X.

Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung.

Von

Dr. David Einhorn.

I.

Die xenophaneische Lehre von dem Verhältnis Gottes zur Welt hat bis nun trotz allen Bemühungen der hergebrachten Forschung keineswegs aufgehört, ein überaus schweres und verwickeltes Problem zu bilden. Ein Maß für die Verworrenheit der bisherigen Xenophanesforschung gibt bereits die bloße Zusammenstellung ihrer Ergebnisse, die uns einen Aufschluß darüber zu vermitteln haben, wie Xenophanes, der Pantheist, sich seine Gottheit gedacht habe.

Wenn wir uns nun auf die bedeutenderen Erscheinungen auf dem Gebiete der Xenophanesforschung beschränken, so zeigt sich uns folgendes wenig erfreuliches Bild¹⁾ des Grundzuges der bisherigen Leistungen:

Daß die Gottheit des Xenophanes mit dem Himm e l identisch sei, das ist die Meinung Lew e's. In seiner „Geschichte der Philosophie“ I. S. 155, heißt es: „Das tiefblaue unendliche Gewölbe, das, erklärt er, sei Gott.“

Daß Xenophanes unter dem Begriff der Gottheit nichts anderes als die E r d e verstand, das ist die Ansicht Dörings. In

¹⁾ Ich entnehme diese Übersicht meiner vor kurzem erschienenen Arbeit: „Xenophanes, Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte“. Wien und Leipzig. 1917. S. 43 ff.

seinem Aufsatz über Xenophanes in den „Preußischen Jahrbüchern“ Bd. 99 S. 297 sagt er z. B.: „An dieser Stelle muß die Annahme, daß Xenophanes unter dem kugelförmigen Gott lediglich die Erde verstanden hat, fast zur Gewißheit werden.“ Vgl. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*“, S. 75, 79.

Daß Xenophanes seine Gottheit als den Weltstoff sich gedacht hat, das behauptet z. B. Döring. In der eben angeführten Abhandlung S. 295, erklärt er: „Aus diesen beiden Stoffen seines Gottes nun wird alles in der Welt abgeleitet.“ S. 298: „Der kugelförmige Gott war einmal ein denkender und zugleich empfindender Lehmklumpen“.

Daß der Begriff der Gottheit Xenophanes zufolge dem der Weltseele gleichzusetzen sei, urteilt z. B. Gomperz. In seinem berühmten Werk „*Griechische Denker*“ I², S. 130, führt er aus: „Es ist dies kein Schöpfer des Universums, kein außer- und überweltlicher Gott, sonder wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach eine Weltseele, ein Allgeist.“

Die Gleichstellung des Begriffes der Gottheit dem der Weltkraft wird dem Xenophanes z. B. von keinem Geringeren als Natorp, dem sich Kinkel, N. Hartmann, Huit anschließen, beigelegt. In den „*Philosophischen Monatsheften*“ Bd. 25 S. 213 finden wir die Worte Natorps: „... daß ihm das Eine oder Gott nicht so sehr den Weltstoff als die (zugleich vernünftige) Weltkraft bedeutete.“

Daß die Gottheit dem Xenophanes mit dem Welt vollständig zusammenfiel, ist die Ansicht Zellers, Überwegs, Kerns, Freudenthals, Gomperz, Dörings, Bäumkers u. a. (Belege in unserer genannten Abhandlung).

Daß die Gottheit des Xenophanes ein Wesen ist, dessen Erscheinung die Welt bildet, diese Ansicht vertritt Zeller. In seinem großen Werke: „*Die Philosophie der Griechen*“ I⁵, S. 537, äußert er sich folgendermaßen: Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung. Vgl. Lewes, *Geschichte der Philosophie* I. S. 158.

Daß Xenophanes seine Gottheit mit einem Wesen identifiziert hatte, dem gegenüber der Welt nur ein scheinbares Sein zukommt, behauptet endlich Kern.

Ähnlich v. Arnim, *Kultur der Gegenwart* I. V. S. 129: „Dieser Gott ist zwar das All, aber nicht die Welt . . .“

Es ist somit eine Tatsache, daß uns in der bisherigen Xenophanesforschung nicht eine einzige, sondern mehrere voneinander grundverschiedene, einander auf das schroffste widersprechende Meinungen über das Wesen des xenophanischen Gottesbegriffes entgegentreten.

Dieser Stand der Dinge offenbart sich bereits dem ersten Anblick. Wenn wir jedoch tiefer in die Struktur der einzelnen, zumal der hervorragendsten Abhandlungen über Xenophanes eindringen, stellt sich alsbald heraus, daß das Chaos ein noch ungleich größeres und gefährlicheres ist, da nicht bloß das *quot capita tot sententiae* an dieser Stelle zur Wahrheit wird, sondern in jeder von den bisherigen Darstellungen der xenophaneischen Lehre unvermerkt über das „Hauptprinzip“ zugleich mehrere, ergo einander widersprechende und ausschließende Meinungen ausgesprochen werden.

