

Der *Noûs* nach Anaxagoras.

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

I. Charakteristik des *Noûs*.

Anaxagoras ist der erste, der ein intelligentes, denkendes Wesen als selbständiges Princip in die Philosophie eingeführt und als Grund der Weltordnung aufgestellt hat.

Noûs, *νόημα* und *νοεῖν* findet sich zwar schon bei dem einen Weltgott des Xenophanes, dem neben materiellen Attributen (z. B. Kugelgestalt) auch geistige Fähigkeiten und Functionen beigelegt werden.¹⁾ Aber Xenophanes hat das vernünftige Denken nicht zum selbständigen Princip gemacht. Es ist ihm nur eine Function seines körperlichen Allwesens, seiner pantheistisch gedachten Gottheit. Auch Heraklit legt seinem Urprincip Vernunft oder Vernünftigkeit bei, insofern ihm der ganze Naturprocess als ein vernünftiger, gesetzmässiger erscheint. Aber die Weltvernunft Heraklit's ist ebenso wenig von dem materiellen Princip getrennt als das vernünftige Denken von dem körperlichen Allwesen des Xenophanes. Auch Heraklit's Princip hat eine materielle und eine geistig-vernünftige (logische) Seite. Bei dieser geistigen Seite tritt aber überdies das subjective Moment der denkenden Intelligenz ganz in den Hintergrund, und liegt der Nachdruck ganz auf der objectiven vernünftigen Ordnung in der Welt.²⁾ — So hatte denn allerdings das Denken und die vernünftige Ordnung schon vor Anaxagoras in der Philosophie eine Rolle ge-

¹⁾ Bekannt ist das »οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει«. Auch sagt Xenophanes von der Gottheit, dass sie „alles beherrsche durch das Denken des Geistes“ — νόον φρενὲ πάντα κραδαίνει (oder κρατύνει, wie Freudenthal, Theol. des Xenoph., S. 34 vorschlägt.) — ²⁾ Dem entsprechend nennt auch Heraklit die geistige Seite seines Weltprincips nicht *νοῦς*, sondern *γνώμη* und *λόγος*; dieses letztere Wort drückt besonders mehr das objective Moment aus — „Gesetzmässigkeit“, „vernünftige Ordnung“, während *νοῦς* und *νοεῖν* sicherlich mehr das subjective Moment der denkenden Intelligenz bezeichnet. (Vgl. darüber Heinze, Ber. der Sächs. Ges. d. Wissensch. S. 9 f.)

spielt, aber noch nie war ein intelligentes Wesen als selbständiges Princip dem Stoffe gegenüber- und als Grund der Weltbildung und Weltordnung aufgestellt worden.

Auch in der dualistischen Gegenüberstellung von Stoff und wirkenden Kräften war unserem Philosophen schon Empedokles vorgegangen. Auch dieser hatte für nöthig gefunden, zur Erklärung der Veränderungen der Stoffe besonders wirkende Principien anzunehmen; er hatte dieselben aber nicht als denkende und vernunftbegabte Wesen bestimmt. Anaxagoras aber will einen Factor haben, der ihm nicht nur für die Bewegung der Stofftheile im Raum, sondern auch für die in der Welt sich manifestirende Ordnung und Schönheit eine Erklärung liefert. Er findet deshalb für nöthig, die den Stoffen gegenüber zu stellende Kraft als vernünftig denkendes, zweckvoll handelndes Wesen zu bestimmen. Damit wird nicht bloß die schon von Empedokles angebahnte dualistische Richtung scharf und entschieden durchgeführt, sondern es steht jetzt auch, im Unterschied und kühnen Fortschritt gegen Empedokles, auf der einen Seite eine denkende und ordnende Intelligenz.

Vom νοῦς handelt gerade das längste Stück, das uns Simplicius aus dem Werke des Anaxagoras aufbewahrt hat, nämlich das achte Fragment¹⁾, und auch noch in einigen anderen Fragmenten wird er berührt. Sein Wesen und Wirken, wie der Philosoph selbst es zeichnet, ist kurz gefasst folgendes:

Der νοῦς ist schlechthin vom Stoffe gesondert. Während sonst jedes Ding mit allem anderen vermischt ist, ist er mit keinem Ding vermischt. Er ist für sich bestehend, selbständig, freiwaltend, alles beherrschend. Es kommt ihm Einfachheit, Reinheit und Feinheit zu. Während sonst jedes Ding von jedem anderen verschieden ist, ist der νοῦς überall sich selbst durchaus gleich. Es eignen ihm ferner die Attribute des Denkens und des zweckmässigen Thuns, sowie Macht über alle Dinge. Er ist die bewegende und gestaltende Kraft in der Welt. Durch einen Stoss hat er die Stoffwelt in Bewegung gesetzt und dadurch bewirkt, dass eine Ausscheidung sich vollzog, dass das Ungleichartige sich trennte, das Gleichartige sich zusammen gruppirt. So entstanden infolge seines Wirkens die Weltkörper und die Einzelwesen in ihrer Ordnung und Schönheit.

