

MISCELLANEA PHILOSOPHICA

I. Zu Hippon von Samos—II. Zu Protagoras—III. Zu Heraklit— IV. Zu Clemens von Alexandrien—V. Zu Anaxagoras

E. Spranger octogenario

I. Zu Hippon von Samos.

Im ersten Fragment des Hippons von Samos (5 Jahrhundert v. Chr.) wird folgendes gesagt: τὰ γὰρ ὕδατα πινόμενα πάντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἔστι· οὐ γὰρ δή που, *⟨εἰ⟩* τὰ φρέατα βαθύτερα ἢν θάλασσά ἔστι ἐξ ἣς πίνομεν· οὕτω γὰρ οὐκ *⟨ἄν⟩* ἐκ τῆς θαλάσσης τὸ ὕδωρ εἴη, ἀλλ' ἀλλοθέν ποθεν. νῦν δὲ ή θάλασσα βαθύτερα ἔστι τῶν ὕδάτων. ὅσα οὖν καθύπερθεν τῆς θαλάσσης ἔστι, πάντα ἀπ' αὐτῆς ἔστιν¹.

Hippon bemüht sich zu beweisen, dass das Trinkwasser aus dem Meere stammt.

Zu seinem Schluss gelangt er durch die «Deductio ad absurdum» (ductio ad impossibile).

Er sagt nämlich τὰ γὰρ ὕδατα πινόμενα πάντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἔστι¹; Dann nimmt er für ein Moment das gerade Gegenteil seiner θέσις: οὕτω γὰρ οὐκ *⟨ἄν⟩* ἐκ τῆς θαλάσσης τὸ ὕδωρ εἴη, ἀλλ' ἀλλοθέν πόθεν.

Da aber dieser Satz nicht haltbar ist, dagegen der andere Satz spricht: νῦν δὲ ή θάλασσα βαθύτερα ἔστι τῶν ὕδάτων kommt er zum Schluss dem «Principium exclusii tertii sive medii» gemäss, dass: ὅσα οὖν καθύπερθεν τῆς θαλάσσης ἔστι, πάντα ἀπ' αὐτῆς ἔστιν².

Aus dem gesagten wird deutlich dass Hippon von Samos die «Deductio ad absurdum» (ductio ad impossibile³) gekannt hat und sie in seinen Schlussfolgerungen angewendet hat⁴.

II. Zu Protagoras.

Bekanntlich ist Kant ein der neueren Vertreter der phänomenologischen Schule. Er nimmt in seinem erkenntnistheoretischen System an, dass unsere Erkenntnis sich nicht auf die Dinge selbst erstreckt, sondern nur auf deren Erscheinungen¹. Die Dinge selbst, die «Dinge an sich» wie Kant sagt, sind unserer auf Erfahrung gegründeten Erkenntnis unerreichbar und deshalb uns in ihrem wirklichen Wesen unbekannt².

Im erkenntnistheoretischen System von Kant wird weiter gelehrt, dass Erkenntnis durch die a priori bereitliegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die Denk- bzw. Verstandesformen der Ka-

tegorien einerseits und durch die Erfahrung, die Sinneswahrnehmung andererseits, entsteht.

Durch das Zusammenspiel der oben erwähnten Faktoren wird Erkenntnis möglich, und zwar geschieht es so, dass den Stoff derselben die Erfahrung liefert, die Form aber der Verstand. Ersteres geht aus den Dingen hervor, letzteres aus dem Subjekt. So nimmt Kant an, dass es Dinge gibt, die durch die Sinne wahrnimmt, zu ihrer Erkenntnis ist jedoch auch ein subjektives Element notwendig, und das sind die oben genannten Denk - bzw. Verstandesformen der Kategorien. Daraus ergibt sich, dass es dem Menschen unmöglich ist, die Dinge unabhängig vom subjektiven Element der Denk - und Verstandesformen der Kategorien zu erkennen, und es ihm infolgedessen beschieden ist nicht die Dinge, Selbst, zu erkennen, sondern nur so wie sie ihm erscheinen, d. h. ihre Erscheinungen.

