

Der *Noûs* nach Anaxagoras.

Von Dr. Eberh. Dentler in Bärenweiler (Württemberg).

(Fortsetzung.)

II. Der *Noûs* ein immaterielles, geistiges Wesen.

Aus allen diesen Bestimmungen ersehen wir, dass der *νοῦς* ein von allen anderen Dingen grundverschiedenes Wesen ist. Er ist ganz anders geartet als alles übrige. Während für alle übrigen Dinge die Vermischtheit und die Verschiedenheit charakteristische Merkmale sind, ist der *νοῦς* seinem Wesen nach unvermischt, einfach und sich durchaus gleich. Während alle anderen Dinge nur die mechanischen Eigenschaften des Stofflichen haben, besitzt er Intelligenz und Macht.

Nehmen wir dazu noch die Benennung dieses einzig- und eigenartigen Wesens mit dem Namen *νοῦς*, der immer etwas Geistiges (oder Seelisches) bezeichnet¹⁾, so glauben wir das Recht zu haben zu dem Schlusse, Anaxagoras habe seinen *νοῦς* wirklich als ein unkörperliches, immaterielles, als ein geistiges Wesen gedacht. — Die meisten, die über den *νοῦς* gehandelt haben, fassen ihn auch so auf.²⁾ Doch ist diese Auffassung keineswegs unbestritten geblieben. Besonders in jüngster Zeit sind der Geistigkeit des *νοῦς* wieder namhafte Gegner erstanden.

Mit vollster Entschiedenheit tritt Windelband³⁾ für die Materialität des *νοῦς* ein. Nach ihm konnte sich Anaxagoras ein Wirkliches nur als materiellen Stoff denken; so suchte er denn in einem unter den zahllosen *χρόματα* die gemeinsame Ursache der Bewegung für alle übrigen. Diesen Kraftstoff oder Bewegungsstoff denke sich Anaxagoras nach Analogie des Weltstoffes der Jonier als in sich selbst lebendig und von sich aus die übrigen bewegend. Da der Philosoph aber zugleich in ihm den Grund der zweckmässigen Ord-

¹⁾ Vgl. Heinze S. 5. — ²⁾ So namentlich Schaubach und Breier; über solche Auffassung Früherer vgl. Schaubach 103 ff. — ³⁾ Gesch. der alten Phil. (2. Aufl. 1894) S. 52 f.

nung in der Welt erkenne, nenne er ihn νοῦς, welches Wort man vielleicht am besten mit „Denkstoff“ übersetze. Weit entfernt, ein immaterielles Princip zu sein, sei der „Geist“ des Anaxagoras ein körperlicher Stoff, aber freilich ein „ganz exquisiter“. Er sei der „leichteste“, der beweglichste, der einzig von sich selbst bewegte. Er sei ein lebendiger d. h. sich selbst bewegender Körper. Er stelle im Makrokosmos wie im Mikrokosmos den λόγος dar und habe in bezug auf die Weltbewegung und die Weltgestaltung alle Functionen des heraklitischen Feuers. Anaxagoras sei mit seinem νοῦς dem Immateriellen kaum um einen Schritt näher gekommen als Anaximenes mit der Luft und Heraklit mit dem Feuer.

Auch der neueste, gelehrte und geistreiche Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie, Gomperz, spricht sich entschieden gegen die reine Geistigkeit des νοῦς aus. Er sagt ¹⁾:

„Die immer wieder erneuten Versuche, die reine Geistigkeit des anaxagoreischen νοῦς zu erweisen, richten sich wie durch ihren Widerspruch mit den unzweideutigen Aeusserungen des Klazomeniers, so durch die spitzfindigen Künsteleien, zu denen ihre Vertreter sich genöthigt sehen, wie wenn man das anaxagoreische λεπτότατον πάντων χρημάτων statt als »das feinste« vielmehr als »das scharfsinnigste aller Dinge« auffasst, oder wenn man in dem aristotelischen ἀπλοῦν (»einfach«) etwas anderes als die Wiedergabe des Prädicates ἀμυγές (»unvermischt«) erblicken will. Die Methode, deren man sich hier bedient, besteht im wesentlichen darin, dass man die mehr oder weniger willkürlich ausgedeuteten aristotelischen Angaben gegen den klaren Wortlaut der anaxagoreischen Aeusserungen in's Feld führt.“

Aehnlicher Anschauung ist Kern ²⁾, der den Beweis dafür vermisst, dass Anaxagoras ein Immaterielles, räumlich nicht Ausgedehntes gelehrt habe. Auch Peipers ³⁾ äussert sich in demselben Sinne. Er findet das Bedeutsame der Leistung des Anax. darin, dass derselbe die Prädicate „denken“ und „mit Einsicht wirken“ in die engste Verbindung mit seinen sonstigen rein materiellen Principien setzte, indem er sie einem der Grundstoffe der sichtbaren Welt im Unterschied zu den anderen beilegte. Auch Dilthey ⁴⁾ meint, dem Anax. sei der νοῦς „ein verfeinertes Stoffliches oder doch an der Grenze der Stofflichkeit noch befindlich.“

Zeller ist zwar der Ansicht, dass Anax. bei seinem νοῦς wirklich ein unkörperliches Wesen im Auge gehabt habe; denn nur hierauf könne der eigenthümliche Vorzug des νοῦς vor allem anderen, sein

¹⁾ Griech. Denker I. S. 445 f. (krit. Anmerkungen zu Text S. 174 f.) —

²⁾ Ueber Xenophanes v. Koloph. S. 24. — ³⁾ Erkenntnisstheorie Plato's. S. 33.

⁴⁾ Einl. in die Geisteswissensch. I, 207.