Doch gehen wir näher ein auf die einzelnen dem νοῦς beigelegten Attribute. Das 8. Fragment beginnt mit den Worten: *Τὰ μὲν ἅλλα*

¹⁾ Schaubach, Anaxag. Fragm.

παντὸς μοῖραν ἔχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ ἀντοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χορήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν. Hier ist vor allem die Unvermischtheit des νοῦς hervorgehoben. Alle Dinge sonst enthalten Theile von allem anderen in sich; nur der νοῦς ist mit keinem Ding vermischt. Darin liegt sowohl: er ist keinem Dinge beigemischt, als auch: ihm ist nichts anderes beigemischt. — Dass sonst alles theil an allem anderen hat, das ist nicht blos im Anfang so gewesen, im ursprünglichen Zustand der Mischung, des ὁμοῦ πάντα: auch nachher noch, während der Weltbildung, und selbst in den concreten Einzeldingen bleiben in jedem Stoffe Theile von jedem anderen zurück. Nur der νοῦς hat weder vor der Weltbildung an dem ὁμοῦ πάντα theilgenommen, noch ist er später mit den verschiedenen Stoffen vermischt. Er ist vielmehr „allein für sich bestehend“ — μόνος ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν. (Das Gleiche wird nachher wiederholt mit μόνον ἔοντα ἐφ' ἑαυτοῦ.) Hiermit wird positiv ausgedrückt, was mit dem Prädicat „mit keinem Ding vermischt“ vorher negativ gesagt war. Das μόνος (nachher μόνον) ist nicht als ausschliessendes Adverb, sondern als selbständiges Prädicat zu fassen, wie Breier¹⁾ und Arleth²⁾ gut hervorheben; dafür spricht auch die Stellung des ἔοντα zu μόνον in der zweiten Stelle. Der νοῦς ist ganz allein, für sich bestehend. So nimmt er eine einzigartige Stellung in der Welt ein.

Unvermischtheit und Fürsichsein wird von unserem Philosophen so hervorgehoben und an die Spitze der Charakteristik des νοῦς gestellt, offenbar weil darin eine Grundbestimmung seines Wesens erblickt wird, die ihn kennzeichnet im Gegensatz zu allem anderen, und aus der auch andere Bestimmungen sich ableiten lassen. Als Grundeigenschaft wird dieses Unvermischt- und Fürsichsein denn auch alsbald näher nachgewiesen. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ ἐμέμικτο ἄλλω, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χορημάτων, εἰ ἐμέμικτο τεφ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται, καὶ ἂν ἐκόλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χορήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἔοντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Die Begründung ist leicht zu verstehen. Der νοῦς muss unvermischt und für sich bestehend sein. Denn wenn er mit irgend einem anderen Ding vermischt wäre, hätte er nicht blos an diesem, sondern an allen anderen Dingen theil, da in jedem Ding ein Theil von jedem anderen

¹⁾ Die Phil. des Anax. nach Aristot. S. 59. — ²⁾ »Archiv für Geschichte der Philosophie« VIII. S. 70 Anm. 52.