Was nun das erkenntnistheoretische Problem bei Protagoras betrifft, so ist es ja bekannt, dass alles nach seiner Erkenntnistheorie sich verändert ⁸ und dass der Mensch keine genaue Kenntnis des Wesens gewinnen kann: jedes Ding ist so, wie einem jeden von uns scheint. Es gibt also keine objektive Wahrheit, die allgemein gelten kann, sondern nur eine relative.

Das bekannte Wort Protagoras: Πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (=frg. 1 — vgl. Diog. Laërt. IX, 51 — Sext., Pyrrh. I 216 ff — Plat., Cratyl., 385 E, 391 B.C, Theaet., 151 E. 152 A) enthält sehr deutlich den phaenomenalistischen Grundsatz, nach dem wir nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen kennen können.

Aber aus dem Gesagten wird deutlich, dass unsere Kenntnis über die Dinge sowohl die Dinge Selbst, also die äussere Welt, die Erfahrung, wie auch das verstehende Subjekt voraussetzt.

Zusammenfassend bemerken wir folgendes:

1. Bei Kant: Objektives Element=Erfahrung
Subjektives → =Raum, Zeit—Kategorien
Relative Erkenntnis=Erscheinung (d. h. Phänomen)
2. Bei Protagoras: Objektives Element=Erfahrung (d. h. Fluss der Dinge)
Subjektives → =Menschlicher Logos (d.h. Χρημάτων πάντων ἀνθρ.)
Relative Erkenntnis=Phänomen.

Wir bemerken also bei den beiden Denkern die gleichen Züge. Statt einer echten Erkenntnis der Dinge, erkennen wir nur deren Erscheinungen: die echte Erkenntnis ist unmöglich.

III. Zu Heraklit.

Man kann mit Recht behaupten, dass fast in allen neueren philosophischen Lehrmeinungen griechische Elemente zu finden sind.

Der englische Philosoph Herbert Spencer (1820—1903) nimmt in seinem System Grundbegriffe aus der Lehre Heraklits auf, auf der er dann zu Teil sein System stützt. Seine Lehre vom Absoluten besagt, dass der menschliche Verstand nicht erfassen kann, das was jenseits der Erfahrung liegt.

Das Absolute, d. h. das «Ding an sich», ist die mysteriöse unbekannte Macht, das Beständige, das nicht der Gegenstand der Erkenntnis sein kann, sondern nur der Religion. Unsere Erkenntnis bezieht sich auf den Dingen der Erfahrung, also auf den Phaenomenen dieser Welt, die durch Raum und Zeit bedingt sind. Sie bezieht sich also auf dem Werden und auf dem Sein. Es ist die Welt des Fliessens, des Werdens, die Welt also der Phaenomene und der Erfahrung, die den Gegenstand unserer Erkenntnis bilden ¹.

Heraklit nun indem er den Begriff des Gottes, des Absoluten, des Beständigen von dem Begriff der Welt des Fliessens, also der Phaenomene, der Welt der Erfahrung unterscheidet sagt: δύσσων λόγους ἥκουσσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν διτι σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον ².

Durch das Wort σοφὸς meint Heraklit Gott, das Absolute, das nicht an der Welt des Fliessens teilnimmt; es ist genau wie der Νοῦς von Anaxagoras: αὐτοκρατεῖς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι oder wie sich Heraklit ausdrückt: πάντων κεχωρισμένον; seine Kenntnis ist unmöglich, da nach Heraklit die φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ³.

H. Spencer indem er den Begriff der Bewegung bestimmt, sagt dass sie sich durch zwei Wegen vollzieht: Zunächst durch die Entwicklung (Evolution) dann durch die Auflösung (Dissolution).

Erstere verknüpft und bindet die Welten in einem Ganzen. (Integration). Letztere löst das verknüpfte auf und aus dieser Verknüpfung und aus dieser Auflösung entstehen und lösen sich unzählige Welten auf. In diesem Gedanken Spencer's spiegelt sich das ὄδος ἀνω καὶ κάτω von Heraklit wieder.

