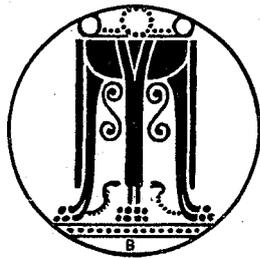


DIE ANTIKE

ZEITSCHRIFT FÜR KUNST UND KULTUR
DES KLASSISCHEN ALTERTUMS

HERAUSGEGEBEN
VON
WERNER JAEGER



ELFTER BAND

VERLAG VON WALTER DE GRUYTER & CO
BERLIN / LEIPZIG
1935

INHALT

	Seite
Binswanger, L., Heraklits Auffassung des Menschen	I
Boethius, A., Das Rom der Caesaren. Mit 5 Tafeln und 19 Abbildungen	110
Greifenhagen, A., Zum Saturnglauben der Renaissance. Mit 2 Tafeln und 20 Abbildungen	67
Klingner, F., Das erste pythische Gedicht Pindars	49
Körte, A., Hermann Usener — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Ein Briefwechsel	211
Lietzmann, H., Die Chester-Beatty-Papyri des Neuen Testaments	139
Linde, A., Mistra und Goethes Faust. Eine Erinnerung. Mit 4 Tafeln und einer Textabbildung	317
Matz, F., Die kretisch-mykenische Kunst. Form und Entwicklung. Mit 9 Tafeln und 16 Textabbildungen	171
Neugebauer, A., Die Athena Elgin. Mit 3 Tafeln und 6 Textabbildungen	39
Reinhardt, K., Nietzsches Klage der Ariadne	85
Robinson, D. M., Die Ausgrabungen in Olynth. Mit 8 Tafeln und 8 Abbildungen	274
Rüdiger, H., Georges Begegnung mit der Antike	236
Schadewaldt, W., Homerische Szenen I. Hektor und Andromache	149
Schubart, W., Justinians Corpus Juris	255
Zimmermann, F., Aus der Welt des griechischen Romans	292

HERAKLITS AUFFASSUNG DES MENSCHEN

VON

LUDWIG BINSWANGER

Die moderne Psychiatrie weiß sich nicht nur als Vollstreckerin des ungeheuren medizinisch-klinischen und medizinisch-psychologischen Erbes, das ihre großen Meister — ich nenne nur Griesinger und Wernicke, Kraepelin, Bleuler und Freud — ihr hinterlassen haben, sondern sie sieht sich auch vor der völlig neuen Aufgabe, die Formen des Menschseins, die sie klinisch als Geistes- (und „Nerven“-)krankheiten bezeichnet, in ihrer rein anthropologischen Struktur zu sehen und zu beschreiben. Diese Aufgabe erwächst ihr aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der moralisch-anschätzigen Sprache, in der sie die pathologischen Abwandlungen („Minderwertigkeiten“) der Formen des Menschseins vielfach noch beschreibt, aus der damit verbundenen Einsicht in die tiefe Kluft zwischen dem Gehalt dieser Sprache und dem rein naturwissenschaftlichen Gehalt ihrer klinischen Theorie, sowie aus dem, gerade im Hinblick auf diese Kluft immer deutlicher werdenden Wissen von Wesen und Gang ihrer Methode. Dieses Wissen gipfelt in der Einsicht, daß die rein klinische Betrachtung und Beschreibung des geistes- und „nerven“-kranken Menschen nur möglich ist auf Grund eines von ganz bestimmten Wissens- und Beherrschungszielen geleiteten Auslese- oder Reduktionsprozesses, in welchem die betreffenden Formen des Menschseins in die klinischen Formen bestimmter Krankheiten, Syndrome und Symptome umgegossen werden. Es ist ohne weiteres klar, daß die rein klinische Psychiatrie damit notgedrungen unfähig wird zum Verständnis eigentlicher Menschheitsprobleme, wie des Problems der Religion oder der Philosophie, der Moral oder der Kunst, der Geschichte oder der Bildung, des Genies oder der Freiheit. Hingegen trifft sie sich mit diesen Problemen im Rückgang auf ihren eigentlichen Mutterboden, auf die Struktur des Menschseins überhaupt. Sehen wir z. B. ein, daß die Symptome der Geisteskrankheiten, wie schon Hönigswald betont hat, bestimmte „Tatsachen der Verständigung“ sind, so wird der moderne

Psychiater nicht umhin können, sich um eine Einsicht in die Struktur des Miteinandersprechens, des Mitseins und Miteinanderseins und deren mögliche Abwandlungen zu bemühen, von wo aus sich ihm der Horizont des philosophischen Fragens nach dem Sein überhaupt und dem Menschsein im Speziellen wie von selbst öffnet.

In einem seiner hellstichtigsten, ich möchte sagen „produktivsten“ Vorträge, dem Vortrag „Über die Formen des Wissens und die Bildung“ in der Lessingakademie, hat Scheler den Satz ausgesprochen: „Wir wissen noch sehr mangelhaft, was für ein Ding es überhaupt ist, das wir den ‘Menschen’ nennen“. Das war im Jahre 1925. Seitdem sind die Bemühungen um ein philosophisches Verständnis des Menschseins und seiner Existenzformen mit ungeheurer Energie fortgesetzt worden, sei es auf dem Umweg über eine fundamental-ontologische Analytik des Daseins, sei es auf dem Weg der existenzphilosophischen Selbsterhellung. Eines der kennzeichnendsten Kriterien dieser Bemühungen ist ihr klares Wissen von der Verbundenheit ihres Tuns mit der Geschichte des philosophischen Fragens und der großen philosophischen Frager. „Selbsterhellung“, sagt Jaspers, „wird exemplarisch vollzogen von den großen Philosophen. An ihrer Selbsterhellung entzündet sich die unsere, wenn die Fackel von Hand zu Hand geht.“ Sehen wir in all diesen Bemühungen gleichsam die Ausführung des großen Wortes, daß, was der Mensch sei, er nur aus seiner Geschichte lerne, so wundern wir uns nicht, wenn wir hier überall auf den geschichtlichen Ursprung desjenigen Fragens und Antwortens hingewiesen werden, in welchem das wissenschaftliche Bild des Menschen und das philosophische Verständnis seines Seins erstmals in seinen Grundzügen entworfen worden ist. Dieser Ursprung liegt nicht im Orient. Und zwar läßt sich gerade heute leicht sagen, warum dem so ist: nicht weil der Orient die menschliche Individualität, das Prinzip der Individuation, ja der Person, den Gegensatz von Ich und Welt, von Subjektivität und Objektivität, von Ich und Du, von Leiden und Tat usw. nicht gesehen und gekannt hätte — gerade das Gegenteil ist der Fall —, sondern weil er zu all dem eine eigentlich „unmenschliche“ Haltung einnimmt, sei es z. B., daß er die rein intuitive Hingabe an das Absolute lehrt unter Aufgabe der Vernunft (Laotse), sei es, daß er in seinem dämonischen Drange, „mythisch im höchsten Sinne zu werden“ (H. Zimmer), sich seines Menschseins völlig entäußernd, hinter seine Subjektivität, hinter seine Person, jenseits der Welt und aller Aufgaben in ihr, jenseits der Gemeinschaft, des Schick-