Ding ist. Das darf aber nicht der Fall sein. Denn die beigemischten Bestandtheile würden ihn hindern, irgend ein Ding zu beherrschen, wie er dies kann und thut, da er unvermischt („allein“) ist und für sich besteht. Er muss somit unvermischt sein, damit er über die Dinge „herrschen“ kann. Es entsteht nun die Frage, worin dieses κρατεῖν besteht, an welchem das Vermischtsein mit dem Stoff ihn hindern würde. Aristoteles gibt uns darüber eine Erklärung; es erscheint aber fraglich, ob dieselbe dem authentischen Sinn der Stelle ganz entspricht. *De anima* III, 4 (429 a 18): ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ (sc. ὁ νοῦς), ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ . . . „damit er herrsche d. h. damit er erkenne.“ Nach Aristoteles würde also das Herrschen im Erkennen bestehen, und der νοῦς müsste zu dem Zwecke unvermischt sein, um die Dinge zu erkennen. Die meisten neueren Forscher finden nun, dass dies eine dem Aristoteles eigenthümliche, einseitige Erklärung des anaxagoreischen Ausdrucks κρατεῖν sei.¹⁾ Arleth²⁾ jedoch hat versucht, die Auffassung des Aristoteles zu rechtfertigen. Er führt aus, dass nach Aristoteles, wie auch aus anderen Stellen ersichtlich sei, die bewegende Thätigkeit des anaxagoreischen νοῦς und sein Erkennen untrennbar mit einander verknüpft seien, dass das Bewegen eben durch das Denken erfolge, und somit die Herrschaft über die Welt der Stoffe hauptsächlich im Denken begründet sei. Diese Auffassung des Aristoteles entspreche aber insofern auch ganz dem Gedanken des Anaxagoras, als man ein Herrschen eigentlich doch nur von einer verständig und denkend wirkenden, nicht von einer blind arbeitenden Kraft aussagen könne. So will denn auch Arleth, dem Aristoteles folgend, das κρατεῖν von einem wirkenden Erkennen oder von einem verständigen Wirken verstehen. — Nun, in dieser letzteren Fassung („verständiges Wirken“) scheint uns die Erklärung annehmbarer. Wir geben wohl zu, dass von dem mit κρατεῖν ausgedrückten Begriff das Denken nicht auszuschliessen ist, insofern eben die Macht, die der νοῦς äussert, eine vernünftige und keine blinde sein soll, wir können aber nicht glauben, dass das Denken allein darin liege, oder dass Denken mit κρατεῖν geradezu identisch sei. Aus dem ganzen Zusammenhang und der Beweisführung, in welcher sich der Ausdruck hier findet, scheint uns hervorzugehen, dass das κρατεῖν alles in sich begreift, was der νοῦς an Befähigung braucht, um in der Weise auf

¹⁾ Vgl. Breier S. 68; Heinze a. a. O. S. 35; Zeller, Die Philosophie der Griechen. V. Aufl. I. S. 991, 1 u. 1010, 2. — ²⁾ A. a. O. S. 73 ff.

den Stoff einzuwirken, wie es wirklich geschieht. Der νοῦς muss unvermischt sein, damit er sein Wirken an dem Stoff ausüben, seine Aufgabe den Dingen gegenüber erfüllen kann. Da dieses Wirken aber vor allem in dem Bewegungsanstoss (mit den entsprechenden Wirkungen) besteht, so ist Grund vorhanden, in dem κρατεῖν vorzugsweise die bewegende Kraft ausgedrückt zu finden.¹⁾

Aristoteles gibt weiter auch eine Erläuterung darüber, inwiefern das Vermischtsein ein Hinderniss wäre für das κρατεῖν. Nach vorausgegangener Deutung des κρατεῖν im Sinne von γωριζέειν fährt er fort (ibid.): παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. Hiernach würde so ein fremdartiger Bestandtheil, wenn er auch („daneben“) in's Bewusstsein träte (παρεμφαινόμενον), hier gewissermaassen den Platz versperren (ἀντιφράττει) und so die Erkenntniss hemmen.²⁾ Diese Erklärung bezieht sich zwar nicht mehr auf das, was aus Anaxagoras nur zur Illustration angezogen worden war, sondern auf des Aristoteles' eigene Lehre: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμυγῇ εἶναι. Man sieht aber wohl, auch diese Begründung ist aus der eigenthümlichen Auffassung herausgewachsen, dass das Wirken und „Herrschen“ des νοῦς im Erkennen bestehe. Wenn Wirken und Denken identisch sind, dann muss auch die Hemmung des Wirkens eine Hemmung der Erkenntniss sein. Und Aristoteles stellt sich nun vor, dass, wenn der νοῦς mit einem Ding vermischt wäre, dieses Ding dann als ein fremdartiges Object in sein Bewusstsein einträte und sein Erkennen hindern müsste. Hier muss aber auch Arleth zugeben, dass Aristoteles dabei an eine intentionelle Gegenwart des fremdartigen Dinges im νοῦς (im Bewusstsein des νοῦς) denkt, während Anaxagoras das Vermischtsein sich offenbar als eine reale Gegenwart des fremdartigen Dinges gedacht hat. Daraus sieht man aber klar, dass dieser ganzen Erklärung eine Auffassung zu grunde liegt, die nicht rein anaxagoreisch ist, sondern eigenthümlich aristotelisches Gepräge an sich hat.