Fürsichsein, seine Unvermischtheit, seine absolute Gleichartigkeit, seine Macht und sein Wissen beruhen.¹⁾ Zeller bezeichnet dementsprechend die anaxagoreische Lehre als Dualismus²⁾, will auch nicht annehmen, dass Anax. die Seele für etwas Körperliches, für Luft gehalten habe.³⁾ Aber andererseits bringt dieser Gelehrte doch wieder bedenkliche Einschränkungen an: Anax. möge sich den Geist doch wie einen feineren, auf räumliche Weise in die Dinge eingehenden Stoff vorgestellt und insofern eine halbmaterialistische Vorstellung von ihm gehabt haben⁴⁾; er rede ja auch davon, dass in der einzelnen Dingen Theile vom νοῦς seien.⁵⁾

Entschieden für die Geistigkeit des νοῦς sind in neuerer Zeit wieder eingetreten Freudenthal, Heinze und auf's rückhaltloseste Arleth.

Freudenthal⁶⁾ meint, man könne den Unterschied zwischen Geist und Stoff nicht wohl schärfer fassen als Anaxagoras es gethan habe.

Heinze⁷⁾ findet den sicheren Beweis für die Geistigkeit des νοῦς wie in den ihm von Anax. selbst beigelegten Attributen, so auch in den Zeugnissen namentlich von Plato, Aristoteles (u. Theophrast).⁸⁾ Doch will Heinze einräumen⁹⁾, dass das *λεπιότατον πάντων χορημάτων*, wenn es auch weit davon entfernt sei, ein brauchbares Zeugniß für die materielle Auffassung des νοῦς zu sein, doch nicht gerade ein ganz adäquater und treffender Ausdruck für das sei, was Anax. habe sagen wollen.

Nach Arleth, der allerneuestens¹⁰⁾ die für die Materialität des νοῦς vorgebrachten Argumente einer gründlichen Prüfung unterzogen hat und unbedingt an der geistigen Auffassung festhält, wäre nicht einmal das von Heinze (und andern) gemachte Zugeständniß nothwendig, sondern man könnte recht wohl in der von Anaxagoras gebrauchten Ausdrucksweise eine zulässige metaphorische Anwendung physischer Prädicate auf geistige Erscheinungen finden, wie ja solche Metaphern zu jeder Zeit und auch heute noch ganz gebräuchlich seien (z. B. scharfer Verstand, tiefes Gefühl, Begreifen, Vorstellen usw.).¹¹⁾

Die Gründe, die gegen die Geistigkeit des νοῦς vorgebracht werden, lassen sich auf zwei Hauptargumente zurückführen. Das ist

1) S. 993. — 2) S. 1033. — 3) S. 1011. — 4) S. 993 u. 994, 2. — 5) S. 994. — »Archiv f. Gesch. der Phil.« VIII. 151 f. wiederholt und bekräftigt Zeller diese seine Ansicht, dass Anax. wirklich „an Theile des νοῦς und an ein mehr oder weniger vollständiges, also theilweises Inwohnen desselben in den Lebewesen denke.“ — 6) Ueber die Theologie des Xenophanes. S. 46 f. — 7) Ueber den νοῦς des Anax. a. a. O. S. 1—45. — 8) S. 26 ff. — 9) S. 21 f. — 10) »Archiv f. Gesch. der Phil.« VIII. Jahrgang. — 11) A. a. O. S. 63.

1) die Aeusserung (im 8. Fragm.), der νοῦς sei *λεπτότατον πάντων χορημάτων καὶ καθαρώτατον*, 2) das, was von dem Einwohnen des νοῦς in den lebenden Wesen ausgesagt ist. Die hierauf bezüglichen Stellen werden nämlich in der Weise ausgelegt, als seien nach anaxagoreischer Lehre in den einzelnen lebenden Wesen Theile des νοῦς, grössere oder kleinere. Wenn aber der νοῦς theilbar sei, müsse er auch irgendwie stofflich zu denken sein.

Dieses letztere Argument werden wir später besprechen, wo wir über das Einwohnen des νοῦς in den Lebewesen überhaupt zu handeln haben werden. Prüfen wir also jetzt zunächst den ersten Punkt auf seine Beweiskraft für die stoffliche Auffassung des νοῦς.

In den Worten *ἔστι λεπτότατον πάντων χορημάτων καὶ καθαρώτατον* will man den deutlichen Beweis dafür erblicken, dass Anax. den νοῦς noch zu den stofflichen Dingen rechne, und dass er ihn nur als einen ganz feinen Stoff den gröbereren Stoffen gegenüberstelle. Näherhin soll dies hervorgehen *a)* daraus, dass der νοῦς den *χορηματα* beigezählt werde, *b)* daraus, dass ihm das Prädicat *λεπτός* beigelegt werde, *c)* aus den angewendeten Superlativen, wodurch der νοῦς nur graduell und relativ, nicht aber wesentlich und absolut von den stofflichen Dingen unterschieden werde.

Wäre diese Beweisführung conclusent, so hätten wir zwar bei Anaxagoras immer noch ein dualistisches System, aber doch einen sehr abgeschwächten Dualismus: nicht mehr Stoff und Geist wären einander gegenübergestellt, sondern dem gewöhnlichen groben Stoff stünde eine feinere, exquisite, aber eben doch auch noch stoffliche Substanz gegenüber.

Um unserer Stelle gerecht zu werden, wird man sich bewusst bleiben müssen, was für charakteristische und sichere Merkmale unmittelbar vorher und sonst vom νοῦς ausgesagt werden. Man darf nicht vergessen, dass Anax. alles aufbietet, um den νοῦς in einen vollständigen Gegensatz zu allen anderen Dingen zu bringen. Durch die Prädicate der Unvermischtheit, des Fürsichseins, der Einfachheit, des Wissens und der Macht (sowie dann auch durch das Bewegen und Ordnen im Unterschied zu den nur gestossenen Stoffen) wird dem νοῦς eine Stellung angewiesen und eine Charakteristik verliehen, die ihn als grundverschieden von allen anderen Dingen erscheinen lässt. Wenn nun Anaxagoras ihn sonst so grundsätzlich und unterschieden als anders geartet zeichnet, dürfen wir dann so leicht annehmen, dass er im Widerspruch hierzu ihn wieder in solcher Weise

in Annäherung zu den Stoffen bringe, wie es nach der obigen Auslegung der Fall wäre? Oder müssen wir nicht vielmehr diese Aeusserung mit den anderen in Einklang zu bringen suchen, und wenn eine Erklärung möglich ist, die diesen Einklang herstellt, dieser den Vorzug geben? Dass aber eine solche Erklärung möglich ist, ja dass sogar noch manche einzelne Momente für dieselbe sprechen, glauben wir im Folgenden zeigen zu können.¹⁾