sals, ja jenseits aller dieser Gegensätze überhaupt tritt, um nicht mehr etwas sein zu müssen, sondern „ganz einfach zu sein“ (Indien). Unmenschlich darf man solche Haltungen nennen, weil sie den Grundzug der Struktur des Menschseins überhaupt, das In-der-Welt-sein, entweder in einem seiner Wesenszüge (der Möglichkeit des rein „theoretisch vernehmenden“ Seins, der Vernunft also) mißachten (Laotse) oder „in sich selbst zerreißendem Wahnsinn“ völlig aufheben zu können glauben. Infolgedessen hat uns der Orient wohl Heilslehren und Psychotechniken geschenkt, aber keine wissenschaftliche Psychologie, überhaupt keine „Wissenschaft vom Menschen“. Wissenschaft vom Menschen, nennen wir sie nun in einem weiten Sinne Psychologie oder aber existenzielle Anthropologie, darf das Weltphänomen nicht „überspringen“. Das gilt im strengsten Sinne auch für die psychiatrische Wissenschaft. Auch wenn ein Kranker ausdrücklich im Zustand der „Weltverlorenheit“, ja des „Weltunterganges“, wenn er „in einer anderen Welt“ lebt oder nur noch „Weltfetzen“ erlebt, wenn er in akuter Verwirrtheit aus einer Welt in die andere taumelt oder in rauschhafter Ekstase sich „außer“ oder „über“ der Welt fühlt, wenn ihm in manischer Exaltation die Welt unermesslich weit und zukunftssträchtig wird oder in depressiver Verzweiflung „zusammenschrumpft“ oder „-stürzt“ und zukunftslos erscheint, wenn er „keinen Kontakt mehr hat mit der Welt“ oder die Welt ihm „entfremdet“ ist, auch dann, ja dann erst recht, vermögen wir in die Struktur dieser Erlebens- oder Daseinsweisen nur einen Einblick zu gewinnen in stetem Hinblick auf das Phänomen der Welt und die so überaus komplexe Struktur des In-der-Welt-seins; denn mit den Abwandlungen des In-der-Welt-seins wandelt sich nicht nur das Erleben von Welt, sondern ineins damit das Selbst. Wird die Welt „flüchtig“, so wird auch das Selbst „flüchtig“ und umgekehrt; kommt es wieder zu einem Selbststand, so wird auch die Welt wieder „ständig“ und umgekehrt. Die welthistorische Tat, das Phänomen der Welt wissenschaftlich „entdeckt“, d. h. in wissenschaftlich deutlichen Begriffen erstmals formuliert zu haben, gebührt den Griechen und an ihrer Spitze Heraklit. Es ist das philosophische Problem der Transzendenz, das hier erstmals in den Blick des Menschen fällt, nicht einer mythischen Transzendenz im Sinne absoluten und durch Abstreifung alles Menschlichen vom Menschen angeblich doch zu erreichenden Seins, sondern im Sinne einer „weltlichen“ Transzendenz, d. h. von Welt überhaupt, im „Überstieg“ zu welcher das menschliche Dasein „faktisch existiert“ (Heidegger). Dies

ist der philosophische Ausdruck für die „Weltzugewandtheit“ der Griechen, welche Weltzugewandtheit sie auch in den Stand gesetzt hat, diejenige Grundweise des In-der-Welt-seins oder, was auf dasselbe hinauskommt, diejenige Grundweise menschlichen Existierens in ihren Wesenszügen herauszuarbeiten, welche wir Wissenschaft oder, um mit Jaspers zu reden, Weltorientierung nennen. —

Findet so die moderne Psychiatrie einen Zugang zu Heraklit durch die Besinnung auf ihren eigentlichen Mutterboden, nämlich die Struktur des Menschseins und die Abwandlungen dieser Struktur in den „Krankheiten“ des „Geistes“, so findet sie einen weiteren Zugang zu ihm im Hinblick auf die Psychologie und ihre Geschichte, von der sie in ihrer eigenen Geschichte vielfach abhängig war. Betrachtet sich die Psychologie, ihr eigenes Wesen verkennend — wobei nichts über Wert oder Unwert des betreffenden Forschens als solches ausgesagt werden soll —, als eine Lehre von der „Psyche als Lebensfunktion“ oder eine „Naturwissenschaft des Seelenlebens“, so geht sie in ihrer Geschichte zurück bis auf Aristoteles, insoweit sie biologisch-organologisch, bis auf Demokrit, insoweit sie sensualistisch-atomistisch verfährt. (Zu einer Loslösung des Seelenbegriffs vom Begriff des Lebens ist es bei den Griechen, auch bei Plato und bei Heraklit, ja nie gekommen, wobei aber nicht vergessen werden darf, daß der griechische Lebensbegriff ungleich weiter und tiefer ist als der der neuzeitlichen Biologie, deren mystisch-spekulative Formen nicht ausgenommen.) Betrachtet die Psychologie aber das Psychische als „das Subjektive“, sieht sie ihr Problem an als dasjenige der „Subjektivität“, so geht sie zurück bis auf Protagoras und den Homomensurasatz (der Mensch das Maß aller Dinge), wiewohl es feststeht, daß es Protagoras völlig fern lag, an eine Subjektivierung und Kritik der Erkenntnis im modernen Sinne zu denken oder die Wirklichkeit der Außenwelt zu leugnen. Während aber bei Protagoras die Subjektivität in einem völlig abstrakten Gegensatz zur Objektivität stand, hat die Psychologie des ausgehenden letzten Jahrhunderts den Weg zum Konkreten, zur Empirie, zwar gefunden, aber nur so, daß sie von Vorgängen, „Ereignissen“ (Wundt) im Subjekt sprach, das Subjekt also sofort wieder objektiviert, zu einem Ding unter Dingen, zu einem Objekt in der objektiven Welt machte. Da wo diese Inkonsequenz, mit der die Psychologie ihren eigensten Absichten dauernd widersprach, klar eingesehen und das Problem der Subjektivität als nur innerhalb der Korrelativität von Objekt und Subjekt faßbar erkannt wurde (so in Natorps

höchst bedeutsamer Allgemeiner Psychologie), konnte historisch an Platos Theaetet angeknüpft werden. Insofern dieser „korrelativistische Monismus“ aber über den Gegensatz von Bewußtsein überhaupt und Gegenstand überhaupt nicht hinauskam, erwies es sich als untauglich, zum menschlichen Seelenleben in seiner jeweiligen individuellen geschichtlichen, „praesenzbestimmten“ (Hönigswald) Einmaligkeit und Einheit, in welcher Gestalt doch allein das psychologische Problem der Subjektivität sich uns zeigt, durchzudringen. Psychologie hat es weder zu tun mit einem weltlosen Subjekt (das immer nur als Objekt gedacht werden kann), noch mit dem „Bewußtsein überhaupt“, sondern mit der menschlichen Existenz. Insofern Existenz aber nicht von der Subjekt-Objektsplaltung aus begriffen werden kann, welche letzterer Existenz schon „zugrundeliegt“, auch nicht von dem Gegensatz von Ich und Welt aus, für den dasselbe gilt, sondern nur aus dem In-der-Welt-sein selbst, beginnt auch die Geschichte der Psychologie da, wo der wissenschaftliche Blick sich erstmals auf bestimmte Grundweisen gerichtet hat, in denen das menschliche Dasein „faktisch existiert“, also, wie wir zu zeigen haben werden, bei Heraklit. So führen beide Wege, derjenige über die Besinnung der Psychiatrie auf ihren eigentlichen „Mutterboden“, wie derjenige über die Geschichte der Psychologie nach Ionien und an den Beginn des 5. vorchristlichen Jahrhunderts.

Begegnet dem Psychiater beim Durchdenken und Durcharbeiten seiner wissenschaftlichen Aufgabe am Ende der Name und die Gestalt Heraklits, so wird er ihm auch als einem von anderen Existenzen in Not angerufenen Führer bedeutsam. Heraklits bis heute fruchtbare Unterscheidung von Träumen und Wachen, von Leben in der Vereinzelung und Ichzuwendung und Leben in der Gemeinschaft und für das Allgemeine, seine Einsicht, daß die träumende Ichzuwendung, das ἀποστρέφασθαι εἰς τὸν ἴδιον κόσμον notwendigerweise mit Selbstvergessenheit einhergeht, ob wir nun schlafend oder wachend träumen, und daß das eigentliche, wache und wahre Leben das Leben in der Gefolgschaft des Allgemeinen, des *κοινων* oder *ξυνόν*, nur zu gewinnen sei durch besonnenes Nachdenken, Lernen, Verstehen, Wissen und auf all dem gegründeten Behalten, sein eigenes Vorbild im „Sichselbstsuchen“, sein Wissen von der Schwere des Kampfes gegen die Leidenschaft und die Begründung der Schwere dieses Kampfes aus dem Wissen, daß die Leidenschaft „die Seele verkauft“, sein Wissen, daß (trotz allem Kampf und aller Einsicht) die Eigenart des Menschen sein Schicksal ist — von all diesen Ge-

danken und vielen mehr fühlt der Psychiater als Seelenarzt und Seelenführer aus der Grundproblematik seines Tuns heraus „sich angesprochen“.