Ein klassisches Beispiel für diesen überraschenden Sachverhalt bildet u. a. die Zellersche Darstellung der xenophaneischen Gotteslehre. Während Zeller in seinem Werk „*Die Philosophie der Griechen*“ I⁵, S. 533, unter Berufung auf Aristoteles und Theophrast behauptet: „er (scil. Xenophanes) habe das eine Weltganze für die Gottheit erklärt“, I⁵, S. 535: „er habe das eine Weltganze der Gottheit gleichgesetzt“, während also Zeller auf den Seiten 533 und 535 die Identität von Gott und Welt in der Lehre des Xenophanes annimmt, unterscheidet derselbe auf der Seite 537 desselben Werkes, indem er völlig vergißt, daß, wenn Gott und Welt identisch sind, sie schon keineswegs nicht identisch sein können, geradezu auf das nachdrücklichste zwischen Gott und Welt, ja, er nimmt einen schlechthin unüberbrückbaren Gegensatz von Gott und Welt in der Lehre des Xenophanes an, indem er dort lehrt: „Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung,“ indem er ferner auf derselben Seite 537 und Seite 554 die Gottheit als „weltbildende Kraft“ der Welt gegenüberstellt, indem er weiter auf derselben Seite 537 die Gottheit nicht mehr als Welt, mit der sie doch auf den Seiten 533 und 535 so bestimmt und entschieden identifiziert wurde, sondern als „allgemeine Naturkraft“ auffaßt,

indem er die Gottheit als (S. 538) „Weltursache“, als (S. 540) immanenten „inneren Grund der Dinge“, als (S. 527 und S. 537, Anm. 1) „den letzten Grund der Dinge“ der Welt gegenüberstellt, indem er endlich teils schweigend, teils ausdrücklich geradezu mit polemischem Nachdruck einen Gegensatz zwischen Gott und Welt in der Interpretation der xenophaneischen Fragmente und der sekundären Quellen voraussetzt.

Ähnlich steht es mit den Darstellungen von Freudenthal, Gomperz, Kern, wie ich in meiner genannten Abhandlung über Xenophanes nachzuweisen suchte.

Damit ist uns die gesamte Xenophanesforschung in bezug auf ihren wissenschaftlichen Charakter schlechthin unhaltbar geworden, — sofern nicht der letzte Rettungsversuch sich als heilbringend erweisen sollte, der Versuch, den H. F. Müller in der Berliner Philologischen Wochenschrift vom 15. Dezember 1917 S. 1545 ff. zur Verteidigung der Zellerschen Auffassung unternommen hat.

Müller will keineswegs annehmen: „Es soll ein krasser Widerspruch sein, daß Zeller einerseits mit Berufung auf Aristoteles und Theophrastos behauptet, Xenophanes habe das eine Weltganze für die Gottheit erklärt oder der Gottheit gleichgesetzt, also Pantheismus gelehrt, und andererseits die Gottheit des Xenophanes als weltbildende Kraft, als allgemeine Naturkraft, als Weltursache, als inneren und letzten Grund der Dinge bezeichnet, dem Philosophen also eine Entgegensetzung von Gott und Welt zuschreibt“. (S. 1545 ff.)

Zur Begründung seiner Auffassung meint er zunächst: „Schade, daß Einhorn den, wie er wohl weiß, mehrdeutigen Begriff des Pantheismus nicht definiert und seine eigene von der Zellerschen abweichende Auffassung nicht angibt. Dann würde sich herausgestellt haben, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliegt.“ (S. 1546).

Ich muß nun gestehen, daß mir die Logik dieses Schlusses in gar keiner Weise einleuchten will. Zunächst ist es mir unerfindlich, wozu ich in einer historischen Abhandlung über Xenophanes eine eigene Definition des Begriffes des Pantheismus aufstellen sollte? Es handelt sich doch hier nicht darum, was ich unter dem Begriffe des Pantheismus verstehen will, sondern wie

Xenophanes das Verhältnis von Gott und Welt in seinem System auffaßte. Ferner aber ist es bereits überhaupt unbegreiflich, wie daraus, daß ich den Begriff des Pantheismus definiert und meine eigene von der Zellerschen abweichende Auffassung angegeben hätte, sich jemals herausstellte sollte und könnte, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliege. Allerdings bin ich Müller zum Danke für die Anerkennung verpflichtet, die in seiner ausgesprochenen Erwartung liegt, daß aus meiner Definition des Pantheismus und aus meiner Auffassung sich die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der Zellerschen Auffassung ergeben würde. Nur ist eine kleine *contradictio in adiecto* nicht zu übersehen: Würde Müller meinerseits eine Definition des Pantheismus erwarten, die mit der Zellerschen Auffassung übereinstimmt, so könnte er vielleicht irgendwie hoffen, daß sich daraus herausstellen würde, daß im Sinne Zellers keinerlei Widerspruch vorliege — falls Zeller nur nicht mehrere Auffassungen vertreten würde! Erwartet er aber im Gegensatz dazu, daß ich den Begriff des Pantheismus in eigener, von Zeller abweichender Weise bestimme, wie vermag er da noch zu hoffen, daß ich aus einer gegensätzlichen Bestimmung die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit des Zellerschen Standpunktes ergeben werde?

„Mit vollem Recht“ — meint Müller fortfahrend — „dürfte Zeller sagen, Gott und Welt verhielten sich wie das Wesen und die Erscheinung“.

Indes, wo ist nur eine Spur von einer primären oder selbst sekundären Quelle vorhanden, die Zeller und den sich ihm anschließenden Müller dazu berechtigen würde, dem Xenophanes die Lehre zuzuschreiben, derzufolge Gott und Welt sich so verhalten, wie das Wesen und die Erscheinung? Ja wo gibt es in aller Welt eine Quelle, die eine Grundlage dafür abgeben könnte, Xenophanes die Unterscheidung solcher Begriffe wie das Wesen und die Erscheinung überhaupt beizulegen? Das ist für den Kundigen offenbar eine Übertragung ungleich späterer Produkte des abstrakten Denkens der Menschheit auf viel primitivere Zustände und damit eine Fälschung, vor der sich vornehmlich der Historiker unter aller Umständen auch Zeller zufolge in Acht nehmen muß!

