

IONIER UND ELEATEN

Ionier und Eleaten erscheinen bei Plato als Vertreter zweier entgegengesetzter Weltanschauungen¹. Für Sokrates sind Theaet. 180 A die Ionier οἱ ῥέοντες, die Eleaten οἱ στασιῶται. Der Mathematiker Theodoros schildert daselbst 179 D. ff. die Ἡρακλείτου ἐταῖροι, welche als die Vertreter der περὶ τὴν Ἴωνίαν herrschenden Lehrmeinung dargestellt werden, als die den Fluss aller Dinge predigende Schule in drastischer Weise: selbst τὸ ἐπιμείναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτῆματι καὶ ἡσυχίῳς ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι sei den Herakliteern unmöglich; sie sind bestrebt τὸ μηδὲν βέβαιον εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς, ἡγούμενοι — αὐτὸ στάσιμον εἶναι. τούτῳ δὲ πάνυ πολέμοισι καὶ καθ' ὅσον δύνανται πανταχόθεν ἐκβάλλουσιν. Und dieselbe Charakteristik der περὶ Ἡράκλειτον (440 C. E.) bietet auch der Dialog Kratylus: 411 C. οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι καὶ βέβαιον ἀλλὰ ρεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως αἰεί; wozu vgl. 415 B; 421 B; 426 C; 436 E (ὡς τοῦ παντός ἰόντος τε καὶ φερομένου καὶ ῥέοντος); 440 C (ῥοή καὶ φορά). Nach dieser Darstellung müsste man annehmen, dass sich für die Herakliteer, d. h. für die Ionier überhaupt, jedes Bleiben und Verharren und Sein der Dinge ausschliesse; ihre Lehre betont in dieser Auffassung ausschliesslich die Veränderung, den Wechsel, das Werden der Dinge.

Diese Darstellung des ionischen Dogmas ist in hohem Grade einseitig. Viel richtiger urteilt über die Grundauffassung der

¹ Die folgenden Ausführungen sollen die in meinem Buche: Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums. Leipzig 1907, S. 37 ff.; 86 ff.; 253 ff.; und in meinem Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie im Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 21, 419 ff. aufgestellten Thesen näher begründen und zum Teil berichtigen. Ich zitiere dabei nach Diels Fragm. d. Vorsokr. Aufl. 1. Berlin 1903. Aufl. 2. 1906 f.

Ionier Aristoteles in den Worten οὐρ. Γ 1, 298^b 29 ff.: οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι καὶ ρεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἔν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἔξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν. ὄπερ εἰκόασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Es ist klar, dass hier die Erscheinungswelt als solche (τὰ ἄλλα πάντα) der ihr als unveränderlicher Kern zugrunde liegenden Substanz (ἔν τι μόνον) gegenübergestellt wird: die Erscheinungswelt weist ein stetes γίνεσθαι καὶ ρεῖν auf, das ἔν μόνον ist ὑπομένον; jene ist nichts als eine μετασχημάτισις dieses. Und dasselbe betont Aristoteles in seiner Charakteristik der ionischen Lehre μεταφ. Α 3, 983^a 24 ff.: ἔξ οὗ γάρ ἐστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἔξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Auch hier wird also mit Entschiedenheit das ὑπομένειν der οὐσία, oder, wie es im folgenden ausgedrückt wird, das σώζεσθαι der φύσις, das Verharren des ὑποκείμενον betont. Die Verschiedenheit dieser Ausdrücke, ὑποκείμενον, φύσις, οὐσία, στοιχεῖον καὶ ἀρχή, kann uns nicht in der Ueberzeugung irre machen, dass es sich hier um eine und dieselbe stoffliche Substanz handelt. Denn das ὑποκείμενον wird μεταφ. Δ 28, 1024^b 9 definiert als das ὃ λέγομεν ὕλην; daher φυσ. Β 1, 193^a 29 ἡ πρώτη ὑποκειμένη ὕλη; und wieder diese ὕλη als das ὑποκείμενον πρώτον ist die οὐσία Ζ 3, 1029^a 1: denn von den drei Bedeutungen, die der Aristotelischen οὐσία eignen Η 1, 1042^a 26 ff., ist die erste und μάλιστα gebrauchte diejenige, welche sie mit der ὕλη oder dem ὑποκείμενον identifiziert. Dass also für die Ionier ein stoffliches Substrat, eine bestimmte Form der Materie, das ἔν ὑπομένον ist, kann nicht bezweifelt werden. Und das wissen wir ja auch im einzelnen, indem Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, Anaximander ein ἄπειρον d. h. ein ἀόριστον, einen qualitätslosen Stoff, als dieses ἔν ὑποκείμενον ὑπομένον lehrten. Ein besonderes Moment fügt aber diesem stofflichen Substrat die Charakteristik desselben als φύσις durch Aristoteles hinzu. Denn die Aristotelische φύσις ist ohne Bewegung nicht zu denken, wie es heisst φυσ. Β 1, 192^b 21 ἡ φύσις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν, ἐν ψ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτό; oder kürzer οὐρ. Α 2, 268^b 16 φύσις κινήσεως ἀρχή; und erschöpfend μεταφ. Δ 4, 1015^a 13 ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως

ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά. ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικῇ εἶναι λέγεται φύσις. Hier erscheint also die φύσις als die ὕλη oder das ὑποκείμενον, welches die ἀρχὴ κινήσεως in sich selbst trägt. Das ionische ἔν, oder die φύσις μία (μεταφ. A 3, 983^b 17), ist danach ein stoffliches Substrat, welches sich selbst bewegt; es ist die ὕλη als solche, sei dieselbe nun als eine πρώτη ὕλη vor deren Scheidung in die vier Einzellemente, als ἄπειρον, gedacht, oder in einer bestimmten Einzelphase ihrer Evolution, als Wasser oder Luft oder Feuer, gefasst. Und als solcher Grund- und Urstoff erhält sie mit Recht den Namen ἀρχή, den ihr Anaximander gab (Hippol. 1, 6, 2 πρώτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς). Und endlich gebührt ihr auch die Bezeichnung οὐσία, die wir nur durch 'Substanz' wiedergeben können. Diese Grundsubstanz, als die sich selbst bewegende einheitliche Materie, das ἔν ὑπομένον, bleibt — nach Aristoteles' Darstellung — in allen Stoffwandlungen erhalten (σώζεται-ὑπομένει); die ganze kosmische Entwicklung ist nur eine μετασχημάτισις dieses unveränderlichen Grundkerns, dieser einheitlichen Substanz.