Dem νοῦς wird zu Anfang des 8. Fragments auch das Prädicat ἄπειρος beigelegt. Was bedeutet nun ἄπειρος bei Anaxagoras? Derselbe macht von diesem Wort einen ziemlich freigebigen Gebrauch. Gleich im Anfang der Schrift (1. Fragm.) werden die πάντα χεῖματα vor der Weltbildung ἄπειρα genannt inbezug auf Menge und Kleinheit. Ebenso wird gesagt, dass auch das „Kleine“ unendlich war,

¹⁾ So Zeller 1010, 2. — ²⁾ Vgl. Arleth S. 76.

d. h. eben in seiner Eigenschaft als Kleines.¹⁾ Gleich darauf werden auch unendlich genannt Luft und Aether, da sie alles umfassen, und es wird hinzugesetzt, diese beiden seien die grössten in der Gesamtheit der Dinge an Menge und Grösse.²⁾ Man sieht daraus, dass das Attribut doch nicht im strengen Sinn „von unendlicher Ausdehnung“ genommen werden kann, da ja die beiden Stoffe Luft und Aether sich selbst gegen einander abgrenzen. Wenn sie also ἀπειρα genannt sind, so muss das wohl bedeuten, dass sie nach aussen von nichts anderem begrenzt sind. — Im 2. Fragment wird auch „das Umfassende“ (τὸ περιέχον), aus dem sich Luft und Feuer ausscheiden, unendlich genannt der Menge oder Grösse nach.³⁾ Hierunter ist wahrscheinlich nichts anderes zu verstehen, als die Mischung und Gesamtheit der χηήματα⁴⁾ (die ja schon vorher der Menge nach unendlich genannt worden sind). — So bezieht sich also der Ausdruck „unendlich“ in den genannten Fällen überall auf die Ausdehnung, ist aber doch zugleich in einem etwas vagen, unbestimmten, nicht im eigentlich strengen Sinne genommen.

Wie ist nun das ἀπειρος in Anwendung auf den νοῦς zu fassen? Es wird sich durch nichts beweisen lassen, dass das Wort auch hier von materieller Ausdehnung verstanden werden muss. Denn wenn es auch in den vorher angeführten Stellen so gebraucht ist, so folgt daraus noch keineswegs, dass es eine solche Bedeutung auch haben muss in Anwendung auf eine Substanz, die anderweitig sich als nichtstofflich erweisen lässt und gerade auch an unserer Stelle zu allem Stofflichen in Gegensatz gestellt wird. Die Bedeutung eines Attributes wie ἀπειρος muss sich offenbar richten nach dem Wesen des Subjectes, dem es beigelegt wird. Allerdings scheint es nicht leicht, für das (Anfang des 8. Fragments) vom νοῦς prädicirte ἀπειρος eine Bedeutung zu finden, die in den Zusammenhang der Stelle ganz gut passt. Es heisst nämlich: „Alles andere hat theil an allem, der νοῦς aber ist ἀπειρον und αυτοκρατές und mit keinem Ding vermischt, sondern er ist allein für sich bestehend.“ Es soll mithin vom

¹⁾ ὁμοῦ πάντα χηήματα ἦν, ἀπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα. καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἀπειρον ἦν. Vgl. auch 6. Fragment: σπερμάτων ἀπειρων πλήθους, und 13. Fragment: (χηήματων) ἀπειρων ἔδοντων. — ²⁾ πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατέχεν, ἀμφοτέρα ἀπειρα ἔδοντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει. — ³⁾ 2. Fragment: καὶ γὰρ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ περιέχοντος τοῦ πολλοῦ· καὶ τό γε περιέχον ἀπειρόν ἐστι τὸ πλήθος. — ⁴⁾ Vgl. Schaubach S. 83 f. und Heinze a. a. O. S. 15.

νοῦς etwas ausgesagt werden, was einen Gegensatz bildet zu dem Vermischtsein der stofflichen Dinge. Heinze meint nun¹⁾, man könne hier in dem *ἄπειρον* die Negation aller Ausdehnung finden: weil nämlich der *νοῦς* keinen Theil von einem anderen in sich habe und auch in keinem anderen enthalten sei, gebe es auch keine Grenze für ihn, nichts stehe zu ihm im Verhältniss des Abgrenzenden. Diese Deutung ist sichtlich aus dem Bedürfniss entstanden, einen passenden Gegensatz zu dem Vorhergehenden zu bekommen. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, dass das Wort *ἄπειρος* diese Bedeutung — „nicht ausgedehnt“ — haben kann.²⁾ Bequemer wäre es freilich und ergäbe einen besseren Gegensatz, wenn man statt *ἄπειρον* lesen könnte *ἄμοιρον* im Sinne von *οὐδενὸς μοῖραν ἔχον* oder auch *ἄπλόον*, wie Zeller vorschlägt, der besonders das letztere empfiehlt.³⁾ Da nämlich Aristoteles sagt (*de anim.* I, 2), dass Anaxagoras den *νοῦς* — *ἄπλοῦς* genannt habe, das Wort sich aber sonst in den Fragmenten nirgends findet, so wäre nicht unmöglich, dass es gerade an dieser Stelle entstanden hätte.⁴⁾