Nach Diogenes Laërtius (=IX, 7) lehrt nämlich Heraklit folgendes: γεννᾶσθαι τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἔναλλάξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' είμαρτην τῶν δὲ ἔναντιν τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δὲ ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν δμολογίαν καὶ εἰρήνην.

Der Begriff von ἀνακύκλωσις war unter den Philosophen der Antike sehr beliebt und übte seinen Einfluss auf einigen der neuen Philosophen wie z. B. Hegel, Nietzsche aus. Nach diesem Begriff entstehen nach Perioden neue Welten, die dann aufgelöst werden, um neue wieder daraus zu entstehen, usw.

Was nun die Entstehung der Welt betrifft, kennt er ἔριν καὶ πόλεμον und was die Auflösung der Welt verursacht, nennt er δμολογίαν καὶ εἰρήνη.

νην. Man könnte also den Begriff den Spencer'schen Evolution mit dem Begriff der Heraklitischen χονσμοσύνη vergleichen.

Beide Philosophen annehmen, dass durch die Entwicklung die formlose Urmaterie sich zu einem harmonischen ganzem verwandelt; das ist ein Prozess, den Spencer «Integration» und Heraklit διακόσμησις nennt.

Bei Spencer folgt der «Evolution» die «Dissolution»;

Bei Heraklit verursacht der κόσος die Rückkehr der Welt in seinem Urzustand (ἐκπύρωσις).

Die sind Punkte der beiden Philosophen, die einen sehr nahen Gedankengang verraten.

Man kann wohl nicht wissen, ob es sich hier um einen Einfluss des Herakleitos auf Spencer handelt oder bloss um einen Parallelen Gedankengang.

IV. Zu Clemens von Alexandrien.

Clemens von Alexandrien sagt in seinem Werk «Stromateis», indem er das Thema «Gott» behandelt, von Gott, er befindet sich ὑπεράνω καὶ τόπου, καὶ χρόνου, καὶ ὀνόματος, καὶ νοήσεως ¹.

Aus der obigen Stelle ergibt sich deutlich, dass Gott, indem er jenseits von Raum und Zeit liegt, nicht begriffen werden kann und infolgedessen keinen Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung bilden kann ².

Kant wiederum nimmt in seinem erkenntnistheoretischen System an, die unbedingt notwendigen Voraussetzungen der Erkenntnis seien einerseits ein logischer Faktor (die *apriori*, bereitliegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die Denk - bzw. Verstandsformen der Kategorien) und andererseits die Erfahrung fehlt, dann ist jede Erkenntnis unmöglich. Der Begriff eines Gottes aber liegt jenseits von Raum und Zeit und ausserhalb der Erfahrung. Infolgedessen gelten für ihn die Anschauungs und Denkformen nicht ³.

Wenn aber Kant das Bestehen Gottes durch den Verstand nicht beweisen kann, so nimmt er doch sein Bestehen als Postulat der praktischen Vernunft an: «Wobei ich aber die Möglichkeit desselben mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit voraussetzen muss, weil ich diese durch meine spekulative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann» ⁴.

Nach Kant kann also der Begriff Gottes keinen Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung bilden, sondern bloss ein Thema der Moral: «also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik d. h. für die speulative Vernunft (Episteme) sondern zur Moral gehöriger Begriff» ⁵.

An dieser Tatsache ändern auch nichts die negativen Bezeichnungen, welche Clemens Gott zuschreibt: μήτε γένος ἔστι, μήτε διαφορά, μήτε

εῖδος, μήτε ἀτομον, μήτε ἀριθμός· ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι . . . Οὐκ ἀν δὲ δλον εἴποι τις αὐτὸν ὅρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ δλον . . .

οὐδὲ μὴν μέοη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἔν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἀπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον, καὶ μὴ ἔχον πέρας. Καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνύμαστον ⁶.

Sehr richtig also sagt Clemens, ebenso wie Kant es tut, dass die Kategorien nicht auf die übersinnliche Welt anwendbar sind ⁷.