Dieses Grunddogma der Ionier, wie wir dasselbe den Worten des Aristoteles entnehmen dürfen, findet nun durch die Berichte über die einzelnen Ionier selbst seine vollste Bestätigung. Namentlich die gleiche Formulierung der Lehre der vier einzelnen Philosophen durch Theophrast bei Aetius 1, 3, 1. 3. 4. 11 zeigt, dass Theophrast sich der Identität dieser Einzellehren voll bewusst war: nur der Ausgangspunkt der Stoffevolution wird von ihnen verschieden aufgefasst, im übrigen ist für alle dieser Grundstoff ein ἔν und eine ἀρχή und ein ἀμετάβλητον; er ist aber zugleich ein κινούμενον, d. h. er trägt das Prinzip der Bewegung in sich selbst. Vgl. dazu betr. Thales Diog. L. 1, 27; Aristot. μεταφ. A. 3, 983^b 18 ff.; Theophr. Phys. fr. 1 (Doxogr. 475); betr. Anaximander Diog. L. 2, 1; Theophr. Phys. fr. 2 (Doxogr. 476); Simplic. φυσ. 154, 14; betr. Anaximenes; Diog. L. 2, 3; Theophr. Phys. 2 (Doxogr. 476); betr. Heraklit Diog. L. 9, 7. 8; Theophr. Phys. fr. 1 (Doxogr. 475 f.); Heraklit fr. 10, 50, 89.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass wir als das Wesentliche der ionischen Lehre die Einheitlichkeit der Hyle, die Einheit der allen Dingen zugrunde liegenden Substanz anzusehen haben. Und es ist von höchstem Interesse, hierfür die Begründung, welche Diogenes von Apollonia dieser Lehre gibt, kennen zu lernen. Er sagt (fr. 2 Diels): ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ζῦμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι — εἰ

γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα νῦν — εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὄν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἔόν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῆ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ (γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου) οὔτε βλάβη —. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἄλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ

Hier wird derselbe Gesichtspunkt betont, den jede monistische Weltanschauung hervorhebt und hervorheben muss. Denn während die vulgäre Vorstellung die Wirklichkeit als ein Aggregat vieler selbständiger, durch zufällige oder äusserliche Beziehungen verbundener Dinge ansieht, geht die monistische Lehre von der unwiderleglichen Einheit der Erscheinungswelt aus, die in der Einheit von Raum und Zeit ihre formale, in ihrem kausalen Zusammenhange ihre reale Einheit aufweist, und so nur als ein auf gleicher Beschaffenheit der Materie beruhendes einheitliches System zu verstehen ist. Wir haben also in dem ionischen Dogma die mit vollem Bewusstsein ausgebildete monistische Weltanschauung zu erkennen: ihre Grundlehre ist die Einheit der Materie, der sich selbst bewegenden, sich selbst umgestaltenden, aber unter allen Wandlungen in ihrer Identität sich erhaltenden Materie.

Das Gesagte genügt, um zu erkennen, dass die Ionier Sein und Werden gleichmässig gelehrt haben: der ewige Fluss der Dinge vermag nicht das ἔν der Grundsubstanz als das ἀμετάβλητον anzutasten. Damit nähert sich das ionische Grunddogma sehr energisch der eleatischen Lehre. Und diese innere Verwandtschaft beider Lehren tritt noch um so schärfer hervor, wenn wir drei weitere Momente in Betracht ziehen, welche das ionische ἔν noch charakteristischer erscheinen lassen.

Erstens. Das ἔν, als die der ganzen Erscheinungswelt zugrunde liegende Substanz, ist ungeworden, also ewig. Das liegt schon in dem Begriffe ἀρχή selbst, daher Aristoteles φυσ. A. 5, 188^a 27 allgemein sagt δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μήτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα; und in bezug auf das πρῶτον ὑποκείμενον μεταφ. A 3, 983^a 28 ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχή τὸ διὰ τί πρῶτον. So hatte Anaximander sein ἄπειρον selbst als ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον bezeichnet Arist. φυσ. Γ 4, 203^b 13 f.; die Ewigkeit des ἀήρ in Anaximenes' Lehre erhellt aus der ewigen Bewegung, die ihm gegeben wird Theophr. phys. fr. 2; [Plut.] Strom. 3; auch das Feuer Heraklits wird wiederholt (z. B.

Aetius 1, 7, 22) als ewig, wie seine Bewegung nicht minder als *ἀίδιος* (Aetius 1, 23, 7) bezeichnet.

Zweitens. Diese einheitliche Substanz ist göttlich, die Gottheit schlechthin; sie ist damit zugleich die denkende, die vernünftige. Daher schon von Thales, bzw. der unter seinem Namen später blühenden Schule, die Aussprüche überliefert werden Diog. L. 1, 35, 36 *πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός. ἀγένητον γάρ; und τί τὸ θεῖον; τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν;* daher Aetius 1, 7, 11 von ihm sagt: *Θαλήης νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν (φησι), τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρες.* Anaximanders *ἄπειρον* bezeichnet Aristoteles *φυσ. Γ 4, 203^b 13 f.* ausdrücklich als *τὸ θεῖον*; der *ἄηρ* des Anaximenes ist Gott Hippol. 1, 7, 1; Cic. de nat. d. 1, 10, 26; Aetius 1, 7, 13; und dass Heraklits Feuer nicht nur die Gottheit schlechthin (Aetius 1, 7, 22), sondern dass sie auch mit Vernunft begabt ist, ist zu bekannt, als dass es hier besonderer Zeugnisse bedürfte.