Anax. sagt also vom *νοῦς*, er sei das feinste und reinste von allen *χρήματα*. Es ist nicht zu leugnen, man ist gewohnt, das *χρήματα* bei Anax. von den Urstoffen zu verstehen, und der Schein ist freilich stark dafür, dass hier der *νοῦς* unter die stofflichen Dinge gerechnet werde. Allein dieser Annahme widersprechen doch sofort die Stellen, an denen Anax. den *νοῦς* von den *πάντα χρήματα* sicher ausschliesst. Im Anfang der anaxagoreischen Schrift heisst es: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*. Unter diesen zusammengemischten *πάντα χρήματα* aber war der *νοῦς* sicher nicht. Denn von ihm wird ausdrücklich betont, er sei mit keinem anderen Ding vermischt. Also gehört der *νοῦς* nicht zu den *πάντα χρήματα* im stofflichen Sinne.

Aehnlich heisst es im 6. Fragment: Ehe die Ausscheidung stattfand, war keine Farbe erkennbar, da die Mischung aller *χρήματα*, nämlich des Feuchten und des Trockenem, des Kalten und des Warmen usw. dies verhinderte. Zu dieser *σύμμιξις πάντων χρημάτων* gehört der *νοῦς* aber wieder sicherlich nicht. Wir sehen also, er ist ausgeschlossen von den *χρήματα*, die von Anaxagoras bestimmt als stofflich gedacht werden. Wenn nun an der in Frage stehenden Stelle der *νοῦς* als das *λεπτότατον πάντων χρημάτων* bezeichnet wird, so besteht entweder ein unlösbarer Widerspruch, oder aber die Bedeutung von *χρήματα* muss hier eine andere sein als an den Stellen, wo von den gemischten materiellen Urstoffen gesprochen wird. Man wird darum annehmen müssen, dass *χρήμα* hier in einem weiteren Sinne gefasst sei, „wie wir im Deutschen etwa auch »Ding« in engerer Bedeutung als Materielles und in weiterer als alles Mögliche oder Denkbare überhaupt gebrauchen.“²⁾ In diesem Sinne sagt auch Arleth³⁾:

„Das Wort *χρήμα* in seiner Anwendung auf ein Ding bestimmt gar nichts über dessen Natur, so dass es verfehlt wäre, zwei als *χρήματα* bezeichnete Dinge für wesensgleich zu halten.“

¹⁾ Vgl. Heinze a. a. O. S. 19 ff., der die Hauptmomente treffend hervorgehoben hat. — ²⁾ Heinze S. 19, der auch das Vorkommen von *χρήμα* in diesem weiteren Sinne in damaliger Zeit nachweist. — ³⁾ S. 62.

Man sagt weiter: gegen die reine Geistigkeit des νοῦς spreche das λεπτός, denn dieses bezeichne etwas Fein-stoffliches. — Dass λεπτός zur Bezeichnung von zarten, feinen stofflichen Dingen gebraucht wird, ist nun freilich richtig. Aber daraus folgt noch nicht, dass jedes Subject, dem dieses Attribut beigelegt wird, ohne weiteres etwas Materielles, Stoffliches sein muss. Es kommt vielmehr alles darauf an, ob der Gebrauch von λεπτός in Verbindung mit immateriellen Dingen geradezu unmöglich ist. Dies kann aber nicht behauptet werden. Mit Recht verweist man auf die μῆτις λεπτή bei Homer¹⁾, auf das λεπτός φρήν bei Euripides und auf die Stelle bei Aristophanes: ἄνδρες λεπτῶ λογιστὰ δέῃ? ἀφίχθον.²⁾ Wenn wir nun auch nicht der von Schaubach adoptirten Auslegung Früherer³⁾ das Wort reden wollen, wonach das λεπτός hier zu verstehen wäre *de mentis acumine omnia penetrante* = scharfsinnig, so scheint uns doch so viel festzustehen, dass das Beiwort eine Verbindung mit immateriellen Dingen, bezw. einen metaphorischen Gebrauch nicht ausschliesst, sondern recht wohl zulässt, dass es also für sich allein noch nicht die Stofflichkeit eines Gegenstandes zu beweisen vermag.

Wie steht es aber dann mit dem Superlativ λεπτότατον? Wenn Anax. den νοῦς „das feinste von allen Dingen“ nennt, scheint damit nicht angezeigt zu sein, dass der νοῦς von den materiellen Stoffen sich nur relativ unterscheide, insofern ihm eben der höchste Grad von stofflicher Feinheit zukomme, dass aber noch keineswegs das qualitativ und absolut vom Stoff Verschiedene, das rein Immaterielle erreicht sei? Es ist nicht zu leugnen, der Schein besteht. Aber es spricht doch auch gegen diesen Schein wieder ein gewichtiges Argument. Neben dem Superlativ λεπτότατον findet sich nämlich auch der Superlativ καθαρώτατον. Nun ist καθάρως, vom νοῦς ausgesagt, sicherlich nur im rein physischen Sinne zu nehmen und bedeutet so viel als: lauter, rein d. h. unvermischt. So könnte also auch der Superlativ καθαρώτατος zu der Annahme führen, Anaxagoras denke sich den νοῦς nur relativ reiner, relativ unvermischter als die materiellen Urstoffe, aber nicht ganz absolut unvermischt. Und doch steht unbeding't fest, dass er dem νοῦς vollständige, absolute Reinheit (Unvermischtheit) zuerkennt. Dementsprechend braucht auch Aristoteles richtiger nur den Positiv καθάρων statt des Superlativs.⁴⁾ Man muss also zugeben, dass es hingereicht hätte, ja sogar richtiger und sinn-