Insofern die Grundproblematik des „psychotherapeutischen“ Tuns des Psychiaters unlösbar verknüpft ist mit der Problematik seines Seins, als des eigentlichen Aprioris all seines Tuns, trifft jenes Angesprochenwerden auch des Psychiaters eigene Existenz. An der exemplarischen Selbsterhellung der großen Philosophen, so hörten wir, entzündet sich die unsere, wenn die Fackel von Hand zu Hand geht. „Aber die Berührung mit der Existenz der Philosophen hat ihre Konkretion erst in dem Augenblick des Einswerdens des Gedankensinnes mit einem Selbstsein, oder in der Umsetzung in gegenwärtiger Wirklichkeit“ (Jaspers). —

Daß wir uns von Heraklit so unmittelbar angesprochen fühlen, im vollen Sinne des Wortes, hat seinen Grund in seiner Sprache, in dem sprachlichen Pathos und Melos, der lapidaren Art seines Satzbaues und seiner vielbewunderten und oft kritisierten Sprachkunst. Sehr präziös hat man seinen Sprachstil genannt, man hat auf seine Vorliebe für Wortspiele, Antithesen und sprachliche Figuren hingewiesen, aber auch „die merkwürdige Prägnanz und Spannung“ seiner Sätze anerkannt und von dem Sprachgenie Heraklit gesprochen (K. Reinhardt). Da man aber den Sprachstil nicht vom Denkstil und diesen wiederum nicht vom Lebensstil eines Menschen trennen kann, so spricht uns in der schwer zu fassenden, in so hohem Grade „sprechenden“ und so scharf und bestimmt „tönenden“ Eigenart der Heraklit'schen Sprache zugleich die originale Art seines Denkens und die eigenwillige, unerbittliche Strenge seiner Persönlichkeit an. Persönlichkeit, Gedanke und Sprache sind hier in seltener Weise eins geworden. Wenn Kierkegaard von dem dunklen Heraklit sagt, er habe Gedanken niedergelegt in seinen Schriften und seine Schriften in den Tempel der Diana, „denn seine Gedanken waren seine Rüstung im Leben gewesen, daher weihte er sie der Göttin“, so trifft der Ausdruck Rüstung — aber einer Rüstung, die man nur ablegt, um sie einer Gottheit zu Füßen zu legen — das Richtige: das Sprachgewand und das Denkgewand Heraklits stellen nicht zwei lose übereinandergelegte Kleidungsstücke dar, sondern eine einzige Rüstung, entstanden, ja herausgewachsen aus seinem einsamen, bitteren Leben, der heroischen Art, es zu tragen und in philosophischer Selbstbesinnung zu erhellen, und dem prophetischem Drang, von ihm zu künden. Und wie

diese Sprache trotz aller wissenschaftlichen Analyse und Kritik nach fast zweieinhalb Jahrtausenden noch tatsächlich tönt und zu uns spricht, klar vernehmlich, ja laut — Rohde gebraucht für sie das Bild eines in starken Akzenten fortschreitenden Posaunenklangs —, so verhält es sich auch mit den in ihr ausgedrückten „Gedanken“. Obwohl die Fackel durch zahllose Hände gegangen ist, wobei ihr Licht schon sehr bald und dann immer mehr getrübt und verdunkelt wurde, ist sie nie erloschen, um heute klarer zu leuchten denn je. Hegel in erster Linie hat in seiner großartigen Heraklitvision die Fackel wieder zum Leuchten gebracht, Schleiermacher hat sie liebevoll gehütet, so daß weder Lassalles monographische Zerfaserung, noch des jungen Nietzsches Mißverständnis — Heraklit als dionysisch-ästhetisches Phänomen — ihr wahres Licht zu trüben vermochten. Bekam daneben in Zellers Konstruktion der vorsokratischen Philosophie Heraklit einen zwar vorläufigen, aber wissenschaftlicher Diskussion zugänglichen Platz angewiesen, und schien das Bild seiner Lehre als einer gerundeten Kosmologie, Erkenntnistheorie und Theologie um die Jahrhundertwende in Gomperz' „Griechischen Den kern“ vollendet, so setzte um dieselbe Zeit eine überaus fruchtbare Kritik an diesem Bilde ein, die Wendung Heraklits vom Kosmos, von der Naturphilosophie und „Physik“ zum Menschen betonend und ihn damit von seinen milésischen „Vorgängern“ scharf distanzierend. Schon Windelband hatte sein Interesse für „anthropologische“ Fragen betont; Diels, dessen Bemühungen, „das Wesentlichste in der möglichst authentischen Fassung herauszuheben“, und dessen Übersetzung und Anmerkungen, trotz erneuter seitheriger Korrektur, jeder dem deutschen Sprachkreis Angehörige das Beste verdankt, Diels betont, daß Heraklit „aus der menschlichen Seele die Weltseele“ zu erschließen sucht und „von den Hellenen neben Plato wohl am wichtigsten für die philosophische Entwicklung der Menschheit geworden ist“. Misch, in seiner Geschichte der Autobiographie, erkennt nicht nur die „psychologische Tiefe“ der heraklitischen Philosophie, sondern er vermag sie auch (auf Auffassungen Diltheys weiterbauend) bereits zu präzisieren. Ihre Tiefe liegt in erster Linie darin, „daß sie für die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst und damit für die Selbigkeit der Person die Auffassung als substantiales Sichgleichbleiben zerstört hat“. Karl Reinhardt (Parmenides) betont, daß uns hier überhaupt zum erstenmal „eine Psychologie begegnet, die des Namens wert ist“ (S. 201), daß der Vergleich zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos

uns hier „zum erstmal als Methode, als Prinzip begegnet“ (S. 193), ja daß Heraklits „gesamte Psychologie auf's Kunstvollste, stilistisch wie gedanklich, zur Kosmologie in Parallele gebracht war“ (S. 179); „ihrer letzten, geheimsten Absicht nach“ sei sie „eine Rechtfertigung und philosophisch möglichst einwandfreie Ausgestaltung religiöser Hoffnungen“, die sich mit den pythagoreisch-orphischen aufs Engste berühre, einen Versuch darstellend, die Fortdauer der Seele nach dem Tode „und zugleich damit das Walten einer ausgleichenden (göttlichen) Gerechtigkeit aus den Gesetzen der Physik und nach der allgemeinen Weltordnung als notwendig zu erweisen“ (S. 192). Während sich den Milesiern das Problem der Seele noch nicht gezeigt hat, entdeckt Heraklit nicht nur dieses Problem, vielmehr ändert sich zugleich damit auch seine Gesamtaufassung von der Welt, nämlich „als eines Gegenübers von der Seele“, womit auch seine „entschiedene Abkehr von der Physik“ und seine religiöse Grundstimmung einhergeht, die ihn antreibt, „nach Gesetzen, nach geheimnisvollen Beziehungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos zu forschen“ (S. 229).

Abgesehen davon, daß ich mit Rohde (*Psyche* ⁴ II, 152) der Meinung bin, daß „deutliche und unzweideutige Aussprüche des Heraklit, die von seinem Glauben an Unsterblichkeit des Einzelnen Zeugnis geben“ nicht vorliegen, erblicke ich in Reinhardts Ausführungen einen großen Fortschritt in der Heraklitinterpretation. Besonders wichtig ist für uns die gelegentliche Bezeichnung Reinhardts für Heraklits Auffassung vom *ἰδιον*: er nennt das *Idion* im Sinne Heraklits das „Mißverständnis“ des Menschen über sich selbst und über die Welt (S. 216¹). Diese Bezeichnung kann nur aus dem Horizont eines Wissens davon stammen, daß es sich bei Heraklit, modern ausgedrückt, um das Problem des Selbstverständnisses des Menschen handelt, um das uralte und ewig neue Problem, als was das „Ding“, das wir den „Menschen“ nennen, sich eigentlich zu verstehen habe und worin es sich lediglich mißverstehe. Das aber ist das anthropologische Grundproblem.

Völlig zum Durchbruch kommt diese Ansicht in dem neuesten Heraklitbild, das wir Werner Jaeger verdanken (*Paideia* I). Heraklit erscheint hier gegenüber den früheren Denkern „als der erste philosophische Anthropologe“ (S. 246); es handelt sich bei ihm um eine „Interpretation des Menschen“ (S. 248) hinsichtlich seines ganzen Seins, nicht nur seiner Erkenntnis; er erhebt „den Anspruch, den Sterblichen die Augen über

