

# Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule.

Von

Herrn Professor Heinrich Ritter zu Berlin.

---

Es liegt eine fleißig, mit Geschick und Gelehrsamkeit verfaßte Schrift des Hrn. Dr. Deycks über die Philosophie der Megariker<sup>1)</sup> vor uns, welche uns der Mühe überhebt, ein weitläufiges Material zur Geschichte dieser Männer herbeizuschaffen, und auch die Ueberlieferungen mit einsichtigen Bemerkungen begleitet hat. Wer aber weiß, wie fragmentarisch dieser Theil der Geschichte uns überliefert worden ist und wie räthselhaft deswegen er uns erscheint, der wird sich nicht darüber wundern, wenn wir es nicht für überflüssig erachten, der angeführten Schrift einige Bemerkungen beizufügen, nicht um die Untersuchung über diesen Gegenstand abzuschließen, denn abgeschlossen möchte sie wohl nicht so bald werden können, sondern nur um einige Wege zu zeigen, auf welchen man sich dem Verständnisse jener Räthsel nähern könne.

Als eine der Hauptvorschriften für geschichtliche Forschungen über philosophische Lehren ist es wohl offenbar zu betrachten, sich zuerst darüber sicher zu stellen, was nach den Ueberlieferungen das eigenthümliche Wesen, der Geist und Mittelpunkt der Lehre sey. Erst wenn man hierüber sicher geworden, wird man leicht über Nebendinge sich verständigen, ja selbst Mißverständnisse in den Ueberlieferungen nachweisen können. In allen philosophischen Lehren nemlich kann man einen wesentlichen Mittelpunkt oder einen Kreis von Hauptgedanken un-

1) De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Scrips. Ferd. Deycks. Bonnæ 1827.

terscheiden von mancherlei Nebenwerken, welche sich, fast möchte ich sagen, zufällig daran angeschlossen haben, indem diese nicht aus dem Geiste der Lehre, sondern aus manchen vorübergehenden Erregungen und äußern Verhältnissen, zuweilen aus einer eigenen Unklarheit und Verwirrung der Philosophen, welche die Lehre ausbildeten, zuweilen aus einem unüberlegten polemischen Eifer gegen Andersdenkende hervorgegangen sind. Solche Nebenwerke pflanzen sich nicht selten in der Ueberlieferung sorgfältiger fort als das Wesentliche der Lehre, indem sich die Polemik am leichtesten an das Polemische anschließt, Schroffheiten in der Meinung die Aufmerksamkeit am meisten erregen, und wenn man im Wesentlichen Uebereinstimmung findet, die Ausführung im Einzelnen um so mehr zur Prüfung auffordert. Daher hat man in der Geschichte der Philosophie sehr darauf zu achten, daß man nicht einzelnen Lehren, welche in keiner genauen Verbindung mit der ganzen Haltung des Systems stehen, zu große Bedeutung beilege.

Wir fragen uns also auch bei unsern Untersuchungen über die Megarische Schule: was ist der Grundcharakter ihrer Lehre? Um diesen zu bestimmen, können wir nicht wohl anders, als in einige allgemeine Betrachtungen eingehn, welche das Verhältniß der Megariker zu der philosophischen Bildung ihrer Zeit zu erörtern geeignet sind. Die Megariker werden allgemein zu den Sokratikern gezählt; von ihnen, als solchen, müssen wir auch erwarten, daß sie, wie Sokrates selbst und alle seine philosophirenden Schüler, mit moralischen Lehren und mit dialektischen Fragen sich beschäftigt haben werden. Damit stimmen auch die Ueberlieferungen überein. Allein dies charakterisirt sie nicht gegen die übrigen Sokratiker; es ist nur das Allgemeine, nicht das Eigenthümliche ihres Wesens. Um nun dieses zu finden, müssen wir bemerken, daß wir unter den philosophirenden Schülern des Sokrates nur Einen finden, welcher das Sokratische Princip ohne Einseitigkeit in sich fortgebildet hat, den Platon, während die übr-

gen, nur mit einigen Brocken des reichen Sokratischen Geistes genährt, einseitigen Richtungen in der Philosophie, wie sie auch schon vor dem Sokrates statt gefunden hatten, folgten. Man wird vielleicht dieses Urtheil über den Aristippos, den Antisthenes und den Megariker Eukleides hart finden; aber die Geschichte hat sie härter verurtheilt, als wir es thun. Denn und scheint es unmöglich, daß eine Lehre einen so bedeutungslosen Abtritt aus der Geschichte genommen haben sollte, wie es allen diesen drei Lehren ergangen ist, wenn in ihnen ein tiefer Gehalt und eine wahre Fortbildung für ihre Zeit gelegen hätte. Aber es ist allen bedeutenden Philosophen so gegangen, wie wir es auch beim Sokrates annehmen, daß sie nemlich unter ihren Schülern auch solche hatten, welche nicht tief unter die Schale ihrer Lehre eindringen konnten, aber doch Geschick genug hatten sich Anhänger zu verschaffen. Wir sprechen diesen Männern nicht ein gewisses Talent ab, spekulative Ideen zu fassen und auch im Einzelnen weiter zu bilden; aber der universelle Blick möchte ihnen gefehlt haben, durch welchen allein der ganze Geist einer Lehre aufgefaßt wird.

Gehn wir nun davon aus, daß bei einem Philosophen, welcher eine neue Entwicklungsweise in der Wissenschaft beginnt, die Kraft, welche ihn zur Reformation des Alten treibt, eben in dem ganzen Geiste seiner Lehre liegt, so wird es uns erklärlich, warum die Unvollkommnern seiner Schüler immer in einem Mißverhältnisse zu den Fortschritten ihrer Zeit stehen. Sie meinen, das Alte sei freilich nicht mehr in seiner Beschränktheit fest zu halten, aber vieles von ihm könne doch ganz in demselben Sinne gebraucht werden, in welchem es die Früheren aufgestellt hatten; denn sie bemerken nicht, daß der Geist der neuen Lehre alles an sich ziehe und nichts gelten lassen könne, was nicht in diesem Geiste aufgefaßt worden sei. Daher begegnet es auch nicht selten, daß solche, welche als bejahrte Männer, nachdem sie philosophirend schon Man-

ches sich versucht hatten, auf Lehrer stoßen, wie Sokrates und Kant waren, nun im Streite zwischen ihren alten und den neu erworbenen Lehren den Mittelweg gehen, welcher von uns bezeichnet worden ist. So wissen wir vom Antisthenes, daß er als bejahrter Mann, der selbst schon eine Sophisten-Schule gehalten hatte, zum Sokrates kam, und so möchte auch wohl der Megariker Eukleides zu den ältern Schülern des Sokrates gehört haben, wenn man die Verhältnisse seines Lebens berücksichtigt und der Erzählung beim Gellius über die Gefahr, mit welcher er den Sokrates aufsuchte, nicht allen Glauben versagt<sup>2)</sup>. Diese Sokratiker, wie auch den Aristippos, möchte ich als die Fortpflanzer älterer philosophischer Richtungen in der Sokratischen Schule selbst, als die fortlebenden Momente der alten Zeit betrachten. Ihnen blieb die neue Richtung zwar nicht ganz fremd, aber sie suchten sie doch im Sinne der frühern Bildung aufzufassen. Ähnliche Erscheinungen sehen wir bei der Bildung aller philosophischen Schulen sich erneuen.

Gehen wir von diesem Gesichtspunkte aus, so möchte der Charakter eines jeden dieser unvollkommenen Sokratiker nach der Richtung zu bestimmen sein, welche aus der ältern Philosophie und aus der ältern Denkart überhaupt sich in dem einen und in dem andern fortpflanzte. Das Vorhandensein solcher vorsokratischen Richtungen ist in ihnen nicht zu verkennen, wie denn im Aristippos der Geist Demokritischer und Protagorischer Denkart sich fortpflanzt, Antisthenes an seinen Lehrer, den Gorgias, und an den altattischen Freiheitsinn,

2) Herr De v o s nimmt an, Eukleides sei etwa: Altersgenosse des Platon gewesen. S. 5. Dagegen scheint mir zu sein, daß Eukleides nach dem Tode des Sokrates wahrscheinlich als Führer der Sokratischen Schule betrachtet wurde, welches sein durch höheres Alter begründetes Ansehen unter den Sokratikern voraussetzen möchte; ferner daß die Erzählung b. Gellius (VI, 10.) sich auf Thucyd. I, 139 zu beziehen scheint, wonach denn Eukleides schon zu Anfange des Peloponnesischen Krieges mit dem Sokrates bekannt gewesen sein würde; endlich ist die Lehre des Eukleides der Vermuthung günstig, daß er noch mehr in der alten, als in der neuern Philosophie gelebt habe.

endlich Eukleides, was auch den Alten nicht verborgen blieb, an die Lehre der Eleaten unverkennbar erinnert.

Ehe wir jedoch dies weiter entwickeln, wird noch die Frage zu erörtern sein, wie sich Eukleides zu der von ihm gestifteten Megarischen Schule möge verhalten haben. Diese Frage ist besonders deswegen von Wichtigkeit, weil über keinen der Megariker uns hinlängliche Thatsachen bekannt sind, um über seine Lehre ein einigermaßen vollständiges Urtheil abgeben zu können, so daß wir auch überhaupt zu keinem einigermaßen anschaulichen Ergebnis gelangen würden, wenn wir nicht, die Lehren aller Megariker zusammennehmend, sie für den Ausdruck einer philosophischen Gesinnung betrachten dürften. Es findet sich aber auch nichts, was uns hieran verhindern könnte. Denn sowohl die Alten bezeugen einstimmig die Einheit der Megarischen Lehre, als auch die Ueberlieferungen über diese damit übereinstimmen. Wir unterscheiden drei Hauptbestandtheile ihres Systems, das dialektische Zurückführen alles Seins auf die reine Einheit nach der Lehre der Eleaten, die Art, wie sie damit die Sokratische Lehre vom sittlich Guten verbanden und endlich die logischen Sätze, welche sich auch an Sokratische Untersuchungen angeschlossen, aber von ihnen mit sophistischer Streitsucht durchgeführt wurden und deswegen an die Sophismen des Zenon von Elea erinnern. Diese drei Hauptbestandtheile sind schon beim Eukleides zu finden, bei seinen nächsten Nachfolgern verliert sich die Kunde von dem einen oder dem andern, aber auch bei den letzten Megarikern, so weit wir von ihnen wissen, tritt das, was in der Mitte vermißt wurde, wieder an das Licht, zum deutlichen Beweise, daß keiner dieser Bestandtheile von der Schule aufgegeben worden war. Beim Eukleides, wie schon gesagt, finden sich alle drei Bestandtheile, wie man allein aus dem Diogenes Laertios<sup>3)</sup> lernen kann; von dem, welcher ihm der Zeit nach der nächste gewesen zu sein scheint, dem Eubulides, kennen

3) II, 106; 107.

wir nur gewisse sophistische Kunststücke, welche auch dem Eukleides nicht fremd gewesen sein mögen<sup>4)</sup>; vom Diodoros Kronos sind uns nur logische Sätze und solche Lehren, welche die Bewegung und das Werden aufheben, bekannt; beim Stilpon aber, einem der jüngsten und der berühmtesten Megariker, finden wir wieder neben den logischen Sätzen auch die ethische Gesinnung und Lehre, so wie auch Spuren, daß er die letztern in Verbindung mit der Ansicht von der höchsten, unwandelbaren Einheit zu bringen suchte.