Letztthin dürfte aber Zeller — abgesehen von allen genannten historischen Schwierigkeiten — im Sinne einer immanenten Kritik seiner Darstellung keineswegs die Behauptung aufstellen: Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung, nachdem er bereits auf das bestimmteste Gott und Welt vorher gleichgesetzt hatte. Es ist doch wohl für jedermann klar, daß wenn Gott und Welt identisch sind, sie in keiner Weise zugleich verschieden sein können — und somit auch nicht in der Weise einander gegenübergestellt werden dürfen wie das Wesen und die Erscheinung.

Müller argumentiert weiter: „Einhorns Behauptung dagegen, Wesen und Erscheinung seien „einander geradezu diametral entgegengesetzt“ wie Gott und Welt, halte ich für falsch. Das Wesen ist es, das erscheint; soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein; die Erscheinung ist es, in der sich das Wesen den Sinnen offenbart.“

Zunächst eine formale Berichtigung. Ich habe nirgends behauptet: Wesen und Erscheinung seien einander gradeso diametral entgegengesetzt wie Gott und Welt, sondern im Gegenteil, ich fand und ich finde in der Zellerschen Aufstellung: Gott und Welt verhalten sich so wie das Wesen und die Erscheinung, eine diametrale Entgegensetzung von Gott und Welt.

Müller bestreitet nun die Richtigkeit dieser meiner Auffassung und will folglich beweisen, daß Wesen und die Erscheinung identisch sind. Sollte ihm das selbst vollauf gelingen, so würde er bestenfalls bloß beweisen, daß der ganze Zellersche Ausspruch eine Irreführung des Lesers bedeutet, da sie dort Worte entgegengesetzt, wo sie ihre Begriffe identifiziert, dort die logische Proportion verwertet, wo Identität vorliegt. Dieser Beweis würde sich folglich nicht bloß gegen mich, sondern noch vielmehr gegen Zeller richten.

Doch ist der Müllersche Beweis stichhaltig? Sind die Begriffe Wesen und Erscheinung wirklich identisch und ist die ganze Menschheit, die diese Begriffe unterscheidet, in einem Wahn befangen und Müller allein im Recht und dazu berufen, die Menschheit von diesem Wahn zu befreien? Müller meint zuvörderst: „Ein Wesen ist es, das erscheint.“ Allein dieser Satz kann bloß dann einen haltbaren Sinn haben, wenn wir ihm die Formulierung

verleihen: Ein Ding ist es, das erscheint; ein Ding hat ein Wesen und eine Erscheinung. Was für uns sein Wesen ist, daß ist nicht seine Erscheinung, da doch widrigenfalls die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung ganz sinnlos wird. Ist die Erscheinung das Wesen, so wird das Wort Wesen überflüssig, und wir können einfach behaupten, die Dinge seien keine Wesen und Erscheinungen, sondern lediglich und allein Erscheinungen.

Die zweite Behauptung Müllers: „soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein“ paßt zunächst ausgezeichnet zwar nicht auf Xenophanes, doch wohl auf Herbart (vgl. R.Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. S. 461). Aus ihr ergibt sich aber noch gewaltiger die absolute Unhaltbarkeit der Müllerschen Auffassung. Denn gesetzt die volle Richtigkeit dieser Behauptung, will Müller wirklich daraus den Schluß ziehen, daß Schein und Sein dasselbe sei? Das hat Herbart am allerwenigsten behauptet. Will nun Müller allen Ernstes annehmen, was ihm Niemand in der Welt glauben würde?

Endlich selbst wenn das Urteil wahr wäre: „die Erscheinung ist es, in der sich das Wesen den Sinnen offenbart,“ so ist doch unzweifelhaft falsch, was Müller eigentlich beweisen will, d. h. daß es das Wesen ist, das sich in der Erscheinung den Sinnen offenbart!

Meint aber Müller zum Schluß: „Warum soll ich die Welt nicht vorstellen können als Erscheinung, Entfaltung, Verwirklichung des Einen, Gottes? Alle Dinge sind aus und in Gott, in ihm leben und weben wir. Diese Art des Phanteismus involviert die gerügten Widersprüche nicht,“ so können wir darauf bloß entgegen, daß diese Art des Pantheismus vielleicht von den gesamten Widersprüchen freizusprechen sei; doch schade nur, daß diese Art von Pantheismus doch offenbar weder mit der Zellerschen Auffassung noch selbst mit den Quellen über Xenophanes irgendwelche Ähnlichkeit habe. Daß die Welt die Entfaltung oder gar Verwirklichung Gottes sei, das hat nicht bloß Zeller, auf den es doch hier ankommt, nirgends behauptet, sondern überhaupt kein ernstzunehmender Xenophanesforscher in der Welt, wie es doch wohl aus der oben angeführten Zusammenstellung der Resultate der hergebrachten Xenophanesforschung erhellt. Das ist eine ganz neue Auffassung der xenophanäischen Gottes-

lehre, die weder mit den Quellen für die Theologie des Xenophanes, noch mit Zeller etwas gemeinsam hat, sondern lediglich die einzig dastehende Auffassung Müllers ist, wohl nur dazu geeignet, das bestehende oben dargestellte Chaos der bisherigen Xenophanesforschung noch zu steigern.