So wie nun aber das *ἄπειρον* einmal dasteht, wird man es am besten im allernächsten Sinne nehmen = „worin man keine Grenze finden kann“, und es entweder auf das ganze Wesen des *νοῦς* beziehen, namentlich auf sein Wissen und seine Macht⁵⁾, oder, vielleicht noch besser, nimmt man es näher zusammen mit dem unmittelbar folgenden *ἀντοκρατές* und fasst es von der unbegrenzten Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit, welche Fassung dann auch zu der absoluten Vermischtheit und Unselbständigkeit alles Stofflichen einen brauchbaren Gegensatz ergibt.

Von Aristoteles und in späteren Berichten wird der *νοῦς* weiter genannt *ἀμυγής*, *ἀπαθής* und *ἄπλοῦς*.⁶⁾ Es ist fraglich, ob diese Prädicate schon von Anaxagoras gebraucht worden sind, oder ob sie

¹⁾ A. a. O. S. 15 f. — ²⁾ Vgl. Zeller S. 992, 1 und Arleth S. 81 Anm. 90. —

³⁾ Phil. der Griech. I, S. 992, 1 und »Archiv für Gesch. d. Philos.« V. S. 441 ff.

— ⁴⁾ Wenn auch Simplicius, aus dem das Fragment genommen ist, in seiner Handschrift sicher *ἄπειρον* hatte, so konnte doch ursprünglich von Anaxagoras *ἈΠΛΟΟΝ* geschrieben worden sein, woraus leicht *ἈΠΕΙΡΟΝ* werden konnte.

— ⁵⁾ Zeller (Phil. d. Gr. I., S. 992, 1) will es am ehesten auf die unbegrenzte Macht des Geistes beziehen. — ⁶⁾ Arist. Phys. VIII. (256 b 24): *Ἀναξαγόρας ὁρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμυγῆ εἶναι.* *De anim.* I., 2 (405 a 13): *ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμυγῆ τε καὶ καθαρόν.* *ibid.* III, 4. s. oben. Andere Stellen bei Schaubach S. 104, Zeller S. 991, 1 und Heinze S. 13, 2.

von Aristoteles herrühren. Die betreffenden aristotelischen Stellen lauten so, dass Anaxagoras entweder selbst schon die Ausdrücke angewendet oder doch dem Sinn nach solche Attribute vom νοῦς ausgesagt haben muss.

Bei ἀμικτός leuchtet dies von selbst ein. Anaxagoras hat die Unvermischtheit des νοῦς so sehr betont, dass es für die Sache von keiner Bedeutung ist, ob er das Wort schon hatte oder nicht.

Welches ist der Sinn des Beiworts ἀπαθής? Zeller¹⁾ versteht es von der Unveränderlichkeit des νοῦς = ἀναλλοίωτος, da Aristoteles mit πάθος eine ποιότης καὶ ἢν ἀλλαιουῶσθαι ἐνδέχεται bezeichne.²⁾ In diesem Sinne wäre es eine nothwendige Folge der Einfachheit: Da alle Veränderung auf verschiedener Zusammensetzung und auf Wechsel der Theile beruht, käme dem einfachen νοῦς nothwendig auch Unveränderlichkeit zu. Doch scheint uns kein zwingender Grund vorzuliegen, das ἀπαθής gerade nur in diesem engeren Sinne zu fassen, wenn es bei Aristoteles auch öfters so gebraucht wird. Es kann ganz wohl bedeuten: „von nichts beeinflusst“, „keinerlei Affection, Einwirkung, beeinflussende Berührung von aussen erleidend.“ Jede Art von Beeinflussung durch etwas ausser ihm liegendes (πάσχειν) ist beim νοῦς ausgeschlossen durch seine Unvermischtheit, sein Fürsichsein und besonders durch seine Selbstherrlichkeit (αὐτοκρατές). Damit ist dann freilich auch die Unveränderlichkeit gegeben, weil eine äussere Einwirkung nothwendig auch Veränderung mit sich bringen würde.³⁾

Das ἀπλοῦς findet sich in den uns erhaltenen Fragmenten nicht, es müsste nur, wie wir oben bemerkt haben, am Anfang des 8. Fragments ἀπλόον statt ἀπειροον zu lesen sein. Doch mag nun das Wort von Anaxagoras selbst herkommen, oder erst von Aristoteles, welches kann seine Bedeutung sein?