Nun muß man aber wohl unterscheiden diejenigen, welche einige Gemeinschaft mit der Megarischen Schule gehabt haben, und die echten Megariker. Niemand wird z. B. den Redner Demosthenes, weil er den Eubulides gehört haben soll, zu den Megarikern zählen wollen. So zu unterscheiden, ist um so mehr nöthig, als zur Zeit der Megarischen Schule es schon sehr im Gebrauch war, mehrere Lehrer in der Philosophie zu hören. Außerdem darf man sich auch nicht von gewissen allgemeinen Benennungen täuschen lassen, mit welchen vorzugsweise die Megariker bezeichnet werden, welche aber auch wohl andern Philosophen, die nur einiges mit den Megarikern gemein hatten, beigelegt werden konnten, oder vielmehr wirklich beigelegt wurden. Von dieser Art sind die Namen der Eristiker und der Dialektiker. Herr D. hat ein Verzeichniß von solchen Männern gegeben, welche Dialektiker genannt wurden, ohne Megariker zu sein<sup>5)</sup>; nur in einem Punkte stimmen wir hierüber mit ihm nicht überein, nemlich daß er den Dialektiker Philon zu den Megarikern rechnet, denn obgleich er von einigen für einen Schüler des Diodoros Kronos gehalten wird<sup>6)</sup>, möchte doch die Polemik, welche er gegen die Sätze des Diodoros richtete, Zweifel erregen, ob er im Geiste der Megarischen Schule philosophirt habe. Ebenso ob mehrere Stellen

4) S. Deycks p. 6.

5) Pag. 9.

6) Die Stelle b. Diog. Laert. VII, 16., auf welche man sich beruft, ist zweideutig.

des Platon und des Aristoteles auf die Megariker bezogen werden dürfen, weil in ihnen von Critikern gesprochen wird, darüber ist Herr D. selbst in Zweifel, noch mehr aber finden wir uns zum Zweifel geneigt.

Indem wir nun sogleich in die Mitte der Megarischen Lehre einzudringen suchen, bemerken wir, daß zwei Bestandtheile ihrer Philosophie, von welchen der eine die Eleatische Einheit des Seienden, der andere die Sokratische Richtung auf das sittliche Gute hervorhob, mit einander auf das Innigste verknüpft sind, mit ihnen aber auch der dritte, die Logischen Sätze, in einigem Zusammenhange steht, so weit wir sehen können, vielleicht aber auch noch in einem engeren Zusammenhange gestanden hat, als die unzusammenhängenden Ueberlieferungen verrathen. Wir wollen zuerst die beiden ersten Bestandtheile untersuchen, welche nicht gut in der historischen Forschung von einander getrennt werden können.

Zuerst vom Eukleides wird uns gesagt, er habe nur Eins angenommen, welches das Gute sei; das aber, was dem Guten entgegengesetzt sei, habe er gelehrt, sei nicht 7). Das eine Gute zerfalle auch nicht in eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, sondern es sei nur eine Tugend 8). Daß nun diese Lehren der gewöhnlichen Vorstellung durchaus entgegengesetzt sind, leuchtet ein, und wir würden schon daraus berechtigt sein zu schließen, daß Eukleides mit den Eleaten der Wahrnehmung und sinnlichen Vorstellung allen Glauben versagt habe, um allein der vernünftigen Einsicht zu vertrauen, wenn dies auch nicht ausdrücklich als Lehre der Megariker bezeugt würde 9).

Wenn nun hiernach der Gegensatz zwischen dem Scheinbaren und dem Wahren den Megarikern hervorgetreten war, und vorausgesetzt werden darf, daß die Megariker eben so we-

7) Diog. Laert. II, 106.

8) Ib. VII, 161.

9) Aristocles ap. Euseb. pr. cv. XIV, 17.

nig, wie die Eleaten, die Wirklichkeit dessen, was in der Wahrnehmung sich uns, wiewohl nur dunkel und verworren darstellt, leugnen wollten, so war es ihnen nothwendig, ein Merkmal des Wahren, wodurch es im Scheinbaren erkannt werden könne, aufzustellen. Dieses Kennzeichen scheint Cicero anzugeben, wenn er sagt: Megarici — id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper<sup>10)</sup>. Das simile in dieser Stelle ist Uebersetzung des griechischen ὁμοιον, welches den Eleaten die gänzliche Einerleiheit des wahren Seins bezeichnet<sup>11)</sup>. Hiernach würden die Megariker die sinnlichen Erscheinungen nach der Regel beurtheilt haben, daß in ihnen nur das gut und wahr sei, was sich als einig in sich selbst, als gänzlich ohne allen innern Widerspruch und als beständig gleich bleibend erweise; auch dies wieder der Eleatischen Lehre nicht unähnlich, welche in dem ätherischen Feuer, dem überall sich selbst gleichen<sup>12)</sup>, das Wahre zu erkennen meinte, nur daß die Megariker, als Schüler des Sokrates, das auf ethische Weise verfolgten, was die Eleaten auf der physischen Seite gesucht hatten. Man kann in der gänzlichen Einheit und Unveränderlichkeit des Guten die Art nicht verkennen, wie Sokrates alle Tugend für eins, für vollendete Vernünftigkeit ansah und dabei auf die unerschütterliche Tapferkeit der Seele drang, welche von Antisthenes Sokratische Stärke genannt wurde.

Mit dieser Lehre der Megariker überhaupt und des Eukleides im Besondern steht nun auch ein Satz des Stilpon in der genauesten Verbindung. Nach ihm ist der Weise sich selbst genug und besiegt nicht nur jedes Uebel, sondern fühlt es nicht einmal<sup>13)</sup>. Man mußte wohl den Stilpon für einen

10) Acad. II, 42.

11) S. die Fragmente des Parmenides v. 83. Brandis.

12) Parmenid. v. 114 — 120.

13) Senec. ep. IX. An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt, sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro, et his, quibus summum bonum visum est animus im-

sehr verkehrten Menschen halten, wenn man diesen seinen Satz auf den Weisen bezog, wie er im menschlichen Leben erscheinen mag. Aber es ist auch, wie die Stelle des Seneca ausdrücklich bemerkt, von einem solchen Weisen gar nicht in seinem Satze die Rede, sondern vom höchsten Gut, wie es im leidenslosen oder aller sinnlichen Affection unfähigen Geiste zu suchen sei, und wenn von diesem geredet wurde, so war es nur ganz folgerecht von Stilpon, daß er von dessen Begriffe auch jedes Gefühl des Uebels ausschloß. Wenn Stilpon das höchste Gut sich auch unter dem Begriffe des vollkommenen Weisen darstellte, so wollte er damit wohl nur bezeichnen, daß sich das Gute oder das wahre Wesen der Dinge auch in dem weisen Menschen, wiewohl nur unvollkommen und nur in der unsichern Vorstellung offenbare; dann durfte er aber auch nicht versäumen, hinzuzusetzen, daß in dem Gefühle des Uebels, welches in dem weisen Menschen zu sein scheine, nur etwas der Vorstellung, aber nicht der Wahrheit Angehöriges ausgedrückt sei.

Mit dieser Beziehung ihrer Lehre auf die sinnliche Vorstellung trat nun aber nothwendig auch die negative Seite der Megarischen Lehre heraus und es läßt sich denken, daß diese in den moralischen Lehren sich in einer unnatürlichen Härte geäußert haben werde. Dies ist schon in der oben angeführten Stelle hinlänglich angedeutet, indem es ausdrücklich als Lehre des Stilpon angeführt wird, daß der Weise des Freundes nicht bedürfe; noch härter aber drückt es sich darin aus, daß Stilpon auch zu der Meinung sich bekannte, ein fremdes Vergehen sei auch unserm Wohl fremd<sup>14)</sup>. Doch haben wir hierin nicht den Ausdruck der selbstsüchtigen Autarkie, wie sie in der kynischen Schule herrschte, zu erblicken,

patiens. — Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem.

14) Plut. de tranqu. anim. 6. Daß, was Plutarch als Anekdote erzählt, scheint aus einem Gespräche des Stilpon, welches Metrokles überschrieben war, zu stammen. Diog. Laert. II, 120.

vielmehr konnte den Megarikern, da sie auf die Einheit alles Wahren drangen, das Zusammengehören alles Vernünftigen nicht unbekannt sein; jene Gestinnung oder jene Sentenz des Stilpon zeigt nur, wohin die Megarische Lehre, daß alles Böse durchaus nichtig sei, ausschlagen mußte.

Um hier sogleich alles, was uns von den sittlichen Lehren der Megariker erzählt wird, zusammenzufassen, wollen wir auch der Lehre des Eukleides erwähnen, daß die Tugend nur eine sei, aber mit vielen Namen benannt werde<sup>15)</sup>. Wie dies mit der Sokratischen Lehre, daß alle Tugend auf vernünftige Einsicht zurückkomme, zusammenhängt, ist leicht einzusehen. Wenn wir es aber mit dem gleichartigen Satze des Eukleides, daß auch das eine Gute, welches allein wahrhaft sei, mit verschiedenen Namen, bald Vernünftigkeit, bald Gott, bald Geist u. s. w., benannt werde<sup>16)</sup>, vergleichen, so scheint es uns eine noch nähere Beziehung zu dem Eleatischen Elemente der Megarischen Lehre zu haben. Da nemlich von den Megarikern, wie von den Eleaten, das Wahre von dem Scheinbaren, welches nur in der Vorstellung oder Meinung, nicht aber mit der wahren Gewißheit der Vernunft aufgefaßt werden könne, unterschieden wurde; so lag ihnen ob, auf irgend eine Weise zu erklären, wie der Schein werde, da doch nur das Wahre sei. Wie wenig nun auch dies eine wahre Erklärung zuläßt, so haben wir doch der Versuche genug, eine Erklärung zu geben, indem man den ursprünglichen und unversöhnlichen Gegensatz des reinen Gegentheils zwischen Wahrheit und Schein auf weniger augenscheinliche Gegensätze zurückführte. Die Eleaten scheinen sich mit dem Einfachsten begnügt zu haben, nemlich den Schein aus der sinnlichen Empfindung abzuleiten, und wenn wir der schon angeführten Aussage des Aristoteles trauen, so sind ihnen auch hierin die Megariker gefolgt. Aber dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß

15) Diog. Laert. VII, 161.

16) Ib. II, 106.

ſie auch noch auf andere Weiſe dem Urſprunge des Scheins beizukommen geſucht haben könnten. Nun iſt aber der Schein nach ihrer Meinung die Vielheit und Verſchiedenheit im Werden und Beſtehen, und wenn daher Eufleides ſagte, es ſei nur Eins, es werde aber dieſes Eins mit vielen Namen benannt, ſo wollte er damit wohl andeuten, ein Grund des Scheins ſei auch darin zu ſuchen, daß wir viele Namen für das haben, was im Grunde nur eine Sache ſei; ſo habe ja auch Sokrates bewieſen, daß nur eine Tugend ſei, obgleich uns viele Tugenden zu ſein ſchienen wegen ihrer vielen Namen. Daß wenigſtens eine ſolche Meinung ausgeſprochen worden war, ſcheint Platon<sup>17)</sup> anzudeuten, indem er bemerkbar macht, daß diejenigen, welche zwei Namen für eine Sache, ja welche auch nur einen Namen, der verſchieden von der Sache iſt, ſetzen, ſchon dadurch der Behauptung widerſprechen, daß nur Eins ſei.