Wer Zeller verteidigen will, muß ihm zu allererst verstehen, er muß sich ferner die Zellersche Auffassung zu eigen machen, nicht aber Zeller eine ihm völlig fremde, aus der Luft gegriffene, mit keiner Silbe begründete Auffassung unterschieben. Vor solchen Verteidigern muß man Zeller aufs entschiedenste schützen, denn was für Mängel auch immer die Zellersche Auffassung aufweisen mag, sie verdient in keiner Weise die Schmach, daß ihr so eine Apologie zu teil werde.

Wer ferner über Xenophanes urteilen will, der muß die Quellen über Xenophanes verwerten, nicht aber mit unverdauten neuplatonischen Reminiszenzen über Entfaltung oder Verwirklichung Gottes in der Welt sein Spiel treiben.

Man muß aber endlich wirklich nur staunen, wie jemand in Angelegenheiten der Philosophiegeschichte mitzureden sich anheischig macht, der es in seiner philosophischen Kultur noch nicht einmal so weit gebracht hatte, das Vorhandensein eines Gegensatzes zwischen Wesen und Erscheinung einzusehen. Ein ausgebreitetes philosophisches Wissen verlangt ja niemand von H. F. Müller, wenn auch zugestanden werden muß, daß es selbst einem Rezensenten philosophiegeschichtlicher Arbeiten nicht schaden könnte. Allein solche Elemente der Propädeutik der Philosophie wie beispielsweise die Unterscheidung der Begriffe des Wesens und der Erscheinung sollte er sich entschieden zu eigen gemacht haben, zumal wenn er durchaus die ernste Aufgabe der Kritik in ernster Weise lösen will. So will ich mir gestatten H. F. Müller z. B. folgende Stelle aus der „Einleitung in die Philosophie“ von W. Windelband zur Kenntnisnahme zu empfehlen (Kap.: Wesen und Erscheinung. S. 26 ff.).

„Die Unterscheidung, welche in diesen Kategorien gedacht wird, ist die Grundvoraussetzung alles wissenschaftlichen und demgemäß auch alles philosophischen Denkens, die allgemeinste Form, worin jenes sich ausspricht. Sie bedeutet, daß man sich mit dem Prima-vista-Bild von Welt und Leben nicht genügen

läßt, daß man eben dahinter kommen möchte, zu wissen, was das eigentlich bedeutet, was dahinter steckt. Es liegt darin eine unbestimmte Vorstellung, eine skeptische Ahnung, die Wirklichkeit sei doch noch etwas anderes als der Mensch sie im naiven Wahrnehmen und Meinen auffaßt. Das Wirkliche ist wirklich nicht so, wie es erscheint: die vorläufig im naiven Erlebnis gegebenen Vorstellungen haben „nur“ den Wert der Erscheinung.“

„Diese Grundvoraussetzung zieht sich durch alles philosophische Denken hindurch, vom allen Grübeln gilt, was Mephisto vom Faust sagt, daß er

„weit entfernt von allem Schein,
nur in der Wesen Tiefe trachtet.“

„Man nennt das wohl gern das Suchen nach dem Ding-an-sich: aber dieser Name, den wir seit Wolff und Kant dafür anzuwenden gewöhnt sind, bezeichnet eine uralte, längst bekannte Sache.“

„Dieser Gegensatz zwischen der wahren und der erscheinenden Wirklichkeit bedeutet einen Wertunterschied im Wirklichkeitsbegriffe selber.“

„Für das wahrhaft Wirkliche in diesem Sinne hat Platon den Ausdruck *οὐσία* eingeführt, und das geben wir im Deutschen genau mit dem Begriffe des Wesens wieder.“

Wie sich nun aus diesen Ausführungen ergibt, verdankt der Einwand Müllers seinen Ursprung einer ganz elementaren Unkenntnis uralter allgemein bekannter Begriffe der Philosophie. Ein Kommentar scheint uns hier überflüssig.

Da wir die völlige Haltlosigkeit des Müllerschen Versuches, den Schein der Widerspruchslosigkeit der Zellerschen Darstellung zu retten, so endgültig dargetan haben, können wir uns demnach der zweiten Streitfrage zuwenden, die ein allgemeineres Interesse in Anspruch zu nehmen geeignet scheint.

II.

Die hergebrachte Philosophiegeschichte hat ein ganz eigen tümliches Bild von der Lehre de Xenophanes entworfen. Diesem Bilde zufolge löst sich Xenophanes einfach in eine Verkettung

von Widersprüchen und Sinnlosigkeiten auf. Er ist ein Mann, der zugleich zwei einander absolut ausschließende Standpunkte, den des Intellektualismus und den des naiven Realismus, in bezug auf ein und denselben Gegenstand einnimmt, indem er einerseits in einer *κατ' ἐξοχήν* intellektualistischen Weise die metaphysische Lehre vom Einen und allein Seienden aufstellt und anderseits mit einer derartigen Unbefangenheit von der Vielheit der Dinge reden kann, welche ihn unwidersprechlich als einen durchaus naiven Physiker kennzeichnet. Seine Denkweise ist so durch und durch ungeheuerlich, daß er die Behauptung aufzustellen und zu vertreten imstande ist: „Das Eine und allein Seiende ist ganz Sehen, Hören, Denken, ergo das Sehen, das Hören, das Denken sieht, hört, denkt sich selbst.“ Er vermag die unbegreifliche Behauptung aufzustellen: „Das Eine und allein Seiende bewegt hin und her das All, das Eine und allein Seiende sonder Mühe mit des Geistes Denkkraft, ergo das Allwesen, welches dem Frg. 24 zufolge Sehen, Hören, Denken ist, welches dem Frg. 25 zufolge ewig ruht, ohne sich irgend wohin zu bewegen, bewegt hin und her sich selbst sonder Mühe mit des Geistes Denkkraft.“ Er lehrt einerseits in einer *κατ' ἐξοχήν* intellektualistischen Weise, die Anfangs-, Bewegungslosigkeit, Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit des Einen und allein Seienden, anderseits aber redet er so ganz unbefangen von der Entstehung, von den Bewegungen und von den Ursachen, dem Vergehen und den Veränderungen der Dinge, als ob es durchaus nicht er sein könnte, der doch mit so großem moralischen Ernst, Wucht und Überlegenheit die gewaltige Gotteslehre, die Lehre vom Einen und allein Seienden: die Gottheit oder das Eine und allein Seiende ist unentstanden, unvergänglich, ohne Bewegung, ohne Veränderung, der Welt verkündet.