Drittens endlich. Die einheitliche Welt- und Gottsubstanz ist an den Kosmos gebunden, sie ist demselben immanent, ja mit ihm identisch. Für Thales und Heraklit, die in dem einen Kosmos das All, das Universum schlechthin sahen (Aetius 2, 1, 2), versteht sich das von selbst: denn ist der den Kosmos erfüllende Stoff nichts anderes als die Evolution der einen Substanz, des *ἔν*, wenn sich diese Evolution auch in verschiedenen Stufen und Graden vollzieht, so wird damit die Immanenz dieser einen Gottessubstanz in absoluter Weise gelehrt. Daher es schon von der Gottheit des Thales heisst Aetius 1, 7, 11 *διήκειν διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ.* Und ebenso sagt Heraklit fr. 90 *πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων;* daher die Erklärung Aetius 1, 28, 1 *λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα.* Aber auch von Anaximander und Anaximenes gilt dasselbe. Obgleich ihnen der Kosmos nur einer von unendlich vielen ist, bildet derselbe doch durch seinen festen Abschluss gegen aussen ([Plut.] Strom. 2; Aetius 2, 14, 3) eine in sich geschlossene Einheit, und der das Innere dieses Kosmos erfüllende Stoff, obgleich an sich nur ein geringer Teil des unendlichen Stoffs, ist nicht minder eine in sich gesammelte und einheitliche göttliche Substanz: daher bestimmt der einzelne Kosmos, weil identisch mit der ihn erfüllenden Substanz, als Gott bezeichnet wird Aetius 1, 7, 12; Cic. nat. d. 1, 10, 25; und im gleichen diese dem Kosmos einwohnende Substanz Gott genannt und Aetius 1, 7, 13 erklärt wird: *δεῖ δ' ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως*

λεγομένων τὰς ἐνδηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.

Fassen wir alle einzelnen Momente zusammen, so ergibt sich folgendes als die Weltanschauung und als die Lehre der Ionier. Der einheitlich gefasste Kosmos ist von einem Einheitsstoffe erfüllt, welcher, lebendig und sich selbst bewegend, alle elementaren Wandlungsprozesse aus eigener Kraft und in Entfaltung seiner eigenen Wesenheit vornimmt. Da diese Einheitssubstanz zugleich als mit Vernunft begabt und als göttlich gedacht ist, so erklärt sich die Ordnung des Kosmos und des in ihm sich vollziehenden Naturprozesses aus der Vernunft der Gottessubstanz, die das kosmische Leben zu einer Evolution ihrer selbst gestaltet.

Sehen wir nun, wie sich die Eleaten zu dieser Lehre stellen. Schon äusserlich findet eine enge Verknüpfung beider Schulen statt. Denn da Xenophanes aus dem ionischen Kolophon, einer Schwester- und Nachbarstadt von Milet und Ephesus, gebürtig war, wo er den ersten Teil seines Lebens verbrachte, so ist es als selbstverständlich anzusehen, dass er die Lehre der ionischen Denker — wenigstens der drei älteren — gründlich kennen lernte, und es ist die Angabe Theophrasts Diog. L. 9, 21, Xenophanes sei der Schüler Anaximanders gewesen, keineswegs unwahrscheinlich.

Im Mittelpunkt der Lehre des Xenophanes steht gleichfalls die Einheit der Substanz. Die älteste Angabe über Xenophanes, die wir haben, ist Platos Charakteristik Sophist. 42 C. D., und hier heisst es ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων. Und ebenso spricht Aristoteles μεταφ. A 5, 986^b 21 von dem ἐν des Xenophanes und dieses ἐν wird von allen späteren Quellen bestätigt. So hebt der Verf. der Schrift de Melisso Xenophane Gorgia 3, 977^b 14 ff. wiederholt das ἐν ὄν hervor; Simplicius φουσ. 22, 22 ff. definiert es als μίαν τὴν ἀρχήν, als ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν; Aetius bei Theodoret 4, 5 bezeichnet es als ἐν τὸ πᾶν: es kann also kein Zweifel sein, dass das ionische Grunddogma von der Einheitssubstanz von Xenophanes übernommen und vertreten ist. Aber auch die weiteren Folgerungen, wie sie von den Ionern aus dieser Lehre von der Einheitssubstanz gezogen werden, finden sich in dem Lehrsysteme des Xenophanes wieder. Dahin gehört zunächst die Ewigkeit, das Ungewordensein dieser Einheitssubstanz. Simplicius a. a. O. 27 ff. führt uns den Beweisgang vor, in dem Xenophanes darlegte, dass dieses ἐν ἀγένητον

καὶ αἰδίων sein müsse; und für den Verf. der Schrift de Melisso 977^a 14 ff. bildet dieser Nachweis den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Und weiter: dieses ἔν, als ἀγένητον καὶ αἰδίων, ist zugleich göttlich, die Gottheit schlechthin, die als solche lebendig, mit Sinnen und Vernunft begabt, eine selbstbewusste einheitliche Persönlichkeit ist. Es ist bekannt, dass Xenophanes diesen Gesichtspunkt besonders betont und ausgeführt hatte, wie die Worte fr. 23, 24 (Diels) ergeben: εἷς θεός — οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. Wozu vgl. Diog. L. 9, 19; [Aristot.] de Melisso 977^a 23 ff.; 977^b 9; Aristot. μεταφ. a. a. O. Dürfen wir dem Verf. der Schrift de Melisso trauen, so hat Xenophanes gerade aus dem Begriffe der Gottheit gefolgert und bewiesen, dass diese göttliche Einheitssubstanz die Annahme anderer und mehrerer Götter ausschliesse: darauf soll hier nicht näher eingegangen werden.