Aus dem Gesagten erweist sich deutlich die Gleichheit der Meinungen des Clemens von Alexandrien und Kants über die Methode des Beweises Gottes durch den Verstand. Beide betrachten Gott nur als Postulat der praktischen Vernunft, um den geeigneten Ausdruck des zweiten zu gebrauchen.

V. Zu Anaxagoras.

In einem Fragment des Anaxagoras, wird erwähnt: καὶ γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ γονῇ καὶ τοίχας εἶναι καὶ ὄνυχας καὶ φλέβας καὶ ἀρτηρίας καὶ νεῦρα καὶ ὀστά καὶ τυγχάνειν μὲν ἀφανῆ διὰ μικρομέρειαν, αὐξανόμενα δὲ κατὰ μικρὸν διακρίνεσθαι. «Πῶς γὰρ ἀν, φησίν, ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός;» ¹.

Der Philosoph von Klasomenai bemerkt, dass im σπέρμα des Menschen «δυνάμει» der neue Mensch enthalten ist.

Diese Ideen beruhten auf der bekannten Theorie des Anaxagoras, nach der die «ἐπὶ μέρον δύντα» dem Ganzen ähnlich sind πῶς γὰρ ἀν, φησίν, ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός; und der Philosoph fährt fort τροφὴν γοῦν προσφερόμεθα ἀπλῆν καὶ μονοειδῆ, ἀποτον καὶ ὕδωρ, καὶ ἐκ ταύτης τρέφεται θρὶξ φλέψ ἀρτηρία σὰρξ νεῦρα ὀστά καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. Τούτων οὖν γιγνομένων διμολογητέον δτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἔστι τὰ δύντα, καὶ ἐκ τῶν δύντων πάντα αὔξεται. Καὶ ἐν ἐκείνῃ ἔστι τῇ τροφῇ μόρια αἴματος γεννητικὰ καὶ νεύρων καὶ ὀστέων καὶ τῶν ἀλλων ².

Diese Auffassung ist auch in der Anthropologie des Gregor von Nyssa (331—394) enthalten.

In seinem Werk (=περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως) sagt er: οὕτω φαμὲν καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀποσπώμενον πρὸς ἀνθρώπου φυτείαν καὶ αὐτὸν τρόπον τινὰ ζῶν εἶναι ἐξ ἐμψύχου ἐμψυχον ἐκ τρεφομένου τρεφόμενον ⁸.

An dieser Stelle nimmt der Philosoph und Theologe, genau wie es Anaxagoras, gelehrt hat an, dass im σπέρμα des Menschen sich «δυνάμει» der neue Mensch in seiner Ganzheit befindet.

Dieser kurze Vergleich der beiden Philosophen miteinander genügt um zu beweisen, dass es keinen philosophischen Begriff in der Geschichte der Philosophie gibt, der unabhängig von einem anderen und ohne Verhältnis zu einem anderen philosophischen Begriff steht.

ANMERKUNGEN

I. Zu Hippon von Samos.

1) frg. I (=Schol. Homer. Genav. p. 197, 19 Nicole zu Homer Φ 195)—2) Erklärt seine θέσις dadurch dass er sagt: οὐ γὰρ δὴ πον, *εἰ* τὰ φρέστα θαθύτερα ἦν also.: θάλασσα ἔστι ἔξης πτίνομεν.—3) Vgl. Arist., Metaphys. Γ 8, 1012 B 11; Kateg. 10, 13 B 27; Metaphys., Γ 8, 1012 B 10; Γ 7, 1011 B 23: Analyt., Post., I 26 p. 87 a 6; 87 a 1.—4) Der Begriff ἀπαγωγικὴ ἀπόδειξις steht bei Aristoteles nicht; Statt dessen verwendet er den Begriff ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀγούσα ἀπόδειξις. Vgl. Analyt., pr. A 44, 50a 30.—5) Was er als das Gegenteil der von ihm vertretenen θέσις angenommen hat: οὕτω γὰρ οὐκ *εἴναι* ἔστι τῆς θαλάσσης τὸ δύωρ εἰη, ἀλλ' ἀλλοθέν πάθεν hat er nicht ausführlich behandelt, so dass die Selbstannullierung des Satzes ersichtlich wird.

