

1) Wenn auch sonst nichts Wörtliches in dem Dictum ist, so ist es doch gewiß dieser Gebrauch von ὁδός.

2) Es ist dies aber deshalb ohne Bedeutung, weil Proklos hier drei allgemeine Richtungen parallelisirt und auch grammatisch durch das vorhergehende *διδασκαλείου* gezwungen ist, sich so auszudrücken. Der Satz läuft: *ἐξαιρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσαν — καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου.*

3) Obgleich wir nicht Anstand nehmen selbst hervorzuheben, daß, wenn man die Stelle des Ammonius im Zusammenhange nachliest (vgl. die Worte *εοικέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς, ἄλλ' οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν οἶον ταῖς σκιαῖς καὶ τοῖς ἐν ὕδασι ἢ ταῖς κατόπτροις ἐμφαίνεσθαι εἰωθόσι· καὶ ὀνομάζειν μὲν ὄντως τοὺς τὸ τοιοῦτον ὄνομα λέγοντας· τοὺς δὲ μὴ τοῦτο μῆδὲ ὀνομάζειν ἀλλὰ ψοφεῖν μόνον* mit Kratyl. p. 430. A. 1c.) es den Anschein gewinnt, daß sich Ammonius seine Ansicht, ohne anderweitige Zeugnisse dafür zu haben, nur aus dem platonischen Kratylus selbst entwickelt, was natürlich das Gewicht seiner oben hervorgehobenen Worte abschwächt.

Menschen nicht angemessen sein, den Namen (der Dinge) sich und seine Seele anvertrauend, sich ihnen in Abhängigkeit zu ergeben und im Vertrauen auf sie und auf Diejenigen, welche sie festgesetzt haben, seiner Sache so sicher und gewiß zu sein, als wisse man etwas Rechtes (*διόχυπτεσθαι ὡς τι εἰδότες*) und von sich und dem Seienden geringe zu denken, als gebe es nichts Besondes daran, sondern als fließe Alles wie Löpferwaare, und zu meinen, daß gerade wie Menschen, die am Flusse leiden, sich auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden". —

Hier also sagt Sokrates ganz ausdrücklich, daß Derjenige, dem das Dogma von den Namen und Derjenige, dem das Dogma von dem Fließen zukomme, ein und dieselbe Person sei, — also Niemand anders, als Herakleitos, den er selbst dabei nennt. Ja er nennt ihn nicht nur, er schildert ihn auch in dem *διόχυπτεσθαι ὡς τι εἰδότες*, hierin auf jene felsenfeste und absolute, fast an Dünkel grenzende und charakteristische Manier Heraklit's anspielend, wie wir schon Bd. I. p. 86. p. 303 sq. von dieser Stelle ausführlicher nachgewiesen haben, daß in den herausgehobenen Worten eine Beziehung hierauf sowie auf ein Dictum des Ephesiers enthalten ist. Und der Gegensatz und Widerspruch, den Heindorf bereits in der Stelle bemerkt hat, daß nämlich derselbe einerseits etwas Festes und Zuverlässiges zu wissen glaube und von der andern Seite eine so geringe Meinung von sich selbst und allem Andern habe, ist in der That in der Stelle vorhanden. Nur daß dieser Gegensatz keineswegs, wie Heindorf will, durch eine Aenderung des Textes beseitigt werden darf, sondern er ist eben der eigene, ihm von Platon in dieser Schilderung fein genug als Widerspruch vorgeworfene Charakter Heraklit's, der ja gerade (siehe Bd. I. p. 301) als „etwas Großes und Heiliges“ (*ὡς μέγα τι καὶ σέμνον*) lehrte, daß er selbst nicht sei.

Und Kratylos antwortet auf diese letzte Rede des Sokrates und die daran geknüpfte Aufforderung desselben, selbst weiter darüber nachzudenken: „Das will ich wohl thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin und daß, wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt“. Kratylos bekennt sich also selbst dazu, sich weder auf Protagoras berufend, noch auf irgend eine andere Richtung, sondern gerade nur auf den Ephesier selbst, ein strenger Anhänger desselben zu sein und dessen Ansicht vertreten zu haben. Auch erwidert dies ja Kratylos auf jene Schlußrede des Sokrates, in welcher beides gleichmäßig angegriffen und ineinander gewoben ist, sowohl

das Hingeben der Seele an die Namen als Weg zur Erkenntniß, als auch die daraus geschöpfte Ansicht vom Fließen der Dinge <sup>1)</sup>. Auf diese Ermahnung und Aufforderung des Sokrates, welche jene beiden Behauptungen als eine Einheit zusammenfaßt und sie, wie selbst die grammatische Structur des Satzes zeigt, als Einem Subjecte zukommend darstellt, antwortet Kratylos: daß er es noch überlegen wolle, daß es ihm aber doch immer am meisten so zu sein schiene, wie Herakleitos sagt, — eine Antwort, die also offenbar den Herakleitos als die Quelle beider Ansichten, vom Wesen der Dinge und von der Methode der Erkenntniß, nennt, Ansichten, die sich eben zur einander verhalten, wie Inhalt und Form <sup>2)</sup>; eine Antwort, die unmöglich hätte gegeben werden können, wenn dem Herakleitos nur die Vaterschaft für das erstere Dogma zukommen sollte und um so unmöglicher endlich, als sie als Schlußantwort des Kratylos doch nicht bloß auf die letzten Worte des Sokrates geht, sondern eben auch auf den eigentlichen Hauptinhalt der Untersuchung des ganzen Dialoges, den sie abschließt, sich bezieht und jedermann doch so viel zugestehen wird, daß das Dogma vom Fließen nur nebenher und beiläufig behandelt wird, die geistige Axt des Dialoges aber jene Untersuchung über die formale Methode des Erkennens bildet.

Es ist somit durch Platon selbst aufs klarste erwiesen, daß Kratylos auch in seiner Theorie über die Natur der Sprache und Erkenntniß nur die Ansicht des Herakleitos selbst vertreten soll und vertritt.

Und in der That, in welchem System war diese Theorie eine natürlichere, ja in welchem eine so nothwendige Consequenz, wie in dem des Ephesters? Dieser schon oben dargelegte innere Zusammenhang mag hier noch kurz an einem besonderen, obwohl eng mit dem Obigen zusammenhängenden Punkte aufgezeigt werden. Die Namen der Dinge sollen nach der Theorie, die Platon im Kratylos darstellt und der er im Grunde selbst beipflichtet, eine Nachahmung (*μιμνημα*) der Dinge sein, und zwar nicht des Hörbaren an ihnen, sondern ihres inneren Wesens.

Nun haben wir bereits von verschiedenen Seiten her nachgewiesen

---

1) Und Sokrates hat selbst früher ganz ernsthaft zugegeben (ib. p. 439), daß diese Ansicht die der Wortbildner gewesen sei und sich in der Sprache nachweisen lasse.

2) Ansichten, die eben deshalb nur Eine Ansicht sind und von Sokrates selbst, indem er ernstlich zugiebt, daß sich in der Sprache jene Tendenz, das Sein als fließend darzustellen, nachweisen lasse, als eine solche zu einandergehörige Einheit von Form und Inhalt hingestellt werden.



(s. Bb. I. p. 42, 1. p. 166 u. Anm. Bb. II. p. 119), wie die Nachahmung des Gottes und des Weltalls ein bisher freilich stets übersehenes, aber sich durch das gesammte System des Ephesters hindurchziehendes Hauptdogma desselben war; wir haben ferner nachgewiesen, wie gerade auch Platon dieses Dogma als einen Principalpunkt bei dem Ephester aufgefaßt und wiederholt hervorgehoben hat (s. oben p. 216, 3. p. 224, 2.). Die Welt selbst ist nach diesem Systeme eine Nachahmung und Abbild Gottes und seiner in steter Identität mit sich verharrenden ideellen Bewegung, aber in dem unadäquaten Elemente des sinnlichen Seins, innerhalb dessen die Momente in realen Unterschied auseinandertreten. Das Universum ist ein Makrokosmos, der wieder innerhalb seiner selbst von jeder Existenz mikrokosmisch nachgeahmt und wiedergespiegelt wird (*μεγάλα πρὸς μίκρα, μίκρα πρὸς μεγάλα*<sup>1)</sup>), wie uns der Heraklitiker (oben p. 216, 3.) sagte. Tag und Nacht sind die Nachahmung von Sommer und Winter, diese die Nachahmung der beiden Bewegungen und Maße innerhalb der großen kosmischen Periode. Der Proceß des individuellen Lebens selbst, sogar der Wechsel der Zustände von Schlafen und Wachen (siehe § 30.) sind nur im Individuum vorgehende mikrokosmische Nachahmungen jener die gesammte Welt unausgesetzt schaffenden und gliedernden Bewegung.

Wo stände also die Auffassung auch der großartigeren menschlichen Productionen und Künste — und speciell der Sprache — als Nachahmung des Wesens der Dinge und des sie durchdringenden Logos in einem organischeren Zusammenhange als in dem System des Ephesters?

Und in der That ist uns ja auch noch diese Auffassung der menschlichen Künste mit ausdrücklichen Worten aufbewahrt worden von dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippocrates de diaeta p. 640. Kuehn.: *τέχνησιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῳσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐπίδραξε μιμῆσθαι τὰ ἑαυτῶν, γινώσκοντας ἢ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἢ μιμῶνται.* Also auch die Künste, deren die Menschen

---

1) Die vielleicht nicht unverderbte Stelle kommt bei dem Verfasser bei Gelegenheit seiner Construction des organischen Körpers vor und lautet im Zusammenhang: *ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτοῦ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησεν τοῦ ὄλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα*, p. 638. ed. Kuehn. Die Anwendung auf den organischen Körper ist natürlich nur eine — echt heraklitische — Anwendung eines Satzes, der nach dem Ephester wie nach der Ausführung desselben Heraklitikers auch in allen andern Gebieten seine Bewährung findet.

sich bedienen, sind der menschlichen Natur selbst analog, sind Nachahmungen dieser objectiven Natur und des Göttlichen in ihr — sind eben darum Künste, insofern sie dies sind. Aber die Menschen selbst haben von dieser Analogie, die sie ausüben und nach deren Gesetz sie verfahren, keine Wissenschaft. Unbewußt ahmen sie das Göttliche nach! Sie ahmen es nach vermöge jener „göttlichen Nothwendigkeit“ (*θεῖη ἀνάγκη*), durch welche nach der heraklitischen Theorie die Menschen, wie uns derselbe Heraklitiker sagt, Alles vollbringen, was sie wollen und nicht wollen<sup>1)</sup>, oder vermöge des „göttlichen Logos“ in uns<sup>2)</sup>, durch den, wie uns Sextus von Heraklit selbst berichtet, wir Alles denken und Alles vollbringen (Sextus Emp. adv. Math. VII. 133.: — *ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομεν τε καὶ νοοῦμεν*).

Steht aber dieses heraklitische Dogma einmal unbestreitbar fest — und es steht unsomehr fest, als der Ephesier selbst, wie wir sahen, die Heilkunst als Nachahmung des kosmischen Processes und des göttlichen Lebens aufgefaßt hat, — so erscheint die von Plato im Kratylos dargestellte Theorie

---

1) Hippocrates de diaet. I. p. 633. K.: *καὶ ὅ ἂ μὲν πρήσσουσιν, οὐκ οἶδασιν, ἂ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι καὶ ὅ ἂ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἂ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*.

2) Sollte es erst noch erforderlich sein, Worte zu verlieren über den Kratz der Heraklit gebilht, dafür, daß er zuerst diese in der Sprache waltende Nothwendigkeit anerkannt hat? Weit entfernt von jener oberflächlichen Geistesrichtung, welche das Objective in allen Gebieten gleichmäßig verkennend, wie den Staat und die Gesellschaft, so auch die Sprache als Product von Vertrag und Uebereinkunft (*θέσει*) auffaßt, hat Heraklit, indem er die innere objective Nothwendigkeit in der Sprache und ihre Natur, Darstellung des Wesens der Dinge zu sein, erfaßt, hierdurch die Grundlage zu aller wissenschaftlichen Spracherkenntniß überhaupt gelegt. „Ueberall geht die wahre Wissenschaft auf die Erkenntniß des Nothwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntniß überhaupt die Rede sein kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgesetzt, selbst in den freiesten Gebilden, weil man sonst durchaus weder von einem festen Punkte anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkür aus Willkür, Nichtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Also ehe über die Sprache philosophirt werden kann, werde zuerst anerkannt, daß sie nach nothwendigen Gesetzen und Formen gebildet ist.“ (Voegth, von dem Uebergange der Buchstaben ineinander, in Kreuzer's und Daub's Studien T. IV. p. 359).

Ja, wie gering sind nicht — im Vergleich mit den so großen Fortschritten in andern Wissenschaften — die Fortschritte, welche die Sprachwissenschaft seit Heraklit und dem platonischen Kratylos über jenen Anfang hinaus überhaupt gemacht hat? Nichts ist tiefer wahr als der Ausruf Voegth's in jenem trefflichen

der Sprache nur als eine ebenso großartige wie fast unausbleibliche und von der Kraft der Nothwendigkeit begleitete Consequenz dieses Dogmas. Worin aber diese Nachahmung des Wesens der Dinge in den Namen derselben besteht, das haben wir zum Theil schon oben gesehen, — nämlich darin, daß die Dinge in ihren Benennungen aus dem Scheine des einzelnen sinnlichen Seins herausgerissen und ihrer innern Wahrheit nach als aufgehobene, als Allgemeinheit, als ebenso seiende wie nichtseiende gesetzt sind — theils werden wir noch weiter unten näher sich ergeben sehen, wie nach Heraklit auch im Einzelnen die Wahrheit der Dinge, identisch mit ihrem Gegentheil zu sein, in den Benennungen derselben hervortritt.

Ist es also erwiesen, daß der Kratylos im Dialoge nur die eigene dogmatische Theorie des Ephefiers vertritt, so gewinnt selbstredend der ganze Dialog schon eine ganz andere Uebereinstimmung und innere Einheit, weil dann die unerklärliche und unerträgliche Gewaltthatigkeit fortfällt, daß der Sprache, wenn die Theorie, daß sie das objective Wesen der Dinge darstelle und offenbare, einem Antisthenes oder Protagoras und den Sophisten ihren Ursprung verdankt, zwangsweise der Satz Heraklit's vom Wesen der Dinge zu Grunde gelegt wird und so jeder, besonders Heraklit selbst, in einem Kistzeug bekämpft wird, das ihm eigentlich nicht zukommt und principuell nicht das seinige ist. Nach der Auffassung dagegen, die sich uns ergeben hat, waltet auch hierin vollständige Harmonie vor. Beide Theorien, mit welchen sich der Dialog beschäftigt, bilden nur Ein zusammengehöriges Ganze, zu dem sie sich wie Form und Inhalt verhalten. Der Sprache wird, indem sie das Wesen der Dinge als fließend darstellen soll, nur dasselbe Dogma imputirt, welches in der That nach dem Erfinder jener Ansicht von der Objectivität der Sprache den Dingen zukam und somit nach seiner eigenen speculativen Sprachtheorie auch der Sprache zu-

---

Aufsatz p. 367: „Das Wesen der Sprache in seiner ganzen Tiefe wird nicht eher erkannt werden, als mit der Erkenntniß aller Wahrheit und des gesammten Universums; und wiederum wenn erst die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelöst wäre, so würde uns damit zugleich alle Erkenntniß und Philosophie offen liegen. Wie die Welt in der Menschennatur, so ist die Menschennatur in der Sprache abgespiegelt und gleichsam verflüchtigt und vergeistigt, und die Sprachlehre, als Erkenntniß der Sprache in diesem Sinne ist in Wahrheit, wie ein tief sinniger Mann sie genannt hat, die Dynamik des Geisterreichs; man wird aber wahrscheinlich noch viel eher eine vollendete Dynamik des Himmels und der Erde, und auch der Geschichte und des menschlichen Organismus, als eine vollendete Sprachlehre haben“.

kommen mußte. Heraklit wird andrerseits — z. B. in den Wortbeispielen, welche die Anschauung der Ruhe als den Namen zu Grunde liegend beweisen sollen — nicht durch einen Satz widerlegt, mit dem er nichts zu thun hat und der ihn daher auch nicht erreichen kann, sondern er wird durch eine Methode überführt, die wesentlich die seinige ist, durch das Dogma vom Erkennen, das er selbst aufgestellt hat. —

Wie wollte man es ferner, ohne unserer Entwicklung beizupflichten, erklären, daß Kratylos, der doch, welcher Ansicht man auch sei, immer ein Heraklitiker ist und bleibt, Kratylos, welcher dem Dogma vom Flusse huldigt, jenen Satz von den Namen der Dinge ausdrücklich als *τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι*, als „unter dem Größten das Größeste“ bezeichnet? (ib. p. 427. E. p. 186. St.) — Es mußte jedenfalls bisher als eine unverständliche Willkür Platon's erscheinen, einen Heraklitiker so sprechen zu lassen von einer Theorie, die dem System seines Meisters fremd war und die mit den andern Ansichten, zu denen sich Kratylos im Dialoge selbst bekennt, in keiner Verbindung zu stehen schien. — Uns hat sich dagegen in der That ergeben, wie jene speculative Theorie von der Sprache wirklich den wahrhaften ideellen Höhepunkt der Philosophie des Ephesiers bildet, jenen geistigen Gipfelpunkt, auf welchem sie sofort in die Philosophie der Idee umschlagen muß, und nur dieses objective Sachverhältniß — statt unbegreiflicher Willkür — ist es, welches Platon durch jene dem Kratylos in den Mund gelegten Worte ausdrückt. —

Endlich ergibt sich nur aus unserer vorstehenden Totalentwicklung sowohl der heraklitischen Philosophie, als des Satzes von den Namen und des Kratylos das Verständniß eines Punktes in diesem Dialoge, welcher in demselben von principieller Wichtigkeit ist und dennoch bisher absolut dunkel und unverstanden, resp. mißverstanden bleiben mußte. — Es ist das die im Kratylos allüberall wiederkehrende und die geistige Grundlage der daselbst dargestellten Theorie der Sprache bildende Anschauung von der Identität zwischen Gesetz und Namen, zwischen Gesetzgeber und Wortbildner. Ohne das Verständniß dieser Anschauung ist ein wirkliches Verständniß des Kratylos und seiner Sprachtheorie nicht möglich. Schleiermacher, dem selbst wo er ein Problem nicht zu lösen wußte, doch wenigstens das Problem selbst fast niemals entging, hat die principielle Wichtigkeit und die Dunkelheit dieses Punktes nicht übersehen können, wenn er denselben dann auch in ganz verfehlter Weise zu erklären sucht. Er hebt in der Einleitung zum Kratylos p. 19 ausdrücklich als

eine der geistigen Grundlagen des Dialoges hervor „die wunderliche und dunkle, gewiß aber (wie er meint) nur durch unsere Ansicht des Ganzen verständliche Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesetz und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesetz und Gesetzgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden“. Wenn aber Schleiermacher diese Anschauung dadurch erklären will, daß „wie Hermogenes sagt, die Sprache nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen sei, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesetz mehr ineinanderlaufen bei den Hellenen als bei uns“, so dürfte dies leicht der größte und unbegreiflichste Irrthum sein, in den dieser große Kenner des Platon jemals bei Zergliederung eines platonischen Dialoges verfallen ist. Es braucht aber glücklicherweise nicht einmal zur Widerlegung dieses Irrthums auf die Kritik jener Behauptung eingegangen zu werden, daß angeblich bei den Hellenen Willkür und Gesetz mehr ineinandergelaufen wären. Der Irrthum ergibt sich auch ohnedies ganz äußerlich und positiv. Denn wäre das, was Schleiermacher sagt, die innere Wurzel jener Anschauung von der Identität von Gesetz und Wort, Gesetzgeber und Wortbildner, so müßte ja dann diese Anschauung die des Hermogenes und nicht die des Kratylus sein, welcher ja eben die Ansicht vertritt, daß die Namen nicht *θεσσι*, sondern *φύσει* seien. Statt dessen ist diese Identität von Wort und Gesetz aber gerade die Anschauung des Kratylus, der sie gleich bei seinem Auftreten als die seiner Theorie eigenthümliche Ansicht selbständig ausspricht, ohne etwa irgendwie durch die Dialectik des Sokrates darauf hingezwungen zu sein, s. Cratyl. p. 428. E. Sokr.: „Also der Belehrung wegen werden die Namen (der Dinge) gesprochen?“ Kratyl.: „Ja wohl“. Sokr.: „Wollen wir nun sagen, daß auch dies eine Kunst sei und es Wortmeister derselben gebe?“ Kratyl.: „Gewiß“. Sokr.: „Und welche?“ Kratyl.: „Die Du ja auch im Anfang genannt hast, die Gesetzgeber“. Auch ist Kratylus in der That ganz ein- und derselben Meinung über die Gesetze, wie über die Namen. Er prädicirt von beiden nur ganz dasselbe und wie er nicht zugeben will, daß die einen Namen richtig, die andern falsch seien können, so giebt er dies auch von den Gesetzen nicht zu. Von den Malern und Baumeistern gesteht er dem Sokrates zu, daß die einen ihre Bilder und Häuser schöner, die andern schlechter machen. Als aber Sokrates weiter fragt (ib. p. 429): „Aber nun die Gesetzgeber, fertigen diese ihre Werke nicht auch die Einen schöner, die Anderen schlechter?“

antwortet Kratylos: „Das scheint mir nicht mehr so“. Sokr.: „Scheinen Dir denn nicht von den Gesetzen die einen besser, die andern schlechter zu sein?“ Krat.: „Nein eben“. Sokr.: „Also auch von den Namen, wie es scheint, meinst Du wohl nicht, daß die Einen schlechter, die Andern besser sind?“ Krat.: „Nein eben“. Sokr.: „Alle Namen also sind richtig?“ Krat.: „Alle, die wirklich Namen sind“. Von Gesetzen wie Namen hat also Kratylos dieselbe Anschauung, daß sie durch eine gleiche innere Nothwendigkeit sind, was sie sind; und wie er von den schlechten das Wesen der Dinge nicht offenbarenden Namen leugnet, daß sie überhaupt Namen zu nennen sind, so würde er den schlechten Gesetzen gleichfalls diese Qualifikation bestreiten. (Hermogenes dagegen geht, p. 385. A. ursprünglich von der Ansicht aus, daß ein Einzelner so gut, wie der Staat Alles beliebig benennen könne und erst durch eine lange Beweisführung (p. 387—388. E.) zwingt ihm — der selbst da noch auf die Frage: wessen Werk die Namen seien und wer sie uns überliefert, antwortet: „er wisse es nicht“ — Sokrates die Einräumung ab, daß es der Gesetzgeber ist, welcher die Worte eingeführt hat.) Da also gerade Kratylos, der Träger von der Ansicht der an und für sich seienden Nothwendigkeit der Namen, zugleich der Träger dieser Anschauung von der Identität von Gesetz und Namen, Gesetzgeber und Wortbildner ist, so ist die Schleiermacher'sche von der willkürlichen Verabredung als der angeblichen Wurzel der Gesetze im hellenischen Geiste ausgehende Erklärung ebenso unzulässig als falsch und es würde jene Analogie auch nach der Schleiermacher'schen Erklärung ebenso befremdlich, so „dunkel und wunderbar“ bleiben, wie er sie selbst bezeichnet, als wie vor derselben. — Aber nach unseren vorstehenden Entwicklungen muß sich diese Dunkelheit längst in durchsichtigste Helle verwandelt haben. — Denn wir haben gezeigt, daß jene begriffliche Identität (denn so und nicht bloß Analogie ist es zu nennen) zwischen Wort, Name und Gesetz nach jeder Seite hin eine principielle Anschauung der heraklitischen Philosophie und von fundamentaler Wichtigkeit und Bedeutsamkeit in derselben ist. Wir haben gezeigt, Bd. I. p. 363 sqq., wie Herakleitos schon in der Zendreligion die religiöse Anschauung dieser Identität vorfindet, wie daselbst das von Ormuzd fort und fort gesprochene Wort, das wirkende und erhaltende Schöpfungs- und kosmische Lebensgesetz ist, wie Ormuzd's Name identisch ist mit diesem wirkenden Gesetz und Wort, wie die Verkörperung dieses Wortes selbst als „Zendavesta“ oder „Lebendiges Wort“ wieder eins ist mit dem religiösen Gesetze der Perser. Wir haben gezeigt (§ 35.), wie Heraklit diese religiöse An-

schauung auf das höchste vergeistigt und ihren Inhalt zum bewußten Gedanken erhebt, wie er sein absolutes Princip als weltbildendes Wort, *λόγος*, und Name (*ὄνομα*) bezeichnet, und *λόγος* und *νόμος* (Wort und Gesetz) bei ihm identisch sind (s. oben p. 366, 1.). Wenn die Bezeichnung des heraklitischen Absoluten durch „Gesetz“ keine Schwierigkeit machen konnte — denn „Gesetz“ ist eben ein solches rein Allgemeine, welches in allen Fällen der sinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung kommt, sich somit durch sie hindurchzieht und in ihnen Verwirklichung erlangt, aber ebenso über alle diese Fälle wieder hinausgeht, ohne jemals in ihnen erschöpft und in seiner reinen Allgemeinheit zum sinnlichen Dasein geworden zu sein, d. h. also, es ist gerade ganz dasselbe, was den Gedankeninhalt des heraklitischen Absoluten bildet — so hat sich jetzt in der Explication seines Dogma's über die Namen der Dinge auch Seitens dieser der letzte geistige Grund jener Identität von Namen, Wort und Gesetz bei Heraklit bereits ergeben. Es hat sich gezeigt, daß ihm die Namen eben nur deshalb die absolute Wahrheit des Seienden ausmachen, weil sie vom einzelnen Sein und seiner sinnlichen Wirklichkeit befreite reine Kategorien, weil sie realisirte, herausgehobene Allgemeinheit, d. h. also, weil sie ihm begrifflich ganz dasselbe sind, was Gesetz. Die Namen sind ihm Gesetze des Seins, sie sind ihm das Gemeinsame der Dinge, wie ihm die Gesetze das „Gemeinsame Aller“ sind. Ja, was wir soeben als notwendige Folge von Heraklit's Anschauung entwickelten, — mit denselben Worten finden wir es noch ausgesprochen bei Hippokrates (man vgl. aber das Bd. I. p. 163 sqq. über das Verhältniß des Hippokrates zu Heraklit Vortragene, was hier eine neue Bestätigung empfängt) *de arte* p. 7. Kuehn.: „τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα“, „die Namen sind die Gesetze der Natur“. Denn Gesetze wie Namen sind beide dem Ephester (wie auch für die Gesetze die Ethik noch bestätigen wird) gleichmäßig nur Producte und Realisationen des Allgemeinen, sie sind ihm beide das erreichte, vom Mangel der sinnlichen Wirklichkeit befreite rein allgemeine ideelle Sein. — Dies der innere Grund jener Analogie zwischen Namen und Gesetze, Wortbildner und Gesetzgeber, welche nun nicht mehr dunkel und wunderbar erscheinen kann, sondern eine Fundamentalanschauung und eine charakteristische Eigenthümlichkeit des Ephesters bildet und deshalb von Platon auch dem Kratylos als eine Grundlage seiner Theorie in den Mund gelegt wird. —

Nach allen bisherigen, eine so große Uebereinstimmung unter sich gewährenden Beweisen wäre hier nun auch noch der letzte zu erbringen, der

nämlich, daß sich jene Theorie von den Namen der Dinge auch in den noch vorhandenen Resten Heraklit's mit hinreichender Deutlichkeit nachweisen lasse. Dieser Beweis wird hoffentlich zur Genüge erbracht werden können. Vorher aber mögen des Zusammenhangs wegen hier noch die Resultate kurz erörtert werden, welche sich aus unserer Auffassung für den Kratylos und für die Stellung, die Platon in seinen Dialogen der Philosophie des Ephesiers überhaupt einräumt, d. h. mit andern Worten für das Verhältniß des Theaetetos und des Kratylos und wieder des Heraklit und des Platon selbst zu einander ergeben.

---



### § 37. Fortsetzung. Der Kratylus und der Theaetetus. Herakleitos und Platon.

---

Der Kratylus und der Theaetetus sind die beiden Dialoge, in welchen sich Platon mit der Philosophie Heraklit's beschäftigt.

Nach der bisherigen Ansicht hätte schon das keine geringe Schwierigkeit erregen müssen, daß, ihr zufolge, Platon eigentlich nirgends die Philosophie des Ephesier's rein auffaßt und widerlegt. Denn im Theaetetus faßt er sie auch nicht für sich und in der objectiven Weise auf, die sie in dem Systeme des Ephesier's hat, sondern wirft sie da mit der Ansicht des Protagoras so sehr durcheinander, daß schon häufig gellagt worden ist, es sei schwer zu unterscheiden, was dem Herakleitos und was bloß dem Protagoras zukomme.

Im Kratylus aber wird, wenn das Dogma von der Sprache als der Methode des Erkennens wiederum nur den heraklitischen Sophisten oder irgend welchen anderen zukommen soll, Herakleitos selbst noch weit weniger widerlegt. Denn auf eine Untersuchung des heraklitischen Dogma's vom Fließen selbst wird weder ehe Kratylus auftritt, noch nachher wirklich eingegangen. Die Untersuchung dreht sich vielmehr mit Kratylus nur um jene Methode des Erkennens und das Wesen der Sprache, und nur ganz gegen Ende des Dialoges hin wird — aber nur ganz obenhin und flüchtig — der Satz vom Flusse besprochen, und auch nur wieder in Bezug auf die sich aus ihm für das Erkennen ergebende Consequenz. So daß hiernach im Kratylus noch weniger als im Theaetetus die Philosophie des Ephesiers als dialectisch aufgelöst erscheinen kann.

Diese Stellung Platon's zu einem so bedeutenden System, wie das des Heraklit, — eine Stellung, die dann eher in einem Vermeiden, als in einem Eingehen auf dasselbe bestanden hätte, — müßte an und für sich schon höchst auffällig erscheinen und schwerlich einer befriedigenden Lösung zugänglich sein.

Allein nach allen unsern bisherigen Resultaten verbreitet sich, wie wir glauben, ein neues und helles Licht über diese Frage.

In Heraklit sind, wie wir wiederholt auseinandergesetzt und nachgewiesen zu haben glauben, zwei Momente enthalten, die sich mit dialectischer Nothwendigkeit forttreiben und zu entschieden entgegengesetzten Richtungen entwickeln müssen.

Das eine Moment ist — um dies in Kürze zusammenzufassen, wofür wir aber auf unsere früheren näheren Entwicklungen verweisen müssen — das Moment des Negativen, der Satz: nur das Nichtsein ist, in welchen sich, wie wir im Anfang (s. Bd. I. p. 35. vgl. das. p. 50 u. 288) sagten, die eine Seite der heraklitischen Philosophie im Gegensatz zur eleatischen zusammenfassen läßt, oder mit andern Worten: die Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, insofern sich hieraus die Folgerung entwickelt, daß nun jede Instanz sich an der entgegengesetzten aufgelöst hat, daß Alles ebenso ist wie nicht ist, und nicht ist wie ist, Alles somit falsch und ebenfogut Alles auch wahr geworden ist, jede Bestimmtheit folglich sich aufgehoben und in die beliebige Willkür des Bestimmens, das gleichmäßig so und so bestimmen kann, verflüchtigt hat. Oder mit andern Worten: dies eine Moment ist die heraklitische Idee des absoluten Werdens, des absoluten Processes insofern derselbe eben nur perennirendes Umschlagen des Sein in Nichtsein ist. Hieraus entwickeln sich sofort nothwendig in derselben Richtung hin zwei Consequenzen. Zuerst, da das Sein auf dieser rastlosen, selbst im Gedanken nie zum Stehen zu bringenden Flucht perennirend in das Nicht umschlägt, die Consequenz, daß überhaupt nichts Wahres ausgesagt werden könne, d. h. die Consequenz, welche die unmittelbaren heraklitischen Sophisten, der Anaxagoras der aristotelischen Metaphysik, zogen. Ferner aber, indem dieser Satz festgehalten wird und hierzu nur noch die Besinnung auf das tritt, was gleichfalls schon im Vorigen enthalten ist, daß Alles ebensosehr sei wie nicht sei, alles Beliebige ebensosehr wahr als falsch sei, hat sich hiermit durch dieses gleichzeitige und sich aneinander gegenseitig aufhebende Sein und Nichtsein, durch diese gleichzeitige und sich so gegenseitig an einander auflösende Wahrheit und Falschheit eben die Bestimmung ergeben, daß Alles ebenfogut wahr als falsch, d. h. daß das Objective überhaupt zur wahrheitslosen und indifferenten, jedes Eindrucks gleich fähigen Sphäre der Relativität herabgesunken sei und die Wahrheit nur im Bestimmen selber und seiner Willkür liege, mit andern Worten der Satz: was Jedem scheint, das ist auch für ihn, welchen Protagoras somit in consequenter Weise aus der heraklitischen Philoso-

phie entwickelt. — Diese Richtung muß sich daher am liebsten und unmittelbarsten an das heraklitische Dogma vom Flusse — wie wir ja aus Platon wissen, daß dies in der That der Fall war — anschließen, weil in diesem Dogma am meisten und deutlichsten das rastlose perennirende Umschlagen vom Sein in Nichtsein ausgedrückt ist. Protagoras hat daher in Herakleitos und diesem Dogma desselben die physisch-metaphysische Grundlage seines Gedankens, aus welcher er nur die logischen Consequenzen dialectisch entwickelt.

Aber in Heraklit ist noch ein anderes Moment vorhanden, seine Idee des Allgemeinen. Heraklit ist nicht beim Negativen stehen geblieben, seine Idee ist vielmehr ebenso schon bis zur selbst wieder positiv werdenden Negativität vollendet. Hat sich nämlich auch alles Sein in beständig kreisende Negation aufgelöst, so ist in der Totalität seiner Idee doch auch dies bloße Nichtsein schon aufgehoben. Die processirende Identität von Sein und Nichtsein ist selbst das Eine, was in Allem ist und Alles durchbringt, sie ist der Alles durchwaltende und schaffende *lóγος*, das absolute Princip, das allein wahrhaftes und bleibendes Sein hat, und auch alles Andere ist nur, insofern es an diesem alles durchwaltenden Principe Antheil hat. Dies Eine und Allgemeine ist also allein das Absolute und Wahre. Dies Allgemeine ist auch nicht bloß formell innerlich oder an sich Allgemeines, es ist weder eine Bestimmtheit des Seins, wie das Element der ionischen Naturphilosophie, noch eine Bestimmtheit des Gedankens, wie die pythagoräische Zahl, noch eine bloße Allgemeinheit der Abstraction, wie das eleatische Sein. Dies Allgemeine ist vielmehr auch bestimmt als die Idee des Allgemeinen, als die in jeder sinnlichen Existenz sowohl seiende als nichtseiende und über sie hinausgehende absolute Identität von Sein und Nichtsein; es ist somit bestimmt als — inneres Idealitätsgesetz zu einer Erscheinungswelt. Dieses ideelle Gesetz ist die reinere unsichtbare Harmonie, zu der sich die Erscheinungswelt nur als sichtbares Abbild verhält (s. Bd. I. p. 97 sqq. p. 122); es ist der weltbildende und weltdurchwaltende göttliche *lóγος*; dieses Absolute ist das nicht Vergehende noch Untergehende, das allein Bleibende, es ist die wahrhaftige Ruhe in jener Flucht der Erscheinungen („die Ruhe des Herakleitos in der Flucht“ citirt Plotinos aus Heraklit, oben Bd. I. p. 132), eine Flucht, die rastlos und unaufhörlich kreisen muß, weil jede einzelne sinnliche Erscheinung jenes Absolute ebensosehr auch nicht verwickelt, als sie nur durch ihren Antheil an ihm Dasein hat, das Absolute selbst somit nur in diesem ewig taumelnden Formenwechsel seine wirkliche Existenz hat. Diese Seite der heraklitischen Philosophie erreicht,

wie bereits früher gezeigt, ihre nothwendige und höchste an sich schon umschlagende Vollendung und Ruhe in der speculativen Idee der Sprache, in der Anschauung der Namen als der Wahrheit der Dinge.