Diese göttliche Einheitssubstanz ist nun aber — und auch darin zeigt Xenophanes seine Uebereinstimmung mit den Ionern — dem Kosmos selbst immanent: sie erfüllt denselben, sie nimmt selbst seine Gestalt an, sie ist also als eine körperliche, stoffliche Wesenheit zu verstehen. Nur so ist die immer wiederkehrende Betonung der Gestalt der Gottheit zu erklären: Diog. L. 9, 19 οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσιν ἀνθρώπων; ebenso, oder ähnlich [Aristot.] de Melisso 977^a 37; Simplic. a. a. O.; [Plut.] Strom. 4; Hippol. 1, 14, 2 τὸν θεὸν εἶναι αἰδίων καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν; Cic. Ac. II, 118 conglobata figura; Aetius bei Theodoret a. a. O. σφαιροειδῆ καὶ πεπερασμένον. Diese Hervorhebung der Gestalt des Gottes als der nach allen Richtungen gleichmässigen, der begrenzten, der kugelförmigen, lässt sich nur verstehen, wenn wir sie in unmittelbare Beziehung zum Kosmos selbst bringen: wie dieser begrenzt, kugelförmig und als Kugel völlig gleichmässig geformt ist, so ist auch die ihm immanente, ihn erfüllende göttliche Substanz gleichfalls σφαιροειδῆς, πάντη ὅμοιος. Und das bestätigt Xenophanes selbst, indem er fr. 23 von dem εἷς θεός sagt

οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα,

wie auch des Aristoteles Worte μεταφ. A 5, 986^b 23 f. εἷς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἕν εἶναί φησι τὸν θεόν sich nur so verstehen lassen, dass Xenophanes die Gottheit mit dem οὐρανός selbst, d. h. dem κόσμος, gleich setzte, sie an den Kosmos band.

Ich fasse die Lehre des Xenophanes zusammen. Der Kos-

mos ist von einer einheitlichen Substanz, einem substantiellen Stoffe erfüllt, welcher, materiell und körperlich und zugleich mit allen Sinnen und mit Verstand begabt, die Gottheit schlechthin ist. Indem diese Gottessubstanz den Kosmos nach allen Seiten gleichmässig erfüllt, nimmt sie von selbst auch die Gestalt desselben an: sie ist selbst kugelförmig und bildet so eine von aller Erfahrung abweichende einheitliche Persönlichkeit.

Wenn diese Lehre die engste Beziehung zur Lehre der Ionier aufweist, so drängt sich die Frage auf, wodurch sich beide unterscheiden. Hierüber belehrt uns Xenophanes selbst, in dem er fr. 26 von seinem θεός sagt

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

Die göttliche Substanz, wie sie dem Kosmos immanent ist, schliesst jede Bewegung ihrer selbst aus. Nach dieser ihrer Lehre von der Bewegungslosigkeit des ἔν kann Plato die Eleaten als στασιώται bezeichnen. Und das bestätigen alle zuverlässigen Referate. So heisst es Hippol. 1, 14, 2 ἐν τὸ πᾶν ἔξω μεταβολῆς; Aetius bei Theodoret 4, 5 ἐν τὸ πᾶν πάμπαν ἀκίνητον. Es folgt daraus, dass die Angabe des Verf. der Schrift de Melisso 977^b 9 τὸν θεόν — οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι, womit auch Simplicius a. a. O. (καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἡρεμίαν) übereinstimmt, falsch sein muss. Die Quelle, die beiden Angaben zugrunde liegt, hat die Lehren der späteren eleatischen Schule im Auge, die mehr und mehr in dialektische Spitzfindigkeiten und skeptische Spekulationen verfiel, von denen Platos Dialog Parmenides Kunde gibt. Angesichts der eigenen Worte des Xenophanes, dass der εἷς θεός μίμνει κινούμενος οὐδὲν (fr. 26), und dass ihm eine bestimmte Körpergestalt, δέμας, eigen (Fr. 23), sind die Angaben, Xenophanes lehre ein οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι, und ferner, er vertrete ein οὔτε ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι unhaltbar. Die Gottessubstanz des Xenophanes ist tatsächlich begrenzt, weil mit der Kugelgestalt des Kosmos zusammenfallend, und sie ist zugleich ruhend und unbewegt.

Diese Lehre, dass Gott αἰεὶ ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν, bringt nun aber Xenophanes in direkten und schroffen Gegensatz zur ionischen Lehre. Denn für die Ionier ist die göttliche Grundsubstanz selbst in steter Bewegung, und eben diese schöpferische Bewegung jenes einen Grundstoffs bringt die ganze Erscheinungswelt in allen ihren Einzelphasen hervor. Xenophanes dagegen scheidet scheinbar völlig die göttliche Weltsubstanz von

der elementaren Erfahrungswelt: denn für die letztere ist die Annahme einer Bewegung unabweislich, die göttliche Substanz ist im Gegensatz dazu unbewegt.

Fragen wir, wodurch Xenophanes veranlasst worden ist, die einschneidende Korrektur an der ionischen Lehre vorzunehmen, so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, dass derjenige Gesichtspunkt, welcher für Parmenides der entscheidende ist, schon für Xenophanes bestimmend gewesen ist: der Begriff des Sein ist unvereinbar mit dem Werden. Was ist, kann nicht werden: beide Begriffe schliessen sich aus. Denn das Sein ist begrifflich ein So- und Nicht- anders- sein: was wird, wandelt aber sein So-sein und wird anders. Daher Aristoteles richtig bei der Gegenüberstellung der ionischen und eleatischen Lehre μεταφ. A 5 986^b 8 ff. sagt: ἐκείνοι (die Ionier) μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι (die Eleaten) δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν. Die Ionier, heisst das, sehen das Werden und damit die Entwicklung und die Veränderung als nicht unvereinbar an mit dem Sein des ἔν; die Eleaten dagegen scheiden das Sein scharf von aller Bewegung, aller Entwicklung und allem Werden. Von diesem Standpunkte aus musste für Xenophanes der ganze Stoffwandel, weil unvereinbar mit dem Begriffe des Seins, als der ewig so und nicht anders verharrenden Substanz, rätselhaft und unerklärlich erscheinen. Geleugnet hat Xenophanes nicht, dass die Erscheinungswelt sich unsern Sinnen als ein stetig bewegtes und werdendes darstellt; ja, er hat sogar eine besondere Lehre über sie, indem er, im Gegensatz zu allen Ioniern, den Stoffwandel von der Erde als dem Grundstoffe ausgehen lässt. Aber er erklärt zugleich sein Unvermögen, diesen Wandel der Materie sich und ändern zum Verständnis zu bringen. Daher er im allgemeinen auf die Unbegreiflichkeit der Erscheinungswelt in deren Verhältnis zur unbeweglichen Substanz hinwies, wie sein Ausspruch Diog. L. 9, 20 ἀκατάληπτα τὰ πάντα und seine Worte Fr. 34

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται

εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.

εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,

αὐτὸς ὁμως οὐκ οἶδε. δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται

beweisen; wie er nicht minder das Trügerische der Sinne [Plut.] Strom. 4 αἱ αἰσθήσεις ψευδεῖς hervorhob und für seine Lehre überhaupt nur den Anspruch der Wahrscheinlichkeit erhob Fr. 35

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἑοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

So klafft zwischen der auf der Erfahrung beruhenden wandelbaren Stoffmasse und der begrifflich erschlossenen unwandelbaren Gottheit eine unausfüllbare Kluft; der elementare Stoffwandel steht als ein unlösliches Problem in der Lehre des Xenophanes da. Wie der Ursprung und die Existenz der Materie an sich zu erklären, hat Xenophanes, soweit wir urteilen können, völlig unberührt gelassen: nur über die Ursache und den ersten Anstoss der Bewegung, in der sich der Stoffwandel vollzieht, scheint ein Vers aufzuklären, den uns ein glücklicher Zufall aus dem Lehrgedichte des Xenophanes erhalten hat Fr. 25:

ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Es ist klar, dass hier von dem Gotte die Rede ist, dem einen, welcher, mit allen Sinnen und mit Vernunft begabt, dem Kosmos substantiell zugrunde liegt. Die Bewegung des Kosmos, wird hier gelehrt, geht von dem Gotte aus: obgleich er selbst sich nicht bewegt, ist er doch die letzte Ursache der kosmischen Bewegung. Nur durch sein Denken, welches aber als solches keine Bewegung des Denkenden in sich schliesst, setzt er den Kosmos in Bewegung. Man mag das Schwingen (κραδαίνειν) des All zunächst nur auf die grosse sphärische Bewegung des Himmels beziehen wollen; wir werden nicht fehlgehen, hierin zugleich die Bewegung des Stoffs in seiner Gesamtheit angedeutet zu erkennen. Der Stoffwandel vollzieht sich also durch den einen Allgott, welcher, dem Kosmos immanent und selbst unbewegt, allein durch sein Denken den Stoff in Bewegung setzt, welcher letztere so alle seine Wandlungen unter der Einwirkung des denkenden, des vernünftigen Gottes vollzieht. Woher aber dieser Stoff selbst in seinem tellurischen Grundelemente stammt; ob derselbe und wie er mit der Gottessubstanz zusammenhängt, erfahren wir nicht.

Die Realität des einen göttlichen Weltprinzips — so fassen wir die Lehre des Xenophanes zusammen —, welches unbewegt und dem Kosmos immanent allein durch die Energie seiner Denkkraft Träger und Urheber alles Weltgeschehens ist, steht für Xenophanes so sehr im Vordergrund seiner Ueberzeugung und seiner Lehre, dass ihm dem gegenüber der Stoffwandel in seinem Werden und in seiner Unzuverlässigkeit als etwas Gleichgültiges und Inferiores erscheint. Daber sein Ausspruch Diog. L. 9, 19 τὰ πολλὰ ἤσσω νοῦ: der einen und unveränderlichen Gottesvernunft gegenüber ist die Erscheinungswelt (τὰ πολλὰ) der minderwertige und untergeordnete Weltfaktor. Die ewige und

unwandelbare Gottessubstanz, als die begrifflich allein zu erkennende Wahrheit zu erfassen, ist die Aufgabe und das Ziel des wahren Denkers: das vergängliche Werden des Stoffwandels bleibt, weil aus dem Wesen des seienden und damit zugleich unveränderlichen göttlichen $\epsilon\upsilon$ begrifflich nicht abzuleiten und zu verstehen, für die echte Forschung nebensächlich und gleichgültig.

Parmenides hat den Gedanken des Xenophanes weiter ausgestaltet. Auch für ihn bildet Sein und Werden einen unausgleichlichen Gegensatz: jenes, das Sein und das Seiende, ist ihm das $\epsilon\upsilon$; es ist das Objekt des begrifflichen Denkens und daher sicher und untrüglich; zu ihm führt der Weg der Wahrheit. Dieses dagegen, das Werden und das werdende, ist ihm das Viele, weil mit der Erscheinungswelt zusammenfallend; es ist ihm das Objekt der Sinne und daher selbst gleich diesen trügerisch; zu ihm führt der Weg des Scheins. Aber indem Parmenides das werdende als den direkten Gegensatz des Seienden fasst, glaubt er ohne weiteres an die Stelle jenes das Nichtseiende setzen zu dürfen: damit gelangt er geradezu zur Leugnung der ganzen Erscheinungswelt, und Aristoteles $\gamma\epsilon\nu$. A 8, 325^a 18 hat ein Recht, diese Stellung der Wirklichkeitswelt gegenüber einfach als $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ zu bezeichnen.

Obgleich nun aber Parmenides in der absoluten Wertung des Begriffs alle seine Deduktionen ausschliesslich aus diesem einen Begriffe des $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ und des $\delta\upsilon$ entwickelt, so wäre es doch durchaus falsch, dieses $\delta\upsilon$ und $\epsilon\upsilon$, wie es als allein existenzberechtigt anerkannt wird, nur als Denkformel zu fassen und ihm jede Beziehung auf den realen Kosmos abzusprechen. Die eigenen Worte des Parmenides und alle Referate weisen übereinstimmend darauf hin, dass das parmenideische $\epsilon\upsilon$ und $\delta\upsilon$ wieder die Einheitssubstanz ist, welche, als dem Kosmos immanent gefasst, real und materiell das Innere der Kosmoskugel erfüllt und somit räumlich gebunden ist.