Doch hierüber werden wir wohl wenigſtens in einem Punkte die Beſtimmung des Herrn D. entbehren, indem er gefunden zu haben meint, daß die Megariker nicht nur eine Verſchiedenheit der Namen, ſondern auch der Ideen angenommen hätten. Hierüber nun zu einem Reſultate zu kommen, iſt uns auf alle Weiſe nothwendig, da gar vieles in der Megariſchen Philoſophie davon abhängt. Es handelt ſich hier von der Deutung, welche man einer bekannten Stelle im Sophiſten des Platon<sup>18)</sup> geben ſoll. Schleiermacher in ſeiner Einleitung zum Sophiſten<sup>19)</sup> hat, noch ſehr zweifelnd, die Vermuthung aufgeſtellt, daß unter den Philoſophen, welche für das wahre Weſen der Dinge gewiſſe intelligible und unförperliche Arten ausgeben, die Megariker verſtanden ſein möchten. Darin folgt ihm nun Herr D., weniger zweifelnd, ja mit Sicherheit entſcheidend<sup>20)</sup> und Heindorf hat freilich

17) Sophist. p. 244. b. f.

18) Pag. 245. c. f.

19) Pag. 134.

20) Pag. 40. Haec fere sunt summi philoſophi (ſc. Schleierma-

Schon früher in seinen Noten ebenso gethan. Doch scheint es mir ein anderes zu sein, bei der Erklärung einer dunkeln Stelle eine Meinung zu wagen, als diese Meinung in die Reihe geschichtlicher Thatfachen einzuordnen. Wenn ich nun auch nicht hoffen darf, die Erklärung jener Stelle sonderlich weiter zu bringen, so kann ich doch nicht unterlassen, einige Bedenken gegen die vorgeschlagene und angenommene Erklärung zu äußern. Zuvor muß ich jedoch bekennen, daß ich die Meinung, welche ich früher in meiner Geschichte der Ionischen Philosophie kühner, als ich sollte, über jene Stelle gewagt habe, ohne sie durch Gründe, welche sich wohl auffinden ließen, vertheidigen zu wollen, ganz fallen lasse, daß ich ferner auch Schleiermacher's Meinung theile, Platon spreche in ihr nicht von seiner Ideenlehre, und endlich daß in ihr von einer ganz bekannten Lehre gehandelt werde. Indem ich dies letztere zugebe, muß nur nicht übersehen werden, daß unsere Kenntniß der alten Philosophie so voller Lücken ist, daß eine Lehre, welche zu Platon's Zeiten in Athen ganz bekannt war, zu unsern Zeiten wohl sehr unbekannt sein kann. Außerdem ist auch darauf zu achten, daß Platon's Manier in der Anführung und Bestreitung fremder Lehren selten von der Art ist, daß sich nach ihr die genauere Bestimmung der Lehre auffassen ließe, denn in der Regel hält er sich weniger an den eigenthümlichen Ausdruck, noch auch an das ganze Wesen der Lehre, als an die Seite derselben, welche zu seiner gegenwärtigen Untersuchung gehört. Für den vorliegenden Fall ist besonders zu bemerken, daß auf den Ausdruck *εἶδη* gar nichts gebaut werden darf, da er selbst im Sprachgebrauch Platon's, noch vielmehr aber der älteren Philosophen, sehr unbestimmter Bedeutung ist, der Zweck des Platon aber nur dahin geht, zwei einander entgegengesetzte Lehren zu widerlegen, von welchen die eine viele körperliche, den

cheri) rationes, quas ego, quum certissimae et ab omni parte munitae esse videantur, confirmatione egere non arbitror. cf. p. 43.

äußern Sinnen empfindbare Dinge, die andere aber viele unkörperliche, nur durch die Vernunft gedebnbare, mit keinerlei Werden verknüpfte Formen des Seins, also gleichsam geistige oder vielmehr intelligible Atome, den Leibniz'schen Monaden vergleichbar, annahm. Wer nun diese letzte Lehre so recht eigentlich systematisch ausgebildet habe, wollen wir hier nicht entscheiden, obwohl manches aus dem Alterthume dahin gezogen werden könnte; unser Zweck ist nur zu zeigen, daß die Megarische Lehre in jener Stelle des Platon schwerlich bezeichnet werden könne. Zuerst ist es wohl klar, daß Platon nicht eine ganz neuerlich entstandene Meinung, auch nicht eine solche, welche in einer einzelnen Schule allein ihren Sitz hatte, sondern eine weit verbreitete Denkart im Sinne hat; denn sonst würde er wohl nicht sagen: *ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἀπλετος ἀμφοτέρων μάχη ἀεὶ ἐυνέστηκε* 21). Was nun besonders die Megariker betrifft, so scheint mir dagegen, daß sie gemeint sein sollen, in den Ausdrücken des Platon auch dies zu sprechen, daß er die beiden erwähnten Parteien als *ἄλλως λέγοντας* den *διακριβολουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μὴ* 22) entgegensezt; denn wenn auch der letztere Ausdruck in dem Zusammenhange, in welchem er hier gebraucht wird, seine Schwierigkeiten hat, so konnten doch wohl die Megariker nicht *ἄλλως λέγοντες*, d. h. solche, welche, wie Herr D. richtig erklärt, temere nulloque certo consilio, über das Seiende und Nicht=Seiende gesprochen hätten, genannt werden 23), da eben

21) Pag. 246. c.

22) Pag. 245. e.

23) Hierbei bemerke ich, daß Herr D. kein recht sicheres Urtheil über das Verhältniß des Platon zu den Megarikern gehabt zu haben scheint, indem er auf der einen Seite meint, Platon hätte aus alter Freundschaft die Megariker in seiner Polemik immer ganz mild behandelt, und doch auch annimmt, unter den *ἄλλως λέγοντες* seien sie verstanden. Dieser Ausdruck ist doch ziemlich verächtlich. Noch mehr aber, Herr D. bezieht auch Plat. Soph. 251. b. c., welche Stelle Schleiermacher mit größerer Wahrscheinlichkeit auf den Antisthenes bezogen hat, nicht nur auf diesen, sondern auch auf die Megariker, obgleich in dieser Stelle die Geistesarmuth auch eben kein milder Vorwurf ist. Herr D. traut auch hierin dem, was Schleiermacher ver-

sie am meisten unter den Sokratikern auf den strengen Begriff des Seienden nach Vorgang der Eleaten drangen. Nun hat zwar Herr D. mancherlei zur Bestätigung der Schleiermacherschen Vermuthung beigebracht, aber nichts, was die Hauptsache betrifft, nemlich den Beweis, daß die Megariker eine Vielheit in der Einheit des Seienden angenommen hätten, wenn man nicht etwa eine Stelle des Platonischen Parmenides<sup>24)</sup>, welche er wieder mit Schleiermacher auf die Megariker, aber aus reiner Vermuthung, beziehen will, für einen Beweis gelten lassen soll. Also die Meinung, welcher wir unsere Beistimmung versagen müssen, beruht auf nichts, als auf Vermuthungen über einige dunkle Stellen des Platon; wir können ihr aber andere Gründe aus sichern Ueberlieferungen über die Lehre der Megariker entgegensetzen. Denn außerdem, daß es uns unglaublich scheint, daß die Lehre der Megariker von der Vielheit der intelligibeln Dinge ganz offen in ihren Schriften da gelegen habe und allgemein bekannt gewesen sei, ohne daß irgend einer der Alten, welche doch die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der Eleatischen bemerkt haben, von dieser wichtigen Abweichung von derselben uns etwas verrathen haben sollte, finden wir es auch noch besonders gegen die Meinung Schleiermacher's stimmend, daß die Alten sagen, in den Namen hätten die Megariker Vielheit angenommen, dagegen das viel Wichtigere verschweigen sollen, daß sie auch in den Dingen Vielheit gesetzt hätten. Ferner in der schon angeführten Stelle des Cicero finden wir einen ganz klaren Gegenbeweis gegen jene Meinung. Nicht nur nimmt dieser, griechischen

muthet hat, zu viel. Es mag wahr sein, daß Platon vermeidet, gegen die Sokratiker mit Nennung ihrer Namen zu polemisiren, vielleicht aus alter Freundschaft; aber er hat wohl noch einen andern Grund, ihre Lehren selten zu erwähnen, denselben Grund, weswegen auch Aristoteles sie nur selten und obenhin erwähnte, nemlich weil sie ihm zu unbedeutend schienen. Im Vorbeigehen erwähne ich, daß Herr D. mit Recht die Vermuthung Schleiermacher's verwirft, auch Theaet. p. 201. c. f. beziehe sich auf die Megariker.

24) 131. a.

Ueberlieferungen folgend, die völlige Uebereinstimmung der Megarischen Lehre mit der Eleatischen an, welches er wohl thun konnte, wenn die Megariker die Eleatische Lehre erweiterten, nicht aber, wenn sie ihr in einem Hauptpunkte widersprachen; sondern auch die Ausdrücke, in welchen er die Megarische Lehre niederlegt, sind von der Art, daß sie sowohl als wörtliche Uebersetzung des Griechischen anzusehen sind, als auch Eleatischen Ausdrücken genau entsprechen, und nach dem Eleatischen Sprachgebrauche genommen, die gänzliche Einigkeit des Guten, welches das allein Wahre ist, bezeugen. Denn, wie schon erwähnt, das lateinische simile ist das griechische ὁμοιον, und dieses Wort, gleichbedeutend mit ὁμόν, ἴσον, ἕνωτῶ πάντοσε τωυτόν, ist von den Eleaten in dem Sinne ausgeprägt worden, daß es die gänzliche Aufhebung alles Unterschiedes und aller Vielheit ihnen bezeichnet, weswegen auch Xenophanes auf die Kugelgestalt des All<sup>25)</sup>, Parmenides auf die Aufhebung aller Trennung im All<sup>26)</sup> aus der Gleichheit schließt, und die spätern Berichterstatter beständig sich dieses Wortes bedienen, um die Aufhebung aller Vielheit in der Einheit der Eleaten zu bezeichnen<sup>27)</sup>. Dies allein scheint mir hinreichend, jenen Vermuthungen ein Ziel zu setzen; doch finden sich noch andere Spuren, daß die Megariker keinesweges die Vielheit der Ideen zugeben, indem ausdrücklich gesagt wird, daß Stilpon gegen die Ideenlehre polemisiert habe<sup>28)</sup>. Herr D.<sup>29)</sup> sucht zwar zu zeigen, diese Polemik sei nicht gegen die Platonischen Ideen gerichtet gewesen, sondern nur gegen die allgemeinen Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen; allein wir müssen zweifeln, ob diese Unterscheidung der alterthümlichen Lehre von den Ideen gemäß sei,

25) Simpl. in Ar. phys. fol. 5. 6.

26) V. 83.

27) Timon ap. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 224.; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8.; Orig. phil. 14. etc.

28) Diog. Laert. II, 119.

29) Pag. 82. 83.

und wir finden sonst keine Lehre von den Ideen bei den Alten, gegen welche Stilpon auf die Weise, wie er es that, hätte polemisiren können, außer der Platonischen. Doch wir versparen uns die Untersuchung hierüber, um sie mehr im Zusammenhang bei der Betrachtung der logischen Lehren der Megariker führen zu können.