¹⁾ Breier S. 64, Heinze 21. — ²⁾ Arleth 64 (die letztere Stelle Aristophanes, Vögel 318). — ³⁾ Schaubach S. 103. — ⁴⁾ *De an.* I, 2. 405 a 13.

entsprechender gewesen wäre, wenn Anax. καθαρός im Positiv und nicht den Superlativ gebraucht hätte. Ist man aber so durch die anderweitig sichere Lehre des Anax. genöthigt, dies bei καθαρώτατον zuzugeben, so kann auch für das λεπτότατον dieselbe Indulgenz beansprucht werden. Wir müssen uns die Sache dann so erklären: Anaxagoras wollte die Feinheit und Unvermischtheit des νοῦς im höchsten Grade und auf die nachdrücklichste Weise ausdrücken und glaubte dies durch die Superlative am besten zu erreichen, obwohl streng genommen der Positiv hinreichend, ja noch geeigneter gewesen wäre.

Auf diese Weise, glauben wir, ist diese viel besprochene und so verschieden aufgefasste Aeussung, dass der νοῦς „das feinste von allen Dingen sei und das reinste“, wohl in Einklang zu bringen mit der Immaterialität des νοῦς, und keineswegs ein Beweis gegen dieselbe.

Die allermeisten Vertreter der geistigen Auffassung machen nun aber den Gegnern derselben wenigstens die Concession, dass Anax. durch diese Aeussung die Geistigkeit des νοῦς nicht gerade in sehr treffender Weise ausgedrückt habe. So entschuldigt Schaubach¹⁾ die Ausdrücke damit, dass die Sprache damals noch nicht genügend ausgebildet gewesen sei, um für jede Art von Begriffen das zutreffendste Wort in Bereitschaft zu haben. Aehnlich äussert sich Schorn²⁾ hinsichtlich des λεπτός. Auch Breier³⁾ will zugeben, dass die Ausdrucksweise noch unbestimmt und unbeholfen sei. Aehnlich urtheilt Freudenthal⁴⁾: Anaxagoras habe für den neuen grossen Gedanken noch nicht die genau entsprechenden Worte gefunden. Ebenso will auch Heinze⁵⁾ zugestehen, dass das λεπτότατον πάντων χορημάτων ein nicht ganz adäquater Ausdruck sei für das, was Anax. habe sagen wollen. Wenn dem gegenüber Arleth⁶⁾ glaubt, durch solche Einräumungen werde den Gegnern unserer Auffassung bereits mehr zugestanden als nothwendig wäre, so will uns doch bedünken, dass zu den angeführten reservirten Urtheilsäusserungen wohl einiger Grund vorliegt, in Anbetracht der einer Missdeutung im stofflichen Sinne leicht ausgesetzten Ausdrücke χοῦμα und λεπτός und der nicht gerade glücklichen Verwendung des Superlativs.

Windelband begleitet und stützt seine entschieden materialistische Auffassung vom νοῦς noch mit weiteren eigenthümlichen Thesen, die uns ebenfalls unbeweisbar bezw. unhaltbar erscheinen. Einmal denkt er sich den anaxagoreischen νοῦς als „beweglich“ und „sich selbst

¹⁾ S. 103. — ²⁾ Anax. Claz. et Diog. Apoll. Fragm. S. 27. — ³⁾ S. 63. —

⁴⁾ Ueber die Theol. des Xenophanes. S. 46. — ⁵⁾ S. 21. — ⁶⁾ S. 63.

bewegend.“ Er sieht sich darum genöthigt, das Attribut ἀκίνητος, das Aristoteles dem νοῦς des Anax. beilegt, als aristotelische Schlussfolgerung anzusehen und zu verwerfen.¹⁾ Aristoteles sagt nämlich *Phys.* VIII, 5 (256b 24): διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φράσεων καὶ ἀμυγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτως γὰρ ἂν μόνος κινῶν ἀκίνητος ὦν καὶ κρατοῖν ἀμυγῆς ὦν.²⁾ Wir haben hier bei Aristoteles eine doppelte Schlussfolgerung: Weil der νοῦς die Function des Herrschens (κρατεῖν) hat, muss er unvermischet sein, und weil er die Function des Bewegens (κινεῖν) hat, muss er selbst unbewegt — ἀκίνητος — sein. Die eine Folgerung — über die Unvermischtheit — zieht nun Aristoteles sicher nicht aus sich selbst, sondern er nimmt sie aus Anaxagoras herüber, der dem νοῦς ausdrücklich das Unvermischetsein zugesprochen hat in der Absicht, damit derselbe zum „Herrschen“ befähigt sei. Es wäre nun doch nicht unmöglich, dass auch die andere Schlussfolgerung von Anax. selbst schon angedeutet worden wäre, und dass dem Aristoteles in der anaxagoreischen Schrift eine Aeusserung vorgelegen hätte, die dem ἀκίνητος dem Sinn nach entsprochen hätte. Mag aber auch Anax. ein derartiges Prädicat nicht ausdrücklich hervorgehoben haben, so wäre doch nicht denkbar, wie Aristoteles das ἀκίνητος hätte vom νοῦς aussagen können, wenn dieser von Anax. wäre ausdrücklich als „bewegt“ oder „beweglich“ oder „sich selbst bewegend“ bestimmt worden. In den uns erhaltenen Fragmenten findet sich auch durchaus kein Anhaltspunkt dafür, dass Anax. dem νοῦς Beweglichkeit oder Sichselbstbewegen zugeschrieben hätte. Und auch bei Späteren können wir nirgends ein directes Zeugniß dafür entdecken. Denn wenn auch Anax. die stofflichen Dinge vom νοῦς Bewegung empfangen lässt, so folgt daraus noch nicht, dass er diesen als selbst bewegt oder beweglich bestimmt hat.