Diese kosmische Grundsubstanz wird vor allem in Fragment 8 einer eingehenden Betrachtung unterzogen, und ich will den Zusammenhang dieser Verse hier wenigstens andeuten. Die Summe von Prädikaten, welche in den Worten V. 3 ff.

$\omega\varsigma$ ἀγένητον ἐόν και ἀνώλεθρόν ἐστιν
 $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ μονογενές τε και ἀτρεμές ἢθ' ἀτέλεστον.
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,
 $\epsilon\upsilon$, συνεχές

dem $\epsilon\upsilon$ als dem $\delta\upsilon$ gegeben werden, wird im folgenden in drei

Kategorien zusammengefasst und näher begründet. Der erste dieser Teile umfasst die Verse 6—21 und legt dar, dass das $\acute{\epsilon}\nu$ ewig und ungeworden ist: es ist zugleich jedem zeitlichen Werden entrückt, daher für sein Sein nur das $\nu\upsilon\nu$, das Jetzt, in Betracht kommt. Der zweite Teil, die Verse 22 bis 25 enthaltend, schildert das $\acute{\epsilon}\nu$ als ein in sich Ganzes und Homogenes ($\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\nu$), welches, von aller Differenz frei, den Kosmos erfüllt ($\xi\mu\pi\lambda\epsilon\omicron\nu$) und jede Scheidung oder Lockerung seiner lücken- und unterschiedslosen Substanz ausschliesst. Im dritten Teile endlich, V. 26—41, erscheint das $\acute{\epsilon}\nu$ als das Unbewegte und damit zugleich als das Unwandelbare, wie es sich schon aus seinem Begriffe, als des Seienden, selbst ergibt: Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Ortsveränderung und Farbenwechsel trifft dasselbe nicht. Wenn hier auch das Sein selbst als dem $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\omicron}\nu$ nicht zukommend bezeichnet wird, so ist es eben das Sein, wie es die Menschen auffassen und benennen ($\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\text{-}\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu\tau\omicron$), die einen scheinbaren Stillstand im Wandel des Naturprozesses schon mit dem Worte Sein bezeichnen, während das letztere nur dem ewigen unwandelbaren Sein der göttlichen Substanz zukommt.

Dieser letzte Teil der parmenideischen Ausführungen erhält nun aber in V. 42—49 noch eine Erweiterung. Heisst es schon v. 30 f., dass die $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\rho\eta$ $\text{'}\text{Ανάγκη}$ das $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\iota\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\iota\omicron\sigma\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$, $\tau\acute{\omicron}$ $\mu\iota\nu$ $\acute{\alpha}\mu\phi\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota$, so erscheint dieses Moment dem Parmenides offenbar so wichtig, dass er dasselbe noch einmal glaubt hervorheben zu müssen. Eine letzte Schranke, sagt er, schliesst den Kosmos und das Seiende ein und macht das letztere so zu einem in sich vollendeten. Von der Mitte aus dehnt sich dasselbe nach allen Seiten gleichmässig aus: der Gestalt der Weltkugel entsprechend wird die göttliche Weltsubstanz selbst zur kugelförmigen.

In all diesen Ausführungen ist nichts, wodurch sich die Lehre des Parmenides von der seines Vorgängers Xenophanes unterschiede. Ihr Eines Seiendes ist die göttliche Grundsubstanz des Kosmos, welche, ungeworden und unvergänglich, unbeweglich und unveränderlich der Welt immanent, als ein materieller Stoff die letztere in allen ihren Teilen gleichmässig erfüllt.

Der Erscheinungswelt gegenüber nimmt Parmenides gleichfalls denselben Standpunkt ein, wie Xenophanes: auch für ihn bleibt dieselbe in ihren Ursprüngen wie in ihren Ergebnissen unverstänlich. Denn indem Parmenides, wie wir sahen, das

Werdende dem Nichtseienden ohne Bedenken gleichsetzen zu können glaubt, nimmt der ganze Stoffwandlungsprozess, weil ein Werdendes, den Charakter der Unbegreiflichkeit, ja der Unmöglichkeit an. Zur Erklärung weist auch er, gleich seinem Vorgänger, auf das Unzuverlässige und Unsichere des durch die Sinne zu erfassenden Naturprozesses hin Fr. 1, 33 ff.; 4, 5 ff. 6, 5 ff.; 7, 2; 19, 1 ff.; wozu vgl. Diog. L. 9, 22; [Plut.] Strom. 5-Aristot. μεταφ. A 5, 986^b 30; Aetius 4, 9, 1. Dass aber anderseits der ganzen Entwicklung der kosmischen Dinge, wie sie die Sinne widerspiegeln, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukomme, kann Parmenides ebensowenig umhin, zuzugestehen (Fr. 1, 31 f. und dazu Diels Parmenides Lebrged. Berlin 1897, S. 58 ff.; Fr. 8, 60 εὐκότα; 19, 1), wie er auch bestimmt anerkennt, dass eine Erklärung des Weltgetriebes, als des Werdenden und Nichtseienden, wenn überhaupt, allein durch die Annahme einer Einwirkung der göttlichen Substanz auf die elementare Materie möglich ist. Aber wie sich die Verbindung dieser gegensätzlichen Prinzipien vollzieht und vollziehen kann, das bleibt für Parmenides logisch völlig unerklärlich und unergründlich. Und ebenso lässt es Parmenides gleich dem Xenophanes unerklärt, wie es möglich ist, dass zwei völlig verschiedene Substanzen, das göttliche ἔν und die elementare Materie, in gemeinsamer Koexistenz denselben Raum erfüllen können.