sich selbst zu öffnen“ (S. 243). Wenn auch die älteste Naturphilosophie das religiöse Problem noch nicht ausdrücklich gestellt, sondern in ihrem Weltbild „die vom Menschen abgekehrte Seite des Seins“ gezeigt hatte, so bot doch der naturphilosophische Gedanke „des Kosmos und der ihn beherrschenden Dike einen Kristallisationspunkt für das religiöse Bewußtsein“, das die orphische Religion mit ihrem Glauben an die Wesensverwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen geweckt hatte. Und hier ist es, wo Heraklit mit seiner Interpretation des Menschen einsetzt, „indem er ihn ganz in den kosmischen Aspekt stellt“ (S. 248). Jedoch ist die orphische Seelenreligion in dem heraklitischen Begriff der Seele insofern „gleichsam auf eine höhere Stufe gehoben“, als die philosophische Seele durch ihre Verwandtschaft mit dem „ewig lebenden Feuer“ fähig wird, „die göttliche Weisheit zu erkennen und in sich zu hegen“. Wie schon der Kosmosgedanke der Milesier eher eine Weltnorm bedeutete als ein Naturgesetz in unserem Sinne, hat Heraklit „diesen Charakter in seinem göttlichen Nomos bis zur Kosmosreligion gesteigert und hat in der Weltnorm die Lebensnorm des philosophischen Menschen gegründet“ (ebd.). Wir sehen also, wie hier bei Heraklit die Anthropologie, das Selbstverständnis des Menschen, ihren Grund und Halt findet in der Kosmologie und Theologie, wie denn auch Jaeger von drei konzentrischen, in Wahrheit nicht zu trennenden Ringen spricht, in denen sich die Philosophie Heraklits darstellen lasse, insofern als sich um den anthropologischen Ring der kosmologische lege, um diesen der theologische. Anders ausgedrückt: „bei Heraklit ist das Menschenherz das leidenschaftlich fühlende und leidend-tätige Zentrum, in dem die Radien aller Kräfte des Kosmos zusammentreffen“ (S. 241). (Daß der Begriff des Kosmos, auch ohne Beiwort, bei Heraklit zwei verschiedene Bedeutungsrichtungen erkennen läßt, werden wir weiter unten sehen.) Die Fähigkeit der menschlichen Seele, die göttliche Weisheit zu erkennen, kommt ihr zu kraft des Logos. In ihm ist eine „produktive Beziehung der Erkenntnis zum Leben“ ausgesprochen, er soll ein „neues wissendes Leben“ geben (S. 243), soll in dem, den er erfüllt, ein neues „Bewußtsein“ hervorrufen, nämlich das des Gemeinsamen, des *ξυρόν*. „Man darf die soziale Gemeinsamkeit des heraklitischen Logos nicht zum bloßen bildlichen Ausdruck der logischen Allgemeingültigkeit verflachen“. „Die Gemeinsamkeit ist das höchste Gut, das die Polisethik kennt, sie hebt die Sonderexistenz der Individuen in sich auf“. Es handelt sich hier um „die bewußte Über-

windung der schwankenden individuellen Willkür, in die sich das ganze Leben zu verlieren drohte“ (S. 244). Werner Jaegers Auffassung vom Selbstverständnis des heraklitischen Menschen ist in folgenden Sätzen resümiert: „Der Mensch des Heraklit ist ein Teil des Kosmos, er unterliegt als solcher dem Gesetz des Ganzen wie alle anderen Teile. Aber indem er kraft des ihm eigenen Geistes das ewige Gesetz des All-Lebens bewußt in sich trägt, vermag er teilzunehmen an der höchsten Weisheit, deren Ratschluß das göttliche Gesetz entspringt. Die Freiheit des griechischen Menschen besteht darin, daß er sich als Glied dem Ganzen der Polis und seinem Gesetz einordnet“ (S. 247). Mit dieser „politischen“ Wendung hebt Jaeger das Bild Heraklits und des heraklitischen Menschen aus der rein philosophiegeschichtlichen Tradition heraus, wie er auch schon das Problem der ionischen Naturphilosophie überhaupt „aus der falschen Verengung des Horizonts auf die sogenannte Philosophiegeschichte“ herausgelöst hatte, die Anschauung von der Geburt der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (Joël) bekämpfend, worin ihm schon Reinhardt vorangegangen war.

Es scheint uns in der Tat nicht das geringste Verdienst des ersten Werkes über die Formung des griechischen Menschen zu sein, daß es uns gelehrt hat, „die trennenden Schranken zwischen Poesie und Prosa abzubrechen“, auf unserem speziellen Gebiet zeigend, daß, was schon im Epos, in der Lyrik seit Archilochos und in den solonischen Dichtungen an aufbauender Gedankenarbeit auf ethisch-politischem und religiösem Gebiet geleistet war, zum Verständnis des werdenden philosophischen Denkens unerläßlich ist (S. 209). „Die Bewußtwerdung der allgemeinen Wesensgesetze des Menschen“, nicht die im Orient erfolgte „Entdeckung“ des subjektiven Ich, macht die Eigenart der Griechen aus (S. 13). Dieses dauernde Streben „nach normativer Ausprägung der Idee des Menschen“ zeigt sich aber nicht nur in aller „Denkarbeit“, sondern auch in aller „dichterischen Gestaltung“ der Griechen (S. 384). Wenn so der Grieche der „Anthropoplast unter den Völkern“, also der Entdecker der allgemeinen Wesensformen und Wesensgesetze des Menschseins wurde, so tritt die Kenntnis des Griechentums (wenn auch nicht allein) zu derjenigen Wissenschaft, die es mit den Abweichungen, Veränderungen, Störungen, Zertrümmerungen der „Anthropoplastik“ überhaupt zu tun hat, in dasselbe Verhältnis, wie die Kenntnis der „Plastik“ des menschlichen Organismus (normale Anatomie, Physiologie und Biologie) zur Wissenschaft von

den Störungen dieses Organismus (pathologische Anatomie, Physio- und Biopathologie).

Angesichts der in der neueren Literatur über Heraklit niedergelegten scharfsinnigen philologischen, philosophiehistorischen, kulturhistorischen und interpretatorischen Gedankenarbeit — der rein erkenntnistheoretischen Ausbeute Heraklits, die hier absichtlich außer acht gelassen wird, gar nicht zu gedenken — und angesichts insbesondere der interpretatorischen Höhe, die das zuletzt erwähnte Heraklitbild erreicht hat, tritt der Zweifel an uns heran, ob überhaupt noch „etwas Neues“ über Heraklit gesagt werden könne, und ob über ihn zu schweigen nicht besser wäre, als über ihn zu reden. Hier wiederholt sich aber, was wir angesichts seiner Sprache erleben. Wie alle theoretische Analyse und Kritik seines Sprachstils nicht verhindern kann, daß diese Sprache immer wieder zu uns spricht, so kann alle Analyse und Kritik seiner Gedanken nicht verhindern, daß wir uns von ihnen immer wieder in unserer Existenz angesprochen fühlen. Die Frage nach dem Neuen, das über Heraklit noch zu sagen wäre, tritt völlig zurück hinter dem in jenem Angesprochenwerden laut werdenden „Anspruch“, das Gespräch nicht ersticken zu lassen, sondern es aufzunehmen, nicht nur zu hören und zu lauschen, sondern zu antworten, aber in direkter Kommunikation mit dem Ansprechenden; das heißt: wenn wir Heraklits Worte vernommen, lassen sie uns nicht mehr zur Ruhe kommen, es sei denn, daß wir uns zu ihm „produktiv verhalten“, gleichgültig, was bei dieser Produktion herauskommen mag. Nur im Weiterfragen, im Versuch, ihn immer von neuem „zum Sprechen zu bringen“, vermag die Berührung mit der Existenz gerade dieses Philosophen ihre Konkretion zu finden, vermag der Sinn seiner Gedanken eins zu werden mit unserem Selbstsein.

Was die drei Ringe, in denen die heraklitische Philosophie sich darstellt, im Innersten zusammenhält, ist das sich in ihnen aussprechende existenzielle Interesse. Entsprungen in einer Zeit seltener religiöser, geistiger und politischer Hochspannung, in einem Raum, um dessen Besitz westliche und östliche Macht und Kultur sich stritten, da der Mensch, von äußerer Sekurität zu schweigen, auch keine innerliche Heimat mehr hatte, stellt diese Philosophie, obwohl sie zu den „bestverschütteten aller griechischen Tempel“ gehört, ein deutliches Dokument leidenschaftlicher existenzieller Verantwortung dar. Von dem Leben ihres Schöpfers