Weiter zeigt Windelband eine auffallende Neigung, den anaxagoreischen νοῦς mit den Urstoffen der jonischen Hylozoisten in Annäherung zu bringen und ihn fast auf eine Linie mit dem Luftstoff des Anaximenes und dem Feuerstoff des Heraklit zu stellen.

Es besteht aber doch ein ganz durchschlagender Gegensatz zwischen dem νοῦς des Anax. und dem Urprincip der Jonier. Dieses ist seiner Natur nach veränderlich, fortwährender Uebergang von einem Zustand

¹⁾ Gesch. der alten Philosophie. S. 52, 2. — ²⁾ Ebenso und nach Aristoteles auch Simplicius *Phys.* 285: τὴν Ἀναξαγόρου δόξαν ἐπαινέσας, ὅς τὸν νοῦν τὸ πρῶτον κινῶν ὑποθέμενος ἀκίνητον καὶ ἀμυγῆ καὶ ἀπλοῦν ὑπέθετο.

in einen anderen gehört bei ihm zum Wesen; dem anaxagoreischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aber eignet als charakteristisches Merkmal gerade die Unveränderlichkeit. Ferner besteht zwischen dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und dem heraklitischen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ der wesentliche Unterschied, der die scheinbare Aehnlichkeit weit überwiegt, dass der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ des Heraklit mit dem materiellen Princip zusammenfällt und sozusagen nur die eine Seite desselben darstellt, während der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des Anax. ein für sich bestehendes Wesen, ein vom Stofflichen vollständig getrenntes und selbständiges Princip ist.

Unsere aus des Anaxagoras eigenen Aeusserungen gewonnene Annahme, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als ein immaterielles, geistiges Wesen aufzufassen ist, bestätigt sich, wenn wir die alten Erklärer und Bericht-erstatte über die anaxagoreische Philosophie vernehmen. Immer und von allen wird der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des Anax. sehr bestimmt allem Stofflichen gegenübergestellt und dessen Gegensätzlichkeit betont, immer wird von den beiden anaxagoreischen Principien in einer Weise geredet, dass man sieht: die alten Bericht-erstatte nahmen einen entschiedenen und vollständigen Dualismus bei Anax. an. Es kann kein stichhaltiges und brauchbares Zeugnis dafür vorgebracht werden, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ von den Alten stofflich aufgefasst worden wäre. Dies fällt um so mehr in's Gewicht, als jene Zeugen sonst gar manches an dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und seiner Verwendung auszusetzen haben, und gerade die bedeutendsten von ihnen, Plato und Aristoteles, selbst bereits zur Auf-fassung des rein Geistigen im Unterschied zum Materiellen vor-gedrungen waren. Von ihnen wäre nicht wohl anzunehmen, dass sie es übersehen und verschwiegen hätten, wenn sie in der Schrift des Anax. irgend einen Anhaltspunkt für eine stoffliche Auffassung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gefunden hätten.

Plato erwähnt den anaxagoreischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des öfteren als etwas dem Stoff Gegenüberstehendes und davon Verschiedenes. Es kommen hauptsächlich in Betracht die zwei Stellen im *Phaedon*¹⁾ und im *Kratylos*.²⁾ An der ersten, vielfach citirten Stelle lässt Plato den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als Ursache der Welt-ordnung bezeichnet zu sehen, und habe geglaubt, es werde nun im einzelnen die Zweckmässigkeit in der Welt aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anax. überall nur mechanische Ursachen angebe. — In dieser Darstellung wird nun die geistige Auffassung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht bloß im allgemeinen dadurch begünstigt, dass derselbe als Weltbildner und Weltordner

¹⁾ 97 B ff. Die Stelle ist angegeben bei Zeller S. 998, 1. — ²⁾ 413 C.

sehr stark im Gegensatz zu den stofflichen Dingen und hoch über diese gestellt wird, sondern noch namentlich dadurch, dass der göttliche νοῦς des Anaxagoras wiederholt in Vergleich gebracht wird mit dem menschlichen νοῦς¹⁾, welch' letzteren sich Plato sicher nicht materiell gedacht hat.

Auch die Stelle bei *Kratylos* kann nicht als Beweis für die materielle Auffassung des νοῦς herangezogen werden.²⁾ Es heisst dort allerdings von ihm, dass er die Dinge ordne „durch alles hindurchgehend.“ Allein man hat kein Recht, dieses „Hindurchgehen“ als eine räumliche Bewegung in körperlicher Weise aufzufassen. Dagegen spricht der ganze Zusammenhang der Stelle selbst. Es handelt sich dort nämlich um eine Erklärung des Namens δίκαιον. Den vorher erwähnten Meinungen gegenüber, nach welchen etwas Materielles, wenn auch etwas ganz Feinstoffliches, wie Sonnenlicht, Feuer, Warmes für das Beherrschende (δίκαιον) genommen wird, tritt nun der Anaxagoreer auf, stellt sich mit seiner Ansicht in vollständigen Gegensatz zu jenen Meinungen, die er lächerlich findet, und erklärt den νοῦς des Anaxagoras für das herrschende Gerechte. Dieser sei selbstherrlich, mit nichts vermischt, und ordne die Dinge durch alles hindurchgehend.

Ein rechter Gegensatz zu den früheren Ansichten ist hier aber nur dann vorhanden, wenn der νοῦς ein immaterielles Princip ist, da ja Sonne, Feuer usw. körperliche Principien sind. Es will mit dem διὰ πάντων ἴοντα dem νοῦς gewissermaassen die zur Bildung und Ordnung der Welt erforderliche Allgegenwart zugeschrieben und zugleich die etymologische Bedeutung des Wortes (διαῖον — δίκαιον)³⁾ gewahrt werden. Wollte man den Ausdruck „durch alles hindurchgehend“ von einer körperlichen Gegenwart des νοῦς in den Dingen fassen, so würde sich überdies ein Widerspruch ergeben: man müsste dann nach dieser Stelle annehmen, dass der νοῦς in allen Dingen gegenwärtig sei, während Anax. doch ausdrücklich⁴⁾ sagt, dass er nur einigen Dingen innewohne.⁵⁾

¹⁾ *Phaedon* 98 C: ὡσπερ ἂν εἰ τις λέγων, ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶν πράττει κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγει τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγει . . . Ebenso 99 A. — ²⁾ 413 C: αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἴοντα. — ³⁾ Vgl. das unmittelbar vorher 413 B gesagte: ὁ μὲν γὰρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαῖοντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα. — ⁴⁾ *Fragm.* 7. — ⁵⁾ Vgl. die Erklärung dieser platonischen Stellen bei Heinze S. 16, 20 f., 26 f. und Arleth S. 64 f.