Die Namen sind diese Wahrheit, weil sie die von der Einzelheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheit derselben, wahre Vermittelung von Sein und Nichtsein der Dinge sind. Der absolute Name, welcher das allgemeine Wesen jenes Formwechsels, die Kategorie jenes Gesetzes selbst ausdrückte, würde das erreichte Absolute sein. Zugleich ist hiermit das heraklitische Princip schon an sich über sich selbst hinausgehoben. Der Name ist das nicht mehr nur in der Flucht der Erscheinungen, nicht mehr in dem unendlichen Wechsel der Formen und der Aufgabe dieses Wechsels vorhandene, sondern das erreichte und zur Ruhe und Gegenwärtigkeit gekommene Allgemeine, eine Präsenz, die jedoch nicht mehr die des sinnlichen Daseins ist.

Der absolute Proceß ist somit jetzt an sich zur einfachen Ruhe eines überfinnlichen oder unfinnlichen Seins zusammengesunken, zu einfachen Allgemeinheiten des Gedankens, welche das Wesen und die Wahrheit der ihr Abbild bildenden Wirklichkeit sind, d. h. das Absolute ist an sich schon zum Wesen der platonischen Ideen geworden.

Nach diesen beiden Momenten nun, die in Heraklit vorliegen, sagt Platon den Ephester in seinen Dialogen auf. Und zwar stellt er ihn nach jener ersten Seite hin, nach welcher er zum Vater der Sophistik wird, im Theaetetos dar und nimmt ihn hier mit dem Protagoras zusammen vor. Und es ist kein Unrecht gegen Heraklit, daß er ihn hier mit Protagoras zusammen behandelt und auch ihn mit der Auflösung des letzteren aufgelöst zu haben glaubt. Es ist nur objective Dialectik, wenn er ihn zwingt, die Vaterschaft für Protagoras zu übernehmen, der in der That seine objective Consequenz gewesen ist. Und auch unvollständig ist die Widerlegung im Theaetetos deshalb nicht, weil Platon hier den Heraklit eben nur nach jener einen Seite hin darzustellen hatte, deren consequenteste Entwicklung Protagoras ist und er daher — nach dieser Seite hin — mit Protagoras zugleich in der That aufgelöst ist. Aber auch so noch unterscheidet Platon deutlich genug, was dem Herakleitos selbst, was nur jener Fortentwicklung zukommt, indem er z. B. Ausdrücke gebraucht: „und auf dasselbe kommt hinaus das, was Herakleitos sagt u.“, Ausdrücke und Wendungen, welche deutlich zeigen, daß dies also nicht nach der unmittelbaren Meinung des Sagensden, des Ephesters selbst, sondern nach der Consequenz des Gedankens dem Heraklit angehören solle<sup>1)</sup>.

1) Siehe oben p. 360 und die Anm. daselbst.

Nach der anderen aber jener beiden in Heraklit enthaltenen Seiten stellt er ihn im Kratylos dar, und von hier aus erst kann sich, wie uns scheint, ein wirkliches Verständniß und eine befriedigende Auffassung des Kratylos ergeben.

Jene zuerst aufgezeigte Seite Heraklit's im Theaetet besonders entwickelnd und auflösend, erfährt Plato das objective Moment des Heraklit im Kratylos in seiner höchsten Vollendung — in der speculativen Theorie von den Namen als der Wahrheit der Dinge und der Methode des Erkennens.

Der etymologisirende Gebrauch, den Heraklit selbst von diesem Princip gemacht hatte und der später nachgewiesen werden wird, hier aber einseitigen als bekannt vorausgesetzt werden muß, mußte freilich in den Kreisen des Protagoras und der Sophistik die überaus bereitwilligste Aufnahme und die übertreibendste Nachahmung gefunden haben. Konnten sie auch unmöglich das speculative Princip selbst von dem Wesen der Sprache sich zueignen, da sie dann ein Objectives überhaupt hätten annehmen müssen, konnten sie auch dies Princip höchstens wieder, wenn sie sich schon darauf einlassen wollten, dahinein umbiegen, es zeige sich in der (wie wir sehen werden, schon von Heraklit hervorgehobenen) Gegensätzlichkeit der in Einem Wort verknüpften Bedeutungen und ferner in den entgegengesetzten Bedeutungen, die einem Worte je nach der etymologischen Ableitung desselben zukämen, nur dieselbe indifferente Unbestimmtheit der Sprache, wie alles Objectiven überhaupt und die Fähigkeit des meinenden Subjectes jede ihm beliebige, noch so widersprechende Bestimmtheit den Worten wie den Dingen auszudrücken und zu ertheilen, — so konnten sie doch jedenfalls jene etymologisirende Methode trefflich handhaben, ja es mußte ihnen dieselbe das erwünschteste und geeignetste Instrument sein, um nun auch durch sprachliche Spitzfindigkeit alle festen Vorstellungen vollends durcheinanderzumerfen und in die haltloseste und gräulichste Verwirrung zu stürzen, alles Beliebige bald entstehen und bald wieder verschwinden zu lassen, bald zu beweisen und bald zu widerlegen, und so durch die wirbelnde Musik dieses Instrumentes Gedanken und Dinge in den tollsten Sanct-Beitanz hineinzujaßen.

Diese Manier wird in der ersten Hälfte des Kratylos ironisch dargestellt, so lange sich das Gespräch nur mit Hermogenes bewegt. Nachdem der Dialog nur einen kurzen ersten Anfang gehabt, in welchem das Thema der Untersuchung bestimmt wird, geht Sokrates sogleich in die komödierende Darstellung jenes tollen sophistischen Etymologisirens über, mächtig rauscht der Spott von seinen Lippen, und Euthyphron, nicht aber

Kratyles, scheint vielleicht ein Solcher zu sein, der die Bestimmung hat, den Protagoras und die heraklitischen Sophisten zu repräsentiren. Daß hin und wieder ein ernsterer Zug mit einläuft, kann diesem vorherrschend ironischen Charakter des ersten Theils keinen Abbruch thun, ebensowenig wie der Umstand, daß unter den Etymologieen offenbar auch solche vorhanden, welche theils auf wirklich heraklitischer Grundlage beruhen mögen, theils jedenfalls ihm und seinen Dictis ironisch nachgebildet sind<sup>1)</sup>, wenn wir auch schwerlich, inwiefern überall Ersteres oder Letzteres der Fall, jemals werden genau zu unterscheiden vermögen. So lange ergießt sich, einem Ungewitter gleich, dieser Etymologieehagel von den Lippen des Sokrates, bis Hermogenes selbst ausruft, es komme ihm nun fast schon zu dicht auf einander, und Einhalt zu thun bittet.

Ebensowenig hebt es den komödischen Charakter dieses ersten Theils des Dialoges auf, daß Sokrates noch in demselben zuletzt in ganz ernsthafter Weise dem theoretischen Grundsatz Heraklit's Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er nun wirklich nachweist, wie in der physiologischen Dualität der Töne „der Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des Hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge“ aufzuzuchen sei, eine nähere Explication und Durchführung des heraklitischen Princip's, die natürlich nicht im mindesten Herakleitos, sondern nur der hohen Intelligenz des Platon selbst zukommt und welche, wie bereits Schleiermacher, dessen Worte wir auch soeben angeführt haben, bemerkt, „zu dem Tiefstimmigsten und Größten gehört, was jemals über die Sprache ausgesprochen worden ist“<sup>2)</sup>. — Und mit Fug gehörte dies noch in den ersten Theil.

Dem Heraklit war, nach Plato, als er über das Absolute, über das Wahre der Philosophie überhaupt, nachdachte, das Wahre der Sprache, der Grundzug dieses speciellen geistigen Gebietes aufgegangen<sup>3)</sup>.

---

1) z. B. *ψεῦδος* Lüge, von *εἶδεν*, schlafen (siehe oben § 30.), *δόξα* von *διώξει*, *ἢν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἶδέναι*, *ὅπη ἔχει τὰ πράγματα*; das *δίκαιον* von *τὸ διαίον*, *θυμός* von *θύσας*, die Ableitung von Zeus und von *κόρος*, *ἀνδρεία* (offenbar ganz späthetische Nachbildung) aus *ἐναντία ῥοή* u. Im Ganzen kann man annehmen, daß da, wo ein Wort zurückgeführt wird auf die Bedeutung des sich Hindurchziehens durch Alles, Heraklit selbst getroffen werden soll.

2) Vgl. Boeckh a. a. O. p. 372.

3) Platon's Ansicht hat schon Boëthius richtig erkannt ad Aristot. de Interpret. II. p. 314. ed. Ven.: Plato vero in eo libro qui inscribitur Cratylus aliter esse constituit, orationemque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiuntur.

Das Wesen der Dinge erkennen wollend, hatte er das Grundwesen der Sprache erkannt: Darstellung des Wesens zu sein. Allein er hatte den Irrthum begangen, das Wahre dieses speciellen Gebietes als das Wahre der Philosophie überhaupt — was Plato nur in der Idee findet — und deshalb als den Weg zur Erkenntniß zu setzen. Forderte dieses Letztere eine Auflösung, so forderte jene objective Erkenntniß vom allgemeinen Wesen der Sprache als solcher von dem speculativen Geiste Platons eine positive Anerkennung und eine nähere Ausführung und Begründung, und diese läßt ihr Plato eben in Demjenigen angedeihen, was er über die physiologische Qualität der Töne sagt, wodurch er zugleich den Umfang in seinen Umrissen bestimmt, in welchem die Sprache ihr allgemeines Wesen durchführen und verwirklichen könne. Diese positive Anerkennung und nähere Ausführung des Wesens des speciellen Sprachgebietes konnte aber unmöglich ohne Störung in jene größere allgemeinere und den eigentlichen Zweck des Dialoges bildende, erst mit Kratylos wahrhaft zu führende Untersuchung aufgenommen werden, ob deshalb auch die Sprache in letzter Instanz als das Wahre schlechthin und nicht vielmehr bloß, wie jede Kunst, als eine Darstellung des von ihr anderswoher zu empfangenden und daher aus sich selbst zu erkennenden Wahren anzusehen sei. Es mußte daher diese positive Anerkennung und nähere Ausführung der heraklitischen Idee, insofern darin das specielle Wesen der Sprache wirklich erkannt ist und sie somit das speculative Princip der Sprachphilosophie liefert, noch hier ihre Stelle finden. Die physiologische Untersuchung, durch welche Plato gleichsam wie beiläufig das specielle Wesen dieses Gebietes nachweist, mußte der philosophischen Untersuchung mit Kratylos über das Wesen der Dinge und der Erkenntniß vorhergehen und noch im ersten Theil des Dialoges erledigt werden. Aber diese physiologische Untersuchung bildet auch bereits den unmittelbaren Uebergang von dem ironisch-scherzhaften Theile zu dem ernsthaften desselben. Denn kaum ist sie vollbracht und der Dialog mit ihr zu dieser Höhe des Ernstes erhoben, so tritt Kratylos auf, womit ein offenkundiger Abschnitt im Dialog gegeben ist. Der Scherz ist verstummt; nun erst erhebt sich die Untersuchung auf ihre wahre Höhe, zur Discussion des allgemeinen Themas vom wahren Wesen der Dinge und der Methode des Erkennens, und verläßt von nun ab auch keinen Moment mehr den ge-

---

tur, eumque intellectum vocabulis discernendi; quod si omne instrumentum secundum naturam est, at videndi oculus, nomina quoque secundam naturam esse arbitratur.

waltigen Ernst, der von jetzt ab allein ihrem Gegenstand angemessen. Denn auch die sehr wenigen Wortbeispiele, welche im Verlauf des Gesprächs mit Kratyllos dafür gegeben werden, daß die Namen auch auf eleatische Vorstellungsweise führen könnten, sind jetzt nicht mehr scherzhaften und komödirenden Charakters; denn sie werden ausdrücklich zur Widerlegung des Kratyllos gesagt und haben somit kritischen Ernst. Daher kommt es auch, daß Platon sich jetzt mit so wenigen Beispielen begnügt. Zur kritischen Widerlegung war die geringste Anzahl hinreichend, zur komödirenden Darstellung dagegen eben jener Meerfluthschwamm von Worten und Ableitungen erforderlich. Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher meint (in der Einleitung zum Kratyl. p. 21), daß Platon ermüdet ist von der Fülle philologischen Scherzes, nur ungern zu seinem Gegenstande zurückkehrt und was noch zu sagen war, deshalb so leicht als möglich hingeworfen hat, — sondern eben dieser Gegenstand selbst und damit auch nothwendig der Charakter der Behandlungsweise hat sich geändert.

Dieser mit Unrecht übersehene unlängbare Wendepunkt, der, vorbereitet durch die physiologische Untersuchung, mit der Antheilnahme des bis dahin müßig zuhörenden Kratyllos am Gespräche, schon im Tone des Dialoges eintritt, kann bei der durchdachten Kunst platonischer Dialoge unmöglich zufällig sein, erlangt aber erst durch das eben Vorausgeschickte seine begriffliche Erklärung. Früher handelte es sich darum, den heraklitischen und zumal sophistischen Gebrauch des Etymologisirens ohne Unterschied zu parodiren. Jetzt handelt es sich nicht mehr um eine Verspottung jenes von den Sophisten bis zur höchsten Willkürlichkeit gesteigerten und — denn wo war die Grenze für solches Etymologisiren? — aller Abgeschmacktheit fähigen Wortverdrehens; jetzt handelt es sich darum, mit Kratyllos, der als Repräsentant des Ephesiers selbst erscheint — und dazu legten ja die Jugendbeziehungen des Platon und Kratyllos, da ja ersterer bekanntlich von diesem in die Philosophie Heraklit's eingeweiht worden sein soll, den Anlaß nahe genug — die objective Seite der Philosophie des Herakleitos, jene Seite, deren Fortentwicklung Platon selbst ist und welche der große Sinn des Plato deshalb an derjenigen speculativen Gedankenbestimmung erfafst, welche die höchste Vollendung der heraklitischen Philosophie ist, zu prüfen, und zu untersuchen, inwiefern damit das Wahre schlechthin und somit die Methode des Erkennens erreicht, oder inwieweit ihm zwar nahe gekommen, aber dennoch hinter ihm zurückgeblieben und es selbst somit verfehlt worden sei.

Zwar muß Kratyllos seine Theilnahme am Dialog damit eröffnen, daß er erklärt, Sokrates habe ihm Alles aus der Seele gesprochen; er



muß sich somit gleichsam zu all den ironischen Etymologien des Sokrates bekennen, nicht nur insofern Heraclitos selbst, sondern auch insofern die Sophistik darin verspottet wurde.

Aber auch dieses Bekenntniß, welches Kratylos ablegen muß, ist nicht ohne jene philosophische Gerechtigkeit, nach welcher Einer nicht bloß verantwortlich ist für das, was er selbst gethan, sondern auch für das, was aus der consequenten Anwendung eines von ihm aufgestellten Principes und einer von ihm zuerst eingeführten Methode folgt und von Andern in dieser Weise vollbracht worden ist. Und läugnen läßt es sich nicht, daß Heraclit durch jene Methode der Erkenntniß, deren Princip er zuerst aufgestellt, und besonders auch durch die Anwendung, die er zuerst davon gemacht, wenn er auch selbst sich in gewissen Grenzen hielt und seine Wortdeutungen, mindestens soweit noch Spuren übrig, voll großartiger Gedankenanschauung sind, doch dadurch, daß dies sein Etymologistren ohne jedes feste grammatische Princip durch die bloße Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn geleitet wurde, Thür und Thor jedem beliebigen noch so willkürlichen Spielen mit Worten aufschloß und daher diese Art von Vaterschaft für das Treiben und Uebertreiben der Sophisten und ihre Mißhandlung der Worte nicht ablehnen kann.

Weil aber eben die Vaterschaft nur diese theoretische ist, kommt Kratylos auch mit der bloßen nachträglichen und theoretischen, mit einer allgemeinen Genehmigung jenes Etymologistrens davon, und er hat nicht nöthig, practisch die Marter auf sich zu nehmen, die lange Zeit hindurch, die sich der Dialog damit beschäftigt, sich alle diese Etymologien im Einzelnen vormachen zu lassen und sie eine nach der andern gut zu heißen. An diesen Lächerlichkeitspranger wird er nicht gestellt, ein Verfahren Platon's, von dem man wohl mit Unrecht nicht gefühlt hat, daß es gleichfalls seinen Grund haben müsse.

Kaum aber ist dieses Geständniß abgelegt, als die Untersuchung beginnt sich zu ihrer wahren Gedankenhöhe zu erheben, sich ihrem eigentlichen Thema zuzuwenden.

Daß der Kratylos auch ein positives Resultat hat, insofern er gerade so weit geht, das Fundament des Wahren zu legen, hat bereits Schleiermacher trefflich gesehen. Er sagt (Einl. p. 18): „der Kratylos führt auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hierher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältniß der Bilder zu den Urbildern, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniß zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon

eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophisten<sup>1)</sup>.

Will man es aber für zufällig erachten, daß diese Lehre Platon's von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt ist im Kratylus? Und nicht nur für zufällig, selbst für höchst befremdlich hätte dies bisher eigentlich betrachtet werden müssen bei dem ironischen Charakter des bei weitem größeren Theils des Gesprächs und bei den anscheinend weit geeigneteren Uebergängen, die andere Dialoge dazu boten. Aber aus der früheren Auseinandersetzung ist jetzt klar, daß weder von Befremdlichkeit, noch, und zwar ebensowenig, von Zufall hier die Rede sein kann.

Die Nothwendigkeit des Zusammenhanges liegt in dem, was über die objective Bedeutung jenes speculativen heraklitischen Princips von der Sprache und seinen an sich über Heraklit hinausgehenden Gedankeninhalt oben entwickelt worden ist, und das eigentliche Thema des Kratylus könnte man ebensosehr bezeichnen: Untersuchung über das Verhältniß der Namen zu den Ideen, als auch Untersuchung über das Verhältniß Heraklit's zu Platon.

Die Discussion wendet sich sofort zwischen Sokrates und Kratylus vom Etymologisiren ab und auf die principielle Frage, inwiefern doch gesagt werden könne, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren. Die Antwort ist zunächst die: durch Darstellung ihres Wesens. Diese Gleichartigkeit besteht aber nicht in dem Wieergeben aller Züge des Dinges, in der einfachen Identität mit ihm als einem concret Sinnlichen, wie das Beispiel mit den beiden Kratylus zeigt, sondern in der Darstellung des in ihm enthaltenen einfach Allgemeinen<sup>2)</sup>. Soweit bewegt sich die Untersuchung immer noch innerhalb der Grenzen jenes heraklitischen Gedankens selbst. Noch ein Rückblick wird hierbei, um die Natur der Gleichartigkeit zwischen Namen und Dingen zu bestimmen, auf die mit Hermogenes vorausgeschickte physiologische Untersuchung geworfen und hierbei spricht Sokrates seine ernsthafteste Anerkennung des heraklitischen Princips

---

1) Vgl. R. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 492.

2) Es ist insofern auch durchaus nicht von Unrichtigkeit frei, wenn Bindsel, Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838. p. 13 die Meinung des Kratylus dahin angiebt, daß die Wörter „die äußerlichen Dinge selbst bezeichnen“.

der Sprachphilosophie als solcher und zugleich die Begrenzung der Wahrheit desselben in den Worten aus: „Denn mir ist es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich der Ähnlichkeit nach gar zu dürftig ist und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte“ (p 435.).

Mit dieser Grenzbestimmung tritt auch die Auflösung ein. Umsonst sucht Kratylos Heraklit's Princip aufrecht zu erhalten durch den ganz heraklitischen Gedanken, der größte Beweis (*μέγιστον δέ σοι ἔστω τερμῆριον*), daß die Worte das Wahre darstellen, sei die durch alle Namen hindurchgehende Harmonie, der Eine sie durchdringende Begriff in dem alle Namen übereinkämen, der Eine ihnen gleichsam zu Grunde liegende Name (*οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξόμφωνα ἦν ἀπ᾽ ἅπαντα· ἢ οὐκ ἐνενόεας αὐτὸς λέγων, ὡς πάντα κατὰ ταῦτόν καὶ ἐπὶ ταῦτόν ἐγέγνωτο τὰ ὀνόματα*<sup>1)</sup>). Auf doppelte Weise wird dies dialectisch aufgelöst. Sokrates zerreißt ihm diese Einheit, indem er ihr Beispiele von Etymologien in entgegengesetzter Richtung gegenüberhält, hiermit das Schwankende und Willkürliche der Methode darlegt und durch die Frage: wie denn, wenn die Worte gegen einander aufständen und die einen gegen die andern behaupteten, sie seien die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber falsch, dieser Streit geschlichtet werden solle, da ja nach heraklitischem Princip so wenig wie nach platonischem die Wahrheit durch das äußerliche Zählen der Menge der auf jeder Partei stehenden Worte ermittelt werden könne — den Kratylos zu der Anerkennung nöthigt, es müsse ein anderes Objectives und Wortloses sein, welches das wahre Sein der Dinge feststelle.

Wie hier das Princip, daß die Namen die Wahrheit der Dinge sind, nach der Seite seines Inhalts, so ist es bereits auch andrerseits in formeller Hinsicht, als Methode des Erkennens, durch eine mit dieser Dialectic künstlich verschlungene Auflösung über sich hinausgehoben, indem nämlich gezeigt wird, daß gerade wenn die Wortbildner das Wahre in den Namen dargestellt hätten, sie als die Ersten, welche die Namen der Dinge bestimmten und keine vorfanden, einen andern, von den Worten

---

1) Ist hier auch die Sprache platonisch abstract, so ist es doch un schwer, den heraklitischen Gedanken durchzusehen, den wir nur in seine ihm eigenthümlichere Form gekleidet haben.

unabhängigen und ursprünglicheren Weg gehabt haben müßten, um das wahre Sein der Dinge zu erkennen.

Beide Wendungen sind aber nicht bloß auflösend, sie haben ebenso das Wahre und Positive bereits producirt und dies positive Resultat, das nichts anderes als die platonische Idee selbst schon ist, spricht Sokrates zuletzt noch deutlich genug in den Worten aus, welche dem objectiven Gedankeninhalt des heraklitischen Princips alle Gerechtigkeit widerfahren lassen: „Wohlan denn beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, daß wohl- abgefaßte Worte müßten Demjenigen, welchem sie als Namen beigelegt sind, ähnlich und Bilder der Gegenstände sein? Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sichere Art zur Erkenntniß zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut verfertigt ist und dann auch das wahre Wesen selbst (τῷ ἀληθείᾳ), dessen Bild es war, oder aus dem wahren Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?“

Mit andern Worten: haben die Dinge bei Heraklit, wie früher gezeigt, ihre Wahrheit an die Namen hinverloren, weil diese das von der sinnlichen Einzelheit der Dinge gereinigte allgemeine Sein derselben, weil sie also die erreichte und realisirte Allgemeinheit sind, so zeigt Platon gerade mit Festhaltung dieses heraklitischen Princips, daß die Namen eben nur die physiologische, durch das Organ des Sprechens vor sich gehende und darum wieder mit Sinnlichkeit behaftete <sup>1)</sup> — und zwar nicht nur einerseits mit der Sinnlichkeit des Lauts, sondern ebenso auch, wie im Theaetetos deutlich genug ausgeführt wird, mit der dieser entsprechenden Sinnlichkeit der Vorstellung behaftete — Darstellung des rein Allgemeinen, also immerhin nur sinnliches Bild des wahren Wesens sind, und daß somit die eigene Wahrheit der Namen selbst ein über sie als sinnliche Darstellung hinausgehendes, selbst nicht mehr sinnlich seiendes und dennoch das wahre Wesen der Dinge wie der Namen in sich schließendes, beider Urbild ausmachendes und nur in der reinen Allgemeinheit des denkenden Erkennens adäquat verwirklichtes rein allgemeines Sein, oder die — Idee ist.

1) Vgl. Plat. Theaet. p. 206. D. p. 266. St.: „Das Erste wäre dieses, daß man den Gedanken sichtbar macht (ἐμφανῆ ποιεῖν) durch die Stimme vermittelt der Worte und Namen, indem man seine Vorstellung wie in einen Spiegel oder in Wasser in die Ausströmung des Mundes hinein abbildet (ὡςπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὑδωρ τῆν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τῆν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν).

Das heraklitische Absolute ist mit einem Worte: das Bild der platonischen Idee.

Dies objective dialectische Verhältniß des heraklitischen zum platonischen Princip bildet die dem Kratylos zu Grunde liegende Dialectik und die in ihm vorgehende Entwicklung. Sein Plan ist somit, wie gezeigt, die Darstellung und Hinaushebung über sich selbst der objectiven Seite der heraklitischen Philosophie, die deshalb — während das andere Moment dem Theaetet überlassen bleibt, der es im Zusammenhang mit den weiteren Gestalten, zu denen es seine eigene Consequenz fortentwickelt hat, behandelt — an ihrem höchsten speculativen und unmittelbar über sich selbst hinausweisenden Höhepunkt ergriffen wird. Hiermit stimmt, wie nummehr gezeigt sein dürfte, Alles überein.

Es stimmt ferner überein, daß es nach der bisherigen Ansicht des Kratylos wie des Theaetetus unbegreiflich sein mußte, warum Platon den Herakleitos selbst zweimal und doch keinmal behandelt und auflöst. Es stimmt überein, daß gerade im Kratylos (siehe oben § 18.) noch im Gespräche mit Hermogenes die plastische Entwicklung der objectiven Seite des heraklitischen Principis überhaupt, nämlich seines sich durch Alles hindurchziehenden Gerechten, gegeben wird, daß das Gemälde der identischen Bilder desselben, Sonne, Feuer, Wärme &c. und wieder der innern Identität aller dieser mit dem Gedanken des Anaxagoras gerade in diesem Dialoge aufgerollt wird. Es stimmt überein, daß während im Theaetet das Dogma vom Fluß kritisiert wird, dieses Dogma, eben weil es dort mit der negativen Seite Heraklit's für sich behandelt ist, im Kratylos zwar überall (als die Vorstellung von den Dingen, welche die Namen offenbaren) erwähnt, aber nirgends kritisiert und aufgelöst wird. Denn erst unmittelbar vor Schluß des Dialogs kommt Sokrates auf dies Dogma vom Fließen als solches zu sprechen und zwar auf eine Weise, welche durch Kürze und Flüchtigkeit deutlich zeigt, daß hier dieses Dogma nicht wirklich untersucht, sondern nur auf eine anderweitige gründlichere Untersuchung dieser Seite der Sache hingewiesen werden soll. In daß und wie Sokrates hierauf zu reden kommt, stimmt nicht weniger mit dem Obigen überein, Platon weist hierin nur den inneren Zusammenhang nach, der zwischen dem im Kratylos behandelten objectiven Principe Heraklit's und seiner relativen Unvollendung, und jener im Theaetetus behandelten negativen Seite und ihren Consequenzen, zu denen sich seine Philosophie gleichfalls treiben muß, vorhanden ist.

Dieser Gedankenzusammenhang ist der: weil das heraklitische Princip,

weil selbst die Namen noch das in sinnlicher Form vorhandene Allgemeine als solches sind, ist dies Princip auch noch jene absolute Beständigkeit und peremirendes Fließen aller Dinge. Denn das Allgemeine, das als Sinnliches dasein soll, ist eben der Fluß, der beständige Formenwechsel, das absolute Aufheben und Verschwinden jeder Bestimmtheit, die Kastlosigkeit der ununterbrochenen und nicht über das Nicht hinauskommanden Werdbewegung.

Wird jene letzte noch übrige Sinnlichkeit an dem heraklitischen Allgemeinen aufgehoben, so ist dieser absolute Fluß zur Ruhe gebracht, denn das Allgemeine ist dann nicht mehr als sinnliches vorhanden — als welches es eben nur diese Aufgabe und das Sollen des beständigen Formenwechsels, schlecht unendlicher Progreß sein könnte<sup>1)</sup>, — es ist dann sofort in der einfach in sich ruhenden Form der unsinnlichen, das Wesen des Veränderlichen bildenden, selbst aber ewig unveränderlichen Idee vorhanden.

Und deutlich genug legt auch Sokrates diesen Gedanken zusammenhang dar in dem Uebergang, mit welchem er, nachdem er festgestellt, daß der Weg durch die Worte nicht die wahre Methode des Erkennens sei, nun auf jenes Dogma vom Flusse als mit dem Irrthum in dieser Methode des Erkennens innerlich verknüpft hinweist: „Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen und in der That zwar diejenigen, welche sie bildeten, es in diesem Gedanken gethan haben, als ob Alles immer im Fluß und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind und die Besinnung verloren haben und uns nun auch mit hineinziehen“. Denn, sagt er, sollen wir nicht sagen, daß das Gute und das Schöne ic. wirklich etwas sei oder nicht? Und als Kratylos dies bejaht, wie er es denn auch nach Heraklit bejahen muß, fährt er fort, nicht also, ob ein

1) Es ist im Grunde nur derselbe Gedanke, derselbe, wenn auch zu andern spiritualistischen Consequenzen benutzte Uebergang, welcher sich dem heiligen Gregorius Nyssenus aufdrängt, wenn er offenbar mit Hinblick auf die heraklitische Theorie vom Flusse sagt (de Anim. et Resurr. p. 122. ed. Krab.): *στάσις δέ ποτε τῆς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ψυχῶν αὐξήσεως ἀναγκαιῶς προορᾷ ὁ λόγος, ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέει ἡ φύσις, ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινόμενων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα. — — — ἡ γὰρ ἀεὶ τῶν ἐπιγινόμενων προσθήκη κατηγορία τοῦ ἐλλειπῶς ἔχειν τὴν φύσιν γίνεται. Ἐπειδὴν οὖν εἰς τὸ οὐκ εἶναι πλήρωμα τὸ ἀνθρώπινον φθάση, στήσεται πάντως ἡ βρώδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις εἰς τὸ ἀναγαῖον καταστήσασα πέρασ κτλ.*

Antlitz schön ist, und dies vergeht, sondern von dem Schönen selbst laß uns betrachten, ob es nicht immer so ist, wie es ist. Wenn dies aber der Fall ist, so ist in dem Schönen selbst keine Bewegung mehr. — Ist es dagegen Bewegung und Umänderung, wie soll es bei diesem beständigen Wechsel seines Seins auch nur bestimmt werden können? d. h. also, tilge jene letzte sinnliche Weise, in der Du das Allgemeine erfassest — und Du hast die ewig in sich ruhende, einfach mit sich gleiche Allgemeinheit der Idee; erfasse dagegen das Allgemeine, das Du selbst als Hinausgehen über jede sinnliche Existenz setzest, noch selbst als in irgend welcher sinnlicher Form und Vermittelung auf — und Du hast nur die in beständiger Negation sich vollziehende Aufhebung jeder Bestimmtheit selbst.

Dies ist der Plan des Kratylus, der danach eng mit dem Theaetetus verknüpft, ein ebenso philosophisches als künstlerisches Meisterwerk bildet, ein Kunstwerk, dessen Resultat es ist, den heraklitischen λόγος in die platonische Idee sich aufheben zu lassen, während es eben deshalb klar ist, warum der nur jene negative Seite darstellende Theaetet auch mit dem rein negativen Resultate der bloßen Auflösung schließen muß.

---

### § 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste.

---

Es bleibt noch übrig, in den noch erhaltenen Fragmenten Heraklit's die Spuren für jenes Princip des Ephesier's aufzuzeigen, welches wir bisher aus den Zeugnissen des Proklos und Ammonius Herm., aus der Bedeutung, welche λόγος und ὄνομα in den Fragmenten des Ephesiers haben, und endlich aus dem platonischen Kratylos nachgewiesen haben, die Spuren jenes Principes, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren und so den Weg zur Erkenntniß derselben bilden.

Ohne einen solchen Nachweis, durch welchen sich zugleich, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, die Grenze bestimmen muß, inwieweit das im Kratylos komödirtete Etymologistren von Herakleitos selbst ausgegangen sei, würden wir, trotz aller Uebereinstimmung, welche das bisher Erörterte in sich selber gewährt, und trotz aller Ausflüchte, welche die geringe Zahl der von Herakleitos erhaltenen Fragmente an die Hand giebt, unsere Darstellung nicht für gesichert erachten können. Allein das scheint uns allerdings unbestreitbar zu sein, daß nach allem Bisherigen bei jener geringen Anzahl der auf uns gekommenen Fragmente des Ephesiers selbst wenige Spuren viel beweisen würden, um wievielmehr solche, die, wenn auch quantitativ in nicht großer Menge vorhanden, doch glücklicherweise von einer solchen Deutlichkeit und Beweiskraft sind, daß sie, da es sich hier nicht um eine Materie handelt, in welcher das Zählen entscheidet, von demselben Gewicht sind, als wären es hunderte. —

Nach dem platonischen Kratylos stellen die Namen die Natur der Dinge als fließend dar. Der heraklitische Fluß ist aber, wie wir bei dem betr. Dogma (siehe § 12.) gesehen haben, nichts Anderes als Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Ist jenes Dogma von der Sprache also wirklich ein heraklitisches, so müßte Heraklit behauptet und irgendwie nachgewiesen haben, daß die Namen die Dinge



als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegentheile, als schlechtthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der That ist noch ein Fragment des Ephefiers vorhanden, welches diese speculative Anschauung auf das Deutlichste und Unzweifelhafteste ausspricht. Es theilt uns dasselbe Eusthathios mit ad *Hiad.* I. v. 49. p. 31. ed. Rom. p. 36. St.: „διὸ καὶ ἀστειῶς ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη. ὡς ἄρα „„τοῦ βίου (ἤτοι τοῦ τόξου). τὸ μὲν ὄνομα βίος. ἔργον δὲ θάνατος““. Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert<sup>1)</sup> (insofern statt des ersten *βίου*, welchem bei Eusthathios das *ἤτοι τόξου* zur Erklärung zugesetzt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen *τόξου* in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mittheilung im *Etymolog. M. s. v. βίος* p. 198. Sylb. und in den Schol. in *Π.* in den *Anecdot. graec. ed. Matranga* p. 392: „ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν (ὀμωνομῶς fügt hier das *Etymol.* hinzu), λέγεσθαι βίος τὸ τόξον καὶ ἡ ζωῆ. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίον, ἔργον δὲ θάνατος“. Das Fragment ist eben, weil im Griechischen *βίος* ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar<sup>1)</sup>, und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod“. In der That ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet *βίος* nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Uebersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Thätigkeit, sich zu seinem Gegentheil zu machen) der Tod“, d. h. es ist ein todtbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speculative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich,

1) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. *Phoeniss.* v. 1168 gezeigt hat. Zur Et. des Euripides vgl. oben *Bd. I.* p. 171, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei *Diog. L. II.* 5 das Werk Heraklit's dem Sokrates zu lesen giebt.

2) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem andern Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den *Anecd. Gr. ed. Cramer.* aus einer Handschrift mitgetheilten Excerpten aus *Herodian* (*T. III.* p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: „Ἀλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἀλώη δὲ ἡ ἀμπελόφυτος γῆ μέγα· καὶ ὁ Ἡρακλείτος „τὴν ἀλόην σμίκρονε καὶ ξυλαλόην, οὐ μὴν ἀλώην, ἀμπέλου τὸ χωρίον“. Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bittern Aoe und des süßen Weinstockes gespielt wird.

daß sie Identität des absoluten Gegensatzes sind, zu offenbaren. Er zeigt, wie schon die Sprache im Einklang mit seiner Philosophie Leben und Tod als identisch setzt, in Einen Namen diese reinen Gegensätze einend. Es ist nur ganz derselbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beispiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die speculative Natur der deutschen Sprache wiederholt ausspricht und für den er als Beispiel das Wort „aufheben“, welches sowohl die Thätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negirens einer Sache (z. B. ein Gesetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder also, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos sagt, der Weg zur Erkenntniß des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen verborgene Einheit des absoluten Gegensatzes darzustellen und zu realisiren weiß und daher das Erkennen die in der wirklichen Existenz unter dem Schein des Bestehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr offenbart findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die Namen die höhere Wahrheit gegen die Dinge sind. Denn im Reich der wirklichen Existenz sind für jedes Einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegensätze, weshalb es sich gegen den Tod erhalten will. Im Reich der Sprache aber sagt, wer Leben sagt, sofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als Kampf vorhandene Identität des Gegensatzes ist hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieses Fragment ist nicht eine Spur, es ist im Zusammenhange mit der früheren Entwicklung ein vollwichtiger Beweis, der gerade ebensoviel beweist, als wenn die Gunst der Umstände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beispiele, die doch unmöglich sprechender sein könnten, zu häufen.

Aber dieses Beispiel steht nicht allein. Ein anderes ganz dieselbe speculative Gegensätzlichkeit des Sinnes darbietendes sicheres Beispiel ist seine oben (Vd. I. p. 155—157, 3.) durch eine Reihe von Stellen positiv nachgewiesene etymologisirende Deutung von  $\sigma\omega\mu\alpha$  als  $\sigma\tau\eta\mu\alpha$ , des Körpers als Grab der Seele. Wieder sind hier nach Heraklit jene zwei Gegensätze, welche dem gewöhnlichen Verstande als die härtesten und extremsten erscheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das Eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philosophie des Ephesiers in Wahrheit ist, als Grab der Seele\*).

---

\*) Jetzt liegt in dem p. 276 angeführten Fragment aus Pseudo-Origenes ein ähnliches neues Beispiel vor. Denn wieder ist es hier die stricte Gegensätzlich-

Aber nicht nur Beispiele sind es, welche aus den noch vorhandenen Resten des Ephesters beigebracht werden können. Es ist selbst eine Stelle noch vorhanden, in welcher Heraklit principiell diese Methode der Erkenntniß und diese speculative Anschauung von den Worten aufstellt, und zwar ist das gar keine andere, als der bereits durchgenommene, in Bezug auf den gegenwärtig in Rede stehenden Punkt aber freilich erst jetzt verständliche Anfang seines Werkes, den uns Sertus mittheilt (siehe oben § 28.). Der in Betracht kommende Satz lautet: „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι εἰκόασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁμοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον, καὶ φράζων ὅπως ἔχει*“. „Denn indem Worte und Werke nach diesem Gesetz (des Gegensatzes, siehe oben p. 264 sqq.) werden, erscheinen sie (nämlich die Menschen, wie vorhergeht) unerfahren, sich versuchend an solchen (Worten und Werken), wie ich sie durchgehe, nach der Natur zerschneidend ein Jedes und zeigend, wie es sich verhält“. Für den Totalsinn der Stelle muß auf die obige zusammenhängende Erörterung derselben im Anfang der Lehre vom Erkennen zurückverwiesen werden. Es ist daselbst nachgewiesen worden, wie hier, laut dem Zeugniß des Philo sc., von nichts Anderem, als von der Einheit des Gegensatzes, welche jedes Ding, jedes Eins in sich selbst constituiert, und von dem Gesetze, nach welchem dies so sein muß, die Rede ist. Es ist ferner daselbst bewiesen worden, daß das *διαρέων* durchaus in seiner ursprünglichen Bedeutung zerschneiden — nämlich in die beiden Gegensätze, die ein Jedes in sich selbst darstellt — genommen ist. Hier ergibt sich jetzt, was Heraklit mit jenen „Worten und Werken“, *ἐπέων καὶ ἔργων*, will.

Man hat freilich, indem man die Stelle in mehrfacher Hinsicht unrichtig übersezte und auffaßte, sich Schwierigkeiten erspart, die sich sonst hätten zeigen müssen.

So, indem man *διαρέων* bloß mit „auseinanderlegen“ übersezte, entging man von selbst der Frage, wie denn Heraklit meine, daß die Worte zu zerschneiden seien. So ferner, indem man *γινομένων* — während es sich dem Sinne nach auf *ἐπέων καὶ ἔργων* bezieht — als von *ἄπειροι* regiert auffaßte, die Genitive *ἐπέων καὶ ἔργων* aber nicht mehr von

---

leit des Sinnes, mit welchem Heraklit die Kinder spielen läßt: „So viele (Kühe) wir sehen und ergreifen, die lassen wir zurück (wo? auf dem Kopfe oder am Plage?), so viele wir aber weder sehen noch ergreifen, die nehmen wir weg (mit uns oder vom Kopfe?).“

*ἄπειροι*, sondern als nur von *πειρώμενοι* abhängig — wozu aber doch wohl der Artikel gehört hätte, und wodurch auch jeder Sinn der Stelle verloren geht, — konnte freilich die fernere Frage nicht auftauchen, inwiefern Hera-  
klit denn meine, daß auch die Worte nach dem Gesetze des Gegensatzes entstanden seien. Und um so weniger konnte sich diese Schwierigkeit bieten, als man eben in *λόγος* überhaupt nicht das Gesetz erkannte, nach welchem jedes Eins die Einheit zweier absoluten Gegensätze ist, sondern selbst Schleiermacher es mit „Verhältniß“ übersetzte und darunter nur das übrigen nicht weiter explicirte Verhältniß eines „gemeinsamen Erkennens“ verstand. Aber immer noch hätte die Frage entstehen müssen, was denn überhaupt die „Worte“ in dieser Stelle wollen? wie denn in einer Zeit, die sich doch wahrhaftig nicht mit Wortphilosophie und Wortdeutung befaßte, ein Philosoph, der nach Allem, was bisher über ihn angenommen wurde, von allen sprachlichen Untersuchungen irgend einer Art sehr weit entfernt eben nur Naturphilosophie in Weise der sonstigen ionischen Physik trieb, von sich sagen konnte, daß er die „Worte“ statt der Dinge in seinem Werke der Natur gemäß auseinandersetze? Man hat sich indeß diese Frage nie vorgelegt und schien das *ἐπέων καὶ ἔργων* wohl nur für eine gleichsam dichterische Umschreibung der Dinge zu halten. Allein es hat sich uns gezeigt, daß Heraklit immer sehr wörtlich und coucret aufzufassen ist. Uns hat sich jetzt mit der Schwierigkeit und ihrer Verdoppelung, die durch unsere Uebersetzung entstehen mußte, zugleich auch ihre Lösung ergeben.

Es ist jetzt, zumal nach dem letzten Fragmente, klar, wie Heraklit meinen konnte, daß auch die Worte nach demselben speculativen Gesetze des Gegensatzes und seiner Einheit entstanden seien, wie auch die Dinge. Es ist jetzt klar, inwiefern er sagen konnte, daß er auch die Worte so zerschneide ihrer Natur gemäß, wie die Werke, nämlich in die beiden Gegensätze, die in ihnen, ebenso wie in den Handlungen und Dingen, geeint sind und deren Einheit zu sein ihr wahres Wesen ausmache, ganz wie das der Handlungen und Dinge, während den andern Menschen diese speculative gegensätzliche Natur der Worte ebensosehr wie der Handlungen, die sie selbst vollbringen, entgehe.

Und wenn uns Heraklit also selbst in dem Anfang seiner Schrift, in dem, was wir heute etwa die Vorrede derselben nennen würden, in so kategorischer Weise versichert, daß er in seinem Werke auch die „Worte“ durchgehe, sie nach jenem Gesetze in jene beiden Gegensätze zerschneidend, deren Einheit sie sind, so ist doch damit die gültigste und weitest aus gewichtvollste Bestätigung dessen gegeben, was wir aus an-

bern Berichten und zumal aus dem Kratylus des Platon hierüber entwickelt haben. Er proklamirt selbst in seiner Vorrede als seine Methode, was im platonischen Kratylus — in den von uns gezogenen Grenzen — als solche dargestellt ist. Und wie dieser Eingang seines Werkes erst aus unsern obigen Entwicklungen über den Kratylus Verständlichkeit erlangt, so erlangen diese wiederum durch diese von Heraklit über sich selbst abgegebene Erklärung eine Gewißheit, die, aufgestellt durch jenes Beispiel vom *βίος*, der Leben und Tod zugleich bedeutet, bei weitem Alles überbietet, was etwa aus zehn an Stelle jener Einen allgemeinen Erklärung vorhandenen Fragmenten und Beispielen gefolgert werden könnte. —

Daß das Werk des Ephesters mehrfache solche Beispiele, wie jene vom Bogen und vom Leib enthalten haben wird, wenn auch nur diese gerettet worden wären, muß also wohl mit Bestimmtheit angenommen werden, wie denn auch die Natur der griechischen Sprache Heraklit hierfür nicht wenig zu Statten kam. In es scheint vielleicht eine Spur vorzuliegen, daß Heraklit diese Eigenschaft der Worte, entgegengesetzte Bedeutungen in sich zu verknüpfen, durch ein ihm eigenthümliches Wort bezeichnet hat, welches selbst wieder eben diese gegensätzliche Natur der Sprache in sich darstellte.

Suidas sagt nämlich s. v. Ἀγχιβατεῖν p. 84. ed. Bernhardy: „ἀγχιβατεῖν Ἴωνες τὸ ἀμφισβητεῖν καὶ Ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος und nochmals s. v. Ἀμφισβатеῖν p. 308: „ἐν τισὶ δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος“. Schleiermacher, welcher letztere Stelle in einer Anmerkung (zu p. 503) anführt, sagt dazu: „wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. ἀμφισβατεῖν) „ἐν τισὶ“ κτλ., das mag wohl Niemand auffinden können“. Allein eine Conjectur dürfte sich nach dem Vorigen jetzt doch nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit darüber wagen lassen. Suidas sagt uns, daß für ἀμφισβητεῖν die Ionier auch ἀγχιβατεῖν sagen. Ἀμφισβητεῖν heißt, im Streit, im Widerspruch sein, ἡ ἀμφισβήτης (was in ionischer Form ἀμφισβασίη lauten würde), ist bekanntlich Ambiguität, Doppelsinnigkeit, und bloß insofern von ἀμφιβολία unterschieden, als darin liegt, daß beide Bedeutungen nicht bloß verschiedene, sondern streitende und einander widersprechende sind<sup>1)</sup>. Diese gegensätzliche Doppelsinnigkeit einander widersprechen-

1) Cf. Etymol. Gud. p. 49. 28. ed. Sturz. s. v.: Ἀμφισβήτης, ἀγνοίας διαφέρει· ἀγνοία μὲν γὰρ ἐστὶ πάντα ἀνεπιστημοσύνη τοῦ προκειμένου· ἀμφισβήτης δὲ ἢ ἐτέρου πρὸς ἕτερον ἀμφιβολία περὶ τοῦ προκειμένου πράγματος

der in einem Worte geeinter Bedeutungen, nannte Heraklit also nach Suidas, statt ἀμφισβασίη, von ἀρχιβατεῖν ἀρχιβασίη. Berücksichtigt man nun, daß ἀρχιβατεῖν eigentlich soviel heißt, als: nahehinzutreten, nahe bei etwas stehen, berücksichtigt man ferner, daß ἀρχι und ἀμφί in der That dieselbe gemeinschaftliche Grundbedeutung der Nähe haben, nahe bei, nahe um etwas herum, so ist es wohl, zumal nach dem Beispiel von dem Fragment über Vogen und Leben, gewiß sehr wahrscheinlich, daß Heraklit durch das Wort ἀρχιβασίη wiederum hat zeigen wollen, wie gerade die sich widersprechenden und entgegengesetzten Bedeutungen die ganz nahe bei einander befindlichen und in Einem Wort geeinten seien, und so diese seine Anschauung von der speculativen Natur der Sprache in ein Wort faßte, welches selbst nicht nur diesem Gesetze entsprach, sondern dasselbe auch auf das allgemeinste ausdrückte, indem es nicht nur bestimmte Gegensätze mit einander verknüpfte, sondern die Kategorien selber des Entgegengesetzten und Widerstreitenden und des Nahen und Identischen als innerlich geeint und identisch darstellte<sup>1)</sup>.

Wie wir ihn in früheren Fragmenten seine principielle Weltauffassung in den Sätzen haben aussprechen hören: „Das Zusammentretende ist das Auseinandergehende, das Sicheinigende ist das Sichunterscheidende, das Uebereinstimmende ist das Dissonirende“ (§ 1. 2.), so drückt das Wort ἀρχιβασίη also nach dieser Conjectur ganz dasselbe aus und wäre einerseits dem Sinne nach etwa in den Satz aufzulösen: „Das Nahestehende ist vielmehr das Auseinandergehende und umgekehrt“; andererseits stellt es diese Einheit als die Natur der Worte dar, welche in Einen Stamm die entgegengesetzten auseinandergehenden Bedeutungen zusammenfassen und so ihre innere Identität hervortreten lassen. —

Dies sind indeß nicht die einzigen Reste von sprachphilosophischer Deu-

---

und ib. p. 49. §. 8: Ἀμφισβήτησις, σημαίνει δὲ τὴν φιλονεικίαν. — Schol. Anonym. εἰς τὰς Ἑρμογένους στάσεις in den Rhetor. Graec. ed. Walz. T. VII. p. 464: ἐπειδὴ τοῦναντίον ἐν μὲν τοῖς κατὰ κρίσιν διπλοῖς δύο μὲν ἐστὶ πράγματα κρινόμενα, ἐν δὲ τῷ πρόσωπον, ἐν δὲ τῷ κατὰ αἴτησιν διπλῶ, τοῦτέστι τῷ κατὰ ἀμφισβήτησιν, ἐν μὲν τὸ πρᾶγμα, δύο δὲ τὰ ἀμφισβητοῦντα πρόσωπα, ἑκατέρου ἐφ' ἑαυτὸν ἔλκοντος τὸ πεπραγμένον, ὃ τοῖνον κατὰ πρόσωπον διπλοῦς ὑποδιαφεύεται κατὰ τὸν τεχνικόν.

1) Hiermit hängt auch die große Aufmerksamkeit zusammen, welche in der stoischen Schule den Amphibolien und ihrer theoretischen Behandlung gewidmet wird. Der Stoiker Chrysipp schrieb bekanntlich mehrere Werke über die Amphibolien, Diog. L. VII. 193: περὶ ἀμφιβολιῶν δ', περὶ τῶν τροπικῶν ἀμφιβολιῶν α', περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β', πρὸς τὸ περὶ ἀμφιβολιῶν Πανθοῖβου β', περὶ τῆς εἰς τὰ ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ε' κτλ. cf. Aul. Gell. XI. c. 12.

tung und etymologischer Darstellung, die sich in den Fragmenten des Ephe-  
sers vorfinden. Wir sehen ihn im Gegentheil auch, wo es sich nicht  
gerade um entgegengesetzte Bedeutungen handelt, mehrfach und deutlich in  
dem Bestreben begriffen, die Sprache auf seine Seite zu ziehen und seine  
philosophischen Anschauungen von der Natur der Dinge, wenn auch durch  
mitunter sehr gewaltsame Etymologien, als bereits durch die Sprache  
ausgedrückt und resp. durch sie bewährt darzustellen.

Wir haben die Fragmente, in denen sich diese Etymologien vorfinden,  
bereits an dem Platze, wo sie ihrem Sachinhalt nach hingehören, mitgetheilt,  
auch auf die darin enthaltenen Wortspiele daselbst im Vorbeigehen auf-  
merksam gemacht und brauchen daher auf dieselben nur kurz rückzuver-  
weisen.

Das erste ist das p. 343 angeführte Fragment bei Stobaeos: „*Ξυρόν  
ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυρῷ  
πάντων, ὀκωσπερ κτλ.* Hier soll also die Identität des *ξυρόν* und des  
*ξὺν νόῳ*, des Vernünftigen und des Allgemeinen, dieser Haupt-  
satz des heraklitischen Systems, als schon durch die Sprache ausgedrückt etymo-  
logisirend nachgewiesen werden<sup>1)</sup>.

Ein zweites Beispiel ist die gleichfalls bereits p. 344 hervorgehobene  
Definition des Wahren, *τὸ ἀληθές* als des *μὴ λῆθον*, des Unverborg-  
enen. Erinuert man sich, wie (s. Bd. I. p. 20 sqq.) Heraklit die Sprache  
des Gottes im Orakel und die Offenbarung in den Existenzen der Natur  
auffaßt als jene Mitte zwischen Herausagen und Verbergen (*οὐτε  
κρύπτει, οὐτε λέγει, ἀλλὰ σημαίνει*), in welcher das Wahre nicht ver-  
borgenen und ebensowenig auseinandergesetzt, sondern durch objective Dar-  
stellung ausgedrückt und nur insofern offenbart zu nennen sei, so sieht  
man, wie genau entsprechend dieser Anschauung jene Definition der Wahr-  
heit als des Unverborgenen ist.

Ein drittes Beispiel ist das bereits Bd. I. p. 196 sq. aus Galen nach-  
gewiesene Wortspiel von *ἀγγή*, Glanz, Strahl und *αὐή*. Heraklit's stän-  
digem und ihm immer feurige Trockenheit bedeutenden Beiwort der weise-  
sten Seele.

Mußte Heraklit sich um dieser etymologischen Ausdeutung willen,

---

1) Eine Spur dieses Wortspiels ist vielleicht auch noch in der Mittheilung  
des Sextus (siehe § 28.) zu sehen: „*διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυρόν γάρ ὁ  
κοῖνος, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυροῦ, ζωόσαν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντας  
φρόνησιν*“.

Man erinnere sich übrigens hierbei, wie oft Sokrates im Kratylus einfache  
Worte als aus zweien zusammengesetzt etymologisirt.

welche auch sprachlich das Wesen des Lichtes und Strahles als feurige Trockenheit, und umgekehrt das Wesen der Trockenheit als sonnenartig und feurig nachweisen will, über das  $\gamma$  in  $\alpha\beta\gamma\delta$  hinwegsetzen, so wird man dadurch lebhaft erinnert an die Weise, wie Sokrates im Kratylus bei seinen Etymologien Buchstaben in der Mitte der Worte wegläßt und dies als ein Verfahren von ganz selbstredender Nichtigkeit und Ordnungsmäßigkeit hinstellt<sup>1)</sup>, wodurch natürlich diese Manier nur parodirt werden soll.

Auch die merkwürdige Behauptung des Sokrates, daß von Anfang an in manche Worte etwas hineingenommen worden sei, um ihre wahre Bedeutung zu verbergen, paßt zu keiner einzigen von sämmtlichen, dem Platon vorausgegangenen Philosophien und wenn irgend eine, so muß doch gerade diese Behauptung auf einem realen historischen Hintergrund beruhen und solche oder ähnliche, irgendwo wirklich ausgesprochene Anschauungen wiedergeben.

Nirgends aber ist eine Möglichkeit oder Analogie solcher Anschauung zu entdecken, als bei Heraklit, welchem, wie eben erinnert, die Darstellung der Idee, eben weil er diese noch als nur objectiv seiende auffaßte (s. oben p. 351 sqq.), überall eine die Mitte zwischen wirklicher Verbergung und wirklicher Offenbarung bildende, in das halb zeigende, halb bergende Gewand sinnlicher Verwirklichung eingehüllte war, wie ihm deshalb auch die Wahrheit als eine durch ihre Unglaublichkeit dem Erkennen entschließfende galt.

Ein viertes und fünftes Beispiel ist die Doppeletymologie  $\zeta\eta\nu$ , leben, von  $\zeta\epsilon\omega$ , kochend heiß sein, sieben, sprudeln, und wieder des  $\text{Zeús}$  von  $\zeta\eta\nu$ . Von der ersten spricht schon Aristoteles (de anima I, c. 2. p. 405. ed. B.), obgleich er dabei nur in allgemeiner Weise Diejenigen bezeichnet, von denen diese Etymologie ausging.

Er spricht von Denen, welche das Warme ( $\tau\acute{o}$  θερμόν) und von Denen, welche das Kalte als Princip der Dinge und deshalb auch als Wesen der Seele gesetzt haben und sagt, diese wären auch den Namen der Dinge gefolgt, denn Diejenigen, welche das Warme annahmen, hätten gesagt, daß von diesem deshalb auch das Leben selbst benannt wäre: „διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὀνόμασται κτλ.“ Näher spricht sich darüber J. Philoponus aus, die Etymologie auf Herakleitos selbst ausdrücklich zurückführend (in Ar. de anim. z. d. St. C. 10; Venet. 1535): „θάτερον

1) Dies billigt auch Kratylus ganz ausdrücklich p. 435. D.



τῶν ἐναντίων τίθεται Ἴππων καὶ Ἡράκλειτος· ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι· ὁ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχὴν. ἑκάτερος οὖν φησὶ καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν· ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἐμφυγα παρὰ τὸ ζῆν<sup>1)</sup> τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ κτλ.“

„Das Eine von beiden setzen als Grundwesen Hippon und Herakleitos, der Eine das Warme; denn das Feuer setzt er als ἀρχή, der Andere aber das Kalte, das Wasser als ἀρχή setzend. Jeder von beiden nun, sagt er, versucht auch den Namen der Seele der ihm eigenthümlichen Ansicht gemäß zu etymologifiren; der Eine, indem er sagt, dieseshalb werde gesagt, das Beseelele lebe (ζάω), von sieden, sprudeln (ζέω); dies aber wird vom Warmen gesagt“. Daß Philoponus — von dem überhaupt wiederholt gezeigt worden ist, daß er mehrfache gute und richtige Bemerkungen über Heraklit giebt und zwar solche, die er keineswegs dem Aristoteles verdankt, wenn auch sich häufig unmittelbar daneben grobe Irrthümer befinden, die jedoch meistens nur in der Unvorsichtigkeit der Ausdrucksweise bestehen — bei dieser Versicherung, die er mit so viel Bestimmtheit und schwerlich wohl bloß auf den Grund der aristotelischen Stelle abgießt, was Heraklit betrifft, wohl jedenfalls im Recht ist, ergiebt sich gerade aus dem Ineinandergreifen zweier anderer Etymologien, welche eigentlich nur Eine, und zwar nur die Fortsetzung der vorliegenden bilden, Etymologien, bei denen es natürlich für ihre heraklitische Abstammung ebensosehr darauf ankommt, wo wir sie antreffen.

So etymologifirt nämlich einerseits Platon im Kratylos p. 306. B. p. 78. St. Zeus von ζῆν als den, durch den wir leben; οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι. συντιθέμενα ὃ εἰς ἐν ὁλοῦ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ. ὃ δὴ προσήκειν φαρὲν ὀνόματι οἷω τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἷτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἀρχὼν τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὁρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι. δι' ὃν ζῆν ἀεί<sup>2)</sup> πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει κτλ.

1) cf. die anonymen Homer. Epimerism. in Anecd. Graec. ed. Cramer, Ox. 1835. s. v. Zeus und Ζέω T. I. p. 182: Ζέω: τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέω εἴρηται· ζέουσι γὰρ οἱ ζῶντες, ὕθεν καὶ ἀλγηδύς, οἰοναὶ αἱμαζέους κτλ.

2) Dies ἀεί ist nicht mißig. Die Welt nennt Heraklit πῦρ ἀείζῶον und gerade auch diese Einheit und Totalität, deren einseitige Momente Entzündens und Verlöschens sind, hat er nach der oben § 10. analysirten Stelle des Plutarch Zeus genannt, während jenen sich jedes in das andere umwandelnden Momenten des Entzündens und Verlöschens Apollon und Βαλφός entsprechen.

Man betrachte nun zunächst, wie schon die ältesten Stoiker, diese unermüdblichen Ausbeuter des Heraklit, dieser im Kratylos gegebenen doppelten aber in Einen Gedanken zusammenlaufenden Definition des Zeus von Ζῆν, leben, und als der absoluten Ursache (διὰ), durch die wir sind, nicht nur sich anschließen, sondern sie nach dem Bericht des Diogen. L. im Leben des Zenon mit denselben Worten fast wie Sokrates im Kratylos geben, Diog. L. VII, 72: *Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσων τοῦ Ζῆν αἰτίας ἐστίν, ἢ διὰ τοῦ Ζῆν κενώρηκεν*<sup>1)</sup>.

Andererseits aber etymologisirten die Stoiker auch Zeus von Ζέω, als die Ζέουσα οὐσία, als die Wesenheit des Warmen, s. z. B. bei Athenagoras Legat. pro Christ. p. 83. ed. Dech. *Ζεὺς, ἡ Ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωϊκούς*, und ib. p. 29. *ὁ θεὸς εἰς κατ' αὐτοῦς Ζεὺς μὲν, κατὰ τὸ Ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος*, so daß aus der Verbindung aller dieser Stellen wohl deutlich ersichtlich ist, wie die schon im Kratylos nur wiedergegebene<sup>2)</sup> und von den Stoikern aufgenommene Etymologie des Zeus von Ζῆν, leben, und die andere gleichfalls von den Stoikern gebrauchte des Zeus von Ζέω, warm sein, nur identisch sind<sup>3)</sup> mit jener schon von Aristoteles als Denen, welche das Warme als Grundprincip setzen, zugehörig bekundeten und von Philoponos, wie jetzt auch die Spur im Kratylos zeigt, mit Recht auf Heraklit zurückgeführten Etymologie des Ζῆν von Ζέω oder des Lebens von der Wärme. Und so bezieht denn auch, beide Etymologien mit einander verknüpfend, dieselben ausdrücklich auf Heraklit der dritte vaticanische Mythograph in der von Angelo Mai herausgegebenen Sammlung der Classicorum auctorum T. III. p. 170.: *Praeterea graece Juppiter Ζεὺς dicitur quod latine calor sive vita interpretatur quod*

1) Cf. Cornutus de nat. Deor. c. II. p. 7. ed. Osann.: *καὶ αὕτη καλεῖται Ζεὺς, πρῶτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὐσα τοῖς ζῶσι τοῦ Ζῆν — Δία δ' αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα.*

2) Für von Platon ironisch erfunden halten wir hierbei nur den Zug, daß der Name des Zeus entzweitheitelt sei und eigentlich *Διαζῆνα* lauten müsse. Ist die Etymologie wirklich heraklitisch, auch die des *Δία*, was uns bei dieser schon zweifelhafter erscheint, so mußte es Heraklit gerade als eine Bestätigung seiner Ansicht erscheinen, daß die beiden Worte *Δία* und *Ζῆνα* verschiedene seien und dennoch durch beide ein und dasselbe Wesen des Gottes hindurchleuchte. Dies parodirt dann Sokrates in ebenso ergötzlicher als geschickter Weise, indem er beide Worte selbst als ursprünglich eins bildend und nur durch den Gebrauch getheilt darstellt.

3) Vgl. z. B. die *Eclog.* in den *Anecd. Gr.* ed. Cramer. T. II. p. 443: *Ζεὺς: ὁ αἰθήρ, παρὰ τὸ Ζέω, ὅτι ἔμκυρός ἐστιν καὶ Ζῆ.*

videlicet hoc elementum caleat et quod igne vitali ut Heraclitus vult cuncta sint animata.

Sind uns nun aber in den wenigen von Heraclit noch übrigen Fragmenten dennoch so viele Beispiele und Spuren solchen Etymologirens vorhanden, wie wir im Vorstehenden gesehen haben<sup>1)</sup>, so kann nicht im Mindesten gezweifelt werden, daß sein Werk selbst eine noch weit größere Menge davon enthalten und es in demselben seiner eigenen Erklärung im Eingang gemäß eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen haben muß<sup>2)</sup>.

Und sind auch nicht nur nach dem allgemeinen ihnen zum Grunde liegenden Princip, sondern auch im Einzelnen diese etymologischen Deutungen des Ephesiers meistens voll von tiefem Gedankeninhalt und großartiger Anschauung, so kann doch nicht geläugnet werden, daß ein solches nur durch die Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn und durch keinerlei grammatisches Princip — war doch die Grammatik noch ein unentdecktes Land — geleitetes Etymologiren, allem und jedem noch so willkürlichen Mißbrauch, jedem beliebigen Herleiten und der haltlosesten Verwirrung aller Dinge und Worte den Weg zeigen und Thür und Thor öffnen mußte. —

Jetzt erst hat das Gemälde, das uns Platon im Kratylos entwirft, seinen realen und concreten Hintergrund bekommen. Wir haben gesehen, wie nicht nur das theoretische Princip der Namen als der Wahrheit der Dinge und als des Weges zur Erkenntniß des Seienden Heraclit angehört und wie es auch in der näheren Ausführung mit seinem speculativen Gedanken von der Einheit des Gegensatzes übereinstimmt, wir haben auch die Umrisse und Beispiele dieser Ausführung in seinem Werke betrachtet. Aus diesen Umrissen ergiebt sich zugleich die allgemeine Grenzlinie, welche die gedankenvolle Anwendung, die der Ephesier selbst hiervon machte, von dem Gebrauche durch die heraklitischen Sophisten und Protagoras trennt, die allgemeine Grenzlinie somit, in wie weit im platonischen Kratylos der Ephesier selbst, in wie weit die aus ihm gefolgte übertreibende Manier der Sophisten dargestellt und parodirt werden soll.

1) Fernere Beispiele von *μῦθος* und *μοῖρα*, *ἐναντία* und *ἐν ἀντία* siehe unten § 39. Die Etymologie von *γένεσις* aus *πρὸς γῆν νεῖσις*, die uns noch in einer Ed. I. p. 182, 3. angeführten Stelle des Plutarch entgegentritt, ist wohl nicht auf den Ephesier selbst, aber gewiß auf seine Schule zurückzuführen, da ihr durchaus die heraklitische Theorie von dem Flüssigwerden der Seelen und ihrem dadurch bewirkten Herabsinken in den feuchten Leib (vgl. § 9.) zu Grunde liegt.

<sup>2)</sup> Vgl. auch oben p. 413 Anm. Die im Etymol. M. s. v. *σκότος* einem Heraclit zugeschriebene Etymologie gehört wohl wieder dem p. 412, 2. Erwähnten an.

Nunmehr, wo sich uns Heraklit als der Urheber dieses Principis von der Sprache als Weg, Begründungsmittel und Kanon der Erkenntniß und als der Vater etymologirender Deutung erwiesen hat, erklärt sich auch die etymologirende Richtung, die wir bei den Stoikern vorfinden und von der wir eben ein Beispiel beiläufig betrachtet haben <sup>1)</sup>, zumal der wesentlich etymologirende Charakter ihrer ganzen theologischen Physik.

Sie, die keineswegs geneigt gewesen wären, von Protagoras und den Sophisten etwas zu entlehnen, haben dieses Etymologiren nur aus demselben Philosophen entnommen, von dem sie ihre Physik, das Wesen ihrer Theologie, ja die Grundlage ihrer Ethik und ihres ganzen Systems überhaupt, den allgemeinen, durch Alles hindurchgehenden Logos entlehnt haben.

Ja noch mehr. Sagten wir eben, daß Heraklit durch jenes von keinem festen grammatischen Princip geleitete Etymologiren der willkürlichen Sprachverwirrung Thür und Thor öffnen mußte, so ist es ebenso nothwendig, hinzuzufügen, daß es andrerseits gerade die grammatische Wissenschaft aus sich erzeugt hat. Der Gedanke hat hier deutlich die positive Wissenschaft aus sich geboren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die überwiegend grammatische Tendenz, die wir und zwar als Begründungsmittel der Erkenntniß bei den Stoikern, — die überhaupt in keiner Hinsicht erfinderische und schöpferische, sondern nach allen Seiten ihrer Philosophie hin wesentlich nur ausführende und ausarbeitende Geister waren — vorfinden, jenem speculativen Princip Heraklit's von der Sprache ihre Entstehung verdankt, wenn auch die nähere Ausföhrung dieses übrigens wohl offenbaren Zusammenhanges nicht hierher, sondern nur in eine Darstellung der stoischen Philosophie gehört.

Hier mag es genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß selbst noch

---

1) Es wäre unnöthig, Stellen hierüber zu häufen. Es genüge, an das Zeugniß des Cicero zu erinnern, de Offic. I. c. 7: audeamus imitari Stoicos qui studiose exquirunt, unde verba sunt ducta, und de nat. Deor. III, 24: magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. vgl. die Etymologien des Valbus daselbst II. c. 25. 26 sq. und Origenes c. Cels. I. c. 24. p. 341: — — λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐμπίπτει εἰς τὸ προκειμένον λόγος βαθεύς καὶ ἀπύρρητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον ὡς οἶεται Ἀριστοτέλης, θέσει τὰ ὀνόματα, ἢ ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα καθὼ καὶ στοιχεῖα τινὰ ἐτυμολογίας εἰσαγοῦσιν. Chrysippus hatte bekanntlich nicht nur ein Buch *περὶ ἀμφιβολίων*, sondern auch ein *περὶ Ἐτυμολογιῶν* geschrieben; Diog. L. VII, 200.

bei den späteren römischen Stoikern, bei welchen längst die ganze philosophische Wissenschaft in bloße Ethik, oder (denn Ethik im philosophischen Sinne giebt es eigentlich nicht ohne die entwickelte Grundlage eines natürlichen und geistigen Systems), in praktische Moral zusammengedrumpft war, dasselbe Princip von den Namen als dem Wege zur Erkenntniß der Dinge fast ganz in denselben Worten, wie es Proklos und Kratylos im platonischen Dialog aussprechen, als die absolute Methode und Verbindung der Weisheit hingestellt, dabei aber, wie es häufig und zumal bei den Stoikern dieser Periode mit alt berühmten und sich einer Art kanonischen Ansehens erfreuenden Adagios zu gehen pflegt, in einem ganz veränderten Sinne genommen wird. So heißt es bei Epictet. Dissert. II. c. 14. v. 14. T. I. p. 244. ed. Schweigh., um zur Erkenntniß zu gelangen, müsse man „vor Allen den Namen nachgehen, *πρῶτον δεῖ σε τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν*“ ebenso ib. III. c. 26. v. 13. p. 521. ed. Schw., daß man einzig durch die Namen zur Philosophie gelange: „*ὀνόματι μόνῳ πρὸς φιλοσοφίαν προσῆλθε*“ und ebenso wird ib. I. c. 17. v. 12. p. 93 die Betrachtung der Namen als Princip der Erkenntniß (*ὅτι ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) aufgestellt und auf Sokrates zurückgeführt. Sieht man aber nun näher zu, wie dies denn hier gemeint sei, so sieht man, welche ganz andere und fremde Wendung hier jenes Princip, obgleich es noch in denselben Formeln austritt, in denen es der Kratylos des Platon aufstellt und in denen es Proklos dem Heraklit zuschreibt, inzwischen erhalten hat.

Denn hier wird dies nun, z. B. im zehnten Capitel des zweiten Buches der Dissertationen, welches darüber handelt, „wie durch die Namen die Pflichten gefunden werden können“ (*πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἐστὶν εὐρίσκειν*), weitläufig ausgeführt (cf. ib. II. c. 14. v. 15 sq.): zuerst sei man Mensch, d. h. ein Wesen, das freien Willen und Vernunft habe und sich dadurch von den Thieren unterscheide, dann sei man Weltbürger, d. h. ein Wesen, welches sich nicht als Privatperson, sondern nur als ein Glied des Ganzen, wie die Hand ein Theil des Körpers ist, erfassen und darin leben müsse, dann sei man Sohn, Bruder und so fort; aber nirgends wird hier das Geringste mehr aus den Namen selbst abgeleitet oder auch nur abzuleiten versucht, und wenn sicherlich von der speculativen Auffassung bei Heraklit wohl schon bei den ältesten Stoikern nur die ethnologisirende übrig geblieben war und diese die grammatische nach sich ziehen mußte, so ist jetzt an Stelle auch der ethnologisirenden Auffassung der dürrste Definirschematismus getreten, der nichtsdestoweniger noch immer die alte berühmte Devise als sein Banner vor sich her trägt.