Gott und Welt sind ihm zugleich identisch und verschieden, unbegrenzt und begrenzt. Er arbeitet mit dem Begriff der Gleichartigkeit und weiß selbst nichts darüber auszusagen, was er eigentlich unter diesem Begriffe verstehe. Von der Gottheit erklärt er zugleich: 1. daß sie weder sich bewegt noch ruht, 2. daß sie sich nie und nimmer bewegt; daß sie 1. weder begrenzt noch unbegrenzt, daß sie 2. unbegrenzt, daß sie 3. kugelförmig und begrenzt sei.

Es gibt der herkömmlichen Forschung zufolge kein einziges bedeutsames Fragment von Xenophanes, daß nicht Widerspruch und Absurdität wäre.

Daraus ergab sich für uns in unserer oben angeführten Abhandlung der Schluß, daß der Xenophanes der bisherigen Forschung geradezu ein pathologisches Individuum sei: Dieser Schluß klingt nun zu schroff, als daß man nicht geneigt sein sollte, eine zu weit gehende Übertreibung in ihm zu erblicken.

Kann denn ein System nicht als normal bezeichnet werden, dem Widersprüche nachgewiesen wurden? Gibt es wohl überhaupt ein System in der Welt, an dem nicht Widersprüche, Inkonssequenzen zu finden wären? So, scheint es, ist es eine willkürliche Beurteilung, die den Xenophanes der hergebrachten Forschung zum pathologischen Individuum macht.

Indes ist diese ganze Beweisführung eben nur scheinbar so fest begründet, ja selbstverständlich. Eine etwas eingehendere Untersuchung wird uns alsbald ihre völlige Unhaltbarkeit dartun. Kann man es wirklich ganz unbedenklich als eine normale Tatsache hinnehmen, daß durchgängig sämtliche bedeutungsvollen auf erhaltenen Bruchstücke des xenophaneischen Gedichtes nichts als Widerspruch und Sinnlosigkeit bedeuten? Gibt es wirklich keine Grenze und keinen Unterschied zwischen dem Normalen und dem Pathologischen im „philosophischen“ Denken? Ja, gibt es im eigenen Bereiche der hergebrachten Philosophiegeschichte keine Kriterien für die Bestimmung der normalen philosophiegeschichtlichen Phänomene und ihre Unterscheidung von den pathologischen?

Eine Theorie der Struktur der philosophischen Systeme hat nun bekanntlich z. B. der mit Recht so hochgefeierte E. Zeller gegeben. Ihm zufolge hat jedes System sein Prinzip, aus dem es hervorgegangen ist und in dem alle Annahmen eines Denkers seinen verknüpfenden Mittelpunkt finden. Zur normalen Struktur jeder „Philosophie“ gehört mithin notwendig Einheitlichkeit und Widerspruchlosigkeit. Dabei liegt es jedoch in der Natur der Sache, „daß sich nicht alles einzelne in einem System aus seinem Prinzip erklären läßt; daß nicht alles Wissen, das einen Philosophen zu Gebote steht, nicht alle Überzeugungen, welche sich ihm, oft lange vor seinen wissenschaftlichen Gedanken gebildet

haben, nicht alle Begriffe, die er aus den mannigfaltigen Erfahrungen abgeleitet hat, von ihm selbst mit seinen philosophischen Grundsätzen in einen inneren Zusammenhang gebracht sind; daß immer auch zufällige Einflüsse, willkürliche Einfälle, Irrtümer und Denkfehler mitunterlaufen.“

Mit einem Worte: eine Regel, ein Normales ist es, daß fast sämtliche Annahmen und Aussprüche eines Denkers mit seinem Prinzip, seiner Grundlehre in Einklang stehen, daß nur hie und da Widersprechendes und Willkürliches zum Vorschein kommt.

Hieraus ergibt sich nun für uns der Begriff des Pathologischen. Er bedeutet die Umkehrung des Normalen d. h. also, daß fast sämtliche Aussprüche eines Denkers mit seiner Grundlehre in Widerspruch stehen, daß nur hie und da Einklang zutage tritt.

Das ist es aber eben, was uns an Xenophanes der herkömmlichen Forschung in so überraschender Weise begegnet. Die Grundlehre des Xenophanes, das Prinzip seiner Lehre soll die Ineinssetzung von Gott und Welt sein. Mit dieser Grundlehre stehen nun nicht die meisten Fragmente im klaren Einklang, so daß bloß an wenigen Punkten ein Widerspruch vorkäme, sondern im Gegenteil: es gibt kein einziges Fragment der positiven xenophaneischen Theologie, das nicht zu dieser Grundlehre im schroffsten Widerspruch stünde, das nicht im Zusammenhang mit dem Prinzip eine völlige Sinnlosigkeit bedeuten würde. Somit ist Xenophanes der herrschenden Auffassung offenbar ein pathologisches Phänomen.