Besonderes Gewicht hat natürlich die Auffassung des Aristoteles über diesen Punkt. Bei ihm finden wir aber noch bestimmtere Anhaltspunkte für die geistige Auffassung des anaxagoreischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als bei Plato. So schon in der viel erwähnten Stelle der Metaphysik.¹⁾ Hier sagt Aristoteles: Die ältesten Philosophen haben nur stoffliche Ursachen gekannt; im weiteren Verlauf habe sich aber herausgestellt, dass zu diesen eine bewegende Ursache hinzukommen müsse; und endlich habe man eingesehen, dass beide nicht genügen, weil sich daraus die Schönheit und Zweckmässigkeit der Weltordnung nicht erklären lasse. Da sei denn Anaxagoras durch Aufstellung seines $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als des Urhebers der Weltordnung wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen.²⁾

Man kann nun wohl sagen: solch grosse Bedeutung gegenüber seinen Vorgängern schreibt Aristoteles deswegen dem Anax. zu, weil dieser nicht blos einen letzten Grund der Naturordnung aufgestellt, sondern auch als der erste die ordnende Vernunft grundsätzlich und bestimmt von der Natur getrennt und als selbständiges Wesen statuiert hat, da ja z. B. auch schon Heraklit in der $\gamma\nu\omega\mu\eta$ eine Weltvernunft gesehen, aber diese nicht als selbständiges Princip der Welt gegenübergestellt hatte.³⁾ Mag auch hierauf der Nachdruck der aristotelischen Argumentation liegen, so geht doch aus der ganzen Darstellungsweise hervor, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als etwas qualitativ vom Stoff ganz Verschiedenes gedacht wird, da er ja der Natur und auch dem feinsten Stoffe, dem Feuer, als etwas anderes, Höheres, gegenüber gestellt wird.

Noch deutlicher und in ganz unleugbarer Weise spricht Aristoteles seine Ansicht von der qualitativ verschiedenen Seinsart des anaxagoreischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gegenüber allem Materiellen an einer anderen Stelle der Metaphysik aus.⁴⁾ Hier sagt er, dass alle Stoffe bei Anax. gemischt seien, nur der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ rein und unvermischt; das komme eigentlich darauf hinaus⁵⁾, dass Anaxagoras wie Plato als Principien alles

¹⁾ I, 4. 984 b 15. — ²⁾ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ δὲ τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον γῆρων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον a. a. O. — ³⁾ Vgl. das von Zeller bei Heraklit S. 672 Anm. Gesagte. — ⁴⁾ I, 8 (989 b 14): φησὶ δ' (Ἀναξαγόρας) εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρὸν. ἐκ δὲ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἐν (τοῦτο γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἀμιγῆ) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὀρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἶδους τινός — und dann (ibid. 989 b 19): βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς δὲ ὑστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινόμενοις μᾶλλον. — ⁵⁾ Dies liegt in dem $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\iota\upsilon$ αὐτῷ λέγειν, nicht als ob Anax. das Folgende selbst gesagt hätte.

Seins das „Eins“ und das „Andere“ setze. Dann fügt er hinzu, wenn Anax. sich auch nicht ganz richtig und deutlich ausgedrückt habe, so habe er doch schliesslich etwas Aehnliches gewollt wie die Späteren (die Platoniker). Aristoteles hätte nun doch nicht den Vergleich mit dem platonischen ἐν gebrauchen können, wenn er nicht der Ansicht gewesen wäre, dass Anaxagoras seinen νοῦς sich als etwas von allem Materiellen durchaus Verschiedenes gedacht hätte.

So treten denn die ältesten Berichterstatter, vor allem Aristoteles, ein für die nichtstoffliche Auffassung des νοῦς. Dasselbe gilt von den späteren, wie es bei denselben auch natürlich ist, da sie sich meist auf die Auctorität jener älteren stützen. Wir verweisen für einzelne spätere in demselben Sinn lautende Zeugnisse auf Schaubach¹⁾ und Heinze.²⁾ Letzterer hebt besonders hervor, dass später öfters die Formel wiederkehrt: Ἀναξαγόρας ἐπέστησε τῇ ὕλῃ oder τῇ ἀπειρίᾳ νοῦν, und dass überhaupt der νοῦς der ὕλῃ oder den ὑλικάι ἀρχαί bestimmt gegenüber gestellt wird.

Wir haben somit keinen Grund, die herkömmliche und auch heute noch vorherrschende Auffassung zu verlassen, nach welcher der νοῦς als ein vom Stofflichen durchaus verschiedenes, immaterielles, geistiges Wesen zu denken ist. — Wenn wir nun aber in Erwägung ziehen, dass diesem νοῦς Wissen und Erkennen zugeschrieben wird, dass ihm auch bewusst zweckvolles Wirken zuzuerkennen ist, dass er ferner als ein selbständiges und selbtherrliches Wesen bestimmt wird, und dass eben in der Bezeichnung νοῦς das Geistige und gerade das Subjective am Geist besonders hervortritt, so legt sich uns der weitere Schluss nahe, dass sich Anax. den νοῦς wirklich als ein bewusstes und selbstbewusstes Wesen gedacht hat, also ungefähr als das, was wir unter Persönlichkeit verstehen.