Zuvor aber wenden wir uns wieder zu ihrer Lehre vom Seienden, wobei uns denn am meisten die paradoxen Sätze des Diodoros Kronos beschäftigen werden. Aristoteles<sup>30)</sup> legt den Megarikern überhaupt den Satz bei, nur dann habe etwas das Vermögen zur Thätigkeit, wenn es wirklich in Thätigkeit sei, wenn es aber nicht wirklich in Thätigkeit sei, habe es auch nicht das Vermögen. Man sieht, wie dies auf den Satz zurückkommt: nur das Wirkliche sei möglich. Der Sinn dieses Satzes in seiner Beziehung zur Megarischen Lehre ist nicht leicht zu verkennen; er floß aus der Aufhebung des Werdens und mithin auch des Vermögens, aus welchem etwas wird. Die Megariker, von welchen Aristoteles spricht, wollten sagen: es giebt kein anderes Vermögen als das Vermögen des einen Guten, d. h. Gottes, und das, was Gott ist, ist er auch wirklich und nicht bloß dem Vermögen nach, so daß Vermögen und Wirklichkeit nur der Vorstellung nach von einander getrennt werden können, wirklich aber eins sind.

Diese Lehre hat nun Diodoros Kronos noch weiter ausgeführt und zwar in zwei Punkten, von welchen der eine etwas Bedenkliches an sich trägt, wenn man ihn mit der gesammten Lehre der Megariker vergleicht. Zuerst der unbedenkliche Punkt ist der, daß er nicht nur sagte, alles Mögliche sei wirklich, sondern auch alles Wirkliche sei nothwendig. Unbedenklich nenne ich dies, weil wohl niemand erwarten wird, daß die Lehre der Megariker sich anders ausgesprochen haben werde, nachdem einmal die Frage über das Nothwendige und Zufällige, so wie über das Freie angeregt worden war. Alles

30) Met. IX, 3.

ist ihr ja nur das nothwendig Wahre. Dagegen das Bedenkliche liegt darin, daß Diodoros auch den Begriff des Möglichen erweitert zu haben scheint, indem er setzte, nicht nur das Wirkliche sei möglich, sondern auch das, was wirklich sein werde. Wie? dürfte man fragen, sollte er denn ein Werden angenommen haben? Unmöglich, wenn er der Megarischen Lehre treu blieb, und alles scheint uns ihn doch als einen echten Megariker anzukündigen.

Wenn man in den Ueberlieferungen, in welchen uns diese Lehre mitgetheilt wird, Aufschluß über dieses Räthsel sucht, so könnte man geneigt werden anzunehmen, nur zur Führung seines Beweises, daß nichts möglich sei, was nicht nothwendig, sei von ihm angenommen worden, daß etwas wirklich werden könne, wie es denn den Megarikern gar nicht ungewöhnlich war, aus dem, was ihre Gegner, nicht aber sie zugeben, gegen Andersdenkende zu schließen. Seinen Beweis nemlich führte er, vom Begriffe des Wahren ausgehend<sup>31)</sup>, und er wird etwa in folgenden Gliedern gegangen sein: Wahr sei das, was entweder schon sei oder noch sein werde; das aber, was sein werde, sei dann, wann es geworden sei, etwas, was schon ist; mithin sei wahr das, was zu irgend einer Zeit ist; ferner aber das, was zu irgend einer Zeit ist, sei zu dieser Zeit nothwendig, denn es sei unveränderlich, als ein Wahres nemlich, welches nicht in ein Falsches verwandelt werden könne<sup>32)</sup> und mithin sei sowohl das Vergangene, als das Zukünftige unveränderlich, also auch nothwendig. So scheint in diesem Beweise das Gewordensein nur vorausgesetzt zu werden, um in aller Rücksicht den Unterschied des Möglichen von dem Nothwendigen aufzuheben.

Doch wie wahrscheinlich auch diese Meinung aussehe

31) Davin stimmen überein Cic. de fato 6. 7; Plut. de rep. Stoic. 46; Arrian. disp. Epict. II, 19.

32) Cic. de fato 7. Nec magis commutari in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt, sed in factis immutabilitatem apparere.

mag, sie wird den wenig befriedigen, welcher noch einen andern Ausweg sieht und dabei die seltsame Manier betrachtet, in welcher die Megariker, und Diodoros nicht unter den letzten, ihre Paradoxie verfolgten, ohne doch nur sophistische Künste treiben zu wollen. Man kann wohl nicht leugnen, daß diese Männer durch speculative Einsicht, wenn gleich auf einseitigem Wege, zu ihren Seltsamkeiten in der Darstellung verleitet worden sind. So ist es ja beständig gegangen und so geht es noch; wer in der Bahn des Gewöhnlichen wandelt, kann sich leicht vor dem Paradoxen hüten, aber nicht so leicht der, welcher eine Einsicht sucht, die nicht auf dem Markte des Lebens gefunden wird.

Um nun zuerst zu zeigen, daß jenem Satze des Diodoros, es werde etwas wahr sein, was jetzt noch nicht wahr ist, noch ein tieferer Sinn, als der einer bloß polemischen Annahme, zum Grunde liege, verbinden wir mit ihm einen andern, der noch paradoxer klingt, nemlich: es sei nichts in Bewegung, sondern nur etwas in Bewegung gewesen<sup>33</sup>). Der verneinende Theil dieses Satzes überrascht nicht; er steht mit vielen Beweisen in Verbindung, welche wir, da sie größtentheils auf den Zenonischen Beweisen gegen die Bewegung beruhen und in unsern Zeiten oft genug besprochen worden sind, übergehn wollen, und ist mit der Lehre der Eleaten und der Megariker, welche alles Werden und mithin alle Bewegung aufhebt, in der deutlichsten Uebereinstimmung. Um so mehr überrascht der bejahende Theil dieser Lehre. Aber eben dieser steht auch in einer ziemlich genauen Beziehung zu dem vorher betrachteten Satze des Diodoros. Dies leuchtet daraus ein, daß jener die Wahrheit des Zukünftigen, dieser die Wahrheit des Vergangenen behauptet, während er die Wahrheit des zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen liegenden Uebergehens aus dem einen in das andere gänzlich leugnet. Daß

33) Sext. Emp. adv. math. X, 85. κινεῖται μὲν οὐδὲ ἔν, κεκλήρηται δέ.

nun die Wahrheit des Vergangenen nicht bloß zum Behuf der Polemik vorausgesetzt wird<sup>34)</sup>, leuchtet theils aus der Art ein, wie der bejahende Satz dem verneinenden entgegengesetzt wird, theils aus den Beweisen, welche Diodoros für seinen Satz zu geben suchte.

Etwas anderes scheint es mit einem Beweise zu sein, welcher von Diodoros gebraucht wurde, um überhaupt die Unmöglichkeit des Vergehens zu zeigen, und welcher, wie überhaupt die Beweise des Diodoros pflegen, an ein ganz sinnliches Beispiel sich hält. Er schließt: wenn die Mauer vergehn sollte, so würde dies entweder geschehn, wenn die Steine zusammengefügt sind oder wenn sie von einander getrennt sind; nun vergeht sie aber weder in der einen noch in der andern Zeit, folglich vergeht sie überhaupt nicht<sup>35)</sup>. In diesem Beweise nemlich scheint die Verschiedenheit des Frühern und des Spättern nur nach den Voraussetzungen der Gegner angenommen zu werden, um zu zeigen, daß auch bei diesen Annahmen das Vergehen oder die Veränderung überhaupt unbegreiflich bleibe. Jedoch, vergleichen wir ihn mit den frühern Sätzen, so möchten wir wohl die Vermuthung nicht unterdrücken können, daß auch er etwas mehr als bloß Verneinendes darbiere. Denn auch in ihm wird die Wahrheit des Vergangenen, des Zusammengefügtseins, und des Zukünftigen, des Getrenntseins, gesetzt, das dazwischenliegende Uebergehn aber aus dem Einen in das Andere aufgehoben.

Es ist wohl klar, daß dem Diodoros der Begriff des Werdens oder des Uebergehns aus dem Nichtsein in das Sein ein ganz unwissenschaftlicher schien und daß er nur in dieser Beziehung das gegenwärtige Werden, nicht aber das ge-

34) Dies scheint Herr D. annehmen zu wollen; s. pag. 65; aber ich finde, daß er über diesen Punkt nicht so fleißig gewesen ist, als sonst; denn er hat die Beispiele und Beweise, von welchen kürzlich die Rede sein wird, ganz übergangen. Er folgt hierin Spalding, dessen *Vindiciae philosophorum Megaricorum*, §. 12.

35) Sext. Emp. adv. math. X, 347.

genwärtige Sein verwarf. Darin stimmte er ja mit den Eleaten auf das Geräueste überein. Allein schwieriger ist es, sich darüber zu entscheiden, wie er die Wahrheit des Vergangenen und des Zukünftigen festhalten konnte, wenn er das Werden überhaupt verwarf. Um es kurz zu sagen, wie es uns dünkt, seine Absicht möchte wohl nicht gewesen sein, das vergangene und das zukünftige Werden als etwas Wahres zu setzen, sondern nur das vergangene und das zukünftige Sein. Unter den Beispielen, welche Diodoros zur Erklärung seiner Meinung anführte und welche ihrem wahren Sinne nach nicht leicht zu verstehen sind<sup>36)</sup>, findet sich eins, welches zu zeigen sucht, daß ein Satz in der vergangenen Zeit wahr sein könne, während derselbe Satz in der gegenwärtigen Zeit immer<sup>37)</sup> falsch sei. So, wenn eine Kugel nach der Decke geworfen werde, dürfe man nicht sagen: die Kugel berührt die Decke, so lange sie stiege, nachdem sie aber die Decke berührt habe, sei der Satz in der vergangenen Zeit richtig: die Kugel hat die Decke berührt. Die Vorstellungsweise, welche hierbei zu Grunde liegt, scheint mir nur darauf auszugehen, die Unbegreiflichkeit des untheilbaren Moments in der Zeit nachzuweisen. Diese drückt das angeführte Beispiel gut genug aus, wenn man sich die Kugel und die Decke als absolut harte Körper denkt. Das Berühren ist alsdann ein absolut Momentanes; es hat keine Dauer; es dauert nicht einmal so lange, als man sagt: es ist, und in welcher Zeit man also von ihm als einem gegenwärtigen sprechen möge, immer ist der Satz falsch<sup>38)</sup>.

36) Sext. Emp. adv. math. X, 97. f. Die beiden ersten Beweise sehen freilich leeren Sophismen sehr ähnlich; vielleicht sind sie doch in Megarischem Sinne zu rekten; doch sind meine Vermuthungen zu vag, als daß ich sie mittheilen möchte.

37) Das Immer steht nicht im Text (l. l. S. 101.), muß aber verstanden werden, wenn nicht der ganze Satz eine bloße Trivialität enthalten soll.

38) Man kann sich hierbei an die Art erinnern, wie Zenon das Unendlichkleine im Raum leugnere. Daß Diodoros räumliche Atome nur in polemischer Voraussetzung annahm, haben schon Andere richtig vermuthet.

Diese Art zu denken ist Eleatisch genug; sie konnte auf jede Art des Werdens angewandt werden, da das Werden immer im absolut Momentanen besteht. Mit dem Gewordenen aber, mochte Diodoros meinen, sei es ein anderes; wie es auch geworden sein möge, es sei und insofern habe es Anspruch, für ein Wahres gehalten zu werden.