#### **IV. Ethif.**

Table VI

Table with multiple columns and rows of data, including numerical values and possibly text labels. The content is too blurry to transcribe accurately.

### § 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge.

---

Wir haben jetzt die Ethik Heraklit's zu betrachten und werden hierbei uns um so kürzer fassen können, als wir bereits in den früheren Abschnitten viele hierhergehörige Fragmente und Anschauungen, an die daher nur noch erinnert zu werden braucht, durchgenommen haben. Denn dem Heraklit selbst ist, wie wir wiederholt hervorgehoben, die von uns so viel als möglich beobachtete Eintheilung in die verschiedenen Disciplinen der Ontologie, Theologie, Physik etc. schlechterdings äußerlich, — äußerlich nicht nur in dem Sinne, daß in seinem Werke keine solche Eintheilung beobachtet gewesen, sondern auch in dem Sinne, daß auch seinem Gedanken die innere Grenze dieser verschiedenen Gebiete noch wesentlich fremd und unbekannt ist und sie ihm alle, wie wir ihn bald selbst werden aussprechen hören, in sein Eines und göttliches Leben zusammenfloßen.

Und nur eine einfache Folge hiervon ist es, wenn demgemäß auch bei der Darstellung seiner Philosophie jene Anordnung nicht so festgehalten werden kann, daß nicht bereits des Zusammenhanges und der Erklärung wegen schon in frühere Abschnitte hätte aufgenommen werden müssen, was nach der strengen Consequenz des Gedankens eigentlich erst in den ethischen gehört haben würde.

Wir haben bei der Lehre vom Erkennen gesehen, welche Schranke — gerade durch die immanente Natur der philosophischen Idee Heraklit's und seines geistigen Standpunkts — der Philosophie des Ephefiers in Bezug auf das theoretische Erfassen der Erkenntniß nothwendig gezogen war.

Auch geschichtlich hat sich dies bestätigt, indem, wie wir ausführlich betrachtet, hauptsächlich gerade an diesem Punkte das heraklitische System von den verschiedenen ihm nachfolgenden und aus ihm hervorgegangenen Richtungen ergriffen und über sich hinausgehoben wurde.



Anderß verhält es sich mit der Ethik. — Im höchsten Maaße hatte der speculative Gedanke Heraklit's die Kraft — und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie sehr er sich auch hierdurch von der ihm vorhergehenden ionischen Naturphilosophie unterscheidet (vgl. p. 431, 1.) — sich zu einer großartigen durchaus consequent in sich abgeschlossenen Ethik zu entfalten und so jenes erste wahrhafte philosophische System zu vollenden, welches die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wenn es auch, wie der orphische Phanes die Urbilder aller Dinge, die organischen Keime erst noch alle als solche ungeschiedene Keime und noch nicht in ihrer freien organischen Gliederung und Entwidlung in sich trägt.

Uns kann es daher nicht wundern, wenn wir bei den Alten lesen, daß bei Einigen die irrige Meinung entstanden sei, sein Werk sei in eine theologische, physische und ethische Disciplin eingetheilt gewesen, ja daß Einige sogar dem gesammten Buche einen ethischen Charakter vindiciren wollen (s. Bd. I. p. 63. 1), wie denn sein ethischer Gehalt in alter<sup>2)</sup> wie neuer<sup>3)</sup> Zeit Anerkennung gefunden hat.

Die Ethik Heraklit's ist deswegen wahrhafte philosophische Ethik, weil sie auf einem bereits durch das natürliche und geistige Universum durchgeführten Gedanken beruht, dessen bloße Bethätigung sie darstellt.

Das formelle Princip heraklitischer Ethik ist, daß wir uns zu dem zu machen und als das darzustellen haben, was wir bereits an sich,

1) Wenn Sextus (adv. Math. VII, 7.) berichtet, in Bezug auf Heraklit sei die Ansicht entstanden, daß er nicht nur physischer, sondern auch ethischer Philosoph sei (*ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον, φυσικός ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ἠθικός φιλόσοφος*), so ist dies die ganz richtige Ausdrucksweise der Sache. Aber ganz verkehrt ist es freilich zu sagen, was einer seiner Ausleger Diodotus gesagt haben soll (Diog. L. IX, 15), das Buch handle vom Staat und alles was es über die Natur enthielte, sei nur beispieisweise (*ἐν παραδείγματι εἶδει*) vorgebracht. Man könnte ebensogut sagen, es handle nur über die Natur oder nur von der Seele und alles Andere sei nur beispieisweise darin behandelt. Dennoch ist dieses von Diodotus gebrauchte „beispieisweise“ nicht ohne Interesse. Denn es bestätigt gleichfalls, daß Heraklit seinen Gedanken durch alle diese Gebiete durchgeführt haben muß, ohne den begrifflichen Unterschied derselben erfaßt zu haben. Und dann konnte freilich das in dem Werke über ein jedes eine dieser Gebiete Gesagte beliebig als bloßes Beispiel für die Durchführung seines Gedankens durch jedes andere derselben genommen werden.

2) Vgl. Plutarch. adv. Colot. p. 1124. p. 594. W.: wenn auch die Gesetze untergegangen, die Dogmata des Parmenides, Sokrates, Heraklit's und Plato aber zurückgeblieben wären, so würde die Liebe zum Schönen und Guten ic. fortbauern.

3) Siehe die gebrängte aber verdienstvolle Historia Philosophiae Juris apud veteres des Holländer Weber, Leyden 1832 p. 86 sq.

unserer inneren Natur nach sind. Dies ist eine Grundbestimmung bei Heraklit, die sich durch alle Theile seiner Philosophie hindurchzieht und nothwendig mit seiner speculativen Weltanschauung zusammenhängt. Das kosmische Univerfum selbst entsteht ihm nur durch diese Thätigkeit der Selbstverwirklichung des reinen Werdens oder des Feuers, welches auf diesem Wege seiner durch Umschlagen in das Gegentheil vorsichgehenden Selbstverwirklichung die elementaren Stufen des Seins und die Welt selbst aus sich erzeugt (s. oben p. 68 sq. p. 123). Ebenso besteht ihm die Erkenntniß, wie wir gesehen haben, darin, daß sie sich zu dem macht, was sie an sich ist, zum reinen Proceß, sich als seiende aufgibt und als reine Bewegung und Negativität setzt, wodurch sie sich als das erfäßt, was sie an sich ist. Dieses Princip des Sichselbstverwirklichens und Sichselbstdarstellens ist, wie bereits früher erinnert worden, sogar zum Princip der näheren Bestimmungen und Unterscheidungen im Einzelnen gemacht worden. So bestimmte er, wie wir sahen, im Physischen die Dauer einer Generation auf dreißig Jahre, weil binnen dieser Zeit der Erzeugte selbst wieder als einen Erzeugenden sich darstellt. Und höchst interessant ist es, zu sehen, wie er Physisches und Ethisches in Eine Anschauung einend deshalb mit dem vierzehnten Jahr die Vollendung des Menschen anfangen läßt, weil sich von da ab die Saamenfeuchtigkeit im Menschen absondere und das Verständniß des Guten und Bösen und der Belehrung darüber entstehe<sup>1)</sup>. —

In der That ist ihm, wie wir gesehen haben und bald weiter verfolgen werden, der Begriff des Wahren und Guten nur die geistige Hervorbringung dessen, was der Mensch an sich schon ist, seine Sichselbstdarstellung und Verwirklichung als reiner Proceß und vernünftiges Allgemeine.

Wenn dieses Sichselbstverwirklichen das formelle Princip der heraklitischen Ethik, wie überhaupt aller Grundbestimmungen seiner Philosophie ist, so unterscheidet sich andererseits inhaltlich der speculative und absolute Begriff Heraklit's gerade dadurch von allen Existenzen im Reich der Natur und des Gedankens (und ebenso auch von den früheren Philosophen), daß er kein besonderes sinnliches Dasein, auch nicht einmal ein besonderes gedachtes Dasein hat (wie z. B. die Zahl der Pythagoräer, das abstracte Sein der Eleaten ein besonderes, von anderen Gedankendingen abgegrenztes Sein hat), vielmehr schlechterdings eben nur darin besteht, nichts Besonderes zu sein und keine besondere Wirk-

---

1) Plut. Plac. V. 24; siehe die Stelle oben p. 123 sq.

lichkeit und Existenz, nicht einmal in der Vorstellung und dem Gedanken zu haben, sondern gerade nur das in Allem seiende und Alles durchwaltende schlechthin Allgemeine zu sein. Es ist nur dieses selbe „Eine und Allgemeine“, der allgemeine göttliche Logos, der sich durch Alles hindurchzieht, außerhalb dessen nur Schein, Lüge und Wahn ist, welcher, wie er das Gesetz und die Wahrheit der Natur ausmacht, ebenso auch für das practische Verhalten der Menschen das Gesetz bildet.

Jenes auch uns selbst durchwaltende Allgemeine, welches Heraklit das Unsterbliche, das Göttliche, das Vernunftige in uns, und mit so vielen anderen Namen noch benannte, ist es, dem wir uns hingeben müssen und das wir in uns zur Darstellung zu bringen haben, um wirklich zu sein, was wir unserer Bestimmung und Natur nach durch das in uns verkörperte Göttliche und Unsterbliche bereits an sich sind. Das Thier unterscheidet sich gerade dadurch von dem Menschen, daß auch jenes zwar von dem allgemeinen Proceß und Logos des Lebens durchrauscht wird, daß es aber für sich selbst immer nur ein Einzelnes, ein in seine Einzelheit und deren Befriedigung versenktes, an ihr festhaltendes Dasein ist. Der Mensch dagegen hat gerade das voraus, daß er sich auch als das, was er ist, erfassen, des Allgemeinen, das sein Wesen bildet, bewußt werden kann. Gerade darum, weil er dies reine Allgemeine im Wissen in sich zur Präsenz bringen kann, ist er sterblicher Gott. Wie die Weisheit das Eine ist, die *γνώμη* zu wissen, welche Alles durch Alles leitet, so kann die Idee des Guten auf diesem Standpunkt nur die sein, sich diesem Einen hinzugeben und es in sich zu realisiren. Wie das Eine Weise und Absolute selbst das „von allem Sinnlichen und Besonderen Abgesonderte, ihm Enthobene“ ist (*πάντων κεχωρισμένον*, s. Bd. I. p. 344—349), so besteht das göttliche und menschenwürdige Dasein darin, die besonderen und sinnlichen Zwecke aufzugeben und jenem Einen und Allgemeinen nachzugehen. Die Vertiefung dagegen in die Besonderheit und das eigene Fürsichsein und das sich gegen das Allgemeine, welches die Aufgebung dieses eigenen Seins erfordert, sträubende Festhalten daran, ist, wie es theoretische Willkür und Wahn auf dem Gebiete des Erkennens ist, practische Willkür und Uebermuth auf dem Gebiete des Handelns. Der an seiner Einzelheit und deren Zwecken festhaltende, statt sich in der Vermittelung mit dem Allgemeinen suchende und bethätigende Mensch stellt sich dadurch auf eine Linie mit dem Thier.

Dies sind die Grundzüge der heraklitischen Ethik, die wir sofort in den Fragmenten des Ephesiers ausgesprochen finden werden.

Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Speculativen



überhaupt, die processirende Identität des Gegensatzes, so hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt<sup>1)</sup> producirt. Seine Ethik faßt sich in den Einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst ist: „Hingabe an das Allgemeine“.

Am deutlichsten spricht sich dies und der tiefe Zusammenhang oder vielmehr die innere Identität seiner Ethik und seines speculativen Begriffes überhaupt in einem Fragment aus, dessen Anfang wir schon an seinem Ort betrachtet haben (p. 343), das aber eben dieses Zusammenhanges wegen ganz hierherzusetzen ist. Es ist das von Stobäos Serm. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf. aufbewahrte: „*Ἐνὸν ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ἐν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅπως περ νόμῳ πόλις καὶ πόλυ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐφαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.*“ „Gemeinsam ist Allen das Vernünftige sein. Die mit Vernunft Lebenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen<sup>2)</sup> Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester. Denn auch alle menschlichen Gesetze werden (nur) genährt von dem **Einen Göttlichen**; denn dieses herrscht soweit es will und genügt Allem und überwindet Alles“.

Es ist in diesem Fragment auf das Deutlichste zu sehen, wie Ontologie, Physik, Erkennen und Ethik bei Heraklit eine ungetrennte Identität bilden, in welcher ihm eben das Leben jenes Einen Göttlichen besteht, welches Alles durchwaltet und Alles hervorbringt; hervorbringt aber nicht wie die Ursache die Wirkung, welche beide stets von einander abge sonderte selbständige Wirklichkeiten bleiben, sondern dadurch, daß es selbst, das Eine Göttliche, in dieses Wirkliche übergeht und sich als dieses darstellt, ohne sich darin zu erschöpfen; ein Verhältniß also,

---

1) Hierin liegt auch der große Unterschied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei Pythagoras. Denn sehr richtig unterscheidend giebt uns von letzterem Arist. Eth. Magn. I, 6 an, er habe zuerst versucht, über Ethisches zu sprechen, aber nicht in rechter Weise. Denn die Tugend auf Zahlenverhältnisse zurückführend, habe er keine dem Ethischen eigenthümliche Theorie aufgestellt (*οὐδ' οὐσίαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο*).

2) Auf das auch für den Sinn des Fragmentes höchst bedeutsame aber unübersetzbare Wortspiel zwischen *ἐν νόμῳ* und *ξυνῶ*, welches die Identität des Vernünftigen und Gemeinsamen auch sprachlich zeigen soll, ist schon oben aufmerksam gemacht.

welches das des Gesetzes oder der Idee zur Wirklichkeit ist, in welcher jenes Gesetz nur seine eigene Verwirklichung hat; ein Idealverhältnis, welches Heraklit in seiner markigen, sinnlichen Sprache trefflich als ein „Ernährt werden“ bezeichnet.

Zugleich ergibt sich hierbei sonnenklar, wie wenig das *περιέχον*, wenn dieses selbst, was nicht der Fall, ein heraklitischer Ausdruck gewesen wäre, für ein äußerlich Umgebendes gehalten werden darf, wie wenig es irgend einen andern Sinn haben kann, als den des *κοινόν*, des Allgemeinen, und wie irrig oder unvorsichtig die Ausdrucksweise des Sextus ist, wenn er die Vermittelung des Individuums mit diesem *περιέχον* als ein Einathmen beschreibt.

Sextus selbst läßt die Menschen nach Heraklit ebensogut wie das *περιέχον* auch den allgemeinen und göttlichen Logos (*κοινός και θεός λόγος*) einathmen und dadurch vernünftig werden. Es ist daher, wie die bloße Betrachtung unseres Fragments zeigt, dieses sogenannte *περιέχον* nichts Anderes, als das von Heraklit selbst hier geschilderte „Eine Göttliche“, welches Alles ernährt, Allem Dasein giebt (*ἐξαρκσι*) und Alles wieder aufhebt (*περγίναται*), d. h. die Idee des Processes, der Alles setzenden und wieder aufhebenden Negativität, die proceßfrende Identität von Sein und Nichtsein. Wird es aber deshalb Jemandem einfallen, sagen zu wollen: die Gesetze athmen nach Heraklit das Umgebende ein? Und doch hätte Sextus, wenn er uns über das gegenwärtige Fragment Heraklit's oder seine Auffassung der Gesetze überhaupt Bericht erstattet hätte, mit ganz demselben Rechte wie von den Menschen, und von den Menschen mit keinem größeren Rechte als von den Gesetzen, sagen müssen, daß sie das *περιέχον* einathmen.

Denn es ist nur Ein und dieselbe Substanz, welche laut dem in unserm Fragment vorliegenden eigenen Zeugniß des Ephesters die Gesetze und die menschliche Vernunft und alles Dasein überhaupt nährt, setzt und überwindet, und auch der Modus der Vermittelung mit dieser Einen ideellen Substanz ist für alle diese Instanzen als ein und derselbe beschrieben. Ja gerade der von Heraklit selbst sogar für die Vermittelung dieses Allgemeinen mit den Gesetzen gebrauchte sinnliche und soeben nach seiner wahren Bedeutung explicirte Ausdruck „ernährt werden“ zeigt deutlich, wie leicht nicht äußerst vorsichtige Berichterflatter darauf kommen konnten, ja fast mußten, diese Ernährung als die, noch möglichst immaterielle, der Einathmung und folgeweise die einzuathmende Substanz selbst als Luft, Umgebendes, wo möglich als irgend ein in der Außenwelt freierwerden des Gas aufzufassen.

Unser Fragment zeigt ferner, wie tief Heraklit bereits den wahren formellen Begriff der Gesetze erfaßt hatte, Product des Allgemeinen zu sein; von dem Einen Göttlichen, von der allgemeinen Substanz selbst genährte Wesenheiten. Rückblickend auf die Untersuchung über die Namen und den Kratylus ergibt sich hier wieder, wie Heraklit resp. Kratylus, wenn er ohne jede weitere Explication Wortbildner und Gesetzgeber als Eins ansieht und so Namen der Dinge und Gesetze als identisch nimmt, damit durchaus nicht, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Kratylus vom Sokrates meint, die Quelle der Wortentstehung als Willkür und Verabredung bezeichnen will, welche angeblich den Hellenen mit dem Begriff des Gesetzes „mehr ineinander laufen als bei uns“, sondern daß im stricten Gegensatz hierzu, wenn die Gesetzgeber als die Wortbildner und die Namen als Gesetze hingestellt werden, Heraklit hiermit bei seiner Anschauung von dem Wesen des Gesetzes als der Selbstrealisation des Allgemeinen, auch die Worte hierdurch nur die wie oben (p. 391—394) auseinandergesetzt wurde, als das realisirte Allgemeine und somit als die Wahrheit der Dinge, als Product des allgemeinen Göttlichen hinstellte und hinstellen wollte, als den Ausdruck dessen, was sich im Lauf der Zeiten als der — allgemeine Geist bestimmt hat!

Die gleiche Anschauung von den Gesetzen, wie in unserem Fragment, spricht sich auch in einem Bruchstück bei Diog. L. (IX, 2.) aus: „Μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅπως ὑπὲρ τεύχεος“. „Das Volk muß kämpfen für das Gesetz, wie für eine Mauer“. Es ist ein schöner Vergleich, in welchem auch hier wieder Heraklit das Wesen des Gesetzes schildert. Wie die Mauer den allgemeinen Besitz der Bürger und das gemeinsame Territorium birgt, so bildet das Gesetz das allgemeine Wesen der Bürger. Darum erlangen auch diejenigen, die sich für das Allgemeine aufgeopfert haben, die für die Vertheidigung ihrer Gesetze und ihres Landes gefallen sind, so hohen Ruhm bei Göttern und Menschen, wie Heraklit, solches Schicksal anpreisend und sich zugleich, wie es scheint, darauf als auf eine Bestätigung für seine Theorie, daß man das eigene Sein für das Allgemeine aufgeben müsse, berufend, in einem noch bei Clemens (Strom. IV. c. 4. p. 206. Sylb. p. 571. Pott.) und bei Theodoret (de Graec. aff. cur. disc. VIII. T. IV. p. 912. ed. Hal.) gleichlautend aufbewahrten Fragment gesagt hat.

Theodoret führt es mit den Worten ein: ὁ δὲ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς „Ἀρηϊφάτους, γὰρ φησι, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.“ und noch unveränderter bei Clemens: εἶτα Ἡράκλειτος μὲν φησιν „Ἀρηϊ-

φάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.“ „Die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen.“ Und dieser hohe Ruhm ist auch das größere Loos, welches das größere Schicksal für sich erlangt, wie Heraklit in einem andern, gleichfalls von Theodoretos und Clemens aufbewahrten Fragmente sagt. Theodoret theilt es a. a. O. mit, indem er unmittelbar fortfährt: καὶ πάλιν, „Μόροι (wie aus Μόνοι zu verbessern) γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι;“ und mit Beibehaltung der kleinen Jonismen Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.) „Μόροι γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, καθ' Ἡράκλειτον. „Denn die größeren Schicksale (Tod) erlangen das größere Loos“ (Lohn). Unverkennbar läuft wieder durch dies Fragment ein diesmal auch sprachlich begründetes bedeutungsvolles Wortspiel von μόρος und μοῖρα, Schicksal und Tod, welches zeigen soll, wie μόρος, der Tod, von vornherein schon unsere μοῖρα, das uns zugethelte Schicksal ist (cf. das Fragment Bd. I. p. 133 sqq.), ein Wortspiel, welches die correcte Uebersetzung des Bruchstücks schwierig macht.

Mit Unrecht aber meint Schleiermacher (p. 502), dieses Fragment beziehe sich nicht, wie das erste von den im Kriege Gefallenen, auf Politisches, und scheint somit, wie auch der Zusammenhang seiner Erörterung zeigt, anzunehmen, daß hier von einem verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tode die Rede sein soll<sup>1)</sup>. Allein wie es sich immer auch damit verhalten habe, ob Heraklit überhaupt eine solche Verschiedenheit im Schicksal der abgeschiedenen Seelen angenommen habe oder nicht<sup>2)</sup>, — am wenigsten

1) Weshalb wir auch seine, obwohl an sich richtige, aber diese Nebenbedeutung in sich schließende Uebersetzung von μοῖρα durch „Lohn“ vermieden haben.

2) Wir haben uns über diese ziemlich schwierige Frage Bd. I. p. 274—285 verbreitet und daselbst bereits darauf aufmerksam gemacht, wie die dort betrachteten Fragmente von einer solchen, die Unterschiede des irdischen Daseins über das Leben hinaus continuirenden Verschiedenheit, von Lohn und Strafe nach dem Tode nichts wissen. Ebensovienig ist in später betrachteten und an diesen Punkt anklingenden Fragmenten eine Spur hiervon zu finden\*). Die Andeutung, die sich in der analysirten Stelle des platonischen Politikus (siehe oben p. 222, 2.) zu finden scheint, können wir also nur als eine Anspielung auf jenen Einen Unterschied auffassen, daß (man vgl. die Stelle des Plutarch oben Bd. I. p. 274 und des Clemens Bd. I. p. 124) die einen Seelen, wie Plutarch sich abstract ausdrückt, zum Antheil an der Gottheit gelangen, oder wie Aeneas heraklitischer sagt, mit dem Demiurgen das All umwandeln, während die Andern durch die nicht abgestreifte Lust des feuchten Daseins wieder in den sinnlichen Körper gezogen werden. Und dieser Unterschied bildet freilich die Grundlage der ganzen heraklitischen Seelenlehre (siehe §§ 5. 7. 8.)

\*) Und auch das neue Fragment, oben p. 205 Note, welches von den Seelen nach dem Tode handelt, enthält nichts von einem solchen Unterschiede.

gewiß ist als ein Beweis derselben das gegenwärtige Bruchstück zu fassen, welches vielmehr eine rein ethische Bedeutung hat. Dies sieht bereits Theodoretos, der dies Fragment mit einem *καὶ πάλιν* ganz wie das vorletzte Bruchstück als einen Beleg dafür anführt, daß Heraklit die im Kriege Dahingerafftten aller Ehre für würdig gehalten habe und hierbei allerdings vielleicht die Bedeutung des Fragments insofern zu sehr einschränkt, als in demselben zwar gleichfalls wohl von dem gewaltsamen Tode für das Vaterland die Rede ist, dies selbst aber wohl nur als Beispiel für die Hingabe an's Allgemeine überhaupt aufgeführt ist. Und wollte auch Schleiermacher der Auffassung des Theodoret nicht Glauben schenken, so würde doch auch er gesehen haben, daß das „größere Loos“ nur das diesseitige Loos des Ruhmes, nicht aber ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seelen nach dem Tode ist, und würde somit den rein ethischen Inhalt des Fragmentes erkannt haben, wenn ihm nicht zwei Stellen des Clemens entzungen wären, welche dies beweisen.

Die erste ist ein Bericht des Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.), *κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἐν ἀντὶ πάντων κλέος ἡρέιτο τοῖς δὲ πολλοῖς παραχωρεῖν ὁμολογεῖ καὶ κεκορηθῆναι οὕτως ὡς περ κτήνησι* (wie man wohl gewiß mit Potter und Heinsius für *κορηθῆναι οὐχ ὡς περ κτήνησι* lesen muß) „und deshalb erwählte sich Heraklit Eins statt Allem (Andern), den Ruhm; der Masse aber gesteht er ein den Vorzug zu lassen, sich zu mästen, wie auch dem Vieh“.

Dieser Bericht des Clemens beruht der Hauptsache nach auf den eigenen Worten Heraklits, wie das schöne ihm zu Grunde liegende Fragment zeigt, welches uns glücklicherweise gleichfalls von Clemens erhalten worden ist, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott.: *αἱ γοῦν Ἰάδες μοῦσαι διαβήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησιόφους δημῶν αἰδοῦσιν ἔπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, οὐκ* (welches Wort aus Proklos ergänzt werden muß, siehe oben p. 302sq.) *εἰδόμενος ὅτι πολλοὶ κακοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί· τοὺς δὲ ἀριστοὺς δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· „αἰρέονται γάρ, φησιν, ἐναντία πάντων* (wofür man wohl aus der vorigen Stelle des Clemens lesen kann *ἐν ἀντὶ* oder *ἀντία*\*) *πάντων* <sup>1)</sup> *οἱ ἀριστοὶ, κλέος ἀένναον θνήτων· οἱ δὲ πολλοὶ κεκο-*

\*) *ἐν ἀντία* schlägt auch Bernays vor, Heraclit. p. 34.

1) Jedenfalls aber scheint uns wieder, ob man *ἐναντία* oder *ἐν ἀντία* (*ἀντὶ*) *πάντων* lese, ein etymologisirendes Sinnwortspiel in diesem Fragment bei Heraklit vorzuliegen, eine Anspielung darauf, daß dieses Eine, welches der Beste statt Allem wählt, zugleich auch das Entgegengesetzte von Allem sei (siehe oben im 28\*<sup>o</sup>



ρῆνται ὀπως κτήνσα, γαστρὶ καὶ αἰδοῖσι καὶ τοῖς ἀσχελοῖσι τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν“<sup>1</sup>). „Die ionischen Menschen<sup>1</sup>) aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dankenden den Sängern der Völker folgen und sich der Geseze bedienen (sie um Rath fragen), nicht wissend, daß die Menge schlecht, Wenige nur gut, daß die Besten aber dem Ruhme nachfolgen. „Denn es wählen, sagt er, die Besten Eins statt Allem (Eins statt aller Dinge), den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mästet sich wie Vieh, nach dem Magen und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten an uns messend das Glück“.

In dieser Stelle des Clemens ist zuerst ein Fragment Heraklit's in indirecter Rede wiedergegeben, dann ein anderes, welches sich wohl auch im Werke des Ephefiers an jenes angeschlossen, in directer und wörtlicher Anführung mitgetheilt.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem letzteren. Es zeigt uns, wie der Ruhm bei Heraklit eben jenes größte Loos ist, welches das größere Schicksal erwerben kann; es zeigt uns, wie diese Ruhmliebe bei Heraklit nicht eine unmittelbare, sondern eine bewusste und gedankenmäßig vermittelte war und im engsten Zusammenhang mit seinem philosophischen Begriff steht, wie sie nur die ethische Spitze seines speculativen Systems ist\*).

Heraklit selbst beschreibt diesen Zusammenhang sehr gut, wenn er den „immerwährenden Ruhm der Sterblichen“, das „ἐν ἀντι πάντων“ das „Eine statt Allem“ nennt, welches die Besten erwählen.

Der Ruhm ist in der That das Entgegengesetzte von Allem, das Entgegengesetzte gegen die Kategorie des unmittelbaren realen Seins überhaupt und seiner einzelnen Zwecke. Er ist Sein der Menschen in ihrem Nichtsein, reine Fortdauer im Untergang der sinnlichen Existenz selbst, er ist darum erreichte und wirklich gewordene Ueudlichkeit des Menschen, eine Wirklichkeit, die aber nicht mehr in seinem un-

Verlauf des Textes), so daß in jeder der beiden Formen dem Sinne nach die andere gegenwärtig ist.

1) Eine von Platon gebrauchte Bezeichnung Heraklit's; siehe Bd. I. p. 2.

\*) Wir müssen uns daher auch ganz gegen Bernays Ansicht aussprechen, der in der Zusammensetzung κλέος δένναον θνητῶν eine ironische Hindeutung auf die Worthlosigkeit des Ruhmes sieht, eine Ansicht, die auch bereits von Zeller p. 453, 3. gemißbilligt worden, welcher deshalb auch θνητῶν von ἀρετῶν („die Besten der Sterblichen wählen den unvergänglichen Ruhm“) abhängen lassen will. Dies ist aber nicht nur ganz unnöthig, sondern zerstört auch den wahren Sinn

mittelbaren Dasein besteht. Wie dies der Grund ist, weshalb der Ruhm seit je die großen Seelen so mächtig ergriffen und über alle kleinen und beschränkten Zwecke hinausgehoben hat, wie dies der Grund ist, weshalb ein deutscher mit hellenischem Genius begabter Dichter (Platen) von ihm singt, daß er erst annahen kann

„Hand in Hand

Mit dem prüfenden Todesengel“

so ist es auch der Grund, weshalb Heraklit in ihm die ethische Realisirung seines speculativen Princips, die nicht mehr in der einseitigen Form des sinnlichen Seins, welches sonst die Sphäre des gesammten Lebens bildet, vorstehende und dadurch ihrem Begriffe nicht entsprechende und unangemessene, sondern wahrhafte und reine Einheit von Sein und Nichtsein für den Einzelnen erblickt, welche er daher als das höchste Ziel menschlichen Strebens und als das größte Loos des Sterblichen hinstellt<sup>1)</sup>.

Physisch, logisch und ethisch hat das Sein seinen Werth für Heraklit

---

dieses Bruchstücks, der, wie im Texte erörtert, gerade in dem Gegensatz besteht, daß Heraklit die „Besten den unsterblichen Ruhm der Sterblichen“ wählen läßt und so eben den Ruhm als die realisirte Unendlichkeit des endlichen Menschen hinstellt, der gerade deshalb zugleich das Größte und das Entgegengesetzte von allen Zwecken des endlichen sinnlichen Daseins sei.

1) Eine vielleicht nicht unbedeutliche Spur von dieser principiellen Ruhmliebe des Ephesters und von dem großen Nachdruck, mit welchem er sie in seinem Werke an den Tag gelegt haben muß, dürfte auch in dem ersten der untergeschobenen Briefe (bei Stephan. p. 143) noch zu erblicken sein. Denn nur in demselben Sinne wieder, wie wir bereits Vb. I. p. 42, I. p. 166. Vb. II. p. 231 sq. p. 346 n. in diesen Briefen Ausflüsse der dogmatischen Anschauungen des Ephesters aufgezeigt haben, können wir auch die Worte auffassen, welche ihm daselbst in den Mund gelegt werden und die schon um ihrer selbst willen hier einen Platz verdienen würden. Der Autor der Briefe läßt daselbst den Heraklit die Ephester also apostrophiren: „Wenn Ihr nach fünfhundert Jahren aus der Wiedergeburt wiederaufzuleben vermögt, so werdet Ihr den Herakleitos noch lebend finden. Von Euch zwar wird keine Spur Eures Namens vorhanden sein. Ich aber werde von gleicher Dauer sein mit Städten und Ländern durch meine Wissenschaft, ein niemals Verschwiegener! Und wenn zu Grunde geht die Stadt der Ephester und zerfällt werden ihre Altäre alle, so werden die Seelen der Menschen die Stätten meines Gedächtnisses sein. Und meine Hebe werde ich mir erlangen. Nicht jene des Herakles! Immer wird dieser sein mit der seinigen; eine andere aber wird uns zu Theil. Denn viele erzeugt die Tugend! Und dem Homer gab sie eine andere, und eine andere dem Hesiod, und so viele Treffliche erstehen, wohnt einem Jeden Einzelnen der Ruhm der Wissenschaft bei (εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοῦς ἐκ παλιγγενεσίας πεντακοσίου ἀναβιῶναι, καταλάβετε ἂν Ἡράκλειτον ἔτι ζῶντα· ἡμῶν δὲ οὐδ' ἔχνος ὀνό-

verloren. In allen Gebieten des Gedankens wird es und seine in die realen Einzelheiten auseinanderfallende Natur gleichmäßig perhorrescirt<sup>1)</sup> und dagegen die reine Einheit des Negativen als seine Wahrheit nachgewiesen. Die solchen feindlichen Zwecken und der Befriedigung ihrer Einzelheit Hingegebenen erscheinen wie Vieh, mit dem sie sich auf eine Linie stellen. —

Was den ersten Theil der Stelle betrifft, dem ein in indirecter Rede mitgetheiltes Bruchstück zu Grunde liegt, so haben wir darüber bereits bei der Anführung und Emendation des Proklos p. 302 sqq. gesprochen. Es ist offenbar höchst wahrscheinlich, daß die beiden Stellen des Proklos und des Clemens nicht auf zwei ähnliche Fragmente des Ephesiers, sondern auf eine und dieselbe Stelle seines Werkes sich beziehen. Schwierig ist nur zu sagen, welcher von beiden Autoren genauer und ob überhaupt Einer von ihnen ganz wörtlich mitgetheilt hat. Das Meiste spricht offenbar zu Gunsten des Proklos. So zuerst, daß er in directer Rede, Clemens nur in indirecter mittheilt. Ferner der Anfang bei Proklos, *τις γὰρ αὐτῶν κτλ.*, während bei Clemens das *πολλοὺς καὶ δοκησιόφους* offenbar nur aus dem dem Fragmente vorhergehenden Satz, auf welchen sich das *τις γὰρ αὐτῶν* bei Proklos zurückbezieht, herausgegriffen ist. Eine größere Schwierigkeit aber erregen die Worte *νόμοισι χρέεσθαι* bei Clemens. Wenn Clemens auch nur indirect, selbst wenn er nur aus dem Gedächtniß anführte, wäre es immer höchst unwahrscheinlich, daß er hier ohne den eigenen Vorgang Heraklit's von den „Gesetzen“ gesprochen haben sollte, anstatt des „großen Haufens der Lehrer“ (*διδασκάλων ὄμιλων*), wie es bei Proklos heißt. Gerade das Concrete dieses Ausdrucks und besonders daß er gegen die bereits betrachtete hohe Stellung zu verstoßen scheint, welche die Gesetze in der Anschauung des Ephesiers einnahmen, muß ihn schätzen und es nicht leicht glaublich machen, daß ein Späterer auf ihn verfallen sein sollte.

*ματος· λογορήσω πόλει καὶ χώραις διὰ παιδείαν, οὐδέποτε σιγῶμενος· κἄν ἡ Ἐφεσίων ἀναρπασθῆ πόλις, καὶ οἱ βωμοὶ διαλυθῶσι πάντες, αἱ ἀνθρώπων ψυχὰι τῆς ἐμῆς ἔσονται χωρὶα μνήμης· ἄξομαι καὶ αὐτὸς γυναικα Ἥβην, ὃ τὴν Ἡρακλέους· ἐκείνος αἰεὶ ἔσται μετὰ τῆς αὐτοῦ· ἑτέρα δ' ἡμῶν γενήσεται· πολλὰς ἀρετῆ γεννᾷ καὶ Ὀμήρω ἔδωκεν ἄλλην, καὶ Ἡσίοδω ἄλλην· καὶ ὅσοι ἀγαθοὶ γένωνται, ἐνὶ ἐκάστῳ συνοικίῃται παιδείας κλέος)“.* Es erhellt von selbst, wie sehr diese Worte, die doch schwerlich ohne alle Veranlassung dem Heraklit in den Mund gelegt sein können, unsere obige Entwicklung und Interpretation der Fragmente bestätigen.