Die Einfachheit des νοῦς hängt jedenfalls auch mit seiner Unvermischtheit zusammen. Einfachheit ist das Gegentheil von Zusammengesetztsein. Alle anderen Dinge sind vermischt und zusammengesetzt, der νοῦς allein ist einfach. Da aber alle anderen Dinge nicht blos aus gleichartigen, sondern auch aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt sind, so kann man die Frage stellen: Wird durch das ἀπλοῦς vom νοῦς blos ausgesagt, dass er nicht aus ungleichartigen Bestandtheilen bestehe, oder aber liegt in dem Ausdruck auch,

¹⁾ S. 991, 1. Vgl. auch Breier S. 61 f. — ²⁾ Metaphys. V, 21. — ³⁾ Auch Heinze S. 13 f. erklärt ἀπαθής in solchem weiteren Sinne.

dass der *νοῦς* überhaupt nicht zusammengesetzt sei, überhaupt nicht aus Theilen bestehe? Es ist kein Zweifel, dass das Wort, wenn es streng gefasst wird, allerdings den letzteren Sinn haben muss, wie auch Arleth¹⁾ ausführt. Dass Anaxagoras diesen Sinn damit verbunden hat, lässt sich freilich schon aus dem Grund nicht streng beweisen, weil der anaxagoreische Gebrauch des Wortes überhaupt unsicher ist. Dass aber Aristoteles die Einfachheit des *νοῦς* so verstanden hat, wird sehr wahrscheinlich gemacht durch seine Argumentation (*De anim.* III, 4), auf die Arleth mit Recht Gewicht legt: ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθὲν μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν; Aristoteles findet hier am anaxagoreischen *νοῦς* eine Schwierigkeit; er fragt, wie es möglich sei, dass die Dinge auf den *νοῦς* einwirken (was zum Erkennen nothwendig ist, da dieses nach Aristoteles ein Leiden ist), wenn der *νοῦς* doch ἀπλοῦν (καὶ ἀπαθὲς usw.) sei. Wäre nun der *νοῦς* nach Aristoteles' Auffassung selbst etwas aus Theilen bestehendes, und blos insofern einfach, als er nicht aus heterogenen Bestandtheilen bestände, so wäre nicht einzusehen, warum dann die anderen Dinge nicht auf mechanischem Wege auf ihn einwirken könnten. Das Bedenken des Aristoteles in dieser Hinsicht setzt also wohl voraus, dass er mit dem ἀπλοῦς den Sinn verband: „einfach dem Wesen nach“, „nicht aus Theilen bestehend“.

Anaxagoras fährt selbst (im 8. Fragment) in den Bestimmungen über den *νοῦς* also fort: ἐστὶ γὰρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρότατον. Der *νοῦς* ist das feinste von allen Dingen und das reinste. Dass das Wort καθαρότατον im physischen, und nicht etwa in einem ethischen Sinne zu nehmen ist, geht hervor aus dem ganzen Zusammenhang, besonders aus dem Gegensatz zu den vermischten stofflichen Dingen und aus der Zusammenstellung mit λεπτός. Während alle anderen Dinge durchaus vermischt sind, ist der *νοῦς* ganz rein, ganz frei von jeder Vermischung. Und wie er das reinste ist, so ist er auch seinem physischen Wesen nach das feinste: λεπτότατον. Wir werden auf diese Ausdrücke später noch näher zurückkommen müssen.

Am Schluss des 8. Fragments wird sodann hervorgehoben die Gleichartigkeit des *νοῦς*. Auch diese erscheint als eine Folge seiner Unvermischtheit. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ

¹⁾ S. 82 ff.

ἑτέρου, πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστί, καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ. ἀλλὰ ὁτέων πλεῖστα ἐνί, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκαστὸν ἐστί καὶ ἦν. „Kein Ding ist von dem anderen vollständig geschieden ausser dem νοῦς. Der νοῦς aber ist in seiner Gesamtheit gleichartig, sowohl als grösserer wie auch als kleinerer. Kein anderes aber ist einem anderen gleich, sondern wovon das meiste darin ist, dieses ist bei einem jeden am deutlichsten hervortretend und war es.“ Kein Ding sonst ist dem anderen gleich, weil keines vom anderen vollständig geschieden ist. Wie sich aus der Stofflehre des Anaxagoras ergibt, rührt die Ungleichheit bei den übrigen Dingen her von ihrer Vermischtheit und von dem ungleichen Mischungsverhältniss. Beim νοῦς aber gibt es keine Vermischung, kein Zusammengesetztsein aus verschiedenartigen Bestandtheilen; also muss er auch überall, wo er erscheint, als grösserer oder als kleinerer, sich selbst durchaus gleich sein. Seine Gleichartigkeit resultirt aus der Unvermischtheit und Einfachheit seines Wesens. — Schon aus den bisher kennen gelernten Bestimmungen ersieht man, dass der νοῦς allen anderen Dingen als etwas wesentlich von ihnen Verschiedenes gegenüber gestellt ist. Alles andere ist vermischt, zusammengesetzt, jedes vom anderen verschieden: der νοῦς aber ist unvermischt, für sich bestehend, einfach, sich durchaus gleichartig.