Will man aber die ganze Bedeutung dieses Satzes im Sinne der Megariker auffassen, so muß man sich nicht an die sinnlichen Beispiele stoßen, welche Diodoros nur gebraucht haben kann, um seinen Gegnern die Unhaltbarkeit ihrer Meinung vom Werden, selbst von ihrem Standpunkte aus, fühlbar zu machen. Wir müssen voraussetzen, daß er solche Gegner vor sich hatte, welche das Werden ohne alle Restriction für wahr hielten; nun unternahm er vielleicht etwas Unausführbares, indem er diese, von ihrem Standpunkte ausgehend, zu belehren suchte; aber er wollte sie vielleicht auch nur verwirren, und unglücklich möchte es ihm ergangen sein, wenn er dadurch auch uns über seine wahre Lehre, die auf einem ganz andern Standpunkte lag, verwirrt haben sollte. Doch giebt es einige Winke, die uns auf den richtigen Standpunkt leiten können. Haben wir nicht die Ueberlieferung, daß er ein Megariker war, und mit ihr die Kenntniß der positiven Wahrheit, von welcher er ausging? Wir müssen sonach annehmen, daß Diodoros die Wahrheit eines unveränderlich Guten voraussetzte, dessen Bewußtsein wir nur in der reinen Vernünftigkeit haben, während alle sinnliche Erübung unseres Bewußtseins nur Schein ist, der uns das Gute verdunkelt. Nun konnte es ihm aber auch nicht entgehen, daß in unserm Bewußtsein das Scheinbare mit dem Wahren immer gemischt ist, so wie ja auch die Eleaten dies anerkannt hatten, und demnach mußte er, der Richtung seiner Schule gemäß, wie wir früher zu zeigen gesucht haben, dahin streben, in dem Bewußtsein des Menschen das zu unterscheiden, was dem sinnlichen Schein angehört, und was der Wahrheit. Dies zu bestim-

men, suchte er das reine Werden, die Form des Sinnlichen, von dem, was in unserm Bewußtsein ist, auszuscheiden, hoffend, so den wahren Inhalt des Denkens festhalten zu können. Man könnte seine Gedanken in der Formel ausdrücken: Ziehe von allem Gedachten das Werden ab, so hast du das Wahre in ihm. Daß er so dachte, sagt Cicero: Wahres könne nicht in Falsches verwandelt werden, weder Zukünftiges, noch Vergangenes; aber in dem schon Gewordenen sei es offenbar geworden, daß es unveränderlich sei; weil dies in einigem Zukünftigen nicht offenbar sei, halte man es auch nicht einmal für nothwendig <sup>39)</sup>. Wenn überhaupt philosophische Sätze ohne alle Zweideutigkeit ausgedrückt werden können in der wandelbaren Sprache, so ist wohl hier ein solcher ganz klarer Ausdruck vorhanden. Diodoros meint, alles Wahre ist unveränderlich, aber nicht alles erscheint uns unveränderlich; und so ist es mit dem, was wir das Zukünftige, so wie mit dem, was wir das Vergangene nennen; zwischen beiden aber ist der Unterschied, daß dieses uns als ein Unveränderliches auch sinnlich erscheint, während es zukünftige Dinge giebt, deren Unveränderlichkeit wir nicht erkennen, weil das Zukünftige unserm Bewußtsein nicht sinnlich gegenwärtig ist.

Vielleicht liegt in dieser Deutung etwas, was denen, welche in der Geschichte der Philosophie noch ein wenig nach alter Weise, d. h. zu fest am Buchstaben haftend, forschen, zu kühn scheinen wird. Allein in keinem Gebiete der Geschichte ist Kühnheit so nothwendig, als in dem der Geschichte der Philosophie, denn sonst wird man nie die innern Gründe der Lehren sehn, welche in der fragmentarischen Ueberlieferung sich mehr andeuten, als aussprechen. Den Buchstaben freilich muß man festhalten, damit die Kühnheit nicht Berwegenheit werde, aber man muß ihn drängen und drücken, daß er seine Rede

39) De fato 7. Nec magis commutari ex veris in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam quia non appareat, ne necesse quidem videri.

von sich gebe. Und mehr glauben wir auch hier nicht gethan zu haben; damit dies jedoch einleuchtender werde, wollen wir noch einiges hinzufügen. Wenn das, was wir dem Diodoros zugeschrieben haben, ihm angehören sollte, so würde er gewissermaßen die Wahrheit der Wahrnehmung zugelassen haben. Dies anzunehmen scheint uns auch die Art zu berechtigen, wie der Skeptiker Sextos ihn seine Lehre von dem Bewegtwordensein auseinander setzen läßt. Es ist etwas bewegt worden, soll er gesagt haben, der Vernunft gemäß; denn das, was früher an diesem Orte geschaut wurde, wird jetzt an einem andern Orte geschaut, welches nicht sein würde, wenn es nicht bewegt worden wäre <sup>40)</sup>. Aus dieser Argumentation geht wenigstens so viel hervor, daß er die Sinne nicht für durchaus untüchtig hielt, auf irgend eine Spur des Wahren uns zu führen. Aber nach der Lehre der Megariker muß er dann wohl auch auf irgend eine Weise unterschieden haben zwischen dem Wahrgenommenen und der in der Wahrnehmung geschauten Wahrheit. Daß er nun diesen Unterschied zu bestimmen gesucht habe, indem er das Werden von dem Gewordenen schied, ist freilich nur eine Vermuthung, aber in dem Zusammenhange, in welchem seine Lehre von dem Bewegen und von dem Bewegtwordensein mit seiner Lehre von dem Geschautwerden steht, scheint uns jene Vermuthung einige Haltung zu finden.

Doch wir würden uns vergeblich hierauf berufen, wenn wir nicht im Stande wären, aus der ganzen Tendenz der Megarischen Schule hierüber etwas Allgemeines nachzuweisen. Wenn wir nun aber bemerken, daß die Megariker mit der Eleatischen Schule das Streben gemein hatten, die wahr:

40) Adv. mathem. X, 86. κελίνηται δὲ κατὰ λόγον· τὸ γὰρ πρότερον ἐν τῷδε τόπῳ θεωρούμενον, τοῦτο ἐν ἑτέρῳ νῦν θεωρεῖται τόπῳ· ὅπερ οὐκ ἐν ἐγγράμῳ, μὴ κινήθεις αὐτοῦ. Daß θεωρεῖσθαι ist zwar ein sehr gewöhnlicher Ausdruck des Sext. Emp.; aber doch könnte es der eigenthümliche Ausdruck des Diodoros sein, um das Wahrnehmen des Wahren zu bezeichnen und von dem αἰσθάνεσθαι zu unterscheiden.

Einheit aller Dinge durch die Vernunft zu erkennen, dabei aber auf die Erforschung des Sittlichen sich richteten und zu bestimmen suchten, was denn eigentlich das Gute sei, so kann es uns auch nicht entgehn, daß sie dabei auf die Erscheinungen des Guten in der menschlichen Seele Rücksicht zu nehmen gleichsam gezwungen waren. Daß jedoch das Gute in der menschlichen Seele werde, mochten sie nicht zugeben, allem Werden abhold, ohne doch leugnen zu können, daß es zuweilen in der Seele erblickt werde, zuweilen nicht. Welchen Ausweg sollten sie nehmen? Ist nicht hier dasselbe gesetzt, was dort von Diodoros behauptet wurde, daß nemlich die Seele zum Guten nicht bewegt werde, aber doch jetzt sie zum Guten bewegt worden sei, da sie früher auf eine ganz andere Weise beschaffen erblickt wurde? Nun erinnere man sich daran, daß nach dem Cicero den Megarikern das Gute das ist, was immer dasselbe bleibt, also in der menschlichen Seele das Feste, das, was nicht mehr in der Bewegung ist. Wenn sie nun alles andere, als das Gute, für nichts achteten, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als nur die festen Bestände, welche in der menschlichen Seele erblickt werden, für den Ausdruck des Wahren zu halten; wogegen sie das, was in der Mitte zwischen den festen Beständen der Seele liegt, das Uebergehen aus dem einen in den andern, nur als etwas Scheinbares betrachteten.

Noch von einer andern Seite wollen wir diese Richtung ihrer Lehre in das Klare zu setzen suchen. Bei den Eleaten spielte der Begriff des Vollkommenen eine große Rolle und in verschiedenen Formen suchten sie zu zeigen, daß der Begriff des wahrhaft Seienden mit dem Begriffe des τέλειον eins sei. Eben dahin strebte auch die Lehre der Megariker, wenn Stilpon vom Weisen zu zeigen suchte, daß er nichts bedürfe und wenn überhaupt die Megariker lehrten, das wahrhaft Seiende sei das Gute, d. h. das Ziel alles Strebens, das Vollkommene. Wie nahe steht nun der Begriff des Voll-

kommenen dem Begriffe des Vollendetes? Das *συντελεστικόν*, welches dem Diodoros das Wahre ist, während das *παρὰ-τικόν* das Falsche <sup>41)</sup>, erinnert nicht nur an das *τέλειον* der Eleaten, sondern ist mit ihm wesentlich eins, wenn man die zeitliche Beziehung, welche in jenem freilich mit eingeschlossen ist, von ihm absondert. Und diese Absonderung der sinnlichen Form, um dies noch zuletzt zu erinnern, muß man allerdings in allen indirecten Darstellungen, welche Diodoros von seiner Lehre versuchte, vornehmen, wenn man das Positive derselben sich entwickeln will. So ist auch in der Art, wie er das Bewegtwordensein festhielt, der Ort, in welchem, wie er lehrt, das Ding geschaut wird, nur als eins der Ueberbleibsel zu betrachten, welche der indirecten Darstellungsweise von den Ansichten der Gegner, von welchen sie ausgeht, anhängen bleiben.

Suchen wir nun das Ganze zusammenzufassen, so können wir sagen: Die Megariker strebten nicht nur die Richtigkeit der sinnlichen Erscheinung, sondern auch das Wahre in ihr nachzuweisen. Zu diesem Zwecke zeigten sie, wie das Vollendete wahr sein könne, wenn auch das Werden, welches immer nur in dem gegenwärtigen Momente nicht ist, sondern wird, durchaus nichtig sei; denn in der sinnlichen Erscheinung finden sich zwei wesentlich verschiedene Momente, nemlich das, was in einem beständigen Uebergehn aus dem Einen in das Andere sei, und dies sei der reine, sinnliche Schein, dagegen aber auch das Feste, das Gute in der Seele, welches zwar in der Zeit zur Erscheinung komme und der menschlichen Seele sich offenbare, und von ihr vor der sinnlichen Erscheinung für ein bloß Mögliches gehalten werde, aber an und für sich ewig und nothwendig sei. Dies müsse der Philosoph erkennen, welcher durch den sinnlichen Schein hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wolle.

41) Sext. Emp. X, 91.

Wir haben nun noch einiges über die logischen Sätze, welche uns von den Megarikern überliefert worden sind, zu sagen. Sie können in zwei Classen eingetheilt werden, von welchen die eine allgemeine Regeln oder Verfahrensweisen angiebt, die andere aber gewisse Trugschlüsse, welche die Aufmerksamkeit mehr reizen, als befriedigen. Die Ordnung der Untersuchung muß uns zuerst auf die erste Classe führen, da wohl natürlich die einzelnen Trugschlüsse, wenn sie überhaupt mit den allgemeinen Regeln in Verbindung gestanden haben, auf diese sich gründen werden.