1) Vgl. hier das über die Perhorrescirung dieses Moments in seiner ontologischen Personificirung in der Gestalt des Gottes Dionysos Gesagte §§ 10. 11.

In der That aber steht er durchaus nicht in einem wirklichen Widerspruch mit dem in dem obigen Fragmente bei Stobäos dargelegten Ausspruch Heraklit's vom Wesen der Gesetze. Auch da heißt es ja, man müsse festhalten an dem Gemeinsamen Aller, nicht nur wie die Stadt am Gesetz, sondern noch viel fester. Denn auch alle diese menschlichen Gesetze selbst würden nur genährt von dem Einen Göttlichen u. Eine so hohe Stellung auch dem Gesetze in diesem Fragmente eingeräumt ist, immer erscheint es auf das bestimmteste untergeordnet dem *ἑνὸν πάντων* und *ἓν θεῶν*, dem — miteinander identischen — Gemeinsamen Aller und Einem Göttlichen, durch welches auch die Gesetze erst ihren Bestand, ihre Geltung und Heiligung erhalten <sup>1)</sup>).

Gesetze, welche dieser Bestimmung nicht entsprechen, welche dieses Eine Göttliche und Allgemeine nicht in sich enthielten, konnten ihm überhaupt gar nicht als wirkliche Gesetze erscheinen (vgl. p. 392 sq.). Es kommt hier nur derselbe Punkt in Betracht, den wir bereits bei der Lehre vom Erkennen (siehe § 29.) durchgenommen und entwickelt haben. Wie ihm die allgemeine Vernunft nicht die subjective Einsicht und Vernunft Aller, sondern die seiende Vernunft war, nach welcher das Weltall regiert wird, nämlich das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes und seiner Wandlung und das Erfassen (die Auslegung) dieses Einen die Welt constituirenden Gesetzes, so ist auch in ethischer Hinsicht das Allgemeine nur eben dieses selbe ontologisch und objectiv Allgemeine, und nicht der Wille aller Einzelnen, der Menge, die Heraklit von vornherein als uneinsichtig und vernunftlos setzt. Es ist die genaue Erfassung dieses Punktes eines der wichtigsten Erfordernisse für die richtige Beurtheilung und das zusammenhängende Verständniß heraklitischer Lehre.

Wie in der Hegelschen Philosophie die Gesetze gleichfalls aufgefaßt werden als die Realisation des allgemeinen substantiellen Willens, ohne daß bei dieser Bestimmung im geringsten an den formellen Willen der Subjecte und deren Zählung gedacht wird, so ist auch das Allgemeine Heraklit's gleich sehr von der Kategorie der empirischen Allheit entfernt. Das heraklitische Allgemeine ist etwas, das nicht herausgezählt werden kann und ebenso dem Gedanken, dem Willen und der Ansicht aller Einzelnen ganz fremd ist. Sein „Allgemeines“ ist nicht ein aus der Ueber-

1) Ganz deutlich tritt dieser Unterschied bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates, hervor, de diaeta I. p. 460. Kuehn.: νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοῖσι· οὐ γινώσκοντες, περὶ ὧν ἔθεσαν φύσιν δὲ πάντες θεοὶ δακτύσησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὦν ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὑπόστα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, αἱ ὀρθῶς ἔχει.

einstimmung Aller Resultirendes, sondern das Eine an und für sich Allgemeine, die wahre Objectivität des Seins, sein speculativer Begriff, der ihm allein ist und durch den allein alles Andere sein Dasein hat. Deshalb finden wir denn auch so oft, wo er von diesem seinen Allgemeinen und Absoluten spricht, diesem ein bedeutungsvolles „Eins“ hinzugefügt und es durch dasselbe von der Kategorie der empirischen Vielheit und Allheit abgetrennt. Eins ist das Weisheit, Eins der Name des Zeus, Eins das immer Auseandertretende, Eins die *γνώμη*, welche Alles leitet, und auch die Gesetze endlich enthalten gleichfalls das „Gemeinsame Aller“, nicht als Product des Willens und der Ansicht der großen Menge, sondern nur insofern sie von dem „Einen Göttlichen“ erfüllt und genährt werden, das Alles durchwaltet. Wie wir oben bereits sagten (p. 287), Heraklit hätte, wie er alle Menschen unvernünftig nannte, sie auch ebenfugot alle in seinem Sinne ungemeinschaftlich nennen, sich aber und diejenigen, welche mit ihm das weltbildende Gesetz begriffen und befolgten, als die allein gemeinschaftlichen hinstellen können, so sagt er in der That auch selbst bei Clemens (Strom. V. c. 14. p. 257. Sylb. p. 718. Pott.): „*Νόμος καὶ βουλῆ πείθεσθαι ἐνός*“. „Gesetz ist es auch dem Rathschlusse eines Einzigen zu folgen“, nämlich eines Solchen, der jenes waltende Göttliche, das objectiv Allgemeine, erfaßt hat. Die Stellung, die Platon dem Philosophen zum Staat geben will, steht demnach ganz auf heraklitischer Grundlage und es begreift sich sehr wohl, wie Heraklit von den vom großen Haufen der Vernunftlosen (*ἀλόγιστοι*) gemachten Gesetzen in dem wegwerfenden Sinne reden konnte, in welchem wir dies in jener Stelle des Clemens antreffen. Sie galten ihm sowenig überhaupt nur als wirkliche Gesetze, wie Kratylus vom falschen Namen zugeben will, daß er überhaupt noch ein Name zu nennen sei. Nicht aus den menschlichen Gesetzen als solchen war ihm das Eine Göttliche, sondern aus diesem ontologisch-kosmologischen Gesetz waren ihm auch die staatlichen Gesetze abzuleiten.

Daher begreift sich auch leicht, wie Heraklit trotz seiner Verehrung des Allgemeinen, oder richtiger, gerade durch seinen Begriff vom Allgemeinen mit der ionisch-demokratischen Massenherrschaft in seiner Vaterstadt in den schärfsten Gegensatz treten mußte. Ueberhaupt ist nicht unbeachtet zu lassen, wie Heraklit, obwohl er einerseits gerade das Princip des ionischen Volkscharacters, das Princip der Bewegung wissenschaftlich auf den Schild erhebt, andererseits gerade durch den näheren Inhalt seines speculativen Begriffes in einen scharf geschnittenen Widerspruch gegen den ionischen Charakter tritt. Auf vieles Derartige, welches alles innerlich in

einen und denselben Punkt zusammenläuft, haben wir schon gelegentlich aufmerksam gemacht, so z. B. seine Polemik gegen den Dionysos-Cult, gegen die heitere ionische Luft des sinnlichen Daseins, gegen die Genese und das Moment der Existenz überhaupt, womit denn auch die Erzählungen von seiner angeblichen Schwermuth in einem engen, bereits aufgezeigten Zusammenhange stehen. Ganz ebenso wehrt sich in Bezug auf seine staatliche Anschauung die streng objective Substanz, das substantielle Eits, dem er hingegeben und welches ebensosehr sein ontologisches und kosmologisches als ethisches Gesetz bildet, gegen das Belieben der vielen Subjecte und die Herrschaft des subjectiven Moments im Staate, eine Herrschaft der Menge, in der er nach ihrem Princip wie nach ihren Institutionen, z. B. dem Ostracismus u., nur die Praxis der *idia próvovos*, der willkürlichen und von dem wahrhaft Allgemeinen abweichenden besondern Vernunft der Menschen erblickt. Und gleichwohl war es gerade seine Philosophie, die bestimmt war, in Subjectivismus umzuschlagen, sich allmählich hiermit vom kleinasiatischen Schauplatz nach Athen zu ziehen und hier gerade die extremste Herrschaft des subjectiven Moments, die sogenannte Ochlokratie herbeiführen zu helfen, nachdem sie das theoretische Princip derselben, „aller Dinge Maas ist der Mensch“, ihr in der Philosophie vorausgeschickt und, wie Plato sagt, auch das Unbewegte bewegt hatte! —

Von dem Gegensatz aber, in welchem sich Heraklit selbst zu dem politischen Wesen seiner Stadt und seiner Mitbürger befand, haben wir noch bestimmte Nachrichten. Diogenes (IX, 2.) erzählt, als ihn seine Mitbürger aufgefordert, Gesetze zu geben, habe er dies verweigert, weil die Stadt schon durch verderbliche Grundsätze beherrscht werde (*διὰ τὸ ἕδη κερρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν*). Und als er vor dem Heiligthum der Diana mit den Knaben Würfel gespielt und die Ephesier sich um ihr herum gesammelt hätten, habe er gefragt: „Was wundert Ihr Euch, Ihr Schlechtesten? Ist dies nicht besser, als mit Euch die Stadt verwalten?“ (*τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι*<sup>1)</sup>). Diogenes läßt ihn dann gar aus der Stadt auswandern und im Gebirge leben, Athenagoras endlich (leg. pro Christo p. 35) sogar aus seiner Vaterstadt verbannt werden, beides gewiß sehr unglaubliche Nachrichten. Jenes Mißverhältniß aber mit der Demokratie seiner Vaterstadt läßt sich nicht bezweifeln und haben wir noch eine Stelle aus seinem Werke selbst übrig, die dasselbe in ebenso deutlichen als be-

1) cf. Plinius VII, 19.

redten Worten darlegt. Diogenes a. a. O. theilt uns dieselbe also mit: „καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἐρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν· „Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἷτινες Ἐρμόδωρον ἐαυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μὴδὲ εἰς ὀνήϊστος ἔστω· εἰ δὲ τις τοιοῦτος, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων““. Cicero (Tuscul. Disp. V, 36.) übersetzt diese Worte mit Auslassung des ἡβηδόν und des entsprechenden Gegensatzes τοῖς ἀνήβοις — καταλιπεῖν also: „Universos, ait, Ephesios esse morte multandos quod quum civitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint „Nemo de nobis unus excellat; si quis extiterit, alio in loco et apud alios sit“. Auch Strabo (XIV. p. 642. Vol. V. p. 542. ed. Tschuk.) theilt die Stelle und wohl noch wörtlicher mit, indem er φάντες statt λέγοντες und ἀπάξασθαι statt ἀποθανεῖν, endlich statt εἰ δὲ τις τοιοῦτος die schon oft von uns bei Heraklit angetroffene ihm geläufige Wendung εἰ δὲ μὴ hat. Dies ἀπάξασθαι findet sich auch in einer hierauf aufspielenden Stelle des Jamblichos (de vit. Pyth. p. 173, T. I. p. 362. ed. Kiesel.): „Ὅν γὰρ. καθάπερ Ἡράκλειτος γράφειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ κτλ.“<sup>1)</sup> Ebenso heißt es bei Stobäus Serm. Tit. 38. p. 236. T. II. p. 80. ed. Gaisf. ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἐρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι ἐφυγεν ἡβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίοις ἀπάξασθαι.

Auch die Uebersetzung Cicero's morte multandos deutet eher auf ἀπάξασθαι als auf ἀποθανεῖν, welchem an und für sich nur mori entspräche und überhaupt muß es eher möglich erscheinen, daß das abstracter ἀποθανεῖν an Stelle jenes bestimmteren und concreteren Ausdrucks getreten ist, als umgekehrt. Wir glauben daher, daß jene Aenderungen aus Strabo zu acceptiren und die Stelle demnach zu übersetzen ist: „Er schilt auch die Ephesier darüber, daß sie seinen Freund Hermodoros vertrieben, mit den Worten: „Den Ephesiern gebührt, wie sie erwachsen sind Allen erwürgt zu werden und den Unmündigen die Stadt zu verlassen, ihnen, welche den Hermodoros, den Trefflichsten von ihnen, vertrieben haben, sagend: Bei uns soll keiner der

1) Kießling hat bereits gezeigt, daß diese von Schleiermacher, Menagius zu Diog. l. und Kuster für verborben gehaltene Stelle es nicht ist. Aber auch jene Auffassung können wir nicht ganz theilen, sondern übersetzen einfach: „Und nicht in der Weise, wie Herakleitos sagte, daß er den Ephesiern Gesetze geben wolle, die Bürger mit Erreichung des Mannesalters gekent werden heißend, sondern mit vielem Wohlwollen und politischer Einsicht versuchten sie (die Pythagoräer), Gesetze zu geben.

Nützlichste (Trefflichste) sein, ist aber einer ein solcher, so sei er es anderswo und bei Andern“.

Man sieht, daß Heraklit, trotzdem was wir noch von seiner *εὐαπέο-  
της* hören werden, weit entfernt war von jener Apathie, welche den  
ethisch-politischen Raisonnements der späteren Stoiker eine so tiefe Lang-  
weiligkeit einflößt. Es war Sturm in dieser Natur! — Unrecht aber hat  
Schleiermacher (p. 480) diese harte Aeußerung Heraklit's lediglich als einen  
durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachten Auswuchs aufzufassen.  
Sie bekunden vielmehr nur jenen Gegensatz, in welchen seine streng ob-  
jective ethische Ansicht zu dem Geiste seiner Vaterstadt und dessen Aeußerun-  
gen, wie nachgewiesen, nothwendig treten mußte und stehen mit seiner  
substantiellen Grundanschauung, statt ein bloßer Auswuchs zu sein, in engem  
und vernünftigem Zusammenhange. Dieser principielle Gegensatz, der  
Schleiermacher entging, spricht sich auch deutlich in jenen Erzählungen aus,  
daß er verächtelt habe, der Stadt wegen des schlechten in ihr herrschen-  
den Geistes Gesetze zu geben, Erzählungen, die, wenn sie auch nicht buch-  
stäblich als wahr zu nehmen sind, doch immer zeigen, daß sich seine Ver-  
achtung der Ephesier nicht bloß auf die einzelne Handlung der Ver-  
treibung seines Freundes beschränkt und gegründet hat. Auch übersehen  
Schleiermacher, daß der Ausspruch, welchen Heraklit den Ephesiern  
bei jener Austreibung in den Mund legt — (denn offenbar ist die  
Sache doch so zu fassen, daß die Ephesier jenen Grund der Ver-  
bannung des Hermodoros nicht wirklich und zwar auch nach Heraklit nicht  
öffentlich angegeben haben sollen<sup>1)</sup>), sondern daß Heraklit nur damit dar-

1) Bisher ist freilich die Sache immer noch (u. A. auch von Niebuhr, Röm.  
Gesch. II, 348 sq. 2. Ausg.) so gefaßt worden, als berichte Heraklit nur die hierbei  
von den Ephesern wirklich abgegebene Erklärung. Ich glaube jedoch, daß dies  
in der Stelle nicht gefunden werden kann, trotzdem daß es allerdings der aus-  
gesprochene Zweck des Ostracismus war, die Bürger von überwiegendem Einfluß,  
gleichviel, ob sich derselbe auf äußere oder auf geistige Eigenschaften stützte, zu be-  
seitigen. Denn immerhin sollte er nur einen solchen Bürger treffen, der gefährlich schien  
„durch seine Macht oder wegen der Furcht vor seinem Ansehen“ (*διὰ  
δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβου*, Thucyd. VIII, 73), nicht aber einen solchen,  
welcher gerade der „Nützlichste“, *ὀνηϊστός*, war (ein Wort, welches Heraklit  
doch schwerlich hier umsonst gebraucht und welches wir deshalb auch durch diese  
seine erste und ursprüngliche Bedeutung übersetzen zu müssen geglaubt haben).  
Daß beides nicht unmittelbar identisch war, d. h. nicht ausgesprochen ermaßen  
zusammenfiel oder zusammenfallen sollte, zeigt sich u. A. auch darin, daß der Ver-  
fasser der Andokideischen Rede es gerade unter den Gründen gegen den Ostracismus  
anzählt, es könne sich der Staat dadurch leicht des besten und nützlichsten Bür-  
gers berauben. — Was auch die Ephesier bei der Verweisung des Hermodoros



stellen will, was die Ephesier sich selbst im Stillen dabei gesagt, welchen Geist der Scheelsucht, der Willkür und des thörichten, den Schlechten und Mittelmäßigen eigenthümlichen Neides gegen das Bessere und Treffliche sie objectiv durch jene dieser inneren Quelle entfloßene Handlung an den Tag gelegt hätten) — die martigste und classischste Kritik und Darstellung der wirklichen Natur des antiken Ostracismus ist, die uns das Alterthum überliefert hat. Der Ostracismus selbst wird hier von Heraklit — und wem fällt nicht hierbei die bekannte Anekdote von der Verbannung des Aristides ein! — auf den Satz: „Bei uns sei keiner der Nützlichste und Trefflichste und wenn es Einer ist, so sei er es anderswo und bei Andern“, als auf seine einfache Formel, als auf seine wahre Natur und Wesenheit reducirt, und durch die einfache Reduction auf diese Formel gewaltiger und schlagender kritisirt, als durch alle Gründe, welche der Verfasser der Andokideischen Rede aufbringt. Und dieser Ostracismus mußte wieder Heraklit erscheinen als die consequente Folge der Herrschaft der ihrer besondern Verstandes-Willkür und ihrem Dünkel (der *idla φρόνησις*) nachgehenden Menge, wogegen ihm die Unterordnung unter das Eine, das eben das an und für sich Allgemeine ist, als das wahrhaftige Gesetz der Natur und der Sittlichkeit erscheint. Heraklit aber brauchte nicht zu fürchten, sich selbst durch jenes absprechende Urtheil über die Ephesier der besondern Vernunft, der abweichenden, eigenen Ansicht schuldig zu machen. Vielmehr konnte er alle Ephesier insgesammt dieser *idla φρόνησις* beschuldigen, weil sie sich an dem vergrißen, auf dessen Seite jenes Eine und wahrhaft Allgemeine stand.

---

erklärt haben mögen — wenn sie überhaupt irgend etwas erklärt haben — Heraklit verändert ihnen jedenfalls die Worte dahin, daß er in diesen selbst den Widerstand und die Unsittlichkeit der Maßregel heraustreten lassen will.

---

**§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρέστησις. Der Mensch sein eigenes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit.**

Wie ihm die *ιδία φρόνησις* das theoretische Vertiefen des Individuums in seine eigene Einzelheit war, statt den allgemeinen Logos des Seins zu erfassen, so scheint er die ethische Bethätigung dieser *ιδία φρόνησις*, das practische Festhalten des Einzelnen an seiner Besonderheit und Eigenheit, mit *ὑβρις* bezeichnet und wie nicht anders zu erwarten, über alle Maßen verhorredirt zu haben. In diesem Sinne scheint uns das von Diogenes L. a. a. D. aufgeführte Fragment gefaßt werden zu müssen: „*ὑβριν χρῆ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν*“, „den Uebermut h muß man mehr löschen als eine Feuerbrunst“. Denn die Auffassung Schleiermacher's (p. 347), das Fragment beziehe sich auf seine strenge literarische Kritik seiner philosophischen Vorgänger und solle die Herbeheit dieser Kritik rechtfertigen, scheint uns keinesfalls richtig<sup>1)</sup>, ebensowenig aber

1) Dies steht auch bereits Haase, welcher zu den Worten Xenophons de rep. Laced. c. 3. p. 93 *καταμαθῶν γὰρ τοῖς τηλικούτοις μεγίστον μὲν φρόνημα ἐμφύομεν, μάλιστα δὲ ὑβριν ἐπιπολάζουσαν* bemerkt: „Sequentia tamen manifesto de turpiore libidine intelligenda sunt, in qua saepe dicitur *ὑβρις*; pertinet huc fragmentum Heracliti *ὑβριν χρῆ κτλ.*, quae verba neque de civium moribus intelligenda esse, neque etiam ita ut voluit Schleiermacher, effici videtur loco Platonis legg. VIII. p. 835. e. *νέομεν νέαιτε εὐτραφεῖς εἰσι, πόνων τε σφόδρων καὶ ἀνελευθέρων, οἱ μάλιστα ὑβριν σβεννύασι, ἀργυῖ* videtur enim Plato in mente habuisse illum Heracliti locum et *ὑβριν* dixit eo quo ego statuo sensu; cf. ib. p. 837. et Phaedr. p. 250. e. et ibi Heind.“ So richtig diese Parallelen sind, so ist aber dennoch auch fleischliche Begierde ebensowenig der Grundbegriff der heraklitischen *ὑβρις*, sondern auch diese Bedeutung ist nur eine Folge des oben gegebenen Wurzelbegriffs derselben: die Praxis willkürlicher absoluter Gesinnung.

auch die Bedeutung des Fragmentes eine abstract politische im engeren Sinne des Wortes zu sein. Unter ὕβρις hier mit Schleiermacher die Anmaßung seiner Vorgänger, das Wahre erkannt haben zu wollen, zu verstehen, scheint unthunlich, weil, abgesehen davon, daß nichts diese Vermuthung unterstützt, die ursprüngliche Bedeutung von ὕβρις — und diese dürfte doch vor Allem in Betracht kommen müssen — gar nicht eine blos theoretische Stimmung des Geistes (wie Wissensdünkel und Anmaßung wäre) bezeichnet, sondern eine practische, göttliche oder menschliche Rechte irgendwo verletzende Ueberhebung des Individuums, hervorgegangen aus einem Uebergewicht des geistigen oder körperlichen (z. B. durch Trunkenheit, sinnliche Triebe u. hervorgerufenen) Persönlichkeitsgefühls im Menschen.

Jene Anmaßung seiner Vorgänger konnte Heraklit nur mit οὐζος bezeichnen, während ὕβρις die ethisch-religiöse Bedeutung einer frevelhaften Gesinnung hat. Eben deshalb aber erscheint es der ganz passende Ausdruck, um bei Heraklit das trotzige an sich festhaltende Fürsichsein des Individuums insofern es zur practischen Richtung und Gesinnung wird, zu bezeichnen 1).

Als einen ähnlichen Tadel des eigenwilligen Herzens und seiner Begierden möchten wir auch ein anderes Fragment auffassen, in welchem Schleiermacher (p. 505) ein Lob der feurigen Natur des Muthes zu erblicken glaubt und welches uns in der Eth. Eudem. des Aristoteles (II. c. 7. p. 1223. B.) also mitgetheilt wird: *ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἢ κώλυσις αὐτοῦ „...χαλεπὸν, γὰρ φησι. θυμῷ μάχεσθαι· φυγῆς γὰρ ὠνεῖται“* „Schwer ist es mit dem willkürlichen Gemüth zu kämpfen, denn es erkauft mit dem Leben“. Daß θυμός hier soviel wie das begehrlche Gemüth, Trieb, Begierde, bedeutet, nicht aber der Ausdruck lobend zu nehmen und θυμός mit Muth zu übersetzen ist, dürften doch die dem Fragment vorausgeschickten Worte des Aristoteles über den Sinn, in dem Heraklit es gesagt habe, deutlich zeigen. Auch der Zusammenhang, in welchem Aristoteles noch einmal (Polit. V. 11. p. 1315. B.) das Fragment anführt, stimmt hiermit überein: *ὁὐ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας . . . ἀπειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπηρεοῦντες, καθάπερ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· φυγῆς γὰρ ὠνεῖσθαι*. Auch die Weise, in der Plutarch (amat. p. 755. E. p. 29 Wytł.)

1) So sagt auch bereits Brandis, Geschichte der griechischen Phil. I. p. 181, das Fragment.

auf die Sentenz anspielt, scheint dies zu bestätigen: *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ, τι γὰρ ἂν θέλησῃ καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης*. Plutarch meint: von der Liebe könne der Satz noch weit mehr ausgesagt werden als von dem *θυμός*, von dem Heraklit ihn ausgesagt habe, und in der That wird gerade an diesem Orte die Liebe als eine eigenwillige, die Vernunft gefangen nehmende und verblendende Macht dargestellt. — Auch die Weise, in welcher bei Aristoteles zum dritten Male (*Eth. Nic. II. c. 2. p. 1105*) das Dictum angeführt wird, giebt keinen Anlaß, an seinen lobenden Zusammenhang bei Heraklit zu glauben: *ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος*. Und gerade bei diesen beiden, Aristoteles und Plutarch, kann etwas darauf ankommen, in welchem Zusammenhang sie eine Sentenz Heraklits anführen, weil sie sein Werk selbst gehabt haben und nicht wie so viele Andere aus Citaten citiren<sup>1)</sup>.

Plutarch erwähnt den Ausspruch noch an zwei Orten, zuerst de *Ira cohib.* p. 457. D. p. 867. Wyt.: *... κατὰ θυμοῦ τρόπαιον, ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος, ὅ, τι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται* und im *Coriolan.* p. 224: *μαρτυρίαν ἀπέλπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται*.

Am wörtlichsten aber, wie auch Schleiermacher annimmt, führt Jamblicus (*Protrept.* ed. Kiessling, p. 334) die Sentenz an: *μάργς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· „θυμῷ γὰρ φησὶ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ τι γὰρ ἂν χρήζη γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνεῖται“*.

„Ein Zeuge für das Gesagte ist Heraklit. Denn schwer, sagt er, ist es mit der Gemüthswillkür zu kämpfen; denn wovon sie begehrt, daß es sei, das erkaufte sie mit dem Leben“. Gerade aber die praktische Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, welche in dem *χρήζη* liegt, zeigt, daß hier unter *θυμός* die begehrliehen Triebe und das willkürliche subjective Wollen des Menschen verstanden ist.

Dieses subjective Wünschen und Wollen der Menschen erschien aber Heraklit grundsätzlich verkehrt und mußte ihm aus einem principiellen Grunde so erscheinen.

Denn die Menschen wünschen in allen Sphären das Negative sich ab- und fernzuhalten, da sie nicht begreifen, gerade nur in der Vermittelung mit dem Negativen und dem Gegensatze ihr Dasein zu haben. Eben weil sie aber überall das Negative, diesen Gegensatz gegen ihr eigenes Dasein

1) Auch Brandis a. a. O. übersetzt das Fragment ohne Weiteres „doch schwer ist es gegen die Willkür streiten“ und geht somit von der obigen Ansicht aus.

ausschließen wollen und darin ihre Erhaltung und ihr Wohl erblicken, mußten sie Heraklit ganz ebenso scheinen das für sie Verderblichste zu wünschen, wie Homer nach ihm mit der Fortwünschung des Streits aus den Reihen der Götter und Menschen den kosmologischen Weltuntergang unwissentlich herbeigewünscht hatte. Jener kosmologische Gedanke Heraklit's und dieser ethische ist nur einer, und Heraklit selbst hat ihn auf dem ethischen Felde in einem vielleicht nicht geringen Umfang ausgeführt, wie noch das Fragment bei Stobäus (Serm. III. p. 48. T. I. p. 100. ed. Gaisf.) zeigt: „*Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὀκίωσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἢ δὲ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“ „Den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde was sie wollen. Krankheit macht erst die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe“.

Die innere Einheit dieses Gedankens in seiner kosmologischen und seiner ethischen Wendung ist aufs deutlichste ausgesprochen in der Stelle des platonischen Theaetetos (p. 153. p. 80 sqq. Stallb.), wo Sokrates, nachdem er eben die Theorie des ewigen Werdens auf Herakleitos selbst zurückgeführt hat, fortfährt: auch das seien Beweise für diese Theorie *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* „daß allemal die Bewegung jenes scheinende Sein und das Werden veranlaßt, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe“. Denn das Warme und das Feuer, welches wieder alles Andere erzeugt und durchwaltet (*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τὰλλα γενῶ καὶ ἐπτεροπεύει*) würde selbst erzeugt durch Bewegung und Reibung, auch das Geschlecht der Lebenden selbst entsproß denselben Ursachen, ebenso werde der Zustand des Körpers durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübung und Bewegung aber wohl erhalten; ebenso werde die Seele selbst durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, kenntnißreich und wohl erhalten und besser (*γίγνεται βελτίων*), durch die Ruhe aber, welche in Gedankenlosigkeit und Trägheit besteht, lerne sie nicht nur nichts, sondern vergeße auch noch das Gelernte, die Bewegung sei also das Gute für Körper und Seele und umgekehrt. Auch mit den Windstillen verhalte es sich ebenso, und kurz, überall bewirke die Ruhe Fäulniß und Zerstörung, das Gegentheil aber Erhaltung (*ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύουσι, τὰ δ' ἔτερα σώζει*).

Die heraklitische Bewegung aber ist, wie sich erwiesen hat und wie auch Platon im Anfang der Stelle hinreichend klar ausspricht, nichts anderes als Vermittlung mit dem Negativen, processirende Identität des absoluten Gegenzuges, so daß wir hier ganz denselben Gedanken und seine

Folgerungen wie in dem letzten Fragment Heraclit's vor uns haben, in welchem nur noch die Reflexion auf die dieses Verhältniß, welches die Quelle alles Bestehens, alles Guten und selbst alles Angenehmen bildet, verkennende und sich selbst das Schlimmste wünschende Kurzsichtigkeit der Menschen hinzukommt.

Dieselbe ihre Bestimmung verkennende, das Negative ausschließend und sich als beharrliches Sein erhalten wollende Kurzsichtigkeit der Menschen wird in ihrer umfassendsten Weise in jenem bereits früher erörterten Fragmente kritisiert, daß die Menschen stets leben wollen, während sie doch geboren sind, um den Tod zu haben und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, um wie wir selbst diese Schicksalschuld zurückzuzahlen, die wir von unsern Voreltern erhalten haben, den Tod, der aber gerade die Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) ist von dem Mühsal des im unausgesetzten Kampf bestehenden Lebens <sup>1)</sup>.

Vor diesem ethischen Standpunkt, welchem selbst das sinnlich Angenehme, wie Heraclit am Beispiel der Gesundheit und Krankheit, des Hungers und der Sättigung, der Ruhe und Ermüdung zeigt, nur in der Spannung des Gegensatzes und in der Bewegung seiner Ueberwindung besteht, konnte freilich die Lust im gewöhnlichen Sinne keinen Bestand haben. Wenn die Lust gerade in dem Affecte besteht, mit welchem der Mensch einem bestimmten Zustande hingegeben ist und ihn festhalten will, so ist jetzt, wo selbst die Lust und der Genuß sich nur als die Vermittlung der entgegengesetzten Zustände <sup>1)</sup> und als die Ueberwindung dieser Spannung erwiesen hat, nothwendig an die Stelle jenes affectvollen Hingehens an einen einseitigen und bestimmten sinnlichen Zustand ein anderes Verhalten der Seele getreten; eine Stimmung der Seele, durch welche sie, da sie die entgegengesetzten Seiten jedes Zustandes, Hunger und Sättigung, Müdigkeit und Ruhe zc. als sogar zu ihrer sinnlichen Befriedigung gleich nothwendig begreift, sich auch zu beiden entgegengesetzten Seiten mit gleicher Billigung verhält, eben deshalb aber auch im Sinnlichen aus der Herrschaft, mit welcher früher der Affect sie fesselte, sich in einen

1) Es muß hier auf die Erörterung *Vb. I. p. 133 sqq.* zurückverwiesen werden.

1) Es ist daher auch die ethische Bedeutung, welche das heraclitische Dictum vom Kriege hat, von selbst klar. Man vergleiche zu den Ausführungen im *Vb. I. p. 92 sqq.* noch den Bericht des Chalcidius im *Tim. p. 396. Meurs. : Propterea quae Numenius laudat Heraclium (l. Heraclitum) reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae quod non intelligeret mundum sibi deleri placere.*

affectlosen Zustand theoretischer Betrachtung und speculativen Wohlgefallens an den verschiedenen sinnlichen Zuständen erhoben hat.

Es ist also im innersten Wesen der heraklitischen Philosophie begründet und schon deshalb über allen Verdacht erhaben die Nachricht, die uns Theodoretos (T. IV. p. 984. ed. H.) von Heraklit giebt, er habe „an die Stelle des Vergnügens die Billigung gesetzt“, „ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν“. Wenn Theodoretos hinzufügt, er habe aber die Beschaffenheit dieser εὐαρέστησις nicht erklärt (τὸ δὲ ταύτης ποῖον οὐ δόδηλακε), so wollen wir dem Berichterstatter gern glauben, daß er sich über die Bedeutung derselben bei Heraklit nicht klar geworden, auch daß Heraklit, wie denn schalmäßiges Definiren überhaupt nicht bei ihm zu suchen ist, keine Definitionsformel für sie gegeben hat. Ihre reale Explication aber, die sich uns ergeben hat, mußte sich überall vorfinden, wo Heraklit von dem Verhalten der Menschen zu den Schicksalen und Zuständen des Lebens sprach. In diesem billigenden Wohlgefallen mußte ihm die Uebereinstimmung des Menschen mit seiner Bestimmung bestehen.

Der Mensch, der diese εὐαρέστησις in sich hergestellt hat, hat auch in ethischer Beziehung jene aufs kosmologische Ganze sehende göttliche Intelligenz verwirklicht, von welcher uns der Scholiast (s. Bd. I. p. 92 sqq.) nach Herakleitos sagte, daß ihr Alles schön und gerecht und nur den Menschen das Eine gerecht und das Andere ungerecht sei. — Wenn das Schicksal, die εἰμαρμένη (siehe oben § 17.), die Verknüpfung des Seins und der Negativität ist, durch welche jedes Einzelne gesetzt und aufgehoben wird, so ist die εὐαρέστησις das diese nothwendige Verknüpfung von Sein und Nichtsein begreifende und ihr entsprechende Verhalten.

Diese ethische εὐαρέστησις ist aber nur möglich auf der Grundlage eines das Universum in seiner Wahrheit als ein System der Negativität begreifenden und als letzte Spitze und Gipfel dieses sich selbst und die Vernünftigkeit des Negativen erfassenden Erkennens. Nur diese sich selbst und die Welt in ihrer Identität und Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erfassende und sich deshalb dem Allgemeinen hingebende Seele ist die göttliche Gesinnung und Einsicht, welcher gegenüber die menschliche steht, die ihr eigenes Wesen und das Göttliche gleich sehr verkennend sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Dieser Gegensatz ist es, welcher dem von Origenes aus Celsus (VI. p. 638 u. 639 a. ed. de la Rue) mitgetheilten Fragmente zu Grunde liegt: „καὶ ἐκτίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ἧ φησὶ „ἡθὸς γὰρ ἀνθρωπεῖον οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει““, „menschliche Gesinnung hat nicht Erkenntniß, göttliche aber

hat sie“. Das andere daselbst unmittelbar darauf mitgetheilte Fragment: „*ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅπως περ παῖς πρὸς ἀνδρός*“ „Ein thörichter (unmündiger) Mann hört soviel auf den Dämon, wie ein Kind auf einen Mann“ macht dies durch den schön gewählten Vergleich noch klarer.

Denn wie der erwachsene Mann nur die eigene zur Erkenntniß seines innern Wesens gelangte Vernunft des Kindes darstellt, auf deren Stimme aber das sein Wesen noch nicht erfassende Kind eben darum noch nicht achtet, so ist auch die Stimme des Dämon nur das mündige, sich selbst erkennende Wesen des Mannes; sie ist nur die Stimme der zur Erkenntniß des eigenen Wesens gelangten menschlichen Vernunft, die in dem vorigen Fragmente die „göttliche Gestirnung“ genannt wurde, eine Stimme, welche aber der gewöhnliche, der Erkenntniß seines eigenen Wesens und des Wesens der Welt als des absoluten Processes nicht theilhaftige und darum nicht mündige Mensch nicht vernimmt. Die Analogie mit dem p. 123 sq. 429 angeführten Bericht läßt dies noch klarer hervortreten. Wie das Kind sich auch physisch dadurch vom Manne unterscheidet, daß es sich selbst noch nicht hervorbringen vermag, wie Heraklit von dem Zeitpunkte, wo diese Fähigkeit des Sichselbsthervorbringens mit der Saamenabsonderung eintritt, das vollendete Sein des Menschen datirt und gleichzeitig auch die Fähigkeit des Verständnisses des Guten und Bösen eintreten läßt, so ist der unmündige und kindische Mann derjenige, der sein eigenes Wesen geistig nicht hervorbringen und zu erfassen vermag.