wissen wir zu wenig, um uns ein Bild der Entwicklung seiner äußeren und inneren Lebensgeschichte machen zu können, aber aus den Trümmern ahnen wir die Fülle und Eindringlichkeit der Beobachtungen, Lebenserfahrungen und inneren Kämpfe jenes „königlichen Einsiedlers des Geistes“, der als Erster in die Geschichte der Menschheit das Wort von der Geschichtlichkeit des Daseins eingegraben hat, das Wort: „Ich habe mich selbst gesucht“ (fr. 101 Diels). Heraklit war der Erste, der das Dasein da aufgesucht hat, wo es der philosophischen Besinnung „am nächsten liegt“, ja wo es ganz allein „verstanden“ werden kann, im eigenen Dasein; aber er hat auch gewußt, daß das uns so „naheliegende“ je eigene Dasein, das Ich-Selbst, nicht auf unserem alltäglichen Wege liegt, so daß es ohne weiteres gefunden werden kann, sondern daß es mit Mühe und Anstrengung als das dem alltäglichen Blick Fernste gesucht werden muß; denn, wie Heraklit klar erkannt hat, leben wir unser eigenes Dasein zunächst und zumeist nicht nur in einer Entzweiung mit ihm, sondern in einer vielfachen Zerstreuung seiner. Aus dieser Zerstreuung haben wir die Einheit in und mit unserem Dasein, das aber heißt, „uns selbst“ erst zu suchen im geschichtlichen Prozeß unseres Werdens. Nicht hinsichtlich des Sinnes des Philosophierens, als eines Suchens Seiner-selbst, unterscheidet sich also Heraklit von der modernen Philosophie; was ihn von ihr unterscheidet, ist vielmehr das Finden dieses Ziels auf dem Wege des Teilnehmens und des Teilhabens an einer spekulativ erdachten und dogmatisch verkündeten transzendenten Welt göttlicher Weisheit und Wahrheit; denn des Menschen Sinn selbst hat, nach Heraklit, keine Einsichten, wohl aber der göttliche (fr. 78). Geschichtlich bleibt das Dasein hier aber trotzdem, insofern auch diese Teilhabe an den göttlichen Einsichten dem Menschen nicht in den Schoß fällt, sondern im Prozeß des Suchens seiner selbst, der auch bei Heraklit nicht an der Welt vorbei, sondern einzig und allein durch die Welt hindurchgeht, erarbeitet werden muß. Zwar ist es allen Menschen gegeben, haben alle Menschen teil (*μέτεσσι*) an der Möglichkeit, sich selbst zu erkennen (fr. 116), aber die meisten, auch wenn sie auf solche Gedanken stoßen, verstehen gar nicht ihren Sinn, selbst dann nicht, wenn man sie darüber belehrt (fr. 17). Für diesen Weg der Teilhabe an der göttlichen Weisheit, dem *ἐν τὸ σοφόν* (fr. 32), als dem von allem Einzelnen Abgesonderten (*πάντων χωρισμένον* fr. 108) an welches, um etwas von ihm zu erfahren (*γινώσκειν*), man in erster Linie glauben muß (*πίστις, ἀπιστία* fr. 86), für diesen Weg

hat Heraklit als erster einen bestimmten Begriff eingeführt, der in der griechischen Philosophie, besonders bei Plato und Aristoteles, noch eine so große Rolle zu spielen berufen war, den Begriff der Phronesis, des *φρονεῖν*. Dieser Ausdruck wird meist mit Denken übersetzt. Da Heraklit aber die Phronesis in einem Atem mit der *σοφία* nennt (fr. 112), d. h. mit dem Sagen der Wahrheit und dem Handeln nach der Natur, „indem man auf sie hinhört“, ist leicht ersichtlich, daß es sich hier nicht zunächst um das Denken „als logisches“ oder „im Sinne der Logik“ handeln kann, sondern um etwas viel Komplexeres. Weist die Phronesis durch ihre Verbindung mit der *σοφία* gleichsam nach außen, so weist sie durch den Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis gleichsam nach innen; denn wie es allen Menschen gegeben ist, sich selbst zu erkennen (fr. 116), so ist ihnen auch gegeben *τὸ φρονεῖν* (ebd. und Fragment 113: Gemeinsam ist allen *τὸ φρονεῖν*). Insofern also die Phronesis oder das Phronein einerseits in engster Berührung steht mit der *σοφία* als dem Sagen der Wahrheit und dem Hinhören auf die „Natur“ (*φύσις* d. h. die natürliche oder wahre Beschaffenheit der Dinge) und mit dem Handeln nach dieser Natur, andererseits aber mit der Selbsterkenntnis, insofern also dieser Begriff das Werden des Selbst im steten „Hinblick“ auf die Wahrheit, die „Natur“ und das naturgemäße Handeln ausdrückt, dürfen wir ihn keineswegs mit Denken übersetzen (das nur eine spezielle Bedeutung der Phronesis darstellt), sondern müssen ihn übersetzen mit Besonnenheit oder Besonnensein. Der Mensch ist im „Zustande“ der Phronesis, in der Seinsweise des Phronein, wenn er aus der turbulenten Zerstreutheit des Daseins sich sammelt in die Seinsweise des ruhigen Besinnens auf die Wahrheit, ruhigen Hinhörens auf die Natur und ruhigen („besonnenen“) Handelns, in welcher „Ruhe“ allein das Selbstsein, das Leben aus einem „ständigen“ Selbst, möglich ist. Diese Seinsweise, deren Möglichkeit in jeder Existenz „liegt“, wird aber nur von wenigen gesucht und gewählt; die meisten versäumen sie, verharrend in der Seinsweise der Zerstreutheit, in die sie blindlings geraten sind. Heraklit läßt keinen Zweifel, in welcher Seins- oder — um heraklitisch zu reden — in welcher Werdensweise er das eigentliche, richtige und volle Menschsein, die *ἀρετὴ μέγιστη* (fr. 112), die eigentliche Bestimmung des Menschen, erblickt. Es ist die Seinsweise der *ἄριστοι* (fr. 29), der Besten, denen gegenüber die Vielen, Allzuvielen, *οἱ πολλοί* (fr. 2, 17, 29), die Unzähligen, *οἱ μύριοι* (fr. 49) stehen.

Οἱ πολλοί ist die durchaus adäquate griechische Bezeichnung dessen, was

bei Kierkegaard die Menge, bei Jaspers die Masse heißt, und in gewisser Hinsicht auch dessen, was bei Heidegger in ontologischer Wendung als das Man-Sein, als die Zerstreuung des jeweiligen Daseins in das Man und die von ihm artikulierten Bedeutsamkeiten bezeichnet wird. Heraklit wird nicht müde, in immer neuen Wendungen zu zeigen, wie diese Masse existiert, was für sie bedeutsam wird und was nicht. Die Masse versteht, lernt, überlegt, weiß und behält nichts, bildet sich aber ein, etwas zu wissen (fr. 1, 2, 5, 17, 34, 51, 78); Straßensängern glaubt sie und zum Lehrer hat sie den Pöbel; denn sie weiß nicht, daß die Menge schlecht ist und nur einige wenige gut sind (fr. 104); als Masse verstehen die Menschen weder zu hören, noch zu reden (fr. 19), sie sind wie Taube, von denen das Sprichwort gilt: Anwesend sind sie abwesend (fr. 34); auch über die Kenntnis der sichtbaren Dinge lassen sie sich zum besten halten (fr. 56); schlimme Zeugen sind also Augen und Ohren den Menschen, welche Barbareenseelen haben (fr. 107); das schlimmste Kennzeichen aber ihrer Seinsweise ist die Hybris, der Über- oder Frevelmut, weswegen man ihn eher löschen sollte als Feuersbrunst (fr. 43); insofern aber die Hybris der Masse sich von jeher und bis heute in nichts häufiger und drastischer äußert als in ihrem „vorschnellen Urteil“, gehört auch die Warnung in fr. 47 hierher: Urteilen wir nicht vorschnell über die wichtigsten Dinge ab! (Auch in fr. 110 glaube ich einen Sinnzusammenhang mit der Hybris sehen zu dürfen: Für die Menschen wäre es nicht besser, wenn ihnen alle ihre Wünsche erfüllt würden).

Weitere existenzielle Kennzeichnungen für das Sein der Masse gewinnt Heraklit aus dem Vergleich mit der kindlichen Existenz („Kinderspiele“ soll er die menschlichen Gedanken genannt haben) und mit der Seinsweise des Tiers und dessen, was für diese Seinsweise bedeutsam wird. Der Rekurs auf das Tier ist um so interessanter, als bis heute in der Abhebung von der Lebensweise des Tiers einer der eindringlichsten Hinweise auf die existenzielle Eigenart des Menschen erblickt werden kann. Wenn wir sagen, Menschsein sei mehr als Leben, so erblicken wir dieses Mehr in erster Linie darin, daß, während das Tier fraglos, „selbstverständlich“ und mit unerschütterlicher Sicherheit („Instinktsicherheit“) sich in dem ihm von der „Natur“ angewiesenen Lebenskreis „bewegt“, so daß sein Dasein im Aufgehen in diesem seinem Lebensraum beschlossen ist, von menschlicher Existenz nur gesprochen werden kann, wo über das bloße Dasein, es wählend, gestaltend oder es versäumend und verwerfend,