Diese Konsequenz bestreitet nun merkwürdigerweise H. F. Müller und argumentiert a. a. O. S. 1547 folgendermaßen:

„Die öfter geäußerte Meinung, Xenophanes sei sich über seine Theologie selbst noch nicht klar gewesen oder habe sich darüber nicht völlig klar ausgedrückt, verdient keineswegs die höhnische Abfertigung als eine pathologische Erscheinung. Ein genialer Mann und Dichterphilosoph kann sehr wohl divinatorisch gleichsam als geistvolles Apperçu, einen Gedanken aussprechen, den er verstandesmäßig und logisch unanfechtbar noch nicht zu begründen oder darzulegen weiß. Auch hier sei an ein Wort des Plotinos erinnert, der über Anaxagoras urteilt, dieser habe zwar

die rechte Lehre vom *ποῦς* aufgestellt, aber als ein Mann grauen Altertums noch nicht klipp und klar zu entwickeln vermocht: *τὸ δ' ἀκριβὲς δ' ἀρχαιότητα παρῆζε* (Enn. V 1, 9).“

Zunächst eine kleine formale Berichtigung: ich habe niemals behauptet, daß die Meinung: Xenophanes sei sich über seine Theologie selbst noch nicht recht klar gewesen etc. eine pathologische Erscheinung sei, wohl aber stellte ich die Behauptung auf, Xenophanes der hergebrachten Forschung sei geradezu ein pathologisches Individuum. Es muß da füglich Wunder nehmen, wie Müller es zustande brachte, des Unterschiedes solcher Sätze sich nicht bewußt zu werden.

Wichtiger jedoch ist eine andere, die inhaltliche Entstellung des hier in Betracht kommenden Tatbestandes. Müller zufolge zog ich aus dem Mangel an völliger Klarheit im Denken oder in der Darstellung des Xenophanes in bezug auf seine eigene Theologie den Schluß auf seinen pathologischen Charakter. Meiner eigenen Arbeit und auch den vorhergehenden Ausführungen zufolge gründete ich aber diesen Schluß nicht etwa auf die Prämisse, Xenophanes habe sich nicht völlig klar ausgedrückt, sondern er habe sich durch ausnahmslos sämtliche uns erhaltenen Sätze seiner positiven Theologie der üblichen Auffassung zufolge die krassesten Widersprüche und Sinnlosigkeiten zu Schulden kommen lassen. Wer zwischen „nicht völlig klar“ und „durch und durch widerspruchsvoll und sinnlos“ sicher zu unterscheiden vermag, für den ist die völlige Gegenstandslosigkeit der Müllerschen Ausführungen ohne weiteres klar und der Müllersche Kampf offenbar ein Windmühlenkampf mit selbsterfundnen Gedankenkonstruktionen, ein Kampf, durch den unsere Ausführungen überhaupt in gar keiner Weise berührt werden.

Damit ist auch der Wert der einzelnen Argumente Müllers so gut wie völlig gerichtet. Wenn es da heißt: Ein genialer Mann und Dichterphilosoph kann sehr wohl divinatorisch gleichsam als geistvolles Apperçu, einen Gedanken aussprechen, den er verstandesmäßig und logisch unanfechtbar noch nicht zu begründen oder darzulegen weiß, — so mag das richtig sein. Allein „verstandesmäßig und logisch unanfechtbar“ darzustellen noch nicht imstande sein, und in jedem Satze, in jedem Gedanken unbe-

greifliche Widersprüche und Sinnlosigkeiten begehen, das sind doch zwei durchaus verschiedene Dinge.

Was endlich das Zitat aus Plotinos betrifft, so ist wohl ein rühmliches Zeugnis für das wohlwollende Interesse, das Müller Plotinos entgegenbringt, schade nur, daß es außer Zusammenhang mit unserem wahren Problem steht und daß es bloß eine Fortsetzung im Vorbeikritisieren an meiner ganzen Xenophanesabhandlung bildet. Denn *τό δ' ἀποβέε δὲ ἐρχατότητα παρήξε* bedeutet doch eben nicht, was es bedeuten müßte, um etwas zu beweisen, daß er nämlich seine Schrift zu einer bloßen Verkettung von Widersprüchen und Absurditäten gestaltet hatte.

So wird aus dem Ganzen klar, daß wir nun einmal an unserer früheren Beurteilung des Xenophanesbildes der herkömmlichen Forschung unbedingt festhalten müssen und daß allerdings gerade die Müllerschen Ausführungen am allerwenigsten geeignet scheinen hierin auch nur die geringste Wandlung herbeizuführen.

III.

Die hergebrachte Xenophanesforschung arbeitet unter ganz eigentümlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Da Xenophanes der herrschenden Auffassung eine pathologische Erscheinung ist und dennoch als eine normale in die Kontinuität der Geschichte der Philosophie eingereiht wird, so stehen wir auf dem herkömmlichen Standpunkt vor einem Widerspruch, der auf keine andere Weise zu lösen ist als durch die Annahme, daß, was uns heute als ein Pathologisches erscheint, einst in den frühen Kinderstufen des philosophischen Denkens eben ein Normales war, daß, was wir heute unmöglich denken können, die Alten wirklich gedacht haben konnten. Diese merkwürdige erkenntnistheoretische Annahme wird auch ausdrücklich von keinem Geringeren als J. Freudenthal folgendermaßen formuliert:

„Nun mag es uns, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, freilich scheinen, als ob die philosophisch begründete Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei. Aber nicht um das, was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Rekonstruktion der Ge-

schichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben.“ (Über die Theologie des Xenophanes, S. 28).