Das *δαίμων* im Fragmente in dieser anthropologischen Bedeutung hier aufzufassen, dazu berechtigt endlich noch ein schönes Fragment, in welchem Heraklit, alle religiöse Dämonologie geradezu auflösend und negierend <sup>1)</sup>, für das menschliche Innere alles Das in Anspruch nimmt, was in der religiösen Anschauung den Dämonen und ihrer Leitung zugeschrieben wurde; ein Fragment, welches auch die Lebensschicksale des Individuums als dieselbe Sichselbsthervorbringung und Selbstverwirklichung im Ethischen ausdrückt, wie die Zeugung sie im Physischen darstellt, und welches uns hierdurch zugleich hinreichend deutlich zeigt, welche Stellung die *εἰμαρμένη* bei Heraklit im Unterschiede von den Stoikern zu den Handlungen des Subjectes einnimmt. Das in Rede stehende Bruchstück lautet bei Alex. Aphrod. (de fato VI. p. 16. ed. Orelli u. ib. p. 154 ex libr. II. de anima): „*ἡθὸς γὰρ ἀνθρώπων δαίμων*“ *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τοῦτεστι φύσις*. „Die Gesinnung ist dem Menschen sein Dämon“.

1) cf. oben Bb. I. p. 296 sqq.



Ebenso bei Stobäos (Serm. T. 102. p. 559. T. III. p. 306. Geist.): 'Ηράκλειτος ἔφη, ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. und mit einer ganz kleinen Veränderung bei Plutarch'): καὶ 'Ηράκλειτος „ἦθος ἀνθρώπου δαίμων“. Plutarch versteht diesen Ausdruck sehr richtig, wenn er ihn mit dem Verse Menander's zusammenstellt: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός. Die von Alex. Aphrod. gegebene Interpretation τούτεστι φύσις ist den Worten nach gleichfalls nicht unrichtig, ebensowenig wie die Schleiermacher'sche Uebersetzung des Fragmentes selbst: „des Menschen Gemüth ist sein Geschick“. Wohl aber ist die Schleiermacher'sche (p. 503. 504) Auffassung desselben unrichtig, die er auf die in den vorhergehenden Worten<sup>2)</sup> des Aphrodisiäers gegebene Erklärung stützt, als habe Heraklit das individuelle Gemüth des Menschen selbst zu einer unfreien Naturbestimmtheit machen wollen.

Vielmehr ist der Gedanke des Fragmentes eben kein anderer als der, das sonst der Lenkung höherer Mächte und Dämonen<sup>3)</sup> zugeschriebene Schicksal des Einzelnen der Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntniß, der Gesinnung (wie ἦθος zu übersetzen ist) zu vindiciren und auch den Lebenslauf und das Lebensloos des Individuums als seine eigene Hervorbringung und Sichselbstdarstellung aufzuzeigen.

Dies bestätigt sich außer dem obigen Zusammenhange und der Auf-

1) Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. Wytt.

2) Sie lauten: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὖροι τε ἀνὰ παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφορὰς γινόμενας ἐκάστῳ τὰς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους, und bald darauf: ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσει τὰς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολούθως ἰδεῖν ἐστὶ. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδύνη καὶ θράσει φύσει βίαιός τις καὶ ὁ θανατός. Wenn Schleiermacher sagt: „δαίμων bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe, was sonst εἰμαρμένη“, so entlehnt er dies gleichfalls, ohne ihn anzuführen, dem Aphrodisiäer, der nach den letzter angeführten Worten fortfährt: αὐτὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως εἰμαρμένη. Die Frage ist aber gar nicht, was δαίμων hier bedeute, der selbstredend nichts anderes als das im religiösen Glauben von dem Dämon gelenkte und so mit ihm identische Schicksal bedeuten kann, sondern höchstens was Heraklit unter ἦθος hier verstand und worauf er also das einzelne menschliche Schicksal in letzter Instanz zurückführt; ob, wie Schleiermacher meint, auf eine unfreie, in der natürlichen und particularen Beschaffenheit des Einzelnen wurzelnde Bestimmtheit, oder auf die Freiheit der menschlichen Gesinnung und die Erkenntniß seines eigenen Wesens. Zur Stelle des Aphrodisiäers vgl. Blümner, Schicksalsidee des Aeschylus p. 166.

3) Vgl. Wytttenbach in Bibl. Crit. Part. IX. p. 16 sqq. und ed. Platonis Phaedr. p. 289.

fassung Plutarch's, die sich in der erwähnten Verbindung des Ausspruchs mit dem Verse Menander's darlegt, einstweilen hinreichend durch den Gebrauch, den noch die späteren Stoiker von diesem *δαίμων* machen. Denn obgleich sich bei diesen, zum Unterschied von Heraclit, auch in Bezug auf die Schicksale des Individuums eine fatalistische Anschauung entwickelt hatte, drängt sich selbst noch bei ihnen bei näherer Betrachtung, oft recht deutlich im gründlichen Widerspruch zu ihren eigenen Sentenzen, diese ihnen von Heraclit übermachte Auffassung des Dämon als der Vernunft und Erkenntniß des Individuums hindurch. So z. B. bei Marc. Anton. lib. II. § 27: „Derjenige lebt mit den Göttern, welcher beständig seine Seele mit dem ihm Bestimmten befriedigt zeigt und dasjenige vollbringend, was der Dämon will, welchen Zeus als einen abgerissenen Theil seiner selbst (*ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ*) einem Jeden zum Vorsteher und Leiter gab; es ist aber dieser (Dämon) die Vernunft und Erkenntniß eines Jeden (*οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος*)“. Vgl. hiermit ib. II. § 13. III. § 12. u. 16. V. § 10. und besonders die in den Noten von Gataker z. d. o. angef. Stellen.

Unsere Auffassung des Fragments bestätigt sich aber auch in wie uns dünkt sehr entscheidender Weise durch andere Aussprüche Heraclit's. Denn dieselbe Protestation gegen die Anschauung der Schicksale des Individuums als an die Naturbestimmtheit gebunden, dieselbe vindication der menschlichen Freiheit und Erkenntniß als der allein maßgebenden und bestimmenden Instanzen für die menschlichen Loose spricht sich auch in der leidenschaftlichen Polemik Heraclit's gegen die Astrologie aus, gegen den Glauben an irgend welchen Einfluß der Gestirne oder höherer Mächte überhaupt auf das Schicksal des Menschen.

Sehr richtig bemerkt ein geistreicher moderner Naturforscher von dem innersten Grunde der Astrologie im Alterthum (sprechend<sup>1)</sup>): „Auf dieser Kindheitsstufe der Menschheit fielen Religion, Astronomie und Astrologie in Eins zusammen. Astronomie war Erkenntniß Gottes, Astrologie Glauben an göttliche Vorsehung. Daß hier die Frage nach der Entstehung der Astrologie, nach ihrer Berechtigung eine ganz müßige ist, ergibt sich von selbst. Die Gestirne waren die Götter, ihre Strahlen die Boten ihres himmlischen Willens. Sie deuteten nicht des Menschen Schicksal, nein, sie selbst bestimmten und lenkten es“.

Allein nicht bloß durch diesen inneren Zusammenhang von Dämono-

---

1) Schleiden, Studien p. 226; vgl. Koeth, Aeg. Glaubensl. p. 171 sqq. nota 249 sqq.

logie und Astrologie enthält die Protestation, die Heraklit der Astrologie entgegensetzt, eine Negation und Auflösung der Dämonologie überhaupt in sich. Vielmehr ist vorzüglich die Weise und der Umfang seines Angriffes auf dieselbe zu beachten. Er greift sie nicht insofern an, als sei nur den Göttern, nicht den Gestirnen jener Einfluß zuzuschreiben; er greift sie auch nicht insofern an, als sei jener göttliche Einfluß zwar vorhanden und könne nur aus den Gestirnen nicht erkannt werden. Er negirt vielmehr dabei auf das Entschiedenste jede fatalistische Anschauung in Bezug auf die Thaten und Handlungen des Individuums überhaupt, er negirt auf das Entschiedenste die Annahme eines jeden göttlichen oder natürlichen Einflusses auf das menschliche Innere, auf sein Wollen und Erkennen, wie er andererseits nur aus diesem heraus das menschliche Loos sich gestalten und bestimmt werden läßt. Es ist ferner dabei zu bemerken, mit welchem leidenschaftlichen Haß Heraklit die astrologische und fatalistische Anschauung überhaupt verfolgt, mit welchem Eifer er selbst die unschuldigsten, oft nur in poetischen Bildern bestehenden leisen Andeutungen derselben bei den größten Dichtern hervor sucht und welchen schonungslosen, zermalmenden Tadel er darüber ausspricht, Dinge, die eben nur möglich und erklärlich sind, wenn jene Ansicht seiner eigenen Weltanschauung in ihrer innersten Wurzel diametral gegenüberstand. Wir beginnen die hierher gehörigen Zeugnisse mit dem Bericht des Schol. zu Homer's Il. 18. v. 251. Homer sagt daselbst von Polydamas:

„*Ἐκτορι δ' ἔην ἑταῖρος, ἰῆ δ' ἐν νυκτὶ γέγοντο*“.

Hektor's Freund, auch wurden in Einer Nacht sie geboren,

Er durch Worte berühmt, er dort durch Kunde des Speeres“

(nach Voss).

„Wie können <sup>1)</sup>, sagt der Scholiast, zwei in Einer Nacht Geborene so sehr von einander abweichen, da doch die Einwirkung (*τῆς συμπαθείας*) der Himmlischen auf Beide sich gleich verhält? Der Unterschied für die Geborenen liegt aber nicht nur in der Nacht, sondern auch in der Bestimmtheit der Stunde. Herakleitos nennt deshalb (sc. wegen dieses Verses, *ἐν-εῷθεν*) den Homer einen Astrologen und auch wegen der andern Verse (*καὶ ἐν οἷς φησί*):

1) Schol. in Iliad. ed. Bekker. p. 495, b. 5: „— — *Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὀμηρον καὶ* (dies für den Sinn wesentliche *καὶ* fehlte in der Billouison'schen Ausg.) *ἐν οἷς φησὶ „μοῖραν δ' οὐτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται“* (Iliad. 6, 488). Dasselbe aber in einer mißverstehenden Wendung, sagt Eusthat. ad l. l.

„Doch dem Verhängniß entrann Niemand von den Sterblichen  
mein ich,  
Eveler so wie Geringer, nachdem er einmal gezeugt ward“  
(nach Voß).

Man sieht aus diesem Bericht, wie die Benennung „Astrologe“ von Heraklit als ein Stich- und gleichsam Schimpfwort gebraucht wurde, welches er auf Homer, diesen auf seine Consequenz hindrängend, wegen zweier Stellen anwendet, von denen die zweite kaum wirklich astrologische, sondern nur fatalistische Anschauung überhaupt bekundet, und die erstere an und für sich nur das Factum der in Einer Nacht stattgehabten Geburt beider Männer erwähnt. Aber diese bloße Zeitbestimmung der Geburt erscheint dem Eifer Heraklit's schon als unfreies astrologisches Unwesen, woraus sich übrigens beiläufig ergibt, wie allgemein verbreitet damals die Horoskopstellung und Bestimmung der menschlichen Schicksale aus der Zeit der Geburt sein mußte. —

Denselben Tadel sprach er auch über Hesiod aus bei Plutarch<sup>1)</sup>: „εἴ τε μὴ, ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ ὡς ἀγνοῦντι, φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν“, „wenn aber nicht, so hat Herakleitos mit Recht den Hesiod getadelt, wie Einen, der nicht wisse, daß jedes Tages Natur nur ein und dieselbe sei“, einen Tadel, den schon Schleiermacher durch die eben angezogene Stelle der homerischen Scholien erklärt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß sich die breit gedruckten Worte sehr einer wörtlichen Anführung nähern, so ist dies nicht ganz in dem Grade der Fall, wie er zu glauben schien, wie das echte, obwohl in lateinischer Uebersetzung, hierüber noch vorhandene Fragment Heraklit's beweist. Vor der Anführung desselben müssen wir jedoch noch eines Berichtes des Diogenes erwähnen über einen mit unvergleichlicher Heftigkeit und Bitterkeit geäußerten Tadel, den Heraklit über Homer sowohl als über den Dichter Archilochus ausgesprochen hat: „τόν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλοχὸν ὁμοίως“ (Diog. L. IX, 1.). „Homer aber sagte, er verdiene aus den Versammlungen zu den öffentlichen Kampfspiele hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitscht zu werden und Archilochos gleichfalls“. Da Diogenes nicht sagt, worauf Heraklit dieses so harte Urtheil gründete, so ist über den muthmaßlichen Grund hin und her ver-

Vol. IV. p. 67. ed. St. Die Vermuthung des Fabricius, es sei hier Herakleitos der Grammatiker gemeint, hat schon Schleiermacher p. 345 gut zurückgewiesen.

1) Camill. I. 137. F. 138. B. Fragm. XXX. p. 863. Wyt.

muthet, aber das nahe genug liegende Richtige nach unserer Meinung immer verfehlt worden. Schleiermacher (p. 345) scheint geneigt, anzunehmen, dies beziehe sich auf den schon früher (siehe § 4.) besprochenen Tadel des Homer, weil dieser den Streit aus den Reihen der Götter und Menschen hinwegwünschte, gesteht jedoch selbst, dies bleibe „zweifelhaft wegen des hier mit Homer in Verbindung gesetzten Archilochos“. Richtig ist das von Schleiermacher in den letzten Worten selbst herausgeführte Kriterium, jener Tadel müsse sich auf einen, dem Homer und dem Archilochos gemeinschaftlichen Punkt bezogen haben, da sonst Diogenes ohne die größte Gewalt unmöglich so wie er dies thut, Heraklit beide in dasselbe Urtheil hätte zusammenfassen lassen können; aber eben deshalb ist es gar nicht zweifelhaft, daß die erste von Schleiermacher geäußerte Vermuthung<sup>1)</sup> unrichtig ist. Nach jenem evidenten Kriterium bezieht sich jenes Verdammungsurtheil vielmehr offenbar auf Folgendes: Homer sagt (Odyss. 18, 135.):

„τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων  
οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγγει πατὴρ ἀνθρώπων τε θεῶν τε“.

„Denn so ändert der Sinn der sterblichen Erbewohner  
So wie die Tag' her führet der waltende Vater vom Himmel“.

(Voss.)

Ganz ebenso hatte aber auch Archilochos gesagt<sup>2)</sup>:

„τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς, Γλαῦκε λεπτίνεω πάϊ,  
γίνεται, ὁμοίην Ζεὸς ἐφ' ἡμέρην ἄγει“.

„Ein solcher ist der Sinn der Menschen, wie der Tag ist, den ihnen Zeus herbeiführt“. Gegen diese in ihrer Consequenz die Unterschiede menschlicher Handlungen und Gesinnungen der Naturbestimmtheit unterordnende und so die menschliche Freiheit aufhebende Ansicht erhob sich Heraklit mit dem schönen und energischen Ausdruck: „Jeder Tag ist dem andern gleich“, läugnend somit, daß in der sich ewig gleichen Natur der Zeit und der Tage der Unterschied für die Gesinnungen und Handlungen des Menschen liegen könne und denselben vielmehr auf

1) Noch unrichtiger ist die Auffassung von H. Ritter (p. 72), es beziehe sich dieser Tadel auf die „herumschweifende Einbildungskraft der Dichter, besonders wenn sie sich vermaäß, die Entstehung der Welt nach ihren lustigen Bildern erklären zu wollen“, eine Vermuthung, in der Ritter übrigens nur dem von Heyne im dritten Excurse zum 23. Buch der Iliade Gesagten (Ilias ed. Heyne T. VIII. p. 570) folgt.

2) cf. Suidas s. v. *Ἰππάρωνιος* und Archilochi Reliqu. coll. Ignat. Liebel p. 120 sq. und Fragm. XI. ap. Gaisf. Poett. Minor. Graec. III. p. 96 sq. ed. Lips. Ueber jene Verse des Homer siehe die Diatribe von Casaubonus, Lond. 1658.

das menschliche Innere als solches zurückführend. Denn wörtlich so ist uns das bisher übersehene Fragment erhalten bei Seneca ep. 12. T. III. p. 33. ed. Bipont., obwohl Seneca selbst es höchst flach auffaßt: „Ideo Heraclitus cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: Unus, inquit, dies par omni est“. Hoc alius aliter accepit; dixit enim parem esse horis, nec mentitur“<sup>1)</sup>).

Und eben weil jene fatalistische Anschauung in ihrer Consequenz jede menschliche Selbständigkeit und somit die Wurzel aller menschlichen Tüchtigkeit aufhebe, scheint Heraclit, consequent noch in der Uebertreibung, gemeint zu haben, daß Homer und Archilochos aus den öffentlichen Spielen, als aus denjenigen Orten, wo sich die menschliche Tüchtigkeit in ihrer hellenischen Auffassung entfalten und gefeiert werden sollte, hinausgeworfen zu werden verdienten.

Denn wer noch nicht von selbst überzeugt sein sollte, daß jenes von Heraclit gegen Homer und Archilochos geschleuderte Verdammungsurtheil in der That auf nichts Anderes, als die angeführten Verse beider Dichter geht, der beachte nur, um sich diese Ueberzeugung zu verschaffen, wie Sertus Empiricus in dem Buche gegen die Astrologen<sup>2)</sup> die Meinung der Astrologen und Chaldäer von dem Zusammenhang des Irdischen mit dem Himmlischen und die Veränderungen des ersteren durch den Einfluß dieser Potenzen gerade in jene von uns angeführten homerischen Verse zusammenfaßt; wie ferner derselbe Sertus (ib. VII, 128.) Homer und Archilochos wegen eben dieser Verse als einer Meinung hierüber zusammenstellt<sup>3)</sup>, wie ferner auch Diog. L. IX, 71., obwohl in entsetzlich ungeschickter Weise, Archilochos durch eben diese Verse mit Homer in Verbindung bringt, indem er beide deshalb zu Skeptikern und Pyrrhonianern macht (!) endlich aber, wie Sertus wieder an einer andern Stelle (Pyrrh. Hypoth. III. 244.) diese Verse Homer's denen entgegensetzt, welche annehmen, daß sich durch die Handlungen und deren Uebereinstimmung mit sich die Vernunft des Menschen zu erkennen gebe und von denen er sagt, daß sie die Natur des

---

1) Weit besser als in dieser Seneca keine Ehre machenden Erklärung ist das Dictum von Plutarch verstanden, wenn er es oben p. 456 interpretirte *φύσιν ημέρας άπάσης μίαν ούσαν*.

2) adv. Math, V, 4: — *ών χωρίς ού δυνατόν επιβάλλειν ταίς πρός τούς Χαλδαίους αντιρήσεων· επί προύκειμένω τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ επίγεια τοίς ούρανίοις καί κατά τας εκείνων άπορροίας έκάστοτε ταύτα νεοχμουσθαι τοίς γάρ νόος έστιν κτλ.*

3) Wobei er aber mit großem Unrecht das heraclitische *περιέχον φρενήρες* auf die homerischen Verse als dasselbe belegend zurückführen will.

Menschen überschätzten und sich in frommen Wünschen mehr als im Sagen der Wahrheit ergingen — und vergleiche mit alle diesem den in der oben angeführten Stelle des Plutarch von Heraklit über Hesiod, weil er nicht wisse, daß alle Tage gleich seien, ausgesprochenen Tadel, sowie den von ihm laut den Scholien zur Ilias dem Homer zuerkannten spöttischen Ehrentitel „Astrologe“, weil er erwähnt, daß zwei befreundete Helden in Einer Nacht geboren seien. Sicherlich wird man dann unsere Meinung theilen, daß die Stelle bei Diogenes unmöglich eine andere Beziehung haben kann <sup>1)</sup>. —

Es zeigt sich hiermit zugleich, daß die *εἰμαρμένη* bei Heraklit festgehalten wird in ihrer speculativen Bedeutung als das kosmologische allgemeine Werdensgesetz, welches Dasein und Nichtsein verknüpfend hierdurch gerade die Reihe und die Gattung producirt, den kosmischen Kreislauf regelt und somit auch die allgemeinen kosmischen Schicksale der menschlichen Gattung und des Individuums (in Bezug auf seine Gattungsloose) leitet, daß sie aber durchaus nicht, wie in der religiösen Anschauung und auch mindestens zum Theil bei den Stoikern zu einem Verhängniß wird, welches die ethischen Handlungen und individuellen Erlebnisse des Einzelnen bestimmt und als unfreie fest. (vgl. Firmicus l. c. 3, es seien welche, welche die *εἰμαρμένη* so fassen, daß sie sich nicht auf den Lebenslauf bezieht, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum esse videatur quod morimur).

Nirgends existirt eine Spur davon, daß bei Heraklit die *εἰμαρμένη* in ein derartiges ethisches Verhältniß zum Einzelnen und seinen Handlungen tritt. Wohl aber sind, wie gezeigt, die bestimmtesten Spuren des Gegentheils vorhanden und selbst das höchste der menschlichen Loose, die realisirte reine Einheit von Sein und Nichtsein, der immerwährende Ruhm der Sterblichen wird von ihnen erlangt durch die freie Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine.

So nur löst sich auch der sonst scheinbar unlösliche Widerspruch in den Berichten, wenn Nemesios <sup>2)</sup> (de nat. hom. ed. Plant. p. 168.)

1) Die Astronomie wußte aber Heraklit sehr wohl von der Astrologie zu unterscheiden. Denn wir haben ihn selbst astronomische Bestimmungen treffen hören und von Thales soll er nach Diog. l. I, 2 wohl jedenfalls lobend bezeugt haben, daß dieser die Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe.

2) Und ebenso wie Nemesios sagt auch Gregor. Nyssen., Herakleitos meinend und bis auf das Wort *συντυχία* das in seiner Philosophie hier stattfindende Sachverhältniß nicht unrichtig schildernd, de anim. et Resurr. p. 112. ed. Krabing.:

Heraklit mit Demokrit zu denen zählt, welche keine Vorsehung, *προνοία*, angenommen haben und andererseits Cicero (de fato c. 17. p. 635) von Heraklit wie von Demokrit, Empedokles und Aristoteles sagt, sie hätten angenommen, „daß Alles in der Art durchs Fatum geschehe, daß dieses Fatum die Bedeutung der Nothwendigkeit hineinbringe, „qui censereant omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret“. In der hervorgehobenen näheren Erklärung, die sonst gar nichts erklären würde, liegt nichts Anderes, als daß dies Fatum nur die eigene immanente Naturnothwendigkeit des Gegenstandes, das Naturgesetz desselben bedeuten solle. Und in diesem Sinne ist freilich auch bei Heraklit ein Fatum nicht nur im höchsten Maaße vorhanden, sondern es ist ihm auch das Alles regelnde Weltgesetz. In diesem Sinne, in welchem das Schicksal und das eigene Wesen identisch sind, bewährt sich aber auch im höchsten Maaße unsere obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes, daß die „Gesinnung dem Menschen sein Schicksal“ ist und bildet, und daß *ἦθος*, ob man es nun Gesinnung, Charakter oder Gemüth überseze, nicht, wie Schleiermacher und auch der Aphrodisier thun, als eine natürliche sinnliche Bestimmtheit des Menschen, der er sich nicht erwehren kann, zu fassen ist — denn „gemeinsam ist es Allen, vernünftig zu sein“ — sondern daß es, statt die sinnliche particulare Bestimmtheit des Menschen bei Heraklit zu sein, vielmehr die Aufhebung dieser, die im Gesetz des Gegensezes bestehende Natur seiner Seele ist. Das *ἦθος* ist gerade das eigene und frei Innere des Menschen, durch welches er sich gerade auch von der Bestimmtheit des sinnlichen Daseins losreißen und sich zu dem machen kann, was er an sich in Wahrheit ist.

Es ist aber auch nach zwei Seiten hin die Anschauung der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung der heraklitischen Ethik durchaus wesentlich und immanent und zwar deshalb, weil diese Ethik durchaus auf der Idee des Wissens und Erkennens beruht.

Die eine Seite ist soeben berührt worden.

Unmittelbar findet sich der Mensch in sinnliche Einzelheit versenkt und auch die Außenwelt erscheint ihm als solche. So ist er im Wähnen befangen und ein Schlechter, er nähert sich dem Thier. Erst dadurch, daß der Einzelne sein eigenes sinnliches Sein aufhebt, seine sinnliche Unmittelbarkeit sich untergehen läßt und sich als Nichtseienden weiß, erst dadurch

---

*Ὀδοῦν πάσης τῆς ζωῆς ἢ αὐτόματος αἰτῆ καὶ συντυχῆ κίνησις ἡγεμονεύσει, μηδεμίαν προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἡκούσης*, wo bereits der gelehrte Herausgeber p. 306 Bezugnahme auf Heraklitisches erkennt.



erfaßt er die weltleitende *γνώμη*. Diese Aufhebung des eigenen Seins und diese Hingabe an das Alles durchwaltende Allgemeine ist in ungetrennter Identität zugleich die Idee des Erkennens und des Guten bei Heraklit. In dieser Selbstaufhebung ist, weil sie Unterscheiden seiner von sich selbst und freie Selbstbestimmung des Einzelnen ist, die formelle Freiheit des Individuums bei Heraklit vorhanden. Erst mit der Fähigkeit dieses Unterscheidens der Begriffe des Guten und Bösen läßt Heraklit die Vollenbung auch des physischen Menschen beginnen, wie ihm der geistige und ethische Mensch erst im Vollbrachtsein dieser Unterscheidung, in der Hingabe an das Allgemeine besteht.

Ebenso ist aber nicht nur formelle, sondern auch wahre speculative Freiheit bei Heraklit vorhanden. Denn dieses Allgemeine, dem sich der Mensch im Erkennen und Handeln hingegeben hat, ist bei ihm kein dem Menschen Anderes und ihm Fremdes, weder religiöse Lenkung noch menschliche Satzung noch Schicksalsbestimmtheit (welche das Individuum frei läßt, weshalb eben die Meisten schlecht sind, d. h. die Bestimmung nicht in sich verwirklicht haben), sondern es ist nur sein eigenes, ihn durchwaltendes Wesen, welches er im Erkennen und Handeln zur Darstellung und zur Selbstverwirklichung zu bringen hat.

Bei den Stoikern erst, welche alle speculativen Begriffe des Ephefiens in Verstandesreflexionen auffassen und dadurch zu festen Vorstellungen vereinsseitigen, mußte sich die göttliche *ἀνορθότης* Heraklit's (s. Bd. I. p. 313 u. n. 2.), welche uns durchströmt, dieser allgemeine und vernünftige Proceß, der unser allgemeines Leben und Sein und das des Universums ausmacht, verfestigen zu einer individuellen *μοῖρα* und einem *ἀπόσπασμα*, zu einem festen abgerissenen Theile des Göttlichen, das der Einzelne in sich trägt und das bestimmend auf ihn einwirkt, und nur ganz identisch hiermit ist es, wenn sich bei ihnen ebenso die *εἰμαρμένον*, die bei Heraklit als das kosmologische Werdensgesetz flüchtig erhalten bleibt, zu einem auch die individuellen Schicksale des Einzelnen bestimmenden Verhängniß, wie in der dichterischen Vorstellung, wieder verfestigt.

Es ist übrigens durch die bisherige Entwicklung dargethan, wie auch die Ethik der Stoiker durchaus auf der Grundlage des heraklitischen Systems und seiner Ethik beruht. Die Hingabe ans Allgemeine, die Negation und Verachtung des sinnlichen und individuellen Seins, die Richtung des individuellen Geistes auch in Gesinnung und Handlung auf das kosmologische Ganze<sup>1)</sup>, die wohlgefällige speculative Billigung auch des

1) Man vgl. ihren Grundsatz, daß der Mensch das Weltall nachahmen müsse und hierüber oben Bd. I. p. 166, 1.

dem Menschen Negativen — diese Grundlage der stoischen Ataraxie — alle diese Hauptbestimmungen der stoischen Ethik haben die Stoiker von Heraklit nur aufgenommen und es ist ein Irrthum, zu glauben, wie bisher geschieht, daß die Stoiker in ihrer Ethik selbständig gewesen wären. Sie haben ihre Ethik nur ganz ebenso wie ihre Physik und Theologie Herakleitos entlehnt.

Selbständig gegen Heraklit sind sie nur in ihrer subjectiven Logik und Dialectik; selbständig darin, daß sie — was hiernit eng zusammenhängt — die bei Heraklit ungeschiedene geistige Substanz in diese Andern der Physik, Logik und Ethik scheiden und auslegen. Fortgeschritten gegen Heraklit sind sie endlich hauptsächlich darin, daß die heraklitische processirende Identität von Sein und Nichtsein sich bei ihnen verinnerlicht hat und zu dem geworden ist, was sie bei Heraklit nur erst ganz an sich ist, zum Begriff des Geistes als abstracter Innerlichkeit des Selbstbewußtseins; daß also dieser fortgeschrittene Begriff des Geistes, wie er sich durch die Philosophie des Platon und Aristoteles und die gesammte Zeitentwicklung erzeugt hat, den tiefsten Punkt und die Bedeutung ihrer Philosophie bildet. In jeder andern Hinsicht, und zumal in der Aufrollung dieses Gedankenpunkte zu einem Universalsystem, stehen sie ganz auf des Ephesters Schultern und führen die Gedanken nur aus, die er über alle Gebiete des Geistes gehabt hat. Sie sind mit einem Worte nur als eine in Form der Verstandeslogik und Verstandesdialectik vor sich gehende nähere Ausföhrung und Entwicklung des heraklitischen Systems selbst zu erfassen, bei welcher Entwicklung der heraklitische absolute Begriff aber durch die anderweitige fortgeschrittene Philosophie und Zeitbildung bereits zu dieser seiner eigenen Verinnerlichung gelangt ist, nicht mehr bloß als objective kosmologische Identität von Sein und Nichtsein, als Idee des Processes, sondern als die abstracte Innerlichkeit des subjectiven Geistes gefaßt zu werden. Indem aber hiermit zugleich bei den Stoikern, zumal den späteren, das wirkliche Verständniß der speculativen processirenden Identität der Gegensätze bei Heraklit schwindet, geht der große speculative Gehalt der heraklitischen Philosophie bei ihnen in leichte Verstandesreflexion und feste Einseitigkeiten verloren, in die sie sich nach allen Seiten hin verrennen. So wird ihre Theologie zur Allegorie, in welcher sich die vielen Götter zu besondern sinnlichen und geistigen Eigenschaften vereinzeln, statt wie bei Heraklit Momente des Begriffs zu bleiben, die den Gegensatz an sich haben (siehe §§ 10. 11.), ihr Feuer wird zu einem materiellen, der kosmologische heraklitische Weltproceß mündet in eine reale Welt-

verbrennung, ihre Ethik verflacht sich in eine fade Verstandes- und Reflexionsmoral und sie verwickeln sich in eine Menge von Widersprüchen mit ihren eigenen Principien, deren wir nur sehr wenige einzelne im Vorbeigehen flüchtig zu constatiren Gelegenheit genommen haben.

Die heraklitische Philosophie aber haben wir nunmehr in ihrer Aufrollung und Selbstentwicklung bis zu jenem Schlussstein begleitet, welcher ewig den Schlussstein aller wahren Philosophie zu bilden hat und mit dem daher auch die Darstellung derselben zu schließen ist, bis zur Idee der Freiheit.

---

## Nachträge.

---

**D)** zu **Bd. II. p. 45** zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält“, gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III. p. 456 aus den Allegorien des Johannes Diaconus zur Theogonie) das Feuer bei Heraclit das „Erstgeborene“ nennt, — — *ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογουῶσιν ὁ μὲν τὸ πῦρ τιθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ὀπιῶς Ἡράκλειτος.*

**II)** zu **Bd. II. p. 346** muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθῇ* irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die thörichten Berichte Cicero's und Anderer (vgl. Bd. I. p. 34), Heraclit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitische faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraclit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegentheil, der — Unverstand. So theilt uns Stobäos (Serm. T. III. p. 48. I. p. 100 Gaisf.) ein wörtliches Dictum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Jonisten noch beibehalten sind, mit: *„Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσσον φέρειν“*. „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen.“ Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wörtliche Weise, in der Plutarch. de audit. II. p. 41. A. I. p. 155 W. den Ausspruch citirt: *ταχὰ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἀμεινον, ὡς φησιν Ἡράκλειτος,*

ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν und nochmals quod virt. doc. post. p. 439. D. p. 795. W.: ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἀμεινον. **Plat** vgl. damit das **Wb.** I. p. 200 sqq. erwähnte Fragment, von welchem wir schon dort unsere Ansicht ausgesprochen haben, daß es mit dem hier angeführten nicht schlechtbin zusammenfällt.

---

# I. Index der Fragmente und Zeugnisse.

Die auf die Punkte folgenden Zahlen bezeichnen die Seiten dieses Werkes, und zwar die Zahlen nach II diejenigen des zweiten, die anderen die des ersten Bandes. — Zur leichteren Uebersicht sind, während alle schon bei Schleiermacher erörterten oder überhaupt angeführten Fragmente und Zeugnisse keine weitere Bezeichnung tragen, die bereits bei Bernays, Zeller oder andern Nachfolgern Schleiermacher's zuerst berührt durch ein vorgefügtes †, diejenigen aber, welche in den bisherigen Darstellungen Heraclit's unberücksichtigt geblieben waren, durch ein vorgefügtes \* unterschieden. —

Wo etwa die Citate im Werke mit denen im Index in den Zahlen nicht genau stimmen, haben sich in die Zahlen des Werkes Druckfehler eingeschlichen, die im Index stillschweigend berichtigt worden sind.