Ehe wir jedoch in das Einzelne uns einlassen, sei es erlaubt, eine allgemeine Bemerkung hier einzuschalten. Nachdem die Sophisten mancherlei logische Untersuchungen in Gang gebracht hatten, anknüpfend an ganz einzelne Bemerkungen, welche mehr auf die Sprache gingen, als auf das Denken, hatte Sokrates zuerst die Untersuchung über den Begriff angeregt und mit dem ihm eigenthümlichen Eifer betrieben. Sein Streben ging besonders auf die Definition, und die Methode, zu ihr zu gelangen, war ihm die Induction, freilich in einem etwas andern Sinne, als in welchem dieses Verfahren jetzt gewöhnlich genommen wird. Wenn nun hierin eine allgemeine Einsicht in das wissenschaftliche Verfahren überhaupt ausgedrückt ist, so könnte es verwundern, daß unter den Schülern des Sokrates nicht nur die Megariker, sondern auch Antisthenes und die Kyrenaiker auf sehr einseitige, ja offenbar sophistische Sätze in dem logischen Theile ihrer Lehre kommen. Allein es erklärt sich dies wohl daraus, daß theils Sokrates seine Methode nicht auf bestimmte Formeln zurückgeführt, sondern sie nur seinen Schülern einzuüben gesucht hatte, theils seine Schüler, indem sie nun die Lehre in sicheren Formeln ausdrücken wollten, auf die sophistischen Formeln stießen, welche nicht unberücksichtigt gelassen werden konnten, und wenn man auch den Sokratischen Gegensatz gegen sie festzuhalten suchte, vielleicht eben dadurch zu andern einseitigen Richtungen führ-

ten. Hauptsächlich scheinen jedoch die, welche das Sokratische Princip nicht in seiner ganzen Ausdehnung aufgefaßt hatten, von dem Sokratischen Verfahren selbst verwirrt worden zu sein. Denn indem dieses die Unvollkommenheit der Begriffserklärungen durch das ganze Gebiet der sinnlichen Vorstellungsweise zu zeigen suchte, um zur Vollkommenheit des Begriffes zu führen, scheinen seine Schüler nicht immer den Zweck dieses Verfahrens erkannt, sondern ihn mit dem Mittel verwechselt zu haben. So finden wir, daß die Sokratiker zweifeln, ob eine richtige Erklärung gegeben werden könne, ja wir finden, daß sie geradezu jede Erklärung verwerfen.

Nun würde es kaum der Mühe werth sein, diese stammelsuckende Kindheit der logischen Formeln auszulegen und uns zum Verständniß zu bringen, denn wir sind längst über sie hinweg zu vollständigerem Ausdruck gekommen und schon Chryssippos bemerkte, daß die vormals bewunderte Weisheit des Stilpon in Schwäche sich verkehrt habe <sup>42)</sup>; wenn es nicht doch theils nothwendig schiene, das Andenken Sokratischer Männer von dem Vorwurfe sophistischer Künste zu retten, theils auch zu hoffen stünde, daß wir auch in der einseitigen logischen Formeln eine Beziehung zur positiven Lehre der Männer, welche sie aufstellten, finden dürften. Was das Letztere betrifft, so lehrt uns Chryssippos den Weg, indem er die Fragen der Megariker als solche bezeichnet, welche gegen die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung gerichtet sind <sup>43)</sup>. Damit trifft er nun gewiß einen der Hauptpunkte, auf welchen die negativen Formeln der Megariker abzielten, ob er übrigens damit den ganzen Umfang ihrer Polemik bezeichnet habe, dürfte zu bezweifeln sein. Nur soviel möchten wir wohl in voraus annehmen, daß die logischen Lehren der Megariker, wenn nicht durchaus, so doch größtentheils zu

42) Plut. de Stoic. rep. 10.

43) Plutarchos a. a. D. sagt zum Chryssippos: *δέδωκε, μή τινας περιπαύσων ἀπὸ τῆς καταλήψεως.*

polemischen Zwecken aufgestellt worden seien; denn sie sind fast alle negativer Art und wir finden nicht bloß bei den Megarikern die Ansicht, daß die logische Kunst, wenn nicht ausschließlich, doch hauptsächlich zur Bertheidigung der Wahrheit diene <sup>44)</sup>.

Wir fangen beim Stilpon an, die logischen Lehren der Megariker zu untersuchen, weil wir in den Sätzen, welche uns von ihm überliefert worden sind, welche aber wahrscheinlich zum großen Theil Gemeingut der Megarischen Schule waren, den meisten Zusammenhang erblicken. Ihm wird der berühmte Satz zugeschrieben, es lasse sich nicht Eines von dem Andern aussagen, ein Satz, der übrigens viel älter ist, als Stilpon. Daß dieser Satz nur im Scherz gegen die Sophisten von ihm gebraucht worden sei, möchte ich dem Plutarchos nicht glauben, der überdies in dem Lobe des Mannes mehr seine Sitten, als seine Schriften vor Augen gehabt zu haben scheint <sup>45)</sup>. Der Satz des Stilpon geht davon aus, daß es ein offenkundiges Axiom sei, die Dinge, welche mit verschiedenen Worten bezeichnet werden, seien verschieden <sup>46)</sup>. Damit hängt auch wohl die Lehre des Diodoros zusammen, kein Wort sei zweideutig, sondern nur dunkel <sup>47)</sup>. Ferner aber wird vorausgesetzt, daß verschiedene Dinge auch von einander getrennte Dinge seien <sup>48)</sup> und aus diesen beiden Voraussetzungen wird sodann gefolgert, daß ein Ding, von welchem verschiedene Prädicate ausgesagt werden könnten, von sich selbst getrennt sein müßten, z. B. Sokrates der Musiker getrennt von Sokrates dem Weisen.

44) cf. Diog. Laert. VII, 40.

45) Adv. Colot. 22, 23. Ich verstehe nicht, wie Herr D. von dieser Lehre der Megariker sagen kann: diversa enim diversis non convenire ajebant, verum ea tantummodo, quae in ipsa rei notione inessent.

46) Simplic. in Arist. phys. fol. 26. a. ὅτι ὡν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερα ἐστί.

47) Gell. noct. att. XI, 12.

48) Simpl. l. 1. και ὅτι τὰ ἕτερα κχωρισται ἀλλήλων.

Wenn man nun diese Beweisführung betrachtet, so geht sie an und für sich nur gegen die Möglichkeit, verschiedene Prädicate von einem und demselben Subjecte auszusagen und konnte zu zwei Arten des Gebrauchs dienen, nemlich theils nachzuweisen, daß nicht zu der einen Zeit das Eine, zu einer andern Zeit etwas Anderes von einem Dinge ausgesagt werden könne, welches mit der Megarischen Lehre von der Nichtigkeit der Veränderung zusammenhängen würde; theils auch darzuthun, daß keine Begriffserklärung möglich sei, indem doch in einer jeden solchen mehr als ein Prädicat dem Subjecte beigelegt werden muß. Wir werden sehen, daß dieser doppelte Gebrauch jener Beweisführung dem Stilpon nicht unbekannt gewesen zu sein scheint. Aber der Satz: die Dinge, welche mit verschiedenen Worten bezeichnet werden, sind verschieden, war noch einer andern Anwendung fähig; denn auch das Subject und das Prädicat eines und desselben, nicht identischen Satzes müssen als verschiedene Worte, welche also nicht auf dasselbe Ding beziehbar seien, betrachtet werden; und in diesem Sinne hob Stilpon's Satz die Nichtigkeit aller Sätze auf<sup>49)</sup>. Es geht hieraus hervor, daß die Polemik des Stilpon nicht allein gegen die Wahrheit der Veränderung gerichtet war, welches auch die Beispiele bestätigen, durch die sein Satz erläutert wird. Es soll nicht gesagt werden dürfen, das Pferd laufe, noch der Mensch sei gut, denn etwas anderes sei das Laufen und das Pferd und etwas anderes der Mensch und das Gute. Nun ist klar, daß in dem ersten Beispiele das Prädicat ein Veränderliches, in dem andern aber ein Beharrliches, Wesentliches, ja nach der Lehre der Megariker das allein Wahre und Beständige bezeichnet, so daß also durch die Lehre der Megariker nicht nur die Wahrheit der Sätze angegriffen wurde, welche ein Sinnliches und

49) Plut. adv. Col. 23. οὐ φησι ταῦτόν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον.

Veränderliches aussagen, sondern auch derer, welche das Bleibende irgend einem Subjecte beilegen.

Was nun den Sinn ihrer Polemik gegen die Sätze, welche Veränderliches ausdrücken, betrifft, so ist er schon oben angedeutet worden, und darüber kann wohl kein Streit sein, da die Polemik der Megariker gegen die Bewegung dasselbe Ziel verfolgt. Schwieriger aber möchte es scheinen, zu erklären, warum sie auch die Sätze, welche Bleibendes ausdrücken, verwerfen, sogar mit dem Bewußtsein von der Verschiedenheit beider Arten der Sätze. Es ist wohl kein Zweifel, daß sie hierbei an ihrem Satze festhielten, daß jedes Verschiedene von dem getrennt sei, von welchem es verschieden ist, denn darauf berief sich auch Stilpon nach dem Plutarch, indem er meinte, wenn das Gute mit dem Menschen dasselbe sei, so könne es nicht von der Speise prädicirt werden, sei es aber nicht mit dem Menschen dasselbe, sondern von ihm verschieden, so sei es auch von ihm zu trennen und nicht von ihm auszusagen. Allein uns kommt es nicht so wohl auf seine polemischen Gründe, als auf den Sinn seiner Polemik an, und diesen finden wir in diesen Gründen, welche Veränderliches und Bleibendes, Scheinbares und Wahres so ganz nach Einem Maaße behandeln, wohl schwerlich ausgesprochen. Jene Polemik gegen die Sätze, welche Veränderliches aussagen, mochte gegen einen Protagoras oder Aristippos gerichtet sein, diese dagegen galt auch gegen einen Platon. Wie mochten so verschiedene Philosophen in gleichem Sinne widerlegt werden?

Indem wir nun aber die Richtung der Megarischen Lehre gegen den Platon bemerken, müssen wir uns daran erinnern, daß dem Stilpon auch polemische Sätze gegen die Begriffe beigelegt werden. Bei der Untersuchung hierüber gerathen wir gleichsam in die innern Gemächer der Sokratischen Schulen und in ihnen uns zurecht zu finden, würde nicht möglich sein, wenn uns nicht die Vergleichung der einen mit der andern zu Hülfe käme. Daß die Kyrenaiser, welche offenbar

dem Sokratischen Princip sich mehr entfremdet haben, als irgend eine andere Sokratische Schule, die Begriffe ganz aufgehoben und nur Zustände (*πάθη*), nicht das Wesen der Dinge für erkennbar hielten, kann uns nicht in dem Grade befremden, als daß wir auch beim Antisthenes und bei den Megarikern Aehnliches finden. Wenn wir aber sehen, daß diese die Definition der Begriffe für unmöglich hielten, so können wir nicht anders, als annehmen, daß sie von dem Streben des Sokrates nach der vollkommenen Definition, welches sich selbst niemals genügte, betrogen worden sind, das, was Sokrates immer suchte und nie gefunden zu haben glaubte, für etwas Unmögliches zu halten. Doch scheint dabei auch die Polemik gegen die Platonische Ideenlehre großen Einfluß gehabt zu haben. Anders wenigstens können wir es nicht verstehen, was uns von Antisthenes gesagt wird, daß er gegen die Lehre von der Realität der Ideen polemisirt habe, indem er meinte, den Menschen zwar sehe er, aber nicht die Menschheit<sup>50)</sup>. Derselbe Sokratischer lehrte, daß man nicht erklären könnte, was ein Ding sei; denn die Definition sei nur eine lange Rede, jedes Ding aber habe sein eigenthümliches Wort und nichts anders könne von ihm ausgesagt werden, von Einem gelte nur Eins, und was sonst von ihm gesagt werden könnte, würde nur eine Vergleichung mit andern ihm ähnlichen Dingen sein, wie wenn man sagen sollte, das Silber sei wie Zinn<sup>51)</sup>. Wir sind geneigt anzunehmen, daß auch Eukleides ihm hierin insoweit beistimmte, als durch seine Auseinandersetzung die Möglichkeit der Erklärung aufgehoben werden sollte; denn wie wir schon gesehen haben, den Megarikern überhaupt wird diese Lehre ebenfalls zugeschrieben. Aber in einem Punkte wich Eukleides vom Antisthenes ab und was er darüber sagte, kann man nur als Polemik gegen die Lehre des Antisthenes ansehen; er wollte nemlich auch die vergleichenden

50) Tzetzes chil. VII v. 606.