Mit einem Worte: es besteht ein Gegensatz zwischen dem „was wir denken und nicht denken können“ und dem „was die Alten wirklich gedacht haben.“ Folglich sollen wir das von den alten Denkern wirklich Gedachte ohne Rücksicht darauf erkennen, ob wir es denken können oder nicht können, das ist aber erkenntnistheoretisch betrachtet, augenscheinlich ein Standpunkt, der hinter dem üblichen Realismus noch sehr zurückbleibt.

Es ist wohl unbestreitbar, daß die Forderungen, welche ein richtiger erkenntnistheoretischer Standpunkt an uns stellt, unser Erkenntnisvermögen nie übersteigen dürfen — mögen sie auch noch so viel Schwierigkeiten uns aufbürden, daß die Voraussetzungen, von denen ein richtiger erkenntnistheoretischer Standpunkt ausgeht, notwendig augenscheinlich wahr, von niemand im Ernst bestritten und unantastbar sein müssen. Allein der erkenntnistheoretische Standpunkt der bisherigen Forschung stellt an uns Forderungen, die schlechthin unvollziehbar sind, und geht von einer Voraussetzung aus, die nicht allein nicht augenscheinlich wahr, sondern geradezu absurd ist. Die Forderung, die dieser Standpunkt an uns stellt, bedeutet nichts anderes, wie bereits oben angedeutet wurde, als daß wir zu denken aufhören. Es heißt hier: wir sollen bei dem Erkennen des von den Alten wirklich Gedachten davon absehen „was wir denken und nicht denken können.“ Allein was anderes bedeutet davon abzusehen, was wir denken können, als davon abzusehen, was wir denken. Denn immer denken wir nur das, was wir denken können, immer behaupten wir unmittelbar und notwendig die Geltung dessen, was wir denken können, indem wir überhaupt denken. Sollen wir also die Geltung dessen, was wir denken können, verneinen, dann müssen wir überhaupt nicht denken. Auf welche Weise da noch ein Erkennen möglich sein soll, ist wohl nicht leicht einzusehen. Denn was anderes bedeutet eigentlich das wirklich Gedachte zu erkennen, als das wirklich Gedachte zu denken. Ja, die ganze Realität des zuerkennenden Begriffes wie des Systems eines Denkers liegt für uns zunächst lediglich und allein darin, daß wir sie denken können. Steht aber die Sache so, wie ist es dann möglich, das wirklich Gedachte unabhängig

davon zu erkennen, ob wir es denken können oder nicht können?! Daß somit diese Voraussetzung, auf die sich der erkenntnistheoretische Standpunkt der bisherigen Xenophanesforschung gründet, eine *contradictio in adiecto* ist, wird kaum jemand bestreiten wollen.

Daß es natürlich eine *conditio sine qua non* der Geschichte als Wissenschaft ist, eine Identität der Gesetze des Seelischen und Geistigen für alle Menschen aller Zeiten *a priori* anzunehmen, das sehen auch und geben die Theoretiker der Geschichtswissenschaften zu, wie es z. B. Bernheim in seinem berühmten „Lehrbuch der historischen Methode“ besonders eindringlich betont hatte.

Man sollte nun glauben, daß unsere entschiedenste Zurückweisung des Freudenthalschen Grundsatzes niemand wundernehmen könnte, allein H. F. Müller vermag sich mit ihr in gar keiner Weise zu befreunden. „Halb spöttisch und halb mitleidig“ — heißt es S. 1546 ff. — „behandelt E. den Grundsatz Freudenthals: „Nicht um das was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Rekonstruktion der Geschichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben.“ Ein Grundsatz, der aufgestellt wurde, um begreiflich zu machen, wie Xenophanes trotz seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte. Wir freilich, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, können das nicht mehr, aber ein Xenophanes und Platon, ein Aristoteles und Plotinos, die rings von Polytheismus umflossen waren, konnten es noch. Vielleicht interessiert es unseren gestrengen Kritiker zu erfahren, wie Plotinos diese Diskrepanz denkend auszugleichen sucht. Wo immer ein Gott erscheint, da schaut er die eine Gottheit ganz, und in dem Buche gegen die Gnostiker Enn. II, 9 sagt er Kap. 9: Nicht bloß die Götterbilder, sondern die Götter selbst schauen von oben auf diese Welt hernieder, und sie werden den Vorwürfen von seiten der Menschen entgehen, da sie alles in Ordnung leiten von Anfang bis zu Ende Außer den guten Dämonen und Göttern in dieser Welt, vornehmlich dem Lenker dieses Weltalls, der Seelen seligster, muß man auch die intelligiblen Götter preisen und schließlich über all den großen König dort, und namentlich in der Mehrzahl der Götter seine Größe be-

weisen. „Denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammen-drängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst dargelegt hat, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibt, der er ist, aber viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind.“

Zunächst nun die Worte: „Halb spöttisch und halb mitleidig.“ Sie enthalten eine durchgängige Fälschung des wirklichen Sachverhaltes, da ich eine streng sachliche erkenntnistheoretische Kritik des genannten Grundsatzes durchführe, eine Kritik, die Müller weder anzuführen noch selbstverständlich anzugreifen gewagt hatte. Er zog es eben vor, die Sache sich leichter zu machen und anstatt meinen sachlichen Ausführungen eine sachliche Behandlung zuteil werden zu lassen, sucht er sich mit ihnen durch das bequemste Mittel: durch die bewußt falsche Klassifikation derselben als „halb spöttisch und halb mitleidig“ abzufinden.