II. Zu Protagoras.

1) Erscheinung (=Phänomen) ist die subjektive Auffassung der Dinge die auf die Sinneswahrnehmung beruht; das «Ding an Sich» aber ist das Ding, welches unabhängig vom erkennenden Subjekt für sich selbst besteht.—2) Man braucht auch nicht, zu wissen, sagt Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft und in seinen Prolegomena, was die «Dinge an Sich» sind, eben deshalb, weil man diese nur als Erscheinungen als empirische Dinge, zu erkennen vermag.—3) Vgl., Plat., Theaet, 152 A ff., 160 D, Sext., Emp. adv. Math., VII, 60.

III. Zu Heraklit.

1) über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis; Vgl., die Fragmente: 28, 78, 79, 70, 123. Über den Begriff der Relativität der menschlichen Erkenntnis; Vgl., die Fragmente: 9, 37, 61, 32, 83, 111.—2) frg. 108 (=Stob., flor., I 174 Hense) Vgl. auch H. Fränkel, Dicht., u. Philos. New. York 1951—O. Gigon, Untersuchungen zu Heraclit, Leipzig 1935, s. 138—W. A. Heidel, Proc. Am. Ac. Arts 58 (1913) s. 704 ff.—G. Kirk The cosmic fragments of Heraclitus, Cambridge 1951 s. 389—400—Reinhardt, Parmenides, Bonn 1916 s. 205—Zeller—Neste, Philos d. Griechen⁶, I. 629, I. 791.—3) frg 123 (=Themist. or 5 p. 69) Vgl. auch Q. Cadaudella, L'armonia invisibile di Fraclito: Sophia XVII (1949) s. 332—338.

IV. Zu Clemens von Alexandrien.

1) 5, 11.690. Vgl. auch seinen «Paidagogos» 1, 8 141: «Ἐν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, καὶ ὑπέρ αὐτήν μονάδα.—2) Ähnliche Meinungen begegnet man auch bei anderen Kirchenvätern.—3) ein Versuch von Clemens Gott näher zu bestimmen bleibt ohne Erfolg. Clemens nämlich sagt (=Stromateis) 5, 6. 689): ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες δι' ἀναλύσεως, ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ θάθος διάστασιν εἰτα, τὴν εἰς τὸ πλάτος καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μῆκος. Τὸ γάρ ὑπολειφθέν ἔστι σημεῖον μονάς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα· ἡς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς. Von Gott also können wir wissen was Er nicht ist, nicht was Er ist: οὐχ δὲστιν, δὲ μὴ ἔστι γνωρίσαντες.—4) Krit., d. prakt. Vern. s. 196.—5) a. a. O. s. 193.—6) Strom. 5, 12, 695. Vgl., auch a. a. O. 5, 10. 686: διπέρ πᾶσαν φωνὴν καὶ πᾶν νόημα καὶ πᾶσαν ἔννοιαν.—7) Vgl. Strom. 5, 12. 695: Καὶ διομάζωμεν αὐτῷ ποτε οὐ κυρίως· καλοῦντες ητοι ἔν, ἡ τάγαθόν, ἡ νοῦν, ἡ αὐτὸ τὸ δν, ἡ Πατέρα, ἡ Θεόν, ἡ Δημιουργόν, ἡ Κύριον οὐχ ὡς δηνομα αὐτοῦ προσφερόμενοι λέγομεν, διπό δὲ ἀπορίας δηνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ήν' ἔχη ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἀλλὰ πλανωμένη, ἐπερεῖδεσθαι τούτοις. Siehe auch a. a. O. 5, 10. 686. Ähnliche Prädikate findet man auch bei Kant, Kritik d. prakt., Vernunft s 181: «*Er (Gott) ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise*».

V. Zu Anaxagoras.

1) frg. 10.—2) Aët. 1, 3, 5. (=Dox. Graeci, 279)—3) 46, 125 c. Vgl. auch περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου 44, 253 B.