51) Arist. met. V, 29; VIII, 3.

Sätze nicht zugebet, denn entweder werde Gleiches mit Gleichem oder Gleiches mit Ungleichem verglichen; wenn man aber Gleiches mit Gleichem vergleiche, so sei die Vergleichen unnuß, indem man lieber von der Sache selbst sprechen sollte; vergleiche man aber Gleiches mit Ungleichem, so ziehe die Vergleichen vom Wahren ab <sup>52</sup>). Dies war nun eine noch weiter getriebene Zurückweisung der Begriffserklärung, denn wenn Antisthenes in ihr noch eine Vergleichen des Dinges mit gleichartigen Dingen sehen konnte, so meinte dagegen Eufleides, auch in dieser Rücksicht sei die Erklärung entweder unnuß oder falsch. Am offenbarsten nun ist die Polemik gegen die Begriffserklärungen in der Megarischen Schule beim Stilpon, denn wenn von diesem gesagt wird, daß er die Arten oder Ideen aufhob <sup>53</sup>), so liegt darin auch, daß er die Begriffserklärungen, welche nur durch die höhern Begriffe gegeben werden können, für unmöglich gehalten habe. Und hier stoßen wir denn wieder auf seine Aufhebung der Sätze überhaupt. Von seinen Gründen gegen die Arten ist der eine gegen das Allgemeine überhaupt gerichtet. Denn, sagte er, ein Mensch ist nicht mehr Mensch als der andere; wenn wir aber vom Menschen überhaupt sprechen, so meinen wir nicht den einen und nicht den andern, mithin keinen. Hiernach würde er die allgemeinen Begriffe verworfen haben, weil sie

52) Diog. Laert. II, 107. *καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῆρει, λέγων ἦτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτῶν δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὁμοιά ἐστιν, ἀναστρέφασθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.* Die gewöhnlichen Uebersetzungen genügen nicht. *λόγος* übersetzt Tennemann durch Schluß, ohne Grund. Die gewöhnliche Uebersetzung des *παρέλκειν* durch *supervacaneum esse*, ist offenbar falsch; denn überflüssig ist nur die Vergleichen des Gleichem mit Gleichem, die Vergleichen mit Ungleichem ist aber falsch. Das *παρὰ* hat hier, wie in vielen Zusammensetzungen eine schlimme Bedeutung. So wird auch *παράγειν* gebraucht. Plat. Phaedr. p. 252. d.

53) Diog. Laert. II, 119. *ἀνῆρει καὶ τὰ εἶδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἀνθρώπου εἶναι, μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν, οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε· καὶ πάλιν τὸ λάχανον οὐκ ἐστὶ τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐστίν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.* Cf. Is. Casaub. ad. h. l.

nur leere Abstractionen seien, denen nichts Wirkliches entspreche. Der andere Grund des Stilpon drückt, wie mir scheint, noch deutlicher seine Meinung aus. Das Kraut, sagte er, ist nicht das, was gezeigt wird; denn Kraut war vor tausend Jahren, also ist dies nicht Kraut. Man sieht, wie diese Beweisführung die Platonische Lehre von der Ewigkeit der Ideen, welche als Vorbilder der sinnlichen Dinge betrachtet werden, voraussetzt, davon aber ausgehend, die Bezugsbarkeit des Ewigen auf ein zeitlich Erscheinendes leugnet. Wir können uns diese Polemik nur aus dem Sinne der ganzen Megarischen Lehre erklären, da wir keine andere Thatsache mit ihr zu vergleichen wissen. Demnach müssen wir sagen: Stilpon, ausgehend von der Voraussetzung, das Wahre sei nur Eins, wollte alle Trennung des Wahren zu einer Vielheit und alle Vermischung desselben mit dem Veränderlichen vermeiden, und da er sah, wie durch die Platonische Ideenlehre das Wahre in mehrere, von einander unterschiedene Arten zerlegt und wie diese Arten in sinnlichen Erscheinungen abgebildet und diese jenen verähhlicht gefunden werden sollten, so versuchte er zu zeigen, daß die Arten nichts als leere Abstractionen, von der sinnlichen Erscheinung entnommen, seien, das Wahre aber für etwas ganz anderes gehalten werden müsse, als das, was auf irgend eine Weise sinnlich nachgewiesen werden könne, weil ja von Platon selbst zugegeben werde, es sei ein Ewiges. So scheinen mir die Sätze genommen werden zu müssen: der Mensch ist nichts, denn er ist weder der eine, noch der andere Mensch, d. h. der höhere Begriff ist nichts, denn seine Wahrheit läßt sich nicht einmal im Sinnlichen nachweisen, und das Kraut ist nicht das, was gezeigt wird; das Gezeigte nemlich ist ein Sinnliches, unter dem Kraute aber wird nach der Platonischen Voraussetzung eine über-sinnliche Wahrheit verstanden.

Diese Polemik gegen die Arten steht nun, wie schon gesagt, in der genauesten Verbindung mit der Polemik gegen

die Sätze, welche Eins von einem Andern aussagen. Denn die Arten können überhaupt alle die Begriffe, welche den Dingen Bleibendes darstellen, vertreten, so daß Stilpon die Arten aufhebend gemeint hätte; damit werde auch jeder Satz aufgehoben, welcher von einem Andern irgend etwas Ewiges und wahrhaft Wahres aussagen wollte. Wenn man diese Erklärung gelten läßt, so würde man den wahren Sinn, welcher der Megarischen Polemik gegen die Sätze zum Grunde liegt, in die Formel zusammenfassen können: Vergängliches und Nicht-Wahres von etwas auszusagen, sei offenbar gegen die Wahrheit, aber eben so falsch sei es, das Wahre einem Andern als dem Wahren selbst beizulegen. Es ist dies der Gipfel der Megarischen oder vielmehr der griechischen Liebe zum Paradoxen, einen Satz aufzustellen, der nicht nur alle übrigen Sätze, sondern auch sich selbst aufhebt; aber ihn deswegen, und weil ihn ein Neuling, wie Plutarch, für Scherz hält, als bloße Spielerei oder als sophistische Polemik gegen Sophisten zu betrachten, ist nicht erlaubt, so lange nicht aus entscheidenderen Autoritäten diese Meinung Bestätigung finden sollte.

Nun würde aber die Aufhebung aller Sätze auch alle Rede aufgehoben haben, wenn nicht dabei eine stillschweigende oder auch ausdrücklich ausgesprochene Voraussetzung gewesen wäre, daß die Rede unter Menschen gelten möge, wenn sie auch nicht das Ideal der Wahrheit darzustellen im Stande sein sollte. Und in diesem Sinne konnte denn auch ein Unterschied gemacht werden zwischen wahren und falschen Sätzen, inwiefern nemlich das Scheinbare entweder an der Wahrheit einigermassen Theil habe, oder auch ganz von ihr entblößt sei. Von dieser Seite müssen wir einen Satz des Diodoros betrachten, welcher von der Wahrheit und Falschheit hypothetischer Sätze handelt. Nach ihm sind nur die hypothetischen Sätze wahr, in welchen das bedingte Glied nicht falsch sein kann, wenn das bedingende wahr ist<sup>54</sup>). Man sieht, daß Diodoros

54) Sext. Emp. adv. math. VIII, 113.

nur solche hypothetische Sätze gelten lassen wollte, welche eine nothwendige Verbindung aussagen, und so stand denn seine logische Vorschrift in der genauesten Verbindung mit seiner Lehre, daß alles nothwendig sei.

Es bleibt uns nun noch übrig, einiges über die einzelnen Trugschlüsse, welche den Megarikern zugeschrieben werden, zu sagen. Daß diese Trugschlüsse von ihnen zu wahrhaft sophistischen Zwecken erfunden und benutzt worden seien, würde man wohl nur dann anzunehmen haben, wenn sich kein anderer Gebrauch von ihnen denken ließe; denn da wir es mit Sokratischen Schülern und zum Theil mit solchen Männern zu thun haben, deren Charakter, wie der des Eukleides und des Stilpon, bei den Alten in großer Verehrung steht, so wird wohl die mildere Auslegungsweise immer den Vorzug vor der strengern verdienen. Nun läßt sich aber wenigstens von einigen Trugschlüssen der Megariker zeigen, daß sie vielleicht sie selbst getäuscht haben und ohne Zweifel von ihnen gebraucht wurden, um ihrer positiven Lehre zu dienen, und wenn man dieser Spur folgt, so wird man wie von selbst auf Vermuthungen über den philosophischen Gebrauch auch anderer Sophisten geführt, zu Vermuthungen, meine ich, welche vielleicht täuschen mögen, aber doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben und wenigstens dazu dienen, ein vorschnelles Urtheil abzuweisen.

Vom Eukleides wird uns gesagt, er habe die Beweise angegriffen durch Widerlegung nicht der Vorderätze, sondern der Schlußsätze<sup>55</sup>). Dieser indirecten Manier, finden wir, ist seine Schule getreu geblieben, wie es denn auch nach der Art ihrer Lehre nicht anders möglich war. So suchte Alexinos die Lehre der Stoiker von der Welt, daß sie das Beste sei, von ihren eigenen Voraussetzungen ausgehend, zu widerlegen<sup>56</sup>), und wird überhaupt als einer der eifrigsten Gegner des Zenon

55) Diog. Laert. II, 107.

56) Sext. Emp. adv. math. IX, 108.

genannt, welches wohl gewiß mit der Richtung der Megarischen Philosophie zusammenhängt, denn diese war der Richtung der Stoischen Philosophie in den wichtigsten Punkten ganz entgegengesetzt. So geht auch die Beweise des Diodoros gegen die Bewegung von den Voraussetzungen oder Schlüssen seiner Gegner aus. Wir wollen dies an einem Beispiele zeigen, welches wir aus mehreren Gründen wählen, unter andern auch, weil diese Schlussart die Erfindung des Diodoros gewesen zu sein scheint; wenigstens unter den Schlüssen des Zenon von Elea findet sie sich nicht.