hinausgegangen wird. Was der Mensch ist und wird, was er verwirklichen kann, liegt nicht beschlossen in seinem vitalen Dasein, sondern in dem, was er, sich zu ihm verhaltend, daraus macht. Darauf und auf nichts anderes zielt der ontologische Satz: Das Dasein versteht sich immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein (Heidegger). Auch wenn der Mensch in Rohheit oder Geisteskrankheit auf die Stufe des Tiers herabsinkt, wird er nicht Tier; im ersten Fall wird er gleichsam weniger als Tier, „nämlich ein durch Verzweiflung erschüttertes Dasein, dem die Kraft und Sicherheit mangelt, die dem Tier eignet“ (Jaspers); im zweiten Fall aber ist er immer noch mehr als Tier, nämlich lediglich eine „Verrückung“ des Menschseins. Der Mensch kann also nur, wie Heraklit es schon tat, mit dem Tier verglichen werden. Bei diesem Vergleich tritt sogleich noch etwas anderes zutage, was aber mit dem eben Gesagten in engstem Zusammenhang steht: das Tier vermag, wie Scheler es in dem erwähnten Vortrag sehr klar ausgedrückt hat, wohl innerhalb seines Lebensraums ein Gut einem anderen, z. B. eine Nahrung der anderen, vorzuziehen und zwischen mehreren Handlungen diejenige zu wählen, die der Erreichung dessen entspricht, was es vorzieht; es vermag aber nicht, einen Wert in abstracto unabhängig und abgelöst von bestimmten Güterdingen einem anderen in der Stufenleiter der Werte niedrigeren Werte selbst vorzuziehen, so wie der Mensch etwa geistige Werte (Ehre, Würde, Heil, Überzeugung) dem Nützlichen, Angenehmen, ja dem Dasein selbst vorzuziehen vermag. Diese Einsicht finden wir nun bereits bei Heraklit: „Eines“, sagt er (fr. 29), gibt es, was die Besten (*οἱ ἄριστοι*) allem anderen vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen; die Menge aber (*οἱ δὲ πολλοί*) liegt da, vollgefressen wie das liebe Vieh“. In ihrem Wie-das-Tier-sein geht der Menge die Einsicht in die Rangordnung der Werte und des Menschseins überhaupt, die *σοφία*, ab, und gerade dieser Verlust ist die Grundlage des Vergleichs; denn wie könnten Tiere eine solche Einsicht haben, deren Dasein doch aufgeht in der Stillung ihrer Lebensbedürfnisse? Wie das Tier das Dasein fraglos hinnimmt, aber es weder wählen, noch versäumen oder verwerfen kann, so kann es überhaupt nicht wählen nach Kriterien, die einer objektiven Rangordnung entspringen; und ebenso wenig vermag das, nach Heraklit, die Menge; statt sich dazu aufzuschwingen, frißt sie sich lieber den Bauch voll; daher gilt auch von ihr, was Heraklit von der Tierwelt überhaupt sagt: Alles

was da kreucht, wird mit Gottes Geißel zur Weide getrieben (fr. 11). Vielleicht gehört auch hierher fr. 13: Am Dreck sich ergetzen. Auch fr. 4 könnte in diesen Zusammenhang eingeordnet werden, bestünde nicht der Zweifel an der Authentizität des Vordersatzes und die Möglichkeit seiner Zugehörigkeit zur „Relativitätslehre“: „Bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden“. Höchst wahrscheinlich zur Relativitätslehre und nicht in den Tiervergleich gehört dann fr. 9: Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen; hingegen kann fr. 97: denn Hunde bellen die an, die sie nicht kennen, einem Tiervergleich entstammen, im Sinne eines Hinweises darauf, daß nur „die Unvernunft“ in jedem Unbekannten einen Feind erblickt.

Eine weitere existenzielle Kennzeichnung des Seins der Menge ist ihr Aufgehen „im Affekt“, im „schamlosen“ Toben (*μαλνεσθαι*), und Fastnachtfeiern (*ληναίζειν*): „denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Tun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, dem sie da toben und Fastnacht feiern“ (fr. 15).

Die wichtigste Unterscheidung aber zwischen dem Sein „als Menge“ und dem Sein der *ἀρετή μεγίστη* ist diejenige zwischen Träumen, als dem Tun im Schläfe, und Wachen. Mit ihr hängt aufs engste zusammen die Unterscheidung zwischen einer (vermeintlichen) Privatbesonnenheit (*ιδία φρόνησις*) und der aufs Allgemeine gerichteten Besonnenheit, ja im Grunde decken sich beide Unterscheidungen. Zwischen beiden Extremen des Menschseins, dem völlig unbesonnenen, nichtwissenden und nichtdenkenden Dasein und dem völlig im Allgemeinen aufgehenden Dasein, sieht Heraklit eine Art von „Zwischenglied“ sich breitmachen. Dieses Zwischenglied kennzeichnet er aber nicht etwa in quantitativem Sinne, erblickt es nicht etwa in einem gewissen Grad der Konzentration der Monade zwischen der Abspiegelung der Welt in ganz unklaren und undeutlichen und völlig klaren und deutlichen Vorstellungen, sondern er charakterisiert es — und darin liegt uns Heraklit viel näher als Leibniz — mit einer qualitativen, „inhaltlichen“ Bestimmung, dem Begriff des Eigenen, des *ἴδιον*. Die Menge ist nicht immer im Zustand der Völlerei, Raserei und des bloß sinnlichen Wahrnehmens, sondern sie vermag auch auf gewisse Gedanken zu stoßen (*ἐγγυροεῖν* fr. 17); jedoch versteht sie ihren Sinn nicht, auch wenn man sie belehrt, aber sie bildet es sich, wie wir be-

reits hörten, ein (fr. 17). Die Menge hat also auch eine Meinung, wenn diese auch von der ἀρετή μεγίστη aus gesehen sich als bloße Einbildung erweist; sie besitzt auch ein Urteil, aber in ihrem „unverantwortlichen Leichtsinn“ (ὑβρις fr. 43) urteilt sie vorschnell über die wichtigsten Dinge ab¹⁾. Selbst das, was der Glaubwürdigste (ὁ δοξιμώτατος) erkennt und festhält, ist doch nur Glaubliches (δοξέοντα als Gegenstand der bloßen Annahme, subjektiven Meinung oder δόξα und natürlich nicht des ganz andersartigen Glaubens im Sinne der πίστις). Aber freilich, so fährt der Philosoph fort, die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer wird doch auch Dike zu fassen wissen (fr. 28). Für das, was im besten Falle eine bestimmte Annahme, für gewöhnlich eine bloße Einbildung und im schlechtesten Falle eine Lüge ist, prägt Heraklit nun den Ausdruck der ἰδία φρόνησις, der eigenen Einsicht, aber nur, um sie sogleich als bloße Als-ob-Einsicht (die Menge lebt, als ob sie eine eigene Einsicht hätte fr. 2), wir würden heute sagen als contradictio in adjecto, zu kennzeichnen. Die Einbildung, eine eigene Einsicht zu haben, ist für Heraklit die eigentliche Unwahrheit und Urschuld der Menge, das Urböse und schlechthin Verwerfliche, worin ihm bekanntlich Hegel (vgl. das Heraklitkapitel seiner Geschichte der Philosophie) zustimmt; auch nach Hegel verliert der Geist „als nur individuelle Einzelheit“ die Objektivität; „er ist nicht in der Einzelheit allgemein“. „Die Menschen“, sagt Hegel, „meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas besonderes seyn: dies ist Täuschung.“ Das eigentliche oder wahre Werden des Menschen oder, was auf dasselbe herauskommt, das Werden des Menschen zu einem eigentlichen und wahren, erblicken Hegel sowohl als Heraklit in der ständigen Auseinandersetzung des Menschen als Einzelnen mit dem Allgemeinen der Welt der Kultur, des Staates, der „Natur“, mit dem Ziel des Aufgehens der Einzelheit im Allgemeinen und für das Allgemeine. Die moderne, in bewußtem Gegensatz zu Hegel erarbeitete „metaphysische

¹⁾ fr. 47 συμβάλλεσθαι eigentlich = mit etwas unvermutet, unvorhergesehen zusammenfallen, plötzlich auf etwas fallen, geraten oder raten, im Gegensatz zum ruhigen, besonnenen und überlegten Hingehen, Hinhören, Hinsehen und Hindenken auf etwas. In diesem συμβάλλεσθαι, das Diels sehr treffend mit vorschnellem Aburteilen übersetzt, können wir einen Hinweis auf die Zeitlichkeit und die in ihr gründende Geschichtlichkeit des Daseins „als Menge“ erblicken, ein Hinweis, der aber in erster Linie die Sagazität der griechischen Sprache überhaupt ins Licht zu setzen vermag. Der Ausdruck συμβάλλεσθαι in seinem ursprünglichen Wortsinn ist der echte griechische Ausdruck für die psychiatrischen Kunstausdrücke des Syntonen (Bleuler) und Synchronen (E. Minkowski), die das rasche Mitschwingen oder Kontaktfinden gewisser Charakter- und Krankheitstypen mit der Umgebung charakterisieren sollen.