- |  |  |
|--|--|
| <p>* Aeneas Gazaeus, de immort. anim.<br/>p. 37. ed. Boiss. . . . 95, 2.<br/>* — p. 5. . . . 124 sq. 186 sq.<br/>* — p. 7. . . . 125 n.<br/>Alexander Aphrod. de fato VI. p. 16.<br/>ed. Orelli. . . II, 451.<br/>* — Comm. in Ar. de Prima Philo-<br/>sophia, Venet. 1551. interpr. Jo.<br/>Gen. Sepulveda, lib. IV. p. 33. B.<br/>p. 48. A. p. 61. . . . 80, 7. 82, 1. 83, 1.<br/>* — ap. Brandis. Schol. in Arist.<br/>Vol. IV. p. 630. ed. Berol. . . II, 5.<br/>* — — p. 670. . . . 295.<br/>— Comment. in Arist. Meteorol. f.<br/>90. a. . . . II, 170 sq.<br/>— Comm. in Ar. Top. f. 43. . . . 290.<br/>— ap. Simplic. Comm. in Ar. de<br/>Coelo . . . II, 177—181. 200.<br/>* Ammonius, Comm. in Ar. Categ.,<br/>Venet. Ald. 1503. f. 3. . . . 294 sq.<br/>* — f. 37. . . . 300.<br/>* — Comm. in Ar. de Interpret. f. 15.<br/>u. f. 30. b. . . . II, 385.<br/>— f. 4. . . . 291.<br/>* Anonymi <i>ἔκθεσις ῥητορικῆ</i> ap. Walz.<br/>Rhet. Graec. T. III. p. 740. . . . 80.<br/>* Codex Anonymus Urbinus ap. Brandis.<br/>Scholia in Aristot. Vol. IV. p.<br/>547. ed. Berol. . . . 292, 3.<br/>Marcus Antoninus III, 3. . . . II, 127.<br/>203.<br/>— IV, 42. . . . II, 289 sqq.<br/>— IV, 46. . . . 281. II, 277. 358, 1.<br/>359, 1.<br/>— X, 7. . . . II, 127.<br/>Apulejus de mundo p. 266. Bip. . . 107.<br/>Aristoteles, de anima I, 2. p. 405.<br/>B. . . . 143 sqq. (cf. 57.) 289. II,<br/>328 sqq. 340, 1. 419.</p> | <p>Arist. de Coelo I, 10. p. 279. . . . II,<br/>172 sqq.<br/>— — III, 1. p. 298. . . . II, 21 sqq.<br/>154 sqq.<br/>— Eth. Eudem. II, 7. p. 1223. . . . II,<br/>446.<br/>— — VII, 1. p. 1235. . . . 118.<br/>— Eth. Magn. II, 6. p. 1201. . . . 30.<br/>— Eth. Nicomach. II, 2. p. 1105. . . . II,<br/>447.<br/>— — VII, 5. p. 1147. . . . 30. 304.<br/>— — VIII, 2. p. 1155. . . . 90. 114. cf.<br/>II, 257, 1.<br/>† — X, 5. p. 1176. . . . 202 sq.<br/>— Metaphys. I. c. 6. p. 20. Br. p. 987.<br/>B. . . . 289.<br/>— — III, 3. u. 4. p. 67. ed. Brand.<br/>p. 1005. Bekk. . . . 9 n. 79 sq.<br/>— — III. c. 5. p. 79. Br. p. 1010.<br/>B. . . . 291 sq.<br/>* — — III. c. 5. p. 80. ed. Brand. p. 1010,<br/>35. B. . . . 50 sqq. 65. 132, 3.<br/>— — III. c. 7. c. 8. p. 85. Brand. p. 1012.<br/>B. . . . 80—83.<br/>— — XI. c. 5. p. 220. Brand. p. 1062.<br/>B. . . . 80—83.<br/>— — XI. c. 10. p. 233. Br. p. 1067.<br/>B. . . . II, 163 n.<br/>* — Meteorol. I, 9. p. 346. B. . . . II,<br/>119, 1.<br/>— — I. c. 14. p. 352. . . . II, 164 sqq.<br/>232 sq.<br/>† — II, 2. p. 354. . . . II, 101.<br/>— — II, 2. p. 355. . . . II, 104.<br/>— de mundo c. 5. p. 396. . . . 73.<br/>— — c. 6. p. 401. . . . 202.<br/>— de part. anim. I, 5. p. 645. . . . 275.<br/>— Phys. ausc. I, 2. p. 185. . . . II,<br/>80. II, 57, 1.</p> |
|--|--|

ἐξ εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν ἡμῶν  
439. D. p. 795. W.: ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτος  
vgl. damit das Bd. I. p. 200 sqq. erörterte  
Fragment, w  
dort unsere Ansicht ausgesprochen haben, daß es mit dem  
schlechthin zusammenfällt.

nochmals qu  
erros φησι πρ  
Fragment, w  
es mit dem

- Aristoteles Phys. ausc. I, 6. pag.  
189. . . II, 48. 228.  
— III, 5. p. 205. . . II, 154. 163.  
u. n.  
— VIII, 3. p. 253 . . . II, 248.  
324, 1.  
— Polit. V, 11. p. 1315 . . . II, 446.  
\* — Problem. XIII, 6. p. 908 . . . 162.  
43 n.  
† — XXIII, 30. p. 934 . . . II, 103.  
123 sq.  
— Rhetor. III, 5. p. 1407 . . . 2. n. 31.  
II, 268 u. n.  
— de sensu et sensili c. 5. pag.  
443 . . . II, 325.  
— Topic. VIII, 5. p. 155 . . . 80. 85 n.  
\* Arnobius adv. Gent. II, c. 10. p. 53.  
ed. Orelli. . . II, 54.  
\* — V. c. 29 . . . 205 sq.  
\* Asclepius ap. Brandis. Schol. in Ar.  
Vol. IV. p. 652. ed. Ber. . . . 84.  
cf. 28, 1.  
Athenaeus XIII. p. 610. Cas. . . II,  
308.  
† — V. p. 178. f. . . II, 319.  
\* Athenagoras, Legat. pro Christ. p.  
16. ed. Ox. . . . 117 sq.  
\* — de mort. resurr. p. 198 . . . II,  
271 sq.  
\* S. Augustinus, de civit. Dei VI. c.  
5 . . . 138, 2.  
\* Basilii Magnus, de legend. gent.  
libr. Or. ed. J. H. Majus, Francof.  
1714 p. 33 . . . 137, 5.  
\* Basilii Schol. in Greg. Naz. . . 157, 3.  
† Censorinus de die natali c. XVI. p.  
79. Haverkamp. . . II, 124. 192.  
† — c. XVIII. p. 92 . . . II, 192. 208 n.  
\* Chalcidius in Timaeum p. 330. ed.  
Meurs. . . II, 324.  
\* — p. 346. . . II, 341 sq.  
\* — p. 396. . . II, 449, 2.  
\* — p. 420. . . II, 341, 1.  
\* — p. 423. . . II, 27.  
\* Cicero de fatoc. 17. p. 635. Mos. . . II,  
459.  
— de nat. deor. III, 14. p. 540.  
Creuz. et Mos. . . II, 5.  
— Tuscul. Disp. V, 36 . . . II, 442.  
Clemens Alexandrinus, Cohortat.  
ad gent. II. p. 18. ed. Pot-  
ter. . . . 241 sq.  
— II. p. 30 . . . 204 sqq.  
— IV. p. 44 . . . 269.  
— V. p. 56 . . . 138, 2. II, 30 sqq.  
\* — Stromata I. initio . . . 302, 1.  
— I, 15. p. 358. Potter. . . . 29.  
— I, 18. p. 373 . . . II, 308.  
Clemens Stromata II, 2. p. 432. . . II,  
276 sq.  
— II, 4. p. 437 . . . II, 356.  
— II, 5. p. 442 . . . II, 280.  
— III, 3. p. 516 . . . 133 sqq., vgl.  
II, 433 sq.  
— III, 3. p. 520 . . . II, 319 sq.  
— IV, 2. p. 565 . . . II, 313.  
— IV, 3. p. 568 . . . 375.  
— IV, 4. p. 571 . . . II, 433.  
— IV, 7. p. 586 . . . II, 433. 435.  
— IV, 22. p. 628 . . . II, 295 sqq.  
— IV, 22. p. 630 . . . 278.  
— V, 1. p. 649 . . . II, 321 sqq.  
162, 1.  
— V, 8. p. 676 . . . 20.  
† — V, 9. p. 682 . . . II, 304 sq. 435.  
— V, 14. p. 699 . . . II, 347.  
— V, 14. p. 711 . . . II, 55 sqq. 144  
sqq. 159 sqq.  
— V, 14. p. 712 . . . 157.  
— V, 14. p. 716 . . . II, 268, 1.  
— V, 14. p. 718 . . . 26 sqq. 240  
sq. 341 sqq. II, 367 sqq.  
— ib. ib. . . . II, 279.  
— ib. ib. . . . II, 440.  
\* — V, 14. p. 733 . . . II, 312.  
— VI, 2. p. 746 . . . 13. 181. vgl.  
II, 66, 1. u. 75, 2.  
— Paedagog. I, 5. p. 111 . . . 243  
sqq. vgl. 263 sqq. u. 57.  
— II, 2. p. 184 . . . 191. 199.  
— II, 10. p. 229 . . . II, 28. 39.  
— III, 1. p. 251 . . . 137.  
\* Davidius Prolegom. in Isag. Per-  
pnyr. in Ar. Categ., ap. Brandis.  
Scholia in Arist. Vol. IV. p. 19.  
ed. Berol. . . . 32 sq. 2. n.  
Demetrius de elocut. § 192 . . . 31.  
Diogenes Laert. I, 23 . . . II, 206, 1.  
458.  
— VIII, 5 . . . II, 309 sqq.  
— IX, 1 . . . 335 sqq. vgl. II, 198 u.  
n. u. 342. 366 sqq.  
— IX, 1 . . . II, 308.  
— ib. ib. . . . II, 454 sqq.  
— IX, 2 . . . II, 433.  
— IX, 5 . . . 302 sq.  
— IX, 6 . . . II, 345, 1.  
— IX, 7 . . . II, 300.  
† — IX, 7 . . . II, 357 sq.  
— IX, 8 . . . 126. 128 sqq. 177, 1. II,  
136 sq. II, 246 sq.  
— IX, 7. u. 8 . . . 117.  
— IX, 8 . . . II, 201.  
— IX, 8 . . . 290, 6.  
— IX, 9 . . . 275.  
— IX, 9 . . . II, 70. 99 sq. 102.



- \*Dio Chryst. Or. LV. p. 558... 302, 1.  
 Elias Cretensis ad Gregor. Naz. Or.  
 XXIII. p. 38; ... 272 sq.
- \*Epicteti Enchirid. c. 15 ... 372, 2.  
 Etymol. Magn. s. v. *βίος* p. 198 ed.  
 Sylburg. ... II, 412.  
 Eusebius Praep. Ev. VIII, 14. p.  
 399 Par. ... 195.
- \* — XI, 19 ... II, 40.  
 — XIII, 13. p. 676. ... II, 63.  
 — XIV, 3. p. 720 ... II, 50 sq.  
 137, 1. 199 sq.
- \* — XIV, 24. p. 772. ... II,  
 144, 4.  
 — XV, 2. p. 821 ... 297 sqq.
- \* — Or. de laud. Constant. p. 613. ed.  
 Par. ... 270, 1.
- \* — p. 659 ... 270, 1.  
 Eusthatius Schol. ad Iliad. I. v. 49.  
 p. 31 ... II, 412.  
 — II. XVIII. v. 251. p. 567 ... II,  
 454, 1.
- \* — II. XXIII. v. 261. p. 282... 193, 1.  
 Valenus Hist. phil. II, 33. p. 261.  
 K. ... 331.
- \* — IV. p. 276 ... II, 103.  
 — Quod anim. mor. T. IV. p.  
 786 ... 194, 200.  
 — in Hippocr. *περί τροφής* XV. p.  
 411 ... 173.
- \*Aulus Gellius, noct. attic. prae-  
 fat. ... 275.  
 Georgius Cedrenus Hist. Comp. T. I.  
 p. 276. ed. Bonn. ... 319, 4.  
 Glycas Annal. I. p. 74 ... 193.
- \*S. Gregorius Nazianzenus Orat. de  
 paup. amor. c. XX. p. 270. ed.  
 Par. ... 264, 2.
- \* — Or. XXV. c. 15. T. I. p. 466 ... 273.  
 \* — Or. funebr. in Caesar. c. 22. p. 17.  
 de Sinner. ... 157, 3.  
 \* — Epist. 70. in Philagr. ... 273.
- \*S. Gregorius Nyssenus, de anim. et  
 res. p. 114. Krabing. ... 120 n.
- \* — p. 122 ... 290, 6. vgl. II, p.  
 409, 1.  
 \* — p. 136 ... 287, 3.  
 \* — p. 138 ... 301, 1.
- \* — de hom. opif. c. 13 ... 293, 1.  
 Heraclides Alleg. Hom. pag. 442.  
 Gale. ... 28, 33. 237.  
 — p. 442 ... 170 sq. vgl. 79.  
 296 sq.  
 — p. 442 ... 137.  
 — p. 446 ... II, 32 sqq. 92 sq.  
 — p. 468 ... II, 52.
- \*Hermias Irris. gent. p. 214. ed.  
 Ox. ... 152 n.
- Hermias Irris. gent. p. 223 ... II,  
 47.
- \*Hermias in Plat. Phaedr. p. 73. ed.  
 Ast. ... 195.
- \*Hesychius in *Ἑδύγρα* I. p. 1084.  
 Albert. ... 302, 1.
- Hierocles in Carm. aur. p. 186.  
 Cambr. ... 137 sq.
- \*Himerius Or. XI. § 2. p. 575.  
 Wernsd. ... 122 n. II, 239.
- Hippocrates *περί τροφής* II. p. 24.  
 Kuehn. ... 173.
- † — de carnibus I. p. 425. K. ... II,  
 18. 82. 351, 1.
- Jamblichus de Myst. Aeg. I. c. 11.  
 p. 22. Gale. ... 156 n. 278.  
 — Sect. III. c. 8. p. 68 ... 29.  
 \* — Sect. III. c. 15. p. 79 ... 21  
 sq.
- vit. Pythag. pag. 173. pag. 362.  
 Kiessl. ... II, 442.
- Protrept. p. 140. p. 334. K. ... II,  
 447.
- ap. Stob. Ecl. Phys. I. pag.  
 896 ... 123 sq.
- \* — ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472... 222,  
 vgl. 113, 1.
- † Joannes Siculus *εις τας ιδεας του*  
*Ἐρμογένους* apud Walz. Rhetor-  
 torr. Gr. VI. p. 95 ... II, 270  
 sq.
- \* — ib. T. VI. p. 197 ... 31, 2.
- \*Julianus Or. VI. adv. Cyn. p. 185.  
 A. ed. Spanh. ... 302, 1.
- \* — VII. p. 216 ... II, 272, 1.
- \* — Or. VII. in Heracl. p. 226. C. ... 320.
- \* — Cyrill. c. Julian. p. 283. C. D. ... II,  
 40. vgl. I, 371.
- Lucianus Vit. auct. c. 14 ... 78.  
 132, 1. 137. 182. 244 sqq.
- \* — quomodo hist. sit conscr. T. IV.  
 p. 161. Bip. ... 117.
- \*Jo. Laur. Lydus, de mensib. c. V.  
 p. 36. ed. Bonn. ... II, 110, 3.
- \* — c. VI. p. 38. ed. Bonn. ... II,  
 196, 3.
- \* — de Ostent. p. 350. Hase. ... 138, 2.
- \*Macrobius Somn. Scip. I, 2. p. 11.  
 Bip. ... 237.
- \* — I. c. 20. p. 98 ... II, 110, 3.
- \*Martianus Capella I. § 87. p. 126.  
 Kopp. ... II, 31.
- \* — II. § 213. p. 246. ... II, 30, 2.
- \* — VII. § 738. p. 592 ... II, 22 sqq.  
 77. vgl. 93—96.
- Maximus Tyrius Dissert. X. p. 175.  
 Reisk. ... 137.  
 — — XLI. p. 285 ... 136. II, 53.

- \*Michael Ephesius Schol. in IV. libr. Arist. de part. Anim. ed. Florent. 1548. f. 80. . . . 275.
- \*Mythographus Vaticanus ap. Ang. Mai Coll. Classic. auct. III, p. 170 . . . II, 5. 421.
- Nemesius de nat. hom. p. 28. Plant. . . . 163.  
— p. 168 . . . 333. II, 458 sq.
- Nicander Alexipharm. v. 177. et Schol. ad h. l. . . . 121 n.
- \*Nicephorus Blemmidas, Orat. qualem opp. etc. ap. Ang. Mai Script. Veterr. Coll. nova T. II. pag. 633 . . . 80.
- † Olympiodor. Comm. in Ar. Meteor. f. 33 . . . II, 122.
- † Origenes c. Celsum I. p. 325. De larue. . . . 272.  
— V. p. 588 . . . 320.  
— VI. p. 638 . . . II, 450.  
— VI. p. 639 . . . II, 451.  
— VI. p. 663. . . . 115 sqq. 374.  
— VII. p. 738 . . . 269.
- \*— Philosophumena L. c. 4. p. 884. Del. . . . II, 196, 3. I, 304, 2.  
\*— V, 16. p. 132. Miller . . . 181 n.
- †— IX, 9. p. 280 . . . 339 n.  
†— ib. ib. . . . II, 274 n.  
†— IX, 9. p. 281 . . . 265 n.  
†— ib. ib. . . . II, 276 n. 413 n.  
†— ib. ib. . . . II, 315 n.  
†— IX, 10. p. 282 . . . 138 n.  
†— ib. p. 283 . . . 144 n.  
†— ib. p. 282 . . . 169 n.  
†— ib. ib. . . . 175 n.  
†— ib. p. 283 . . . 185 n. II, 205 n.  
†— ib. ib. . . . 236 n. II, 149 sqq.  
†— ib. ib. . . . II, 7 n. 152.
- † Phaedrus de nat. deor. p. 19. Petersen. . . . 77.  
†— ib. . . . 172. II, 145, 1.  
Philo, Alleg. Leg. lib. I. fin. p. 65. Mangey . . . 155.  
— lib. III. p. 88 . . . 232. II, 135.
- \*— de anim. sacr. idon. II. pag. 243 . . . 232 sq.
- \*— de profug. T. I. p. 565 . . . 320.
- \*— p. 476. P. p. 573. Mang. . . . II, 272, 1.
- \*— de provident. II. § 109. p. 117. Auch. . . . 196.  
— quis rer. div. p. 503 . . . II, 265 sqq.  
— quod mund. sit incorr. p. 958. p. 508. M. . . . 181. II, 75, 2. 135 sq.
- †— Quaest. in Gen. II. § 5. p. 83. Auch. . . . II, 125.
- † Philo, Quaest. in Gen. III. § 5. p. 178. . . . II, 97 sq. 266 sq. vgl. I, 195, 1.
- \*— p. 238 . . . 24.
- \*— p. 360 . . . 155 n.  
— fragm. ap. Euseb. Pr. Ev. VIII. c. 14 . . . 195.
- \*Jo. Philoponus Comm. in Ar. de anima ed. Vict. Trincavell. Venet. 1535. A. 4. unb B. 14 . . . 152 n.  
— C. 7 . . . II, 334. 339 sq. I, 184.  
\*— C. 10. . . . II, 419 sq.
- \*— Proleg. in Arist. Categor. ap. Brandis. Schol. in Ar. Vol. IV. p. 35. ed. Berol. . . . 293.
- \*— Comm. in Ar. Phys. Ausc. Venet. 1535. a. 9. n. 10. . . . II, 340, 3.  
\*— b. 3 . . . 81, 2.
- \*— contr. Procl. de mundi aetern. Venet. 1535. II, β. . . . 290.  
Philostratus Epist. Apollon. XVIII. p. 391. Olear. . . . 315. II, 301.  
Platonis Cratyl. p. 306 . . . II, 420.  
— p. 401. A. . . . 289.  
— p. 402. A. . . . 13 sqq. 291.  
\*— p. 411. D. . . . II, 106 sq.  
— p. 412. A. . . . II, 338 sqq.  
— p. 412. D. sqq. . . . 322 sq. 329 sq. II, 12 sqq.  
— p. 413. E. . . . 287.  
— p. 440. C. . . . 303. II, 385 sqq.  
— Hippias Maj. p. 289. A. . . . 139.
- \*— Lysis p. 215 sq. . . . 164.
- †— Phaedo p. 90. C. . . . 86 sq. 279, 1. 284, 1. vgl. 303.  
— Philebus p. 43. A. . . . 286.
- \*— Politicus p. 269 sqq. . . . II, 216 sqq.  
— de republ. p. 498 . . . II, 102.  
— Sophist. p. 242. D. . . . 72. II, 128—134. 253—260. vgl. 267.  
— Sympos. p. 187. A. . . . 90. 177. 209. II, 128—134. 253—260. u. 267.  
— Theaetet. p. 152. E. . . . 287.  
— p. 153 . . . II, 17. 448.
- \*— p. 153. D. . . . II, 114. 119.  
— p. 153. E. . . . II, 315 sq.  
— p. 156. A. . . . 289.  
— p. 160. D. . . . 289. II, 360 u. n. 2.  
— p. 181 . . . II, 252.  
— p. 183. A. . . . 85 sq.
- \*Plotinus Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Creuzer. . . . II, 230, 1.
- \*— II. lib. I. p. 97. p. 181. Cr. . . . II, 105.
- \*— III. lib. VI. p. 316. p. 579. Cr. . . . II, 231 n.

## Nachträge.

---

**D)** zu Bd. III. p. 45 zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Wirklichkeit verhält“, gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III. p. 456 aus den Allegorien des Johannes Diaconus zur Theogonie) das Feuer bei Heraklit das „Erstgeborene“ nennt, — — *ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογοῦσιν ὁ μὲν τὸ πῦρ τιθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ὁποῖος Ἡράκλειτος.*

**II)** zu Bd. III. p. 346 muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή* irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die thörichten Berichte Cicero's und Anderer (vgl. Bd. I. p. 34), Heraklit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitische faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraklit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegenteil, der — Unverstand. So theilt uns Stobaios (Serm. T. III. p. 48. I. p. 100 Gaisf.) ein wörtliches Dictum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Ionismen noch beibehalten sind, mit: *„κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσσον φέρειν“*. „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen.“ Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wörtliche Weise, in der Plutarch. de audit. II. p. 41. A. I. p. 155 W. den Ausspruch citirt: *ταχὰ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἀμεινον, ὡς φησιν Ἡράκλειτος,*

- Porphyrus de antr. Nymph. c. XXIX. p. 268. H. p. 27 v. G. . . . 23. 96 sqq. I 11 sq. vgl. II, 98, 1.
- \*— *περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ διαφορῶν* XXXIII. p. 78. Holst. . . . 198.
- †— ap. Schol. in II. ed. Bekk. p. 392 . . . 87 sq.
- Proclus in Alcib. I. p. 225. Crenz. . . II, 302 sqq. 435. 438 sq.
- \*— in Parmen. p. 12. Cous. . . II, 363 sqq.
- in Timaeum p. 36. ed. Bas. . . . 181.
- p. 31 . . . II, 308.
- p. 54 . . . 117.
- \*— p. 24 . . . 117.
- \*— p. 56 . . . 195, 4.
- p. 101 . . . 243 sqq.
- p. 106 . . . II, 305.
- p. 334 . . . II, 105 sq.
- \*Scholia in Hesiod. ap. Gaisford. Poet. minor. III. p. 456 . . . [Schol.].
- Scholia in Iliad. VI. 104. ed. Villouison. . . . 92 sqq.
- XVIII, 107. ed. Vill. . . . 119.
- \*— XVII, 490. ed. Bekk. p. 505 . . . 127 n.
- \*— ed. Bekk. p. 630 b. . . . 320, 7.
- \*— ap. Matrang. Anecd. graec. p. 392 . . . II, 412.
- †— in Plat. Rep. ap. Bekk. Commun. Crit. II. p. 409 . . . II, 117.
- †Seneca Ep. XII. T. III. p. 33. ed. Bip. . . . 33. II, 457.
- †— Ep. LVIII. T. III. p. 172 . . . 300 sq.
- \*Servius in Virg. Aen. IX, 186 . . . 321 sq.
- Sextus Empiricus adv. Math. I, 301 . . . 33 sq.
- VII, 7 . . . II, 428, 1.
- VII, 126 . . . II, 317, 318 sqq.
- VII, 129. 349 . . . 315.
- VII, 130 sqq. . . . 315 sqq. II, 263. 232 sqq. 414 sqq.
- VII, 349. u. VIII, 2-6 . . . 315.
- VIII, 8 . . . II, 344.
- IX, 360. X, 230 . . . 318. II, 78.
- †— X, 216. 232 . . . 358 sq. 360. II, 96. 121. 211.
- Pyrrh. Hypot. II, 59. (cf. I, 210) . . . 66. 84 sq.
- III, 115 . . . 290, 6.
- III, 230 . . . 157.
- Simplicius in Ar. de anima f. 8 . . . II, 341.
- in Ar. Categor. p. 105 b. . . . 119 sqq. II, 10.
- in Ar. de coelo f. 68 b. . . . II, 55, 1. 176 sqq.
- f. 137 . . . II, 20 sqq.
- Simplicius in Ar. de coelo f. 145. 148 . . . II, 10.
- \*— f. 151. b. . . . II, 5.
- in Ar. Phys. f. 6. a. . . . II, 52.
- f. 6. a. f. 810 . . . II, 47. 247.
- f. 8. a. . . . II, 5.
- f. 11. a. . . . 81, 2. 91. 113.
- f. 17. a. . . . 288. (vgl. 74. 50. 66 sqq.)
- f. 17. a. u. b. . . . 290. 291, 4.
- f. 207. b. . . . 290, 6.
- f. 257. b. . . . II, 157 sqq. 200 sq.
- \*— f. 308. b. . . . 291.
- Stobaei Ecl. Phys. p. 58 . . . 325. II, 199. 368.
- p. 178 . . . 329. 332. II, 199. 368.
- p. 264 . . . II, 191.
- p. 350 . . . II, 334, 1.
- p. 396 . . . 291, 2.
- \*— p. 454 . . . 158.
- p. 594 . . . II, 88.
- p. 690 . . . 73.
- 894 . . . 123.
- p. 906 . . . 132. 141.
- Serm. Tit. III. p. 48. Gessn. T. I. p. 100. Gaisf. . . . 344—349.
- ib. ib. . . . II, 281. 343. 418. 431 sqq. vgl. I, 310.
- ib. ib. . . . II, 273 sq.
- ib. ib. . . . 133. II, 448.
- ib. ib. . . . [Schol.].
- Tit. 4. p. 55. T. I. p. 114. G. . . . II, 319.
- T. 5. p. 74. T. I. p. 151. G. . . . 193. II, 344.
- ib. ib. . . . 199.
- T. 17. p. 160. T. I. p. 309. G. . . . 194. 198 sq.
- T. 18. p. 165. T. I. p. 319. G. . . . 201.
- T. 21. p. 177. T. I. p. 344. G. . . . 303.
- \*— T. 38. p. 236. T. II. p. 80. G. . . . II, 442.
- T. 102 p. 559. T. III. p. 306. G. . . . II, 452.
- Strabo I. c. I. p. 8. Tsch. . . . II, 115 sqq.
- \*— X. p. 467 . . . II, 272, 1.
- XIV. p. 542 . . . II, 442.
- \*— XVI. fin. . . . 320, 7.
- Suidas v. *Ἀρχιβαταῖν* u. *Ἀμφοβαταῖν* p. 84. u. 308. ed. Bernh. . . . II, 416 sq.
- v. *Ἀναριθμητός* pag. 363. ed. Bernh. . . . II, 287, 1.

- Suidas v. *Προτοῦμος* II. p. 380.  
 B. ... 301.  
 — v. *Ἡράκλειτος* p. 883. B. ... 319.  
 \*— Synesius de insomn. p. 140.  
 Petav. ... II, 239.  
 Tatianus Or. ad Gr. p. 11.  
 Ox. ... 302, 1. II, 345, 1.  
 Tertullianus de anim. c. IX. u.  
 c. XIV. ... 152 n.  
 \*— — c. XVII. p. 318. Rig. ... II, 319.  
 — adv. Marc. II. p. 475. R. ... 173.  
 Themistius Or. V. ad Iov. p. 69.  
 Hard. ... 24. 98 sqq. II, 272, 1.  
 273.  
 \*— Or. XII. ad Val. p. 159.  
 H. ... baselbst.  
 — in Ar. de anim. f. 67. a. ... II,  
 332.  
 — in Phys. f. 33. b. ... II, 164, 1.
- \*Theonis Progymnasmata ap. Walz.  
 Rhetorr. gr. T. I. p. 187 ... 31, 2.  
 Theodoretus Vol. IV. p. 712. ed.  
 Hal. ... II, 279.  
 — Vol. IV. p. 716 ... II, 356 sqq.  
 — ib. p. 718 u. 798 ... II, 111.  
 — ib. p. 824 ... 153.  
 — ib. p. 851 ... 332.  
 — ib. p. 912 ... II, 433.  
 — ib. p. 913 ... 278. 280.  
 — ib. p. 984 ... II, 450.  
 Theodor. Prodrum. ap. Boisson.  
 Anecd. Nov. p. 49 ... II, 287. 1.  
 †Theophrastus Fragm. VIII. c. 9.  
 T. I. p. 809. Schn. ... 75.  
 — T. I. p. 647 ... II, 326.  
 \*Tzetz. Chiliad. II, 721. Kiessl. ... 170.  
 \*Varronis Fragm. p. 269. Bip. ... 321, 3.

## II. Index der Schriftsteller.

Die in diesem Index aufgenommenen Autorenstellen sind solche, die ohne grade als Zeugnisse bezeichnet werden zu können, dennoch über Philosophie und Fragmente Heraklit's Licht verbreiten oder solches von ihnen empfangen.

- S. Ambrosii Hexaameron I. c. 6. T.  
 I. p. 8. ed. Venet. 1781 ... II,  
 80.  
 Anonymi Fragmentum (Censorinus  
 de die nat. p. 129. ed. Haverk.  
 p. 146. ed. Lind.) ... II, 80.  
 83 sq.  
 — — expl. et emend. ... II, 89 sqq.  
 94. 148.  
 Anonymus ap. Boisson. Anecd. gr.  
 II. p. 474 ... II, 271, 1.  
 Anonymi Confess. S. Cypriani, Opp.  
 p. CCXCVII, 2. ed. Baluz. ... II,  
 84, 1. 257, 1.  
 Marc Antoninus II, 12. expl. et  
 em. ... 282, 1. vgl. 101 n.  
 II, 14. u. IX, 28 ... 89 n.  
 II, 27 ... II, 453.  
 III, 9 ... 102.  
 IV, 1 ... 310, 1.  
 IV, 14 ... 101 n. 281, 1.  
 IV, 21. expl. ... 282, 1. II,  
 297 sq.  
 IV, 24 ... 249, 1.
- Marc. Anton. IV, 42. expl. ... 141, 2.  
 IV, 46. expl. ... 281 sq.  
 V, 13. expl. ... II, 202.  
 V, 21. expl. ... 116 n. 102. 330.  
 V, 24 ... 333.  
 V, 30. expl. ... 103.  
 V, 32. ... 329, 2.  
 VI, 4. expl. ... 151.  
 VI, 9. expl. (u. IV, 27) ... 78  
 sq. 312.  
 VII, 10 ... 101 n.  
 VII, 55 ... 103.  
 VIII, 54. expl. ... 318, 1.  
 VIII, 57. expl. ... 109 n.  
 IX, 9. u. XI, 18 ... 103.  
 X, 5. expl. ... 377.  
 X, 28. expl. ... 376 u. n. 2.  
 XII, 1. expl. ... II, 278.  
 Archilochus ap. Suidam v. *Πυρ-  
 ρώνιοι* ... II, 456.  
 Aristoteles de coel. I, 10. p. 279.  
 sq. B. expl. ... II, 172—176.  
 — Metaph. p. I, 8. p. 958 ... II,  
 334, 1.

**Aristoteles Metaph.** III. c. 5. p. 1010. expl. . . . 50 sqq. 65, 132, 3.  
 — **Meteorol.** I. c. 4. p. 341 B. . . . II, 91, 1.  
 — — I. c. 9, 2. u. 5. p. 346. B. . . . II, 119, 1.  
 — — I. c. 14. p. 352 sqq. expl. . . . II, 164—172.  
 — — III, 1. p. 371 . . . II, 88.  
 — **Phys. Ausc.** III. c. 4. p. 203 . . . 308 sq.  
 — — IV. c. 13. p. 223 . . . 89 n.  
 — **Polit.** I. c. 2. p. 1253. B. . . . 345.  
 — — **heraclitissans.** III. c. 3. pag. 127 B. . . . 300.  
 — **Problem.** XVII, 3. p. 916 . . . 89 n.  
 — **ap. Etymol. M.** p. 33 . . . II, 85.  
 — **ap. Synes. Or.** pag. 48. **Petav.** . . . 213, 1.  
**Athenagoras leg. pro Christ.** p. 28. **Dech.** expl. . . . 331, 3. II, 34, 1.  
 — — p. 40. expl. . . . 108 n.  
 — **de mort. resurr.** p. 136 . . . 134, 3.  
 — — p. 178. u. p. 205. **heraclitiss.** . . . II, 296, 1.  
**Augustinus civ. Dei** XII. c. 13. expl. . . . II, 189 sq.  
 — **confess.** VII. c. 13 . . . 372, 3.  
 — **de Trin.** IV. c. 16. **heracl.** . . . 301, 1.  
**Basilii Homil.** III. in **Hexaem.** 5. . . . II, 186, 1.  
**Basilius Magn. de leg. Gent. lib.** Or. c. XIV. p. 46 . . . 285.  
**Cicero divinat.** I, 55. expl. . . . 377.  
 — **de fato** c. 4. p. 570. M. expl. . . . 377.  
 — **de nat. Deor.** I, 42 . . . 258.  
 — — II, 11. II, 15. II, 22. expl. . . . II, 36 n.  
 — — II, 15 . . . II, 13, 2.  
 — — II, 16 . . . 196.  
 — — II, 33. u. III, 12. expl. . . . II, 84 sqq. 148.  
**Cleantis Hymn.** in **Jov.** expl. . . . II, 196.  
**Clemens Alexandr. Paedagog.** II. c. 10. p. 229. P. emend. . . . II, 28, 1.  
 — **Protrept.** p. 12. Pott. . . . 213, 1.  
 — **Stromata** III, 3. p. 516. expl. . . . 135.  
 — — IV. p. 164 . . . 258.  
 — — IV. c. 22. p. 628. P. emend. . . . II, 295 sqq.  
**Cornutus de nat. Deor.** c. XI. p. 35. Os. . . . II, 28, 1.  
**Damascius de princip.** c. 125. p. 384. R. . . . 359, 1.  
**Dio Chrysostomus Or.** XXX. p. 530. R. . . . 156. n.

**Diogenes Laert.** VII, 134. expl. . . . II, 30, 1.  
 — VII, 135. 147. 156. expl. . . . 331, 3. II, 34, 1.  
 — VII, 137 . . . II, 84, 1. 93.  
 — IX, 7. emend. . . . II, 357 sq.  
**Dionysius Halicarn. ap. Ang. Mai.** **Script. Vet. Coll. T.** II. c. 36. p. 497 . . . II, 7 sq.  
**Epieteti Diss.** I. c. 1. fin. . . . 135. n.  
 — — I. c. 17. II. c. 14. III. c. 26 . . . II, 424.  
 — — I. c. 29. expl. . . . 310. 103.  
 — — II. c. 23. expl. . . . 102 sq. 116 sq.  
 — **Enchirid.** c. 31 . . . 340, 1.  
**S. Epiphanius Haeres.** V. p. 12. **Pet.** expl. . . . II, 204, 1.  
**Euripidis Orest.** v. 1006 . . . II, 233.  
**Euseb. Praep. Ev.** XIII. c. 13. p. 676 . . . II, 63.  
 — — XIV. c. 13. p. 816. em. . . . 3. II, 375, 2.  
 — — XV. c. 18. p. 820 . . . II, 64.  
 — — XV. c. 19. p. 820 expl. . . . II, 203.  
 — — XV. c. 20. p. 821 . . . II, 180, 2.  
**Iul. Firmicus de errore prof. relig.** c. 27 . . . 258.  
**Gregor. Nazians.** Or. XLV. p. 720 . . . 109. n.  
 — **heraclitiss.** Or. de **Paup. amor.** c. 20. p. 270 . . . 264, 2.  
 — **Carm.** IV. v. 10 . . . II, 271, 1.  
**Gregor. Nyssenus de an. et res.** p. 112 . . . II, 458, 2.  
 — — **heraclitiss.** p. 122 . . . 290, 6. II, 409, 1.  
 — — — p. 136 . . . 287, 1.  
**Heracleti Epistolae.** 42, 1. 165 sqq. II, 110, 3. 219, 2. 231 sqq. 437, 1.  
**Heraclitus Grammaticus ex Herodian.** ap. **Cramer.** **Anecd. Gr.** III. p. 277 . . . II, 412, 2.  
 — **ap. Etymol. Magn.** v. **σώτορος** . . . II, 422 n.  
**Heracledes Alleg. Hom.** p. 118. **Sch.** expl. . . . II, 115.  
**Hippocrates de arte** p. 75. **Kuehn.** expl. . . . II, 394, 4.  
 — **de diaeta I.** p. 628. **K.** expl. . . . II, 116, 1. 194, 1.  
 — — I. 630 sqq. expl. . . . II, 72—74. 142 sqq. 151.  
 — — I. p. 631 . . . II, 64.  
 — — I. p. 632 sqq. p. 639. **K.** . . . 167. n.  
 — — I. p. 632. 633. expl. . . . II, 109, 2. 116, 1. 117\*, 228. u. n. 1.  
 — — I. p. 632 . . . 76 n.  
 — — I. p. 633 . . . II, 276, 1. 389, 1.  
 — — I. p. 638. expl. . . . II, 216, 3. 388, 1.