Es wird vorausgesetzt, was die Gegner des Diodoros bewiesen zu haben glaubten, daß ein jeder Körper aus einer Menge untheilbarer Bestandtheile zusammengesetzt sei. Gesezt nun ein solcher zusammengesetzter Körper sollte in Bewegung gesezt werden, so würde zuerst eine theilweise Bewegung in ihm entstehen müssen, indem nothwendig zuerst die dem bewegendem Körper zunächstliegenden Bestandtheile bewegt werden müßten, welche dann wieder die übrigen mit ihnen zusammenhängenden Bestandtheile in Bewegung sezen würden. Damit nun aber der ganze Körper in Bewegung gesezt werde, ist es nöthig, daß die bewegten Theile das Uebergewicht über die ruhenden haben, denn nur dadurch können sie die ruhenden Theile in Bewegung sezen. Mithin muß, wie Diodor sich ausdrückt, in dem zusammengesetzten Körper zuerst Bewegung dem Uebergewichte nach entstehen, ehe die gänzliche Bewegung erfolgt. Nun nimmt ferner Diodoros an, ein Körper bestände aus drei Bestandtheilen, von welchen zwei ursprünglich in Bewegung gesezt würden, so würde das ganze System des Körpers ursprünglich dem Uebergewichte nach, nachher aber in gänzlicher Bewegung sein; aber er vermehrt allmählig die Zahl der Bestandtheile und zeigt, wie erst die zwei Bestandtheile in gänzlicher Bewegung waren und mithin die drei Bestandtheile anfangs in Bewegung dem Uebergewichte nach, dann in gänzlicher Bewegung, wenn aber der vierte Be-

standtheil hinzugesetzt wird, auch dieser in Bewegung gerathen muß, weil ihn die drei, nunmehr in gänzlicher Bewegung befindlichen Bestandtheile überwältigen und so weiter fort, so daß zuletzt sich ergibt, wenn auch ein Körper aus 10000 Bestandtheilen bestehen sollte, von denen nur zwei bewegt würden, doch allmählig die 9998 ursprünglich ruhenden Bestandtheile von den zwei ursprünglich bewegten in Bewegung gesetzt werden würden. Dann aber zeigt er, daß dies mit der Voraussetzung streite, der Körper, welcher bewegt werden solle, müsse zuerst dem Uebergewichte nach bewegt werden, weil es ungereimt sei zu sagen, daß zwei Bestandtheile das Uebergewicht über 9998 hätten, und endlich schließt er, weil nichts dem Uebergewichte nach bewegt werde, so werde auch nichts gänzlich und mithin überhaupt nichts bewegt<sup>57)</sup>. Man muß hierbei voraussetzen, um diesen letzten Schluß zu verstehen, daß Diodoros gegen solche Gegner stritt, welche nicht nur annahmen, daß jeder Körper aus untheilbaren Bestandtheilen, sondern auch aus einer unbestimmbaren Menge solcher Atome zusammengesetzt sei; setzt man dies voraus, so sieht man wohl, daß der Beweis des Diodoros einige Scheinbarkeit hatte, deren Grund wir hier nicht weiter untersuchen wollen.

Von diesem Trugschlusse nun ist nur ein kleiner Schritt zu einigen Trugschlüssen, welche dem Eubulides mit mehreren andern beigelegt werden, ich meine die Trugschlüsse, welche unter dem Namen des Haufenschlusses (*σωρείτης*) und des Kahlkopfs berühmt sind. Die Stärke des Diodorischen Beweises beruht hauptsächlich auf der Allmähligkeit des Bewegtwerdens und diese vergleicht entweder Diodoros selbst oder der, welcher uns über seinen Schluß Bericht erstattet, mit der Art, wie allmählich ein Haufe entsteht, oder jemand grauköpfig wird<sup>58)</sup>. Jeder sieht die Ähnlichkeit mit den vor-

57) Sext. Emp. adv. math. X, 113 f. Etwas anders erklärt sich diesen Schluß Spalding vindic. philos. Megaric. §. 11.

58) Ib. 114.

her angeführten Schlüssen. Es wird nemlich im Schlusse vom Haufen gefragt, ob ein Korn einen Haufen, und im Kahlkopf, ob der Verlust eines Haares einen Kahlkopf mache<sup>59)</sup>, und wenn dies verneint wird, zeigt man, daß doch allmählig durch Hinzulegen eines Kornes ein Haufe und durch Wegnahme eines Haares ein Kahlkopf werde. Ist es nicht höchst wahrscheinlich, daß von beiden Megarikern, dem Ebulides, wie dem Diodoros, diese Schlüsse zu gleichem Zwecke gebraucht wurden? Sie wollten zeigen, die Stetigkeit des Werdens sei unbegreiflich, und aus der Unbegreiflichkeit des Werdens wollten sie sodann auf seine Nichtigkeit schließen. Es läßt sich jedoch auch noch ein anderer logischer Gebrauch dieser Schlüsse denken, nemlich zur Nachweisung, daß alle Gradunterschiede, als deren etwas materielle Repräsentanten der Haufe und der Kahlkopf angesehen werden können, nur einer willkürlichen Bestimmung fähig sind.

Eine andere Bedeutung mögen dem Ebulides die Trugschlüsse unter dem Namen der Elektra, des Verborgenen und des Verhüllten gehabt haben. Diese drei Trugschlüsse sind von derselben Art; sie sollen zeigen, daß man zugleich etwas kennen und nicht kennen könne, so wie Elektra ihren Bruder Dresden, als er aus der Fremde zurückkehrte, kannte, d. h. von ihm wußte, aber auch nicht kannte, d. h. ihn nicht erkannte. Wenn man bemerkt, daß Platon ein ganz ähnliches Kunststück den Sophisten in den Mund legt<sup>60)</sup>, welche zeigen wollen, daß man nicht lernen könne, was man nicht weiß, so könnte man muthmaßen, Ebulides habe seine Trugschlüsse dazu gebraucht, zu zeigen, auch das Werden des Wissens, denn dies ist doch das Lernen, sei nicht möglich, sondern nur das Sein des Wissens. Aber eine andere Vermuthung liegt fast noch näher.

<sup>59)</sup> Dies hat Herr D. besser eingesehn als Menage zum Diog. Laert. II, 108, wo man übrigens Auskunft über diesen und andere Trugschlüsse findet.

<sup>60)</sup> Euthyd. p. 276. f.

Platon gebraucht noch an einer andern Stelle<sup>61)</sup> einen ähnlichen, wenn auch nicht ganz gleichen Beweis, um zu zeigen, daß jemand zugleich wissen und nicht wissen könne, wenn man nemlich von der Voraussetzung ausgehe, daß das Wissen sinnliche Empfindung sei. Kaum, sollte man meinen, habe den Megarikern der Gebrauch entgehen können, welcher von dieser Beweisart für ihre Lehre zu machen war. Waren sie doch auch, wie Platon, im Streit mit denen, welche das sinnliche Erkennen für Wissen hielten; beruhte doch ihre ganze Lehre auf dem Gegensatz zwischen der Wahrheit der Vernunft und zwischen dem Schein der sinnlichen Vorstellung, welcher keine wahre Gewißheit keimwohnt. Und dieser Gegensatz möchte sich vielleicht in den Trugschlüssen des Ebulides recht auffallend dargestellt haben, wenn man annimmt, daß der Megariker unter dem Verhüllten oder Verborgenen die den Sinnen verborgene Wahrheit, unter der Art aber, wie der Verhüllte gesehen wird, die sinnliche Vorstellung und Empfindung verstanden habe. Man erinnere sich hierbei an die ganz ähnliche Art, wie Stilpon auf diesen Gegensatz aufmerksam machte, indem er sagte: das ist nicht die ewige Idee, was da gezeigt wird. Sollte diese Vermuthung, weil sie etwas zusammengesetzterer Art ist, keinen Beifall finden, so wird man vielleicht der einfachern leichter Gehör geben, daß Ebulides nur schlechthin, so wie Platon, durch seinen Beweis die, welche an der sinnlichen Empfindung kleben, zur Einsicht ihres Irrthums führen oder wenigstens verwirren wollte.

Was sollen wir nun zu dem Trugschlusse des Ebulides sagen, welcher unter dem Namen des Lügners bekannt ist? — Es wird angenommen, ein Lügner sagte, er lüge; soll man sagen, er lüge, oder er lüge nicht? Wie man auch antwortet, immer wird es falsch sein. — Schwer ist es freilich nicht, dieses Sophisma zu lösen; aber schwerer ist es zu sagen, was Ebulides damit gewollt haben möge. Mir fällt etwas ein

61) Theaet. p. 165. b.

und für nichts mehr, als für einen Einfall will ich es gelten lassen. Wie wenn Eubulides unter dem Lügner die Sinne verstanden hätte, welche nach der Meinung der Megariker täuschen und wohl auch zuweilen ihre Täuschung selbst zu gestehen scheinen? So eben haben wir eine Vermuthung geäußert, daß er unter dem Verhüllten die Wahrheit, unter der verberghenden Hülle aber die sinnliche Erscheinung verstanden habe und nicht übel würde jene symbolische Andeutung zu dieser passen. Auch so gar arg würde bei jener Vermuthung das Sophisma nicht sein, denn es würde alsdann auf nichts weiter gezielt haben, als daß man den Sinnen nicht trauen könne, weil sie nicht selten zu täuschen pflegten.

Doch wer wollte alles ergründen, was der sonderbare Mann im Sinn gehabt haben mag bei seinen verfänglichen Fragen? Schon zu lange, werden ernsthafte Männer meinen, haben wir uns mit diesen Spielereien des griechischen Wises beschäftigt. Damit wir also nicht selbst zum Spott werden, wie Eubulides mit seinen Schlüssen zum Spott geworden ist, wollen wir lieber die Muthmaaßungen, welche wir noch über den Lügner und über einen andern Trugschluß, den Gehörnten, gefaßt haben, bei uns behalten; ja wir sind sogar bereit, alle unsere schönen Erklärungsversuche aufzugeben, wenn uns jemand entgegen sollte, die Schlüsse des Eubulides seien nur als Spiele seiner Laune oder als Beispiele, um zu zeigen, wie man nicht schließen solle, von ihm vorgebracht worden. Denn unsere Versuche sind nicht aus zu großer Neugier — einem großen Uebel in der heutigen gelehrten Welt — sondern nur aus dem Wunsche entstanden, einen Mann, der zu der Megarischen Schule gezählt wird, oder vielmehr diese ganze Schule selbst, gegen den Vorwurf leerer sophistischer Künste zu vertheidigen.

Wenn wir nun noch zum Schlusse sagen sollten, was uns an den Megarikern gefalle und was nicht, so hoffen wir eben keinem bedeutenden Widerspruche zu begegnen, wenn wir ihr

eifriges Dringen loben, daß nur das Gute das Wahre und das Wahre das Gute sei. Auch wird man wohl keinen Anstoß daran nehmen, daß sie das Gute den Geist und die Vernunft und Gott nannten, einzig darauf ihr Streben richtend, dieses ewig Gute und Wahre aus dem Flusse der Erscheinung herauszufinden. Endlich ist auch ihr Eifer einer Anerkennung werth, den Begriff des Wahren von allen Schlacken sinnlicher Vorstellungen zu reinigen. Aber man kann nicht leugnen, daß sie von ihrem Eifer sich zu weit führen ließen und ihrer unbedingten Verwerfung des Werdens, der Vielheit und Verschiedenheit, so wie der Ideen und der Sätze, endlich auch des Unterschiedes zwischen dem Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen wird nicht leicht jemand seinen Beifall schenken. Ihre Tugend war, daß sie das Wahre und das Gute als Ganzes wollten, ihr Fehler, daß sie zu der zahlreichen Klasse von Leuten gehörten, welche nichts Mittleres kennen zwischen dem Nichts und dem All, zwischen dem Irrthum und der Wahrheit, zwischen dem Guten und dem Bösen, obwohl sich das ganze Leben der Menschen, so wie aller Dinge, in der Mitte zwischen diesen bewegt.

---