Kategorie“ des wahrhaft oder eigentlich Einzelnen (Kierkegaard), der Existenz im Sinne der Existenzphilosophie der Gegenwart (Jaspers), des Selbst im Sinne der Fundamentalontologie (Heidegger), diese „Kategorie“ kennen weder Heraklit noch Hegel. Für sie ist das wahre Selbst, wir wiederholen, das im Allgemeinen aufgegangene Selbst, d. h. der Mensch, der das Allgemeine in seiner Normalität verwirklicht; von einer Zurückgewinnung des Selbst aus der Allgemeinheit (der Mitteilung, der Verständigung, überhaupt aus der Unterwerfung unter eine allgemeine Norm) als einer philosophischen Aufgabe wissen beide Philosophen nichts und wollen sie nichts wissen. Insofern aber der Existenzphilosophie und ihrem Ideal des Selbstseins als des „privaten Fürsichseins eines negativen Daseins“ die Frage entgegengehalten wird, ob sie nicht der positive Ausdruck für eine fehlende Allgemeinheit des menschlichen Lebens, für eine faktische Weltlosigkeit sei, derzufolge ihr der Nihilismus zu einem entscheidenden Problem des Seins werden muß (vgl. Löwith, Zeitschr. f. deutsche Bildung 1932, H. 12), insofern stößt die Auseinandersetzung mit Heraklit notwendigerweise mit dem Grundproblem allen Philosophierens und des gegenwärtigen im Speziellen zusammen, mit der Dialektik von Sein und Nichtsein.

Die private, eigene, und als solche immer vorschnelle oder unbedachte Form der Phronesis, die, da Phronesis im ruhigen, besonnenen Hinblicken oder Hinhören auf die Wahrheit und die natürliche Beschaffenheit der Welt „besteht“, nur eine Pseudoform der Phronesis darstellen kann, hat Heraklit also mit dem Träumen, dem Tun im Schlaf, in Beziehung gesetzt, wogegen das eigentliche und volle Wachsein der wahren, wirklichen Phronesis entspricht. Gleich im Beginn seiner Schrift (fr. 1) erklärt er: die anderen Menschen (nämlich diejenigen, die für seine Lehre kein Verständnis haben), wissen freilich nicht (so Diels; wörtlich: es bleibt ihnen verborgen), was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schläfe tun. Die anderen Menschen, so könnten wir schon jetzt schließen, auch wenn Heraklit es nicht noch ausdrücklich sagen würde, schlafen oder träumen also auch im Wachen; sie gelangen selbst im Wachen zu keinem eigentlichen Wissen oder Bewußtsein von dem, was sie tun, sondern nur zu einem Augenblickswissen, das sie alsbald wieder vergessen. Und in dem sich hieran anschließenden Passus (fr. 2) seiner Schrift lesen wir: „Darum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Logos allen gemein ist, lebt die Menge (*οἱ πολλοί*) doch

so, als ob sie eine eigene Einsicht hätte (*ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*).“ Da die vermeintliche eigene Einsicht dem Schlaf (oder Traum) gleichgesetzt wird, ergeht an die Menschen der Appell: man soll nicht handeln und reden wie Schlafende (fr. 73). Dabei steht es für Heraklit fest, gemäß der unlöslichen Verbindung, in der das anthropologische mit dem kosmologischen Denken bei den Griechen überhaupt und bei Heraklit im Speziellen steht, daß auch die Schlafenden noch als Arbeiter und Mitwirker an den Weltereignissen zu betrachten sind (fr. 75), und zwar gemäß dem besonderen kosmologisch-physikalisch-psychologischen „Zustand“, in dem sich der Mensch im Schlaf befindet.

Der Hauptgegensatz zwischen Wachen und Schlafen ist nun aber der, daß den Wachenden eine gemeinsame Welt zugehört, während von den Schlummernden sich ein jeder von dieser ab- und seiner eigenen Welt zuwendet (fr. 89). Während Diels, dessen Übersetzung wir auch hier dem Wortlaut des Originals etwas genauer anpassen, den Nachsatz nicht für echt zu halten scheint, begegnet derselbe doch sonst, so weit ich sehe, keinem Zweifel. Das ist um so wichtiger, als wir in dem *ἀποστρέφεισθαι εἰς τὸν ἴδιον κόσμον* einen besonders prägnanten Ausdruck erblicken, einmal weil, wie Natorp schon hervorgehoben hat, die mediale Form der griechischen Sprache, wie gerade dieser Ausdruck zeigt, die Griechen zur Entdeckung der „Reflexion“, der Rückwendung des menschlichen Geistes auf sich selbst, prädestinieren mußte, vor allem aber, weil in dem Abwenden-von und Zuwenden-zu die persönlich-aktive Seite des Schlaf- und Traumzustandes betont wird. Das steht nicht nur mit einer bestimmten neueren Schlaftheorie (Claparède) in Einklang, sondern setzt auch die „Verantwortlichkeit“ des Schlafenden und Träumenden für seinen Zustand ins rechte Licht. Außerdem haben wir gerade hier ein gutes Beispiel vor uns für die bei Heraklit in so hohem Maße erreichte Übereinstimmung von sprachlichem Ausdruck und Gedanken. Wenn er sagt, daß für die Wachenden (*τοῖς ἐγρηγορόσιν*) eine gemeinsame Welt besteht, so sagt er nicht etwa auch, daß „die Schlafenden“ (Pluralis) sich der eigenen Welt zuwenden, sondern sehr präzise, daß „von den Schlafenden ein jeder (Singularis; *τῶν κοιμωμένων ἕκαστος*) sich der eigenen Welt zuwende. Man übersetzt daher nicht genau, wenn man, wie wir so oft lesen, sagt, daß nach Heraklit die Schlafenden „eine besondere Welt für sich haben“; denn auf diese Weise kommt weder der *Hekastos* noch seine aktive Ab- oder Zuwendung zum Ausdruck. Man fällt aber erst recht

aus der ursprünglichen anthropologischen Schreib- und Denkweise Heraklits heraus, wenn man, wie Rohde (*Psyche*⁴ II, S. 148) es tut, erklärt: „Zeitweilig verliert die Einzelseele den lebendigen Zusammenhang mit der ‘gemeinsamen Welt’: in Schlaf und Traum, der sie in ihre eigene Welt einschließt und schon ein halber Tod ist.“ Drückt man sich so aus, so spricht man in der Sprache der kosmologisch-psychologischen Theorie unseres Philosophen, bekommt aber die anthropologische Beschreibung, die doch auch hier den Mutterboden für die Theorie bildet, niemals in den Blick. Darauf aber kommt es uns selbst, wie man sieht, in erster Linie an; denn über den kosmologischen „Ring“, der auch die psychologische Theorie enthält, ist schon genug geschrieben worden.

Der Hekastos, der ich je als Schlafender bin, darf schon deswegen nicht unübersetzt bleiben, weil, so paradox dies auf den ersten Blick auch scheinen mag, in der Bezeichnung des Menschen als Hekastos eine weitere Kennzeichnung seines Seins „als Menge“ liegt. Im Schlaf und Traum bin ich insofern ein Jeder, ein Jedermann, eine bloße Nummer, als ich an dem wahren Sein in der Gemeinschaft nicht teilnehme, von der Gemeinschaft aus gesehen überhaupt aus der Existenz ausscheide. Dasselbe ist aber auch für mein Sein in der Menge charakteristisch: auch in der Menge bin ich ein bloßer Jeder, Jedermann, ein schlechthin numerisch Einzelner, „auf den es nicht ankommt“, und der, als im uneigentlichen Man-selbst aufgehend, gar nicht wahrhaft existiert. Es ist also die negative Kennzeichnung von der für einzig wahr gehaltenen Existenz aus, welche den Hekastos zu einer Erscheinungsform der Menge, der πολλοί, werden läßt. Der Mensch als träumender Hekastos ist dieselbe Täuschung, dasselbe Mißverständnis über das Menschsein, wie es der Quisque des Petronius ist, der sich seine Träume „selber macht“, ein angeblich positiv bestimmtes, ja das von einer jeden Form des Positivismus einzig positiv bestimmbar sein, in Wahrheit aber ein bloß negatives, anonymes, nur im Dogma des naturalistischen Glaubens vorkommendes atomares Nummersein, das nicht nur nicht die Träume, sondern überhaupt nichts „machen“ kann. Andernorts (Traum und Existenz, Schweiz. Rundschau 1930) wurde schon darauf hingewiesen, daß die große Bedeutung der heraklitischen Unterscheidung für die anthropologische Aufgabe des Psychiaters darin besteht, daß Träumen und Wachen dort über die auf einer ganz anderen Ebene liegende Unterscheidung von physiologischem Schlaf und physiologischem Wachsein hinaus- und in die rein anthropologische

Sphäre hineingehoben werden. Damit war es erst möglich, festzustellen, was das Träumen und das Wachsein von der Idee des Menschen aus gesehen bedeuten, d. h. sind. Davon ging aber auch der wissenschaftliche Impuls aus zur rein anthropologischen Betrachtung und Beschreibung der Psychosen.