- Hippocrates de diaeta** I. p. 639.  
 expl. ... II, 194, 1.  
 — I. p. 639 ... II, 17, 230, 1.  
 — I. p. 640 ... II, 439, 1.  
 — I. p. 645. expl. ... II, 119.  
 — I. p. 652 ... II, 258, 1.  
 — I. p. 665 ... 203.
- Homer.** Il. VIII, 19 sqq. ... II, 113 sqq.  
 — *Odyss.* XVIII, 135 ... II, 456.  
 — XVIII, 261 ... II, 454.
- Horapollinis Hieroglyph.** I. c. 11.  
 u. 12. ... II, 227, 2.  
 — II. c. 34. 35. 57 ... II, 240.  
 — II, 116 ... 109, 2.
- Jamblichus de Myst. Aeg.** I. c. XI.  
 p. 20. G. ... 23.  
 — V. p. 61. G. ... 342.  
 — VII. c. 1. p. 150. G. ... 23.  
 — ap. *Stob. Serm. Tit.* 81. p. 472.  
 expl. ... 113. n.
- Julianus Or.** I. p. 7. expl. ... 103.  
**Iustinus Martyr.** *Apolog.* I. p. 45.  
 expl. ... II, 202.  
 — I, 46. p. 330 ... 372.
- Lactantius Instit. div.** I, 5. p. 18 ... 331, 3.  
 — II. c. 10. p. 156 ... II, 72.  
 — IV, 9. p. 291 ... 371.  
 — (ex *Chryippo*) VII. c. 23. p. 578 ... II, 187.
- Lucian.** *Icar. Menipp.* VII, 25.  
 expl. ... 79.
- Lucretius de rer. nat.** I. v. 395. v. 408 ... 310.  
 — III, 360 ... 316, 1.
- Ioh. L. Lydus de mens.** II. c. 38. p. 74. Bonn. ... 226, 6.  
 — c. 38. p. 72. expl. ... 261.  
 — de *Ostent.* c. 46. p. 341 ... II, 113, 1.
- Macrobius Somn. Scip.** I, 2. p. 10.  
 B. ... II, 272, 1.  
 — II. c. 11 ... II, 209 n.  
 — *Saturn.* I. c. XVII. p. 291.  
 B. ... II, 106, 1.  
 — I. c. 18. ... 256.
- Maimonides, heraclitissans, Constitut. de fundam. leg.** c. 4. §. 10.  
 p. 42 ... II, 140. n.
- Malalas** p. 684. ed. Bonn. ... 259.
- Maximus Tyrius Diss.** X. p. 182.  
 R. expl. ... 111.  
 — heraclitiss. XIX. p. 366 ... 43. n.
- Minutius Felix Octavian. c.** XXXII, 8 ... 109. n.
- Mnaseas ap. Schol. Eurip. Phoeniss.** v. 651 ... 257.
- Nemesius de nat. hom.** c. 38. p. 309. expl. ... II, 184 sqq.
- Nonni Dionys.** VI, 174 ... 247.  
 — VI, 273 ... 263.  
 — IX, 261 ... 256.
- Ocellus Lucanus de rer. nat.** §. 12 ... II, 242, 1. 249.  
 — §. 23. expl. ... II, 94.
- Origenes c. Celsum** IV. c. 67. p. 555. de la Rue expl. ... II, 187 sq. 190.  
 — V. c. 20. p. 592. expl. ... II, 188.
- Orph. Argon.** v. 468. em. ... 379, 2.  
 — *Hymn.* V. ... II, 90.  
 — XIII. p. 274. ... 378.  
 — XXIX. p. 290. H. ... 249.  
 — XLI. u. XLII. p. 339 ... 250.  
 — XLIII. p. 307 ... 249.  
 — XLVII. p. 310 sq. expl. ... 251 sq. 379.  
 — LXIX. u. LXX. ... 351. 250.
- *Fragm. ap. Clem. Al.* VI. p. 746. emend. ... II, 66, 1.  
 — ap. *Macrob. Saturnal.* I, 18. expl. ... 248.  
 — ap. *Procl.* p. 507. H. expl. ... 262 sq.
- Phaedrus de nat. deor.** p. 17.  
 Pet. ... 126, 2.  
 — p. 17. expl. ... 359, 2. II, 121. 210.  
 — p. 18 ... 268.  
 — p. 19 ... II, 57, 1.
- Philo, heraclitissans, de Iosepho** p. 544. T. II. p. 59. M. ... II, 277, 2. 320.  
 — quis rer. div. p. 510 ... II, 292, 1.  
 — quod mund. incorr. §. 3. p. 489. M. ... II, 159, 2.  
 — heraclitiss., de somno I. p. 644. M. ... 285.  
 — vit. Moys. I. p. 85. M. ... 265.
- Philolaus ap. Stob. Ecl.** I, 27 ... II, 94, 1.
- Philoponus c. Procl. de mundi aetern.** XIII, 15. ... 235.
- Philostratus vit. Apoll.** I, 25. p. 34 Ol. ... 352.
- Plato, Cratyl.** p. 396. B. ... 235.  
 — p. 400. C. ... 156.  
 — p. 404 sq. expl. ... 109 sqq. II, 326, 1. vgl. 338 sqq.  
 — p. 410. D. expl. ... II, 113.  
 — p. 413 C. ... 346 sq.  
 — p. 413 E. expl. ... 18, 1. 34. n. 40 sq. 92—95.  
 — p. 439. C. ... 14, 3.

Plato, heraclitiss. Legg. VII. p. 835.  
e. . . II, 445, 1.  
— Phaedrus p. 245 . . . II, 234 sqq.  
— Politic. p. 269 sqq. . . II, 216  
sqq.  
— Theaet. p. 147. C. . . II, 358.  
— — p. 150. A. expl. . . 17 sqq.  
— — p. 153 . . . 133. n.  
— — p. 157 . . . II, 274, 1.  
— — p. 160. D. . . 14.  
— — p. 179. E. . . 14.  
— — p. 180. C. expl. . . 13. n.  
39 sqq.  
— — p. 181. B. . . 14. 64.  
— — p. 206. D. . . II, 407.  
— Timaeus p. 37 sqq. . . II, 196, 2.  
209 sqq.  
— ap. Plut. Plac. I, 21. expl. . . 359, 2.  
II, 121. 210.  
— heraclitiss. ap. Plutarch. de S.  
N. V. p. 14. Wytt. . . II, 298, 2.  
Plotinus heraclitiss. III, 1. 4. p. 230.  
F. p. 417, 1. ed. Cr. . . 152. n.  
Plutarchus Consol. ad Apoll. p.  
110. A. . . II, 64.  
— — heraclitiss. p. 106. E. p. 422.  
Wytt. . . 134.  
— heraclitiss. de *EI* ap. Delph.  
c. 20. . . 229, 1.  
— — c. 21. . . 253, 1.  
— de fato p. 568 . . . II, 366, 1.  
— de Is. et. Os. c. 77 . . . 272, 2.  
— Plac. I, 21. expl. . . 359, 2. II, 121.  
210.  
— — I, 22. expl. . . 358, 2.  
— — II, 24 . . . II, 102.  
— — I, 27. 28 . . . 376. II, 366, 1.  
— — II, 28 . . . II, 100. 102, 2.  
— de prim. frig. p. 949. p. 843. W.  
expl. . . 159, 1.  
— — p. 950. F. . . 363, 2.  
— Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101.  
W. . . 248 sq.  
— adv. Stoic. de comm. not. p. 1075.  
p. 389. W. expl. . . II, 185  
sqq. 195 sq.  
— — p. 1081. D. p. 413. W.  
expl. . . 358, 2.

Plutarchus adv. Stoic. de comm. not.  
p. 1084. E. pag. 426. W. . . II,  
259 sq.  
— de Stoic. Repugn. c. 34. expl. . . 77.  
— — c. 41 . . . II, 260.  
— — c. 47 . . . II, 138. n.  
— — p. 1053. p. 291. W. expl. . . II, 85.  
Porphyrius de antro Nymph. c. XI.  
expl. . . II, 115.  
Proclus in Alcib. I. p. 83. Cr. . . 254, 2.  
— — I. p. 150. Cr. . . 342.  
— in Cratyl. p. 85. St. . . 289.  
— — p. 96. expl. . . 267, 5.  
— Parmenid. p. 91. Cous. p. 527.  
St. expl. . . 262.  
— Tim. p. 54 . . . II, 90, 1.  
— — p. 137 . . . 252.  
— — p. 200 . . . 256.  
Psellus de Operat. daem. p. 78 . . . 192.  
Seneca Quaest. nat. V. 13 . . . II, 88, 1.  
— heraclitiss. Ep. 54. T. III. p. 157.  
Bip. . . II, 297.  
Sextus Emp. adv. Math. V, 4 . . . II,  
457.  
— — V. c. 2 . . . 43. n.  
— — IX. 337. expl. . . 73. n.  
— Pyrrh. Hypot. III, 244 . . . II, 457.  
Simplicius in Ar. Phys. f. 107 . . . 309.  
— in Epict. Enchir. T. IV. p. 199.  
Schweigh. . . 372, 2.  
Stobaei Ecl. Phys. p. 12 . . . II,  
366, 1.  
— — p. 538 . . . II, 36 n.  
— — p. 558 . . . II, 102, 2.  
— — p. 591 . . . II, 88, 1.  
— Serm. Tit. 106. p. 571 . . . II, 84, 1.  
Synesius de Insomn. p. 133 . . . 105.  
Syrianus in Ar. Metaph. p. 58. n.  
p. 98 . . . 289, 6.  
Tatianus Or. c. Graec. c. IV. p.  
12 . . . II, 187, 1.  
— — IX. p. 23 . . . II, 202, 1.  
Themistius Or. XXVI. p. 319.  
H. . . 2.  
Theoprastus de igne I. p. 905 . . . II,  
9 sq.  
Tertullianus Apolog. c. 21. p.  
19 . . . 331. 371.



### III. Sach- und Wortregister.

Die hier mit einem \* bezeichneten Wörter sind solche, die urkundlich von Heraklit selbst gebraucht worden sind.

- \* *ἀγγελιασίνη* II, 416 sqq.  
 \* *ἀδικία*, *ἀδικον* expl. 92—95. 193 sq. u. n., 350.  
 \* *ἀει* 75. 170. II, 420, 2.  
 \* *ἀσιζων* (*πύρ*) II, 55 sqq. 57, 1. 57 sqq. 144. 196. vgl. I, 226, 6.  
*ἀει θεειν* II, 83 u. 93 sqq.  
 \* *ἀει νέος* II, 104—108. vgl. I, 227. Aenesidemus 73 n. 296. 359. II, 78 sq. 344.  
 \* *ἀένναος* II, 435.  
*Aether* II, 23. 32 sqq. 81 sqq. Etymologie II, 83. 94 sq. Stellung zum Elementarproceß II, 84 sq. vgl. II, 93 n. *Mysterien* II, 84, 1. vgl. I, 258 sq. *das hymenion* II, 90, 2.  
 \* *Αἰών* 244. 265 n.  
 \* *ἄκεια* 156 n. 273.  
 \* *ἀκοή* II, 315.  
 \* *ἀλήθεις*, τὸ (*μη λήθον*) II, 344.  
 \* *ἀλλουῦσθαι* 145 n.  
 \* *ἀμαθία* 200. 201 u. Nachtrag.  
 \* *ἀμοιβή* 131. II, 52.  
 \* *ἀνάγκη* 140. 376.  
*ἀναθυμίασις* 143 sqq. 162, 2. 163. 274 sq. 297. 317. II, 99 sqq. 115. 119 sq. 327—340. Entstehung des Wortes 145 n. — *ἀναθυμῶν*, verschiedene Anwendung bei den Autoren 147 sq. u. u. — *ἀναθυμῶμεναι* 297. 317. — *ἐπίγειος* II, 122. *ἀναμμα* u. *ἄμμα* II, 103. 115.  
 \* *ἀναξ* 20.  
 \* *ἀνάπαντα*, *ἀνάπανσις* 123 sqq. 125. 1. 131—133. 140 n.  
 \* *ἀνεσις* 200 sq.  
 \* *ἀνταμείβεσθαι* 222. II, 52.  
 \* *ἀντίξουν* (τὸ) 90. II, 257, 1.  
 \* *ἄνω κάτω* vgl. 284, 1. 286. II, 119, 1. 241—260.  
*ἀπὸ ἠβάλλατος* II, 186 sqq.  
 \* *ἀπιστή* II, 347.  
 \* *ἀπύξασθαι* II, 442.  
 \* *ἀφανής*, *φανερή* 100, 5. *ἀφανίζεσθαι* 101 n. 119—121. 227. vgl. *φανερῆς* II, 276 n. *Ἄπολλο* 20 sq. 208 sqq. 219 sqq. *ἀειγενέτης* II, 106, 1. *ἐβδομαγέτης* 256.  
*ἀπορήσῃ*, *ἀπόρητοι* 313, 2. vgl. II, 453. 460.  
*ἀποτρέπειν* II, 142.  
 \* *ἀπτεσθαι*, *ἀπασβένυσθαι* II, 55. 296 sqq. 298, 2.  
 \* *ἀρχή* (Anfang) 88. vgl. II, 328 sqq. *Gegenätze* 119 sqq. 120 n. *Ἀρχιλόφου* II, 455 sqq.  
 \* *ἰρηφάτος* II, 433.  
*Ἀριάδνη* 260.  
 \* *ἀρκτός* II, 116.  
*ἀρμονία ἀφανής*, *φανερή*, 25 sqq. 97—104. 121 sqq.  
 \* *ἀρρωστούντας* 169 n. *Ἀρτνειwissenschaft*, *Ἄρτε* 165—169 n.  
 \* *ἀστρολόγος* II, 454 sq. *ἄστρος* II, 100.  
*ἄτομη* II, 334, 1.  
*ἀύχμος* nota zu 42 sq. *Ἀuferstehung* II, 186 sqq. 204 sqq. 207, 1. 220 sq.  
*αὐτοκράτωρ* 346 sq.  
 \* *ἀξύνετοι* II, 263.  
 \* *βατανίζοντες* 169 n.  
 \* *βυσσιλεύς* 116 n.  
 \* *βασίλην* 265 n.  
 \* *βαύξεν* II, 279.  
 \* *βίος*, *βιώς* II, 412.  
*Βογεν* II, 227, 2.  
*χειμῶν* 145 n.  
 \* *χρεώμενα* 115 sq. 374 sq. vgl. 226. 253, 1.  
 \* *χρήματα* 222.  
 \* *χρημοσύνη* 228 sqq. vgl. 234, 2. 236\*. 266 sqq. II, 230, 1.  
*χρώμενος*, τὸ *χρώμενον* 116 n. 226. 253, 1.  
 \* *χρυσός* 222.  
*comitatus inseparabilis* II, 342.  
*contagio* 377.  
 \* *δαίμων* II, 451 sq. *Dämonen* 274 sqq. *decretum rationabile* II, 342.  
 \* *Δελφοί* 20. 22, 2.  
 \* *δημουργός* 24. vgl. 325.  
*δεσμός* 252. 376—379.  
 \* *διαγεειν*, *διαγέσθαι* 282, 1. 290, 6. II, 56. 151.  
 \* *διαρέων* II, 270 sqq. — *ἐπέα* II, 414 sqq.

- \* διαφερόμενον συμφερόμενον 72. 73. 90. 92. 107 n. 210. 244 sq. 248, 2. II, 132 sqq. 253—259.
- \* διαφοργάνειν II, 347.
- \* δέχων, διέπων, διοικῶν (λόγος) 73. 329 sqq.
- \* δίκαιον (τό) seine Bedeutung bei Heraclit 34 n. 91—95. II, 12—16.
- \* Δίκη 115. 126 n. 250. 350 sqq. 374 sqq. II, 321., bei den Stoikern 126, 2.
- δίχην 290, 6. u. 270, 1.
- diluvium II, 225.
- Diogenes der Babylonier II, 208 n.
- Dionysos, 204 sqq. 225 sqq. 243 sqq.
- Helios 255.
- Hyes 257.
- Beendiger der Feuerperiode 252. 257. als Kind 262 sqq.
- Λακνίτης 263.
- in Delphi begraben 254 sq.
- kosmisches Band 379.
- \* δοκέειν II, 321.
- \* δοκιμώτατος II, 321.
- \* δούλος 116 u.
- Ebbe und Fluth II, 110, 1.
- \* ἐδίζασμην 301 sqq.
- \* ἐγερεῖ II, 205 n.
- \* εἰμαρμένη 226. 323 sqq. 332 sq. 376 sqq. II, 198, 1. 199. 458.
- \* εἰρήνη 145 n. 140. 126 sq. bei den Stoikern 127 n.
- \* ἐκβλήτοτερον 319.
- ἐκκρίτικος ῥύος 359. 2. II, 121. 210 sq.
- ἐκκύπτειν 316, 1.
- ἐκπόρωσις 52 u. n. 54.
- Elementarstufen, Bedeutung II, 64—69.
- \* ἐλεΐθερος 116 n.
- \* Ἠλιος 351.
- \* ἡμέρη 145 u. καθ' ἡμέραν II, 277 sq. 455.
- Empedokles 127 n. II, 131. 172 sqq.
- \* (τό) Ἔν 73. 90. 175 n. 209. II, 21 sq. 39. 40. 57, 1. 155 sqq. 161. 431 sqq. vgl. Εἶς II, 440. τὸ σόφον I, 26 sqq. 335 sqq. II, 41.
- συναφές τὸ πᾶν II, 145 n.
- \* ἐναντία, ἐν ἀντία II, 435.
- ἐναντιοῦσμία 325 sqq. II, 368.
- ἐναντιοῦσμή, ἐναντία ῥοή 8 u. n. 1. u. 2. 286 sq.
- ἐναντιοτροπή 117. 324.
- Entwicklung, heraklitischer Begriff derselben II, 68 sq. 152. 428 sqq.
- \* ἐπανάστασθαι II, 205 n.
- \* ἐπέα II, 414.
- \* ἐπεσθαι 330. II, 264. 338. 326, 1. 341.

- ἐφέλωμαι, ἔλωμαι 190 n.
- Ἐφεβος 372.
- Ἐπιφάρμος II, 64.
- ἐπικρατέεσθαι 310.
- \* ἐπιπροσυόμενος II, 358.
- ἐπιτροπεύειν 330. II, 117.
- ἐπομβρία nota zu 42 sq.
- \* ἐργάτης II, 289.
- \* ἔργον II, 412. 414.
- \* Ἐρωνύος vgl. 250. 351.
- \* ἔρις 115. 126.
- \* ἔρμύσθαι 117.
- \* ἔσπερα II, 116.
- \* ἕθος II, 452.
- \* εὐαρέστησις II, 449 sq.
- \* εὐδαιμονία II, 435.
- \* εὐφρόνη 145 n. II, 121.
- Euripides 171, 1. II, 412, 1. 233.
- \* εὐθύς, \* σκολός 175 n.
- ἐξάπτεισθαι 282, 1. vgl. ἄπτεισθαι.
- \* ἐξαρκεῖν II, 431.
- Fatum 377.
- Feuer, kosmisches II, 57 sqq.
- Unterschied des Feuers und Wassers II, 71 sq.
- reines (ignis sincerus) II, 27 sqq.
- unreines (ἀμυδρός) II, 76.
- Gegensätze, sind ἀρχή 119 sqq. 120 n.
- kämpfen mit einander 118.
- \* γνεῖα II, 123 sqq. 192.
- Gerechte II, 12—17. vgl. δίκαιον.
- Gesetz II, 435. 438 sqq.
- Gefirne, Laufbahn II, 116 sqq.
- \* γλῶτται 351 sqq.
- Güld, Ungüld II, 449 sq.
- \* γναφεῖον 175 n.
- \* γνώμη 21. 44 n. 226. 335—341. II, 198.
- \* γνώσις II, 276.
- Götter, Menschen 116 n. 136 sqq.
- Großes Jahr II, 191 sqq.
- Hades 204 sqq. II, 118 n.
- Harmonie, kosmische II, 227.
- Helios II, 32.
- Hephaestos II, 31 sqq.
- Bande 379, 2.
- Hippokratēs 163 sqq. II, 394.
- Homer 119 sqq. II, 455 sqq.
- \* ἱερά νόσος II, 300 u. n.
- intimus motus II, 324.
- Isodaetes, 251.
- \* ἰσχυρίζεσθαι II, 431. vgl. 303 sq.
- \* ἰστορεῖν, ἴστωρ II, 309 sq. 312. vgl. I, 369, 1.
- \* κακοτεγνή II, 310. 311, 1.
- \* καλός 92.
- \* κάματος 131. 132.
- \* κεραυνός II, 7 sq. vgl. II, 196.
- \* κχωρισμένον 344 sqq.

- Kinderspiele, Spielfachen** 263 sq.  
 \* **κινούμενος** = **συναστάμενος** 75 sqq.  
 \* **κόπριος** 319.  
 \* **κόρος** 145 n. 183. 228 sqq. 234, 2. 236 n. 266 sqq. II, 230, 1.  
**κόρη** 267 sq.  
**Κρατύλος** 292—297. II, 378 sqq. 378, 1.  
**Κreis**, Sinnbild der kosmischen Bewegung bei Heraklit 88 sqq.  
**Κreis**, Kreisbewegung II, 119 u. n. 215. 218. 242 sqq.  
 \* **κρείττων** 25. 97 sqq. 104. II, 90, 1.  
 \* **κρίνειν** II, 150 sqq.  
**κρίσις κόσμου** II, 152.  
**Kronos** 378 sqq.  
 \* **κρύπτειν** 20. 21. 24. 22, 2. 25, 1. 99. 200. u. **Ναφθραγ**.  
 \* **κυβερνᾶν** 314. II, 223.  
 \* **κυκλών**, ὁ Symbol der Weltbewegung 75 sqq. **κυκλώνται** 78, 3.  
**κυκητής** 78.  
 \* **κύκλος** 88.  
**Κύνυς** II, 388 sq.  
**Leben** 301, 1. II, 66 u. n.  
**λεπτότατον** u. **λεπτομερέστατον** II, 334, 1. 340, 3.  
 \* **λίμος** 145 n. 133.  
 \* **λόγος**, Gesetz und Typus des Seins 226. 363 sqq. 370 sqq. II, 40. 56 sqq. 60 sqq. 68. 91 sq. 196. 263 sqq. 282 sqq. 342 sqq. 365 sqq. 398—410. vgl. I, 122, 1.  
**Lyra** II, 227, 2.  
**Μααθ** II, 228 sqq.  
**μάχη** 287.  
 \* **μάρτυς** (ψευδῶν) II, 318. 321. 323.  
 \* **ματαιώς**, **μάτην** II, 301. vgl. II, 383.  
 \* **μάθησις** II, 315.  
**Maximum**, **Minimum** II, 109, 2. 118 n. 191, 1. 228 u. n.  
**Meer**, Saame der Weltbildung, Symbol der Zeugung 180.  
**μετασηματίζειν** II, 21, 1. u. 2. 155 sqq. II, 161.  
 \* **μέτρα** 351. II, 55. 56, 2. 59. 118.  
 \* **μετρέσθαι** II, 56. 62, 1.  
**Μίσην** II, 223.  
**Μισφραντ**, der stoische, von Heraklit entlehnt 77 sqq.  
 \* **μισθός** 169 n.  
**Mond** II, 196, 3.  
 \* **μόρος**, **μοῖρα** 133. II, 433 sq. vgl. I, 313, 2.  
**Μυστήριον** 213 sqq. 258 sq. 261. II, 84, 1.  
**Ναφθραγ** des Gottes, des **Ναθ** 44 n. 166. u. n. II, 119. 216. 224, 2. 230, 1. 237. 297. 387 sqq. vgl. II, 460.  
**Ναφθραγ** 168. 198 sqq. 201—203.  
 \* **νέκυες** 319.  
 \* **νέος** II, 103—108.  
 \* **νήπιος** II, 451.  
 \* **νόμος** II, 366, 1.  
 — **θεῖος** (gleich **λόγος**) I, 118. 103. II, 366, 1.  
 \* **νόσος** 169 n.  
**ὁδός**, **ὁδῶν** II, 358, 1.  
**ἄπεραντος ὁδός** II, 358.  
**Vertikalität der Bewegung** 183 sqq.  
 \* **οἰακίζειν** II, 223 n.  
**οἰκονομεῖν** 92. 93, 2.  
 \* **ὀμολογεῖν** 339 n.  
 \* **ὀμολογία** 140 n. 126 sq. II, 256 sqq. bei den Stoikern **ὀμολοία** 127 n.  
 \* **ὀνήσιος** II, 442 sq.  
 \* **ὄνομα** 342 sqq.  
**ὄψης** 156 n. 273.  
 \* **ὄψις** II, 296. vgl. II, 298, 2. cf. II, 315.  
 \* **ὄραι** 248 sq. II, 113. u. n. 2.  
**Organischer Proceß** 162 sq. 165 sqq. 293, 1.  
 \* **οὔλα** 73.  
 \* **παῖδια**, **παίζειν** 244 sqq. vgl. 264 sqq.  
 \* **παλίντονος** 90. 96.  
 \* **παλίντροπος** 91. 106. 107 n. 112 sq. II, 218, 1. 227 u. n.  
 \* **πάντα διὰ πάντων** 336. II, 198.  
**Parcen** 249 sq.  
**Parmenides** 81 n.  
 \* **πατήρ** (**ἀρχή**) 116 u. 117.  
 \* **πέρας** 88.  
**περιέχον** II, 119 sq.  
 \* **περιγίγνεσθαι** 307 sqq. 310. II, 431.  
**περιφορά** II, 114. u. n. 3. II, 119. 214. 215, 2. 236.  
**Persephone** 249, 3. vgl. II, 326, 1.  
**Perseus** 254.  
 \* **πεσσύων** 244 sq. 265 n.  
**Πfeil**, statt des Bogens gesetzt 113, 1.  
 \* **φανερός** II, 276. vgl. **ἀφανής**.  
 \* **φάτις** II, 279.  
**Φθόνος**, **Φθόνοςperiode** II, 191. 201. 205. 207, 2. 239 sq.  
 \* **φρονεῖν** II, 281.  
 \* **φρόνησις**, **ἰδία** II, 264. 283.  
 \* **τὸ φρονοῦν**, **φρόνιμον** 313, 1. 325, 3. 339 n.  
 \* **φθέρειν** 29. vgl. II, 274, 1.  
**φθορά** II, 51.  
 \* **φυγή** 125, 1. 132.  
 \* **φύειν** II, 308.

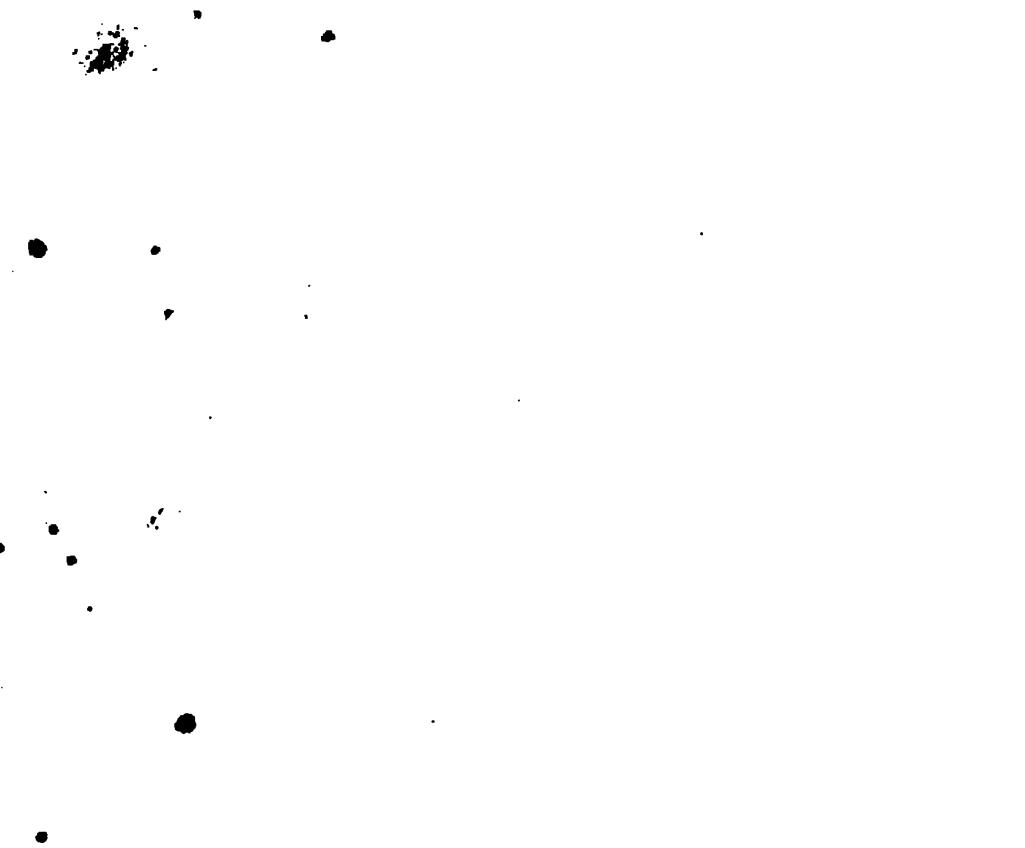
φυλακή II, 214.  
 \* φύλακες II, 205 n.  
 \* φυλάσσειν II, 321.  
 \* φύσις 23 sqq. 140. 290. 6. II, 41.  
 \* κατά φύσιν 330. II, 264. 272 sq. 274, 1.  
 Plato 122n. 359. 2. II, 121. II, 371 sqq.  
 Πλουτοδότης 251.  
 \* πόλεμος 92 sqq. 145 n. 140. 116 n. 117. 126 sq. II, 145, 1.  
 πολεμούντων (τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις) 118.  
 \* πολυμαθῆ II, 308 sqq.  
 Praeexistenz II, 63 sqq.  
 \* ρηστήρ II, 56, 76. 87 sqq.  
 Protagoras II, 316 sq. 360 sq. 371. 377 sqq. 381 sqq. 397 sq. 400.  
 \* ψεύδης, ψευδῶν τέκτονες II, 321 sq. vgl. II, 401, 1.  
 Pyrrhon 295 sq.  
 Pythagoras 349, 1. II, 309 sq. u. n. 431, 1.  
 Pythagoräer 217.  
 Quantitative Bewegung, Maß II, 108. 228, 1.  
 Realer Proceß II, 120 sq.  
 ῥηματισμία der Heraklitiker 32. 39.  
 Rheu-Ceres 267, 5.  
 Saamen II, 123 sq.  
 Seele 297 sqq. 313 sqq.  
 ihre Verbindung mit dem Körper 123 sqq.  
 Seele der Welt und individuelle Seele 163.  
 trodne 190 sqq. II, 353, 1.  
 ein Strahl 194 sqq.  
 Lob der Seele II, 66, 1.  
 an Stelle des Feuers II, 75, 2.  
 Weg der Seele II, 357 sq.  
 Noos nach dem Tode 274—285. II, 204—209. 216—222, 2. u. 434, 2. 234—240.  
 \* σημαίνειν 20 sq. 22, 2.  
 series 377.  
 \* Σύλλα 29.  
 \* σῶμα u. σῆμα 155—157 n. 3. 142. II, 94 n.  
 Sonne II, 13—15. 80 sq. 102—122.  
 Sonnenjahr II, 206.  
 τὸ σφόν 344 sqq. II, 40 u. 41.  
 Stoiker, Ableitungsmethode II, 259 sq.  
 Aether II, 32 sqq.  
 Allegorisiren II, 34, 1.  
 Blitz, Bedeutung II, 7 sq.  
 Divination II, 342 u. n. vgl. 7 sq.  
 ἀναφύς u. ἐκπύρωσις II, 146 n.  
 Dogma vom Kreislauf, von Heraklit entlehnt 89 n.  
 desgl. vom Mischtrank 77 sqq.

desgl. von der Nachahmung der Welt 166 u. n.  
 ἐναφανίζεσθαι 101 n.  
 ἐκπύρωσις II, 121  
 Ethik II, 458 sqq.  
 Etymologien II, 420 sqq. 423 sq.  
 Elementarproceß II, 83—95.  
 Elementarreihe II, 80 sqq.  
 ἑνώσεις, ἐπιπλοκή, συμπλοκή 376 sq.  
 Feuer II, 5 sqq. 34, 1. 36 n. 43, 1. 71 sq. I, 361, 1.  
 εἰμαρμένη 336 n.  
 λόγος, λόγος σπερματικός II, 21, 2. I, 281. 282, 1. 283, 2.  
 Natur II, 36 n.  
 τὸ κοῖον II, 21, 2.  
 στοιχείον u. ἀρχή II, 30, 1.  
 Seele 282 sq. II, 222, 2.  
 ἀποκατάστασις u. Auferstehung II, 182 sqq.  
 Vielnamigkeit 331, 3.  
 Physik 231 sqq.  
 Welt II, 183, 1. 159, 2. 180, 2.  
 Zeus II, 26, 1. 34, 1.  
 Sonne II, 113, 1.  
 Zeit 358, 2. II, 210 sq. II, 121.  
 \* συνᾶδον, διαδον 73.  
 σύγχυσις I, 119. II, 258 n.  
 σύνεσις 200 sq.  
 τέμνειν II, 270 sqq.  
 \* τέμνοντες 169 n.  
 temperatio mundi II, 113, 1.  
 \* τερψίη, ἀτερψίη 132, 1.  
 \* ἡάλασσα II, 56 sqq.  
 θερμός, θερμότης II, 333 sqq.  
 \* θερμός 145 n.  
 \* θωμά 145 n.  
 \* θυμός II, 446 sqq.  
 \* τυξεύειν 96.  
 \* τροπή 227. II, 52.  
 τρόπος II, 286.  
 \* ὕδρις II, 445 sq. vgl. I, 228. 235.  
 Unsichtbare Harmonie II, 398.  
 Verknüpfung, illigatio 376 sqq.  
 Vielnamigkeit 16 sqq. 39 sqq. II, 91 u. n. 1.  
 Vorsetzung 333 sqq. II, 453 sqq. 458 sq.  
 Wärme II, 4 sqq. 15 sq. 17.  
 Wasser, dem Leben entsprechend II, 66, u. n.  
 Saame der Weltbildung II, 65 sqq. 70 n.  
 Weltseele 145 sqq. 152, 1.  
 ξένος II, 277 sq.  
 τὸ ξυγόν 88. II, 264. 343. 414.  
 Zagreus 213 sqq.  
 Zeit, heraklitisch-stoische Auffassung 248. 358. 361. II, 120 sqq. 210 sqq.

Zeus II, 118 n. 82 sq. vgl. 93 sq.  
 bei den Stoikern mit der Welt iden-  
 tisch 154 n.  
 sein Spiel 242 sqq.  
 identisch mit πόλεμος 172 sq. II,  
 145, 1.

sein Weg um das III 124 sq.  
 Etymologie II, 419 sqq.  
 Einheit von Apollo u. Dionysos  
 242 sqq.  
 \* Ζηνός ὄνομα 26 sqq. 240 sq. 341  
 sqq. 368 sqq. II, 368 sq.

~\*~\*~



.

.

.

.

.





.

.

.

.

.

.







!