Eine dritte Entwicklungsphase der eleatischen Philosophie knüpft sich an die Namen Zeno und Melissus. Des ersteren dialektische Subtilitäten kommen für uns nicht in Betracht; doch erfahren wir (Aetius 1, 7, 27), dass auch er das ἔν, als die ewige Grundsubstanz, mit der Gottheit identifiziert hat. Viel wichtiger für uns ist Melissus. Obgleich er Diog. L. 9, 24 erklärt μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι περὶ θεῶν, so hat er doch dadurch, dass er sich über das Seiende eingehend ausgesprochen, auch seine Ansicht über die Wechselbeziehung zwischen dem Seienden und der Gottheit zum Ausdruck gebracht: und diese Ansicht müssen wir hier noch betrachten.

Diese seine Lehre vom Seienden deckt sich in den wesentlichen Punkten mit derjenigen seiner Vorgänger. Das Seiende ist zunächst ἔν. Zum Erweise der logischen Notwendigkeit des ὄν als des ἔν gebraucht Melissus das Prädikat ἄπειρον, auf dessen Bedeutung für seine Lehre zurückzukommen ist. Weil das ὄν ἄπειρον ist, muss es auch ἔν sein: denn wäre es nicht ἔν, und wäre es auch nur δύο, so würde das eine gegen das

andere ein πείρας, eine Grenze haben, und sonach nicht ἄπειρον, d. h. ohne Grenze sein. Daher die Einheit des ὄν immer wieder betont wird: vgl. Fr. 5, 6, 7, 8, 9. Und weil das Seiende ἔν ist, muss es auch ὁμοιον, d. h. homogen sein (Fr. 7): es darf weder eine Lücke in seinem Zusammenhange aufweisen (κενόν Fr. 7), noch darf ein Teil gegen den andern durch ein Mehr an πυκνόν oder ἀραιόν, Dicht oder Locker, eine Differenz zeigen (Fr. 7). Es treten hier also dieselben Gedanken uns entgegen, von denen auch die Beweisführung des Parmenides geleitet wird: die kosmische Substanz ist eine in ihrer stofflichen Struktur völlig gleichmässige Bildung. Denn dass auch des Melissus ἔν unmittelbar an den Kosmos selbst gebunden ist, das geht zur Evidenz aus dem Umstande hervor, dass das Seiende immer wieder in absolutem Sinne als alles, was je war und ist und sein wird — ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται Fr. 1 — zusammengefasst und jede Veränderung desselben innerhalb des Kosmos als logisch undenkbar abgelehnt wird Fr. 7. Daher die Referate de Melisso 974^a 2 ff.; Diog. L. 9, 24; Aristot. φυσ. A 2, 185^a 32; soph. el. 5, 167^b 13; Aetius 1, 3, 14; 2, 4, 11 u. a. St. τὸ ὄν und τὰ ὄντα, τὸ πᾶν oder τὸ ἅπαν und τὰ πάντα, τὸ πᾶν und τὸν κόσμον gleich setzen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Melissus, ebenso wie Parmenides, das ἔν und ὄν als die den Kosmos erfüllende unveränderliche Grundsubstanz gefasst hat. Und dieses unveränderliche Seiende wird von Melissus nach allen Seiten hin als notwendig und unwiderleglich erwiesen: vor allem ist es ewig und damit jedem zeitlichen Wandel entzogen; Fr. 1, 2 führen auch nach dieser Richtung dieselben Gedanken aus, die auch Parmenides entwickelt. Und weiter: als unveränderlich kann es weder vergehen noch sich vermehren noch sich umgestalten, noch Schmerz oder Lust empfinden. Denn alle diese hier angeführten Zustände setzen eine Veränderung seiner Homogenität und eine Wandlung seines absoluten Seins voraus. Dass aber Melissus dieses eine und absolute Seiende zugleich als göttlich, als die Gottheit gefasst hat, das können wir zwar nicht den wenigen erhaltenen Bruchstücken seiner Schrift selbst entnehmen, wird aber von Aetius 1, 7, 27 ausdrücklich bezeugt und ist selbstverständlich. So erscheint das ὄν des Melissus als das ewige, in sich homogene, unbewegte (Fr. 10) göttliche ἔν; mit andern Worten: auch für Melissus liegt dem Kosmos eine göttliche Substanz zugrunde, die ewig und unbewegt allein den Anspruch auf absolute Realität hat.

Wenn Melissus in allen diesen Bestimmungen des Seienden sich eng an Parmenides anschliesst, so geht er in andern Punkten über diesen hinaus. Denn indem er vom Begriffe des ἄπειρον ausgeht, den er mit dem ἔν ὄν verbindet, und aus diesem Begriffe die logischen Konsequenzen zieht, gelangt er dazu, das Seiende nicht nur als zeitlich ἄπειρον, d. h. als ewig, sondern auch als räumlich ἄπειρον, d. h. als schrankenlos oder endlos zu fassen. Damit tritt aber Melissus in Opposition gegen Parmenides. Hatte dieser, wie wir sahen, das ἔν ὄν und damit den Kosmos, dem jenes immanent, als πεπερασμένον gefasst, so wird für Melissus das Seiende oder die Weltsubstanz ἄπειρον, und damit wird auch der Kosmos, als die Welt schlechthin, räumlich unbegrenzt (Fr. 3). Und damit hängt es zusammen, dass Melissus das σφαιροειδές des Seienden, bezw. des Kosmos, nicht erwähnt. Denn eine Kugel kann als körperliche Bildung nur begrenzt sein, des Melissus Seiendes ist aber unbegrenzt und unendlich; und da dasselbe mit dem Kosmos zusammenfällt, so ist für jenes wie für diesen die Kugelbildung ausgeschlossen. Daraus ergibt sich aber noch eine weitere logische Konsequenz. Ist nämlich das Seiende räumlich unbegrenzt, und hat es demnach keine dasselbe begrenzende und bestimmende Form, so kann es überhaupt kein Körper sein. Melissus behauptet also (Fr. 9) im Gegensatz zu den älteren Eleaten die Körperlosigkeit des Einen Seienden, der Grundsubstanz des Kosmos. Die göttliche Weltsubstanz wird damit zu einem reingeistigen Wesen, obgleich dieselbe räumlich an den Kosmos gebunden bleibt. Zeitlich und räumlich unbegrenzt, formlos und körperlos, wird die Gottheit so der ewige und unendliche geistige Lebensgrund der Welt.