Haben wir nun das Recht, diesen Schluss zu ziehen und den νοῦς als Persönlichkeit zu fassen? Wir werden in dieser Beziehung zur Vorsicht gemahnt. Man sagt uns: daraus, dass Anax. seinem νοῦς Prädicate beigelegt hat, die nach unseren Begriffen streng genommen nur von einem persönlichen Wesen ausgesagt werden können, darf noch nicht ohne weiteres gefolgert werden, dass auch er ihn so gefasst habe. Es sei zu bedenken, dass unserem Philosophen wie überhaupt dem ganzen griechischen Alterthum der Begriff der Persönlichkeit noch gar nicht zu voller Klarheit gekommen sei, dass ja die ganze alte Philosophie nicht einmal ein Wort dafür gehabt habe. —

¹⁾ S. 105 ff. — ²⁾ S. 28 f.

Doch hierauf würde es ja schliesslich nicht ankommen. Wenn auch das Wort und die Analyse des Begriffes noch nicht vorhanden gewesen wäre, so könnte es trotzdem sein, dass wir eine Auffassung vor uns hätten, die sich mit unserem jetzigen Begriff von Persönlichkeit so ziemlich decken würde.

Es wird aber weiter zu bedenken gegeben, dass in der alten griechischen Philosophie Denken, Wissen und Vernunft nicht selten solchen Wesen beigelegt werde, die wir uns unmöglich als Persönlichkeit vorstellen können, dass somit der Schluss aus jenen Attributen allein auf ein persönliches, als individuelles selbstbewusstes Ich gedachtes Wesen ein durchaus voreiliger wäre. „So betrachtet Heraklit und ebenso später die Stoiker, das Feuer zugleich als die Weltvernunft, und der erstere lässt den Menschen aus der ihn umgebenden Luft die Vernunft einathmen; bei Parmenides ist das Denken ein wesentliches Prädicat des Seienden, der allgemeinen körperlichen Substanz; Philolaus beschreibt die Zahl wie ein denkendes Wesen und Diogenes glaubt alles das, was Anaxagoras vom Geist ausgesagt hatte, ohne weiteres auf die Luft übertragen zu können“¹⁾ Indes ist es doch ausser Zweifel, dass der anaxagoreische $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in ganz anderem Gegensatz zum Stofflichen steht als das denkende Princip in all den angeführten Fällen; und wir haben bereits früher hervorgehoben, dass Anaxagoras gerade durch die Aufstellung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als eines selbständigen, von der Stoffwelt getrennten Principes die bekannte rühmliche Aeusserung des Aristoteles verdient hat.

Weiter wird geltend gemacht, dass gerade die Merkmale, die für die Bestimmung der Persönlichkeit die entscheidendsten wären, nämlich Selbstbewusstsein und freie Selbstbestimmung oder freies Wollen, dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht beigelegt werden. Denn, sagt man, der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wird zwar wohl als mit Wissen und Macht begabt und als selbstherrlich charakterisirt; aber diese Attribute sind ihm so sehr mit Bezug auf seine Aufgabe der Materie gegenüber beigelegt, sein Wissen und seine Macht ist so bestimmt auf das Ordnen und das Beherrschen der Stoffwelt bezogen, dass es nicht angeht, daraus jene innergeistigen Fähigkeiten, Selbstbewusstsein und freie Selbstbestimmung, abzuleiten. — Das ist wohl richtig. Aber mit dem gleichen Rechte lässt sich dagegen bemerken: eben weil Anaxagoras den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nur als weltbildendes Princip und in Beziehung auf den Stoff ansehen und zeichnen wollte, und weil er kein Interesse daran hatte, mit gänzlichem

¹⁾ Zeller S. 995, 5.

Absehen von seiner Function als Weltbildner sein inneres Wesen zu erforschen und zu charakterisiren, eben deshalb darf man auch nicht gleich auf den Mangel von Selbstbewusstsein und freier Selbstbestimmung schliessen, wenn diese Attribute nicht ausdrücklich von ihm ausgesagt werden.

Es ist freilich über alles wichtig zu wissen, ob Anaxagoras sich den νοῦς als selbstbewusst gedacht hat. Denn daran hängt die Entscheidung für die Bestimmung der Persönlichkeit. So äussert sich auch Zeller ¹⁾: „Wo Selbstbewusstsein ist, da ist auch Persönlichkeit, mag nun dieses Wort gebraucht werden oder nicht, und mag man sich die Bestimmungen, welche zum Begriff der Persönlichkeit gehören, mehr oder weniger klar gemacht haben.“ Wenn nun aus dem Schweigen unseres Philosophen über diesen Punkt weder ein Beweis dafür noch dagegen zu schöpfen ist, so fragt es sich: sind nicht sonst irgendwelche Anhaltspunkte, die zur Lösung dieser Frage beitragen könnten? — Arleth ²⁾ hat besonders betont, dass das Selbstbewusstsein eigentlich mit der Allmacht und Allwissenheit schon nothwendig gegeben sei, und dass es ein Widerspruch wäre, wenn man dem νοῦς die einen Attribute ohne das andere zuschreiben wollte; denn ein νοῦς ohne Selbstbewusstsein, meint Arleth, müsste auch die vernünftige gedachte Allmacht einbüssen, insofern ja zu einer solchen die Beherrschung des eigenen Gedankenlaufes, also das Bewusstsein von diesem gehöre.

Wir halten dies für vollkommen zutreffend; wir glauben ebenfalls, dass die Prädicate der Allwissenheit und Allmacht, wenn sie einen vernünftigen Sinn haben sollen, nothwendig mit selbstbewusstem Denken verbunden sein müssen. Aber wir möchten doch auf diese Argumentation kein allzu grosses Gewicht legen, weil ja im Grunde nicht bestritten wird, dass die dem νοῦς beigelegten Attribute nach strenger Consequenz zu der Annahme eines selbstbewussten Geistes führen müssten; nur das ist strittig, ob Anaxagoras dieser Consequenz sich bewusst gewesen ist und sie wirklich gezogen hat.