Wenn schon hiernach die beiden Grundprincipien der anaxagoreischen Philosophie — der νοῦς und „die anderen Dinge“ — ein grundverschiedenes Wesen aufweisen, so tritt dieser Dualismus noch stärker und entschiedener hervor dadurch, dass dem νοῦς noch ausdrücklich rein geistige Vermögen und Thätigkeiten beigelegt werden. Er besitzt Wissen, Erkennen, sogar allumfassendes Wissen, und ist hierdurch befähigt, die Dinge zweckmässig zu ordnen. Mit dem Wissen verbindet er unbeschränkte Macht über die Stoffwelt. Nachdem unser Philosoph gesagt hat, dass der νοῦς das reinste unter allen Dingen sei und das feinste, fährt er (im 8. Fragment) fort: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. Der νοῦς besitzt also Erkenntniss, und zwar „jegliche Kenntniss über alles.“ Worauf sich dieses Wissen näherhin bezieht, ist nachher gesagt (im gleichen Fragment): καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς, „er erkannte alles, sowohl das Vermischte als auch das Ausgeschiedene.“ Seine Kenntniss bezieht sich also vorzugsweise auf die vermischten und zu scheidenden Stoffe.

Und weil er mittelst dieser Kenntniss imstande ist, die Dinge zu unterscheiden selbst im Zustand vollständigster Vermischung, wo sie für jedes andere Auge ununterscheidbar gewesen wären, so ist er dadurch auch befähigt, eine Scheidung dieser Stoffe zu vollziehen und damit die Bildung und Ordnung der Welt herbeizuführen. Hierzu bedurfte er aber nicht nur der Erkenntniss, sondern auch unumschränkter Macht: *ἰσχύει μέγιστον*. Das Herrschen (*κρατεῖν*) ist besonders von ihm hervorgehoben. Dreimal kehrt das Wort wieder im 8. Fragment. Zuerst wird gesagt, dass der *νοῦς* unvermischt und für sich bestehend sein müsse, denn „das Vermischte würde ihn hindern über ein Ding zu herrschen.“ Weiter unten wird besonders angeführt, dass der *νοῦς* „herrsche über alles was beseelt sei, Grösseres und Geringeres“ *ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ*. Und unmittelbar nachher heisst es: *καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρήσαι τὴν ἀρχήν*, „und über die ganze (durch den Stoss hervorgebrachte) rotirende Bewegung herrschte der *νοῦς*, so dass von Anfang eine Kreisbewegung eintrat.“¹⁾

Die geistige Befähigung des *νοῦς* steht offenbar in unmittelbarer, nächster Beziehung zu seiner Aufgabe und Thätigkeit als Weltordner. Er konnte aus der Mischung eine geordnete Welt bilden, weil er Erkenntniss und Macht über die Dinge hatte. Es erhebt sich nun hier eine Frage, die für die Bestimmung der Wesenheit des *νοῦς* von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, und die wir deshalb nicht weiter zurückschieben wollen, wenngleich sie bereits auf die Wirksamkeit des *νοῦς* näheren Bezug hat, — es ist die Frage: liegt in der Intelligenz des *νοῦς* auch dies eingeschlossen, dass er bewusste Gedanken und Absichten hatte, die er mittelst der Stoffe zur Verwirklichung brachte? oder mit anderen Worten: kann man im eigentlichen Sinne von einem bewusst zweckmässigen Wirken des *νοῦς* an den Dingen reden? Nach unseren jetzigen Begriffen von einem mit Erkenntniss ausgestatteten Wesen scheint es freilich als natürliche Folge aus der Intelligenz des *νοῦς* sich zu ergeben, dass er entsprechend seinem Wissen über die Dinge auch nach bewussten Zwecken handelte. Allein wir müssen uns hüten, Folgerungen, die uns wie selbstverständlich vorkommen, einfach zu übertragen auf eine

¹⁾ Schaubach S. 107 f. übersetzt das *ὥστε περιχωρήσαι* usw. mit: „*ita ut in orbem moveret initio*.“ Das *περιχωρεῖν* hat aber nachweisbar immer intransitive Bedeutung. Wir nehmen daher *περιχωρήσαι* entweder unpersönlich („es geht herum“) oder indem wir *περιχώρησον* als Subject dazu denken.