Und jetzt die eigene Argumentation Müllers zur Aufrechterhaltung des Freudenthalschen Grundsatzes. Auf das Problem der Möglichkeit der Begründung der philosophiegeschichtlichen Forscung auf einen derartigen erkenntnistheoretischen Grundsatz wie der Freudenthalsche geht er überhaupt nicht ein, sondern meint zunächst: „Ein Grundsatz, der aufgestellt wurde, um begreiflich zu machen, wie Xenophanes trotz seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte.“ Müller der meine Darlegungen durch bloße Wiederholung mancher Freudenthalscher Worte widerlegen möchte, weiß eben nicht, daß der ganze von ihm kritiklos approbierte Freudenthalsche Gedankengang offenbar völlig unhaltbar ist. Denn ist zunächst die Behauptung irgendwie haltbar, daß uns „die philosophisch begründete Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei,“ und daß die Vereinigung dieser Lehren des genannten erkenntnistheoretischen Grundsatzes von Freudenthals zur Erklärung bedürfe? Das Problem, „wie Xenophanes trotz (!) seiner Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes dennoch an eine Vielheit von Göttern glauben konnte,“ bedarf zu seiner

Erklärung nicht bloß keines Grundsatzes wie der Freudentalsche, sondern es bedarf überhaupt für uns gar keiner Erklärung; ja, das Gegenteil würde eine Erklärung nötig machen. Denn im Begriffe des „h ö c h s t e n“ Gottes liegt ja nicht bloß keine Schwierigkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit diesen Gott als einen höchsten von einer Vielheit von Göttern, μέγιστος ἐνθεοῖσι zu denken! der Superlativ fordert zwingend, wenn er anders kein bloßer Elativ sein soll, die Voraussetzung einer Vielheit von Göttern, von denen eben ein Gott als der höchste bezeichnet wird. Allein noch aus einem anderen Grunde vermag dies Problem für keinen Ernst Denkenden ein Problem zu bilden: denn die Verbindung des Polytheismus mit dem Glauben an einen höchsten Gott ist ja aufs vorbildlichste in den meisten Religionen der Welt, zumal in der so sehr bekannten homerischen Theologie (Zeus als πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε) vollzogen, für deren Verständnis doch noch niemals gefordert wurde, daß wir sie unabhängig davon erkennen, ob wir sie denken können oder nicht können.

Wenn Müller weiter urteilt: „Wir freilich, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, können das nicht mehr, aber ein Xenophanes und Platon, ein Aristoteles und Platonos, die rings von Polytheismus umflossen waren, konnten es noch,“ so ist dem zu entgegnen, daß Müller eine neue Verwechslung sich zuschulden kommen läßt. Man muß nämlich gründlich zwischen Denkmöglichkeiten und Glaubensmöglichkeiten in der Geschichtschreibung der Philosophie unterscheiden. Wir können vieles denken, was wir nicht glauben können. So können wir freilich die Überzeugung von der Existenz eines höchsten Gottes mit der Annahme einer Vielheit von Göttern g l a u b e n d nicht verbinden, weil wir weder an die Existenz eines superlativisch höchsten Gottes, noch an die Existenz einer Vielheit von Göttern glauben: wir sind eben keine „Henotheisten“ und Polytheisten, sondern Monotheisten. Es wäre doch aber eine pure Absurdität, hätte jemand behaupten wollen, daß wir die Annahme der Existenz eines höchsten Gottes mit dem Glauben an eine Vielheit von Göttern d e n k e n d nicht auszugleichen imstande wären. Eine solche im Bereiche der Religion übrigens natürlichste Verbindung sind wir nur nicht imstande n a c h z u -

glauben, weil wir an beide verbundenen Elemente selbst nicht glauben, doch steht selbstverständlich nicht das geringste Hindernis im Wege, die Verbindung nachzu denken. Diesen absurden Standpunkt, der die letztere offensichtliche Wahrheit leugnet, vertritt aber eben Müller.

Was das ganze Müllersche Zitat aus Plotinos betrifft, so hat es denselben Erklärungswert wie seine anderen offenen und nicht-offenen Plotinos-Zitate. Denn um alle anderen Einwände, die sich hier erheben, mit Schweigen zu übergehen, zeigt gerade — im schroffsten Gegensatz zur Müllerschen Hauptabsicht — der Plotonische Gedankengang, dem wir zwar nicht glaubend, wohl aber durchaus denkend zu folgen imstande sind, daß es eben keinen Gegensatz gibt zwischen dem, was wir denken und nicht denken können und dem, was die Alten wirklich gedacht haben.

Damit schließe ich meine Bemerkungen über H. F. Müllers Stellung zu einigen Grundproblemen der modernen Xenophanesforschung. Wenn manche methodologischen Probleme der Philosophiegeschichte nicht genug eingehend an dieser Stelle behandelt werden konnten, so sei zur Ergänzung auf meine bereits im Druck befindliche größere Arbeit hingewiesen, die u. d. T. „Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft unter besonderer Bezugnahme auf die R. Euckens Ideen zur Philosophiegeschichte“ eine neue Methodologie der Philosophiegeschichte systematisch darstellt.