Wir glauben aber, dass wirklich zwei Gründe entschieden dafür sprechen, dass Anax. sich den νοῦς als selbstbewusstes, also persönliches Wesen vorgestellt hat. Er hat, wie allgemein angenommen wird, den Begriff seines νοῦς gebildet nach Analogie des menschlichen Geistes. Dieser stellt sich aber der inneren Erfahrung dar als ein bewusst denkender Geist. Es ist nicht nöthig, dass man in der psycho-

¹⁾ Bei Heraklit S. 671 Anm. — ²⁾ S. 193 f.

logischen Analyse soweit gekommen ist, sich dies deutlich zu machen d. h. geradezu zwischen einer auf die Aussenwelt gerichteten Geistes-thätigkeit und dem Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Wer nach der eigenen inneren Erfahrung den Begriff vom Geiste sich bildet, wird von selbst in diesen Begriff auch die Vorstellung des Bewusstseins mit aufnehmen. Anaxagoras hätte also von seinem aus der Analogie der menschlichen Vernunft gewonnenen Begriff vom Geist geradezu das Selbstbewusstsein hinwegdenken, positiv davon abstrahiren müssen. Hierzu lag aber kein denkbarer Grund vor. Auch wäre hierfür eine weit schärfere psychologische Analyse erforderlich gewesen als zur Vorstellung eines bewusst denkenden Geistes. Zeller meint¹⁾, Anaxagoras habe den νοῦς seiner bewussten Absicht nach sich zwar nicht als unpersönlich gedacht, habe sich aber die Frage über die Persönlichkeit noch gar nicht mit Bewusstsein vorgelegt. Wir möchten, gestützt auf das eben angeführte Argument, doch lieber so sagen: Anax. mag zwar über die zum Begriff der Persönlichkeit gehörigen Momente sich nicht deutlich Rechenschaft gegeben und dieselben nicht genau unterschieden haben; er wird aber von selbst und ganz natürlich mit dem Begriff des Geistes auch die Vorstellung des Bewusstseins verbunden und somit sich ein Wesen gedacht haben, das in der Hauptsache unserem Begriff von Persönlichkeit entspricht.

Es lässt sich für diese unsere Auffassung noch ein zweiter Grund anführen. Will man dem weltordnenden νοῦς das Selbstbewusstsein absprechen, so scheint uns dadurch dessen Verhältniss zum menschlichen Geist ein ganz unhaltbares und unmögliches zu werden. Wir sind der Ansicht (und werden diese später näher begründen), dass nach anaxagoreischer Auffassung der göttliche νοῦς identisch ist mit dem den lebenden Wesen inwohnenden νοῦς. Wie soll man nun aber, in dieser Voraussetzung, sich denken können, dass dem νοῦς in seinem psychischen Leben Selbstbewusstsein zukomme, während ihm dieses in seinem transcendenten, göttlichen Leben abginge? Sollte der Weltbildner dessen entbehren können, was der νοῦς als Seele und als organische Bewegungskraft haben muss und erfahrungsgemäss hat? — Ist man aber der Ansicht (die wir auch noch näher kennen lernen werden), dass der göttliche νοῦς nicht selbst in den beseelten Wesen wohne, sondern dass die irdischen Geister für sich bestehende Substanzen seien, so bekommen wir — den göttlichen νοῦς als nicht selbstbewusst und nicht persönlich vorausgesetzt —

¹⁾ S. 995 f.

den nicht minder unerträglichen Gedanken: der göttliche νοῦς müsste dann weniger vollkommen sein als der mit Selbstbewusstsein begabte Menscheng Geist, ja er müsste selbst hinter der thierischen Seele zurückstehen.

Nun, wendet man aber ein, findet sich in der anaxagoreischen Lehre eine Bestimmung, die sich nicht vertragen will mit der Auffassung des νοῦς als eines persönlichen Wesens.

Das ist die Bestimmung, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, dass der νοῦς in grösserem und in geringerem Maasse anderen Wesen als deren Seele innewohnen soll. Zeller sagt in dieser Beziehung ¹⁾: „Ein Wesen, dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen, könnte nur sehr uneigentlich Persönlichkeit genannt werden.“ Wir werden zwar darthun, dass und warum wir es für ungerechtfertigt und unrichtig halten, von Theilen des νοῦς zu reden und ihn in grösseren oder in kleineren Theilen den Lebewesen inwohnen zu lassen. Wir verkennen aber auch so nicht, dass das Einwohnen des göttlichen νοῦς in den organischen Wesen eine grosse Schwierigkeit in sich schliesst. Damit ist der Philosoph sicherlich in irrthümliche Vorstellungen pantheistischer Art hineingerathen. Aber daraus folgt noch keineswegs, dass jetzt die Voraussetzung eine unrichtige sei, nämlich die Auffassung des νοῦς als eines persönlichen Wesens.

Für die in Rede stehende Entscheidung darf die Frage nicht so lauten: Können wir alle Bestimmungen des Anax. über den νοῦς auch streng genommen mit einer persönlichen Auffassung dieses νοῦς vereinigen? Vielmehr ist die Frage so zu formuliren: Konnte wohl Anax. selbst die geistig-persönliche Seinsart des νοῦς in Einklang bringen mit dessen Immanenz in den lebenden Wesen? oder war er sich klar darüber, dass letztere Prädication jene Auffassung aufheben musste? Wir glauben, es würde schwer zu beweisen sein, dass er sich beides als unvereinbar gedacht hat. Gute Gründe stehen dafür, dass er sowohl das eine als das andere angenommen hat. — Auf Grund dieser Erwägungen möchten wir unsere Ansicht über diesen Punkt dahin aussprechen, dass Anaxagoras den νοῦς als ein mit Selbstbewusstsein begabtes geistiges Wesen gedacht hat, also im wesentlichen als das, was wir unter Persönlichkeit verstehen.

(Schluss folgt.)

¹⁾ S. 995.