Wie stellt sich nun für Melissus das Verhältnis dieser kosmischen Grundsubstanz zu der Erscheinungswelt? Dass der letzteren kein Sein zukomme, soweit wir uns auf unsere Sinne verlassen, steht für Melissus fest. Denn wären, sagt er Fr. 8, τὰ πολλά, d. h. die Einzeldinge, wirklich seiend, so könnten sie sich nicht verändern, sie müssten im Gegenteil bleiben, was sie einmal sind. Das ist aber nicht der Fall. Wir fühlen das Warme kalt, das Kalte warm, das Harte weich, das Weiche hart werden; wir sehen das Lebende sterben, das Nichtlebendige zum Leben erstehen. Der Schluss ist unabweislich, dass unsere Sinne, indem sie die Dinge als seiend zu erkennen glauben, sich täuschen.

Andererseits aber steht es wieder für Melissus fest, dass,

wenn auch Sein und Werden begrifflich unvereinbar, dennoch irgendein Zusammenhang zwischen dem Einen Seienden und den Vielen werdenden existieren müsse, obgleich sich derselbe der wirklichen Erkenntnis entzieht. Es scheint, dass er sich diesen Zusammenhang durch die Annahme einer allmählichen Evolution klar zu machen versucht hat. Galen berichtet in seinem Kommentare zu der Schrift *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (XV 29 Kühn), Melissus habe, im Gegensatze zu denen, welche ein Einzelelement zum Grundstoff machen, angenommen εἶναι τινα οὐσίαν κοινὴν ὑποβεβλημένην τοῖς τέτταρσι στοιχείοις ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον, ἣν οἱ μετ' αὐτὸν ὅλην ἐκάλεσαν, wenn er seine Ansicht auch οὐ δηθηρωμένως zum Ausdruck gebracht habe: ταύτην δ' οὖν αὐτὴν τὴν οὐσίαν, fügt Galen hinzu, ὀνομάζει τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν. Danach nahm Melissus seine als τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν bezeichnete Substanz als οὐσία κοινή an, die den vier Elementen als Grundlage diene: damit wird doch ausgesprochen, dass die letzteren aus jener hervorgehen. Melissus' Nachfolger definierten diese Grundsubstanz als ὅλη, als absolute, wozu zu bemerken, dass schon Parmenides Fr. 8, 4 sein ἓν als οὐλον, als Absolute charakterisiert. Aus dem Absoluten, das als οὐσία κοινή dem Kosmos zugrunde liegt, gehen demnach zunächst die vier Elemente, und aus diesen wieder die gesamte Erscheinungswelt hervor. Wie sich Melissus aber diese allmähliche Stoffevolution der Sinnenwelt aus dem Einen Seienden zum Verständnis gebracht hat, wissen wir wieder nicht: auch er muss — soweit wir urteilen dürfen — gleich den älteren Eleaten sein Ignoramus nach dieser Richtung ausgesprochen haben. Denn der Ursprung des in unausgesetzter Bewegung befindlichen werdenden aus dem ewig unbewegt ruhenden Einen ist und bleibt ein unergründliches Problem.

Wir müssen aber noch auf einen Augenblick zu dem Absoluten, der οὐσία des ἓν ὄν oder des ἓν καὶ πᾶν, zurückkehren. Melissus hat dasselbe als ἄπειρον charakterisiert: als ἄπειρον der Zeit nach ist dasselbe ewig (Fr. 2), als ἄπειρον dem Raume nach ist es unendlich (Fr. 3), als ἄπειρον seinem innern Wesen nach ist es ein ἀόριστον und kann so die οὐσία κοινή der Materie schlechthin werden. Damit tritt aber Melissus' Lehre in unmittelbare Beziehung zu Anaximanders Lehre: denn auch für Anaximander ist die Grundsubstanz ein ἄπειρον der Zeit, dem Raume und der inneren Wesenheit nach. Es bleibt nur der — freilich sehr wesentliche — Unterschied, dass Anaximanders

ἄπειρον selbst in ewiger Bewegung ist, während das eleatische ἄπειρον ewig unbewegt ruht. Anaximander kann so das ganze kosmische Werden organisch mit seiner göttlichen Substanz verbinden und so die ganze Weltevolution zu einer Selbstentfaltung der Gottheit erheben: für Melissus stehen Gottheit und Weltvielfalt als gegensätzliche Mächte einander gegenüber, die zwar auf innere Verknüpfung und kausale Wechselbeziehung angewiesen sind, die aber begrifflich sich absolut ausschliessen und so in ihrem Gegenseitigkeitsverhältnis ein ungelöstes Rätsel bleiben.

So verschieden nun aber auch die Grundanschauung des Anaximander einer —, des Melissus andererseits ist, wir erkennen doch, wie derselbe Gedanke den einen und den andern Denker beherrscht. So knüpft der Ausgang der eleatischen Spekulation an den Anfang der ionischen Forschung wieder an: es ist ein gemeinsamer Strom des Denkens, welcher Ionier und Eleaten durchflutet. Es ist das Suchen nach der Gottheit, welches die Gedanken beider erfüllt: es muss dem ewigen Werden, der unausgesetzten Veränderung des Stoffwandels ein Etwas, ein Kern zugrunde liegen, welcher sich unverändert und unwandelbar unter allen Wechsellern erhält; es muss eine Substanz geben, welche dem Kosmos immanent, der göttliche Ursprung und Träger aller kosmischen Evolution ist. Für die Ionier ist die Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens, der göttliche Grundstoff wird in das Werden der Dinge mit hereingezogen und so als ein Werdendes selbst dem Wandel ein- und untergeordnet; für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne widerspiegeln, weit zurück gegen die Erforschung und begriffliche Erkenntnis der einen göttlichen Wesenheit, der Gottessubstanz, die den Kosmos, als dessen unwandelbarer Grund in seinem innersten Sein trägt und zusammenhält.

Halle a. S.

Otto Gilbert.