Zeit, die über Wesen und Wirken geistiger Kräfte noch keine durchgebildeten Begriffe hatte. Dennoch glauben wir die oben gestellte Frage entschieden bejahen zu sollen. Wir finden nämlich in unserem (8.) Fragment eine Stelle, die für die Annahme eines bewusst zweckvollen Wirkens spricht. Nachdem Anaxagoras gesagt hat: *καὶ τὰ συμμισγόμενα . . . πάντα ἔγνω νοῦς*, fährt er fort: *καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς*. So lauten die Worte nach Simplicius' *Physica* 33^b; sie sind wiederholt 38^a, nur findet sich hier für *ὅσα νῦν ἔστι* die Lesart *ἄσσα νῦν μὴ ἔστιν*. An der ersteren Lesart zu zweifeln liegt kein Grund vor. Wenn der Vorschlag gemacht wurde (von Diels), beide Versidenen in der Weise mit einander zu verbinden, dass man lesen würde *ὅποια ἦν καὶ ὅσα νῦν μὴ ἔστι καὶ ὅποια ἔσται*, so ist einmal sehr zweifelhaft, ob Anaxagoras bei seiner sonst so kurzen Ausdrucksweise hier so umständlich sich ausgedrückt hat, sodann aber liegt namentlich kein Grund und auch kein Recht vor, das Futurum *ἔσται* deswegen aufzugeben, weil *ἔμελλεν ἔσεσθαι* vorausgegangen ist; denn beides drückt doch nicht das Gleiche aus. „Wie es sein sollte und wie es war und was jetzt ist und wie es sein wird, alles hat der νοῦς geordnet.“¹⁾ Namentlich aber kann man in dem *ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι* ein bezweckendes, vorausschauendes und vorausbestimmendes Ordnen des νοῦς angedeutet finden, um so mehr, da neben *ἔμελλεν ἔσεσθαι* auch noch das einfache Futurum *ἔσται* steht. Verbindet man das, was hierin liegt, noch mit dem vom νοῦς ausgesagten *γνώμην ἔχειν περὶ παντός* und *γιγνώσκειν τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα*, so dürfte man zu dem Schlusse wohl berechtigt sein, dem νοῦς eine vorausschauende, nach Zwecken wirkende und ordnende Einsicht zuzuerkennen.

So haben wir denn als charakteristische Eigenschaften des νοῦς kennen gelernt: Unvermischtheit, Fürsichsein, Einfachheit des Wesens, allumfassendes Wissen, das ihn befähigt zu einem bewusst zweckvollen Wirken, und unbeschränkte Macht über die Dinge. Alle diese Attribute sind aber unter sich streng logisch verknüpft, eines ergibt sich aus dem anderen. Der νοῦς ist frei von aller stofflichen Vermischung und für sich bestehend. Das ist die nothwendige Grundlage und Voraussetzung dafür, dass er alles andere denkend beherrschen kann. Und weil er Intelligenz und Macht besitzt, deswegen

1) Vgl. Zeller S. 992, 3 und Heinze S. 35, 2.

kann er auch die Stoffe bewegen, scheiden, ordnen, seine bewussten Zwecke zur Ausführung bringen, kurz, alles das leisten, was von ihm verlangt wird. Oder, wenn wir diese Gedankenverkettung rückwärts verfolgen wollen, so wie sie unserem Philosophen selbst in der Genesis seines Systems vorgeschwebt haben mag, so bekommen wir folgenden Entwicklungsgang. Anaxagoras braucht den $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ vor allem als weltbildende Kraft. Denn dass der $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ bewegend, bildend, ordnend auf die Stoffwelt eingewirkt hat, das erscheint als Grundbestimmung seiner Lehre und wird auch von den Alten vorzugsweise als solche hervorgehoben; von diesem Punkte aus und von diesem Interesse geleitet, muss er darum auch zu den Attributen gekommen sein, die er dem $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ beilegt. Damit dieser nun die Befähigung habe, zu bewegen, zu scheiden und zu ordnen, muss er Erkenntniss und Macht besitzen über die Stoffe; und damit er die Stoffe denkend beherrsche, muss er, nach Auffassung unseres Philosophen, frei sein von jeder Vermischung mit denselben und für sich bestehend. So greift eins in's andere, und eins geht aus dem anderen hervor.

(Fortsetzung folgt.)