Das Wichtigste nun aber, das uns in dem Fragment 89, und zwar gerade in Verbindung mit der Unterscheidung von Träumen und Wachen entgegentritt, ist der Ausdruck Kosmos. Schon Reinhardt (Parmenides S. 174 f.) hat betont, daß dieser Ausdruck bei Melissos, Parmenides, Anaxagoras u. a. weder die Welt noch ihren Bau bedeute, sondern einen bestimmten Zustand, eine Phase dieser Welt im Gegensatz zu anderen „Kosmoi“, anderen vergangenen oder zukünftigen Phasen. Der Ausdruck habe hier also keine selbständige dingliche Bedeutung. Das gelte auch von unserm heraklitischen Fragment, wo Kosmos nicht die Welt, sondern den Zustand der Zerstreuung oder Einigung bedeute. Der Mensch ist zugleich ein Idion und ein Koinon. „Aber auch sein Idion, seine Absonderung, sein ‘Schlaf’, sein Mißverständnis über sich selbst und über die Welt ist wiederum doch nur ein Teil des Ganzen und Gemeinsamen. Wie der Schlafende sich zur umgebenden Welt verhält, verhält sich der gewöhnliche Verstand zum Wesen alles Seins“ (vgl. fr. 1 u. fr. 2).

Hier knüpft Heidegger an, wenn er in der Absicht auf eine Interpretation des Weltphänomens die Geschichte des Weltbegriffs in kurzen Zügen entwickelt (Vom Wesen des Grundes, Husserl-Festschrift 1929, S. 84 f.). Kosmos, so drückt sich Heidegger aus, meint nicht dieses oder jenes andrängende oder bedrängende Sein selbst, auch nicht dieses alles zusammengenommen, sondern bedeutet einen „Zustand“, d. h. das Wie, in dem das Seiende, und zwar im Ganzen, ist. In dem heraklitischen Fragment 89 ist die Welt „in Beziehung gebracht zu Grundweisen, in denen das menschliche Dasein faktisch existiert. Im Wachen zeigt sich das Seiende in einem durchgängig einstimmigen, durchschnittlich jedermann zugänglichen Wie. Im Schlaf ist die Welt des Seienden eine ausschließlich auf das jeweilige Dasein vereinzelt.“ Jenes Wie im Ganzen „ist im Grunde die Möglichkeit jedes Wie überhaupt als Grenze und Maß“. Es ist ferner „in gewisser Weise vorgängig“ und es ist schließlich „selbst relativ auf das menschliche Dasein. Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein, mit in Ganzheit umgreift“. — Welt ist also, anders ausgedrückt, „das, worauf-

hin das Dasein als solches transzendiert“, oder das, „woraufhin der Überstieg erfolgt“. Zur einheitlichen Struktur der Transzendenz als des In-der-Welt-seins gehört Welt als das Umwillen-von. Transzendenz heißt also Weltentwurf, wobei aber nie aus den Augen zu verlieren ist, daß „das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist. Mit solcher zur Transzendenz gehöriger Eingenommenheit vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, ‘Grund’ gewonnen“ (a. a. O. S. 103).

Sodann hat Jaspers im ersten Bande seiner Philosophie, unter dem Titel: Subjektives Dasein und objektive Wirklichkeit, zwar ohne Heraklit zu nennen, doch in deutlicher Anlehnung an unser Problem, den „Process“ ausführlich geschildert, „in dem in dialektischem Umschwung einmal meine Welt ein Teil der objektiven Welt, dann die objektive Welt eine Perspektive in meiner Welt wird, abwechselnd die eine Welt die andere übergreift“ (S. 62).

Aus all dem geht hervor, daß Welt überhaupt und schon der Kosmos bei Heraklit die durchaus verschiebliche, d. h. auf das Dasein des Menschen und seine verschiedenen Grundweisen relative, ihm also durchaus zugehörige, je vorgängige Grenze und Norm bedeutet. Das ist eine Einsicht von grundlegender Bedeutung für jede Anthropologie und Psychologie. Nicht nur läßt sich die Psychose nur aus den Welten, den vorgängigen Grenzen und Normen, in denen der einzelne Kranke lebt und von denen er „durchstimmt“ ist, verstehen, vielmehr gilt dies auch von den Träumen, jedem „Gefühl“ und überhaupt jeder Erlebnisweise des Kranken und Gesunden.

Man muß sich nur davor hüten, die Lehre vom Weltphänomen und seiner Daseinsrelativität als idealistisch zu bezeichnen. Mit dem Gegensatz von Idealismus und Realismus hat sie überhaupt nichts zu tun; denn sie steht über diesem Gegensatz. Auch muß man sich hüten, zu glauben, daß aus fr. 89 gefolgert werden könne, Heraklit habe die Phänomenalität der Außenwelt gelehrt, eine Vorstellung, zu der, wie schon Dilthey betont hat, überhaupt kein Grieche gelangt ist. Um Heraklit nicht ins Moderne zu übersetzen, müssen wir uns immer erinnern, daß für ihn das Eigene stets das „Mißverständnis“ über das Menschsein bedeutet, daß daher, ebenso wie der Ausdruck „eigene Phronesis“, so auch der Ausdruck „eigene Traumwelt“ eine *contradictio in adjecto* bedeutet: beides betrifft nicht eine eigentliche, d. h. wirkliche Welt, sondern nur eine Welt der Täu-

schung, des Als-Ob. Was die Traumwelt, abgesehen von dieser negativen Kennzeichnung, an und für sich bedeutet, darüber sagt uns Heraklit nichts. Der Unterschied von Innen- und Außenwelt, von Subjektivität (im Sinne von „Selbstbewußtsein“) und Objektivität, von Phaenomenalität und Realität existiert für sein Denken und dasjenige seiner Zeit noch nicht; dieser Unterschied geht noch ganz auf in der kosmologisch fundierten sozial-ethischen Unterscheidung von Eigenem = verwerflichem, unwahrem und unwirklichem Sein und Gemeinsamem = normgemäßem, wahren und wirklichem Sein. „Objektiv“ in unserm Sinne ist für Heraklit beides, sowohl der „Zustand“ des Getrenntseins vom eigentlichen, einheitlichen und gleichen Kosmos, der *idios Kosmos* also, als auch der Zustand des Geeintseins mit ihm, der *koinos Kosmos*. Das schmälert aber keineswegs den Ruhm seiner Entdeckung der anthropologisch-normativen Wesensverschiedenheit beider Kosmoi als verschiedener Wesensformen des Menschseins überhaupt. —

Bis hierher war es uns möglich, Heraklits Anthropologie zu entwickeln, ohne den Logos zu erwähnen, mit dessen Nennung die Darstellung seiner Philosophie in der Regel beginnt, und auf dessen Einführung in die Geschichte der Philosophie sein Ruhm in so hohem Maße sich gründet. Nun aber, wenn wir, von fr. 89 ausgehend, berücksichtigen, daß die beiden Kosmoi keine eigenständigen, gleichsam in der Luft hängenden, und keine nur sozial-ethischen Wesensunterschiede bedeuten, sondern daß sie zugleich kosmologische Bestimmungen sind, d. h. Unterschiede „objektiven“ kosmischen Geschehens darstellen, nun aber stoßen wir auf den Begriff des Logos; denn das Gemeinsame, das *Xynon* oder *Koinon*, der einheitliche und gleiche Kosmos, „der nur unter den ‘Wachenden’ besteht“, weist auf ein „wesentliches Kriterium des Logos“ (Jaeger).

Die vorgängigen Grenzen und Normen, als welche wir die heraklitischen Kosmoi kennengelernt haben, konnten weder von Heraklit selbst, noch von einem griechischen Denker überhaupt als apriorische geistige Wesensformen aufgefaßt und erkannt werden, ausschließlich „weltzugewandt“ wie das griechische Denken war. Ebenso wenig konnte, um denselben Tatbestand nur anders auszudrücken, bei diesen Denkern von einer transzendentalen „Apriori-Einsicht“ die Rede sein. Das gilt nicht nur für die vorsokratische, sondern für die vorkantische Philosophie überhaupt. Bis zu Kant glaubt der menschliche Geist an die Möglichkeit der Erkenntnis „transzendenter“ ewiger und notwendiger Wahrheiten, in

die man nur einzudringen braucht, um sich, wie noch Leibniz (im Absatz 29 seiner Monadologie) schreibt, „von den bloßen Tieren“ zu unterscheiden und sich „in den Besitz der Vernunft und der Wissenschaften“ zu setzen; denn die Erkenntnis der ewigen und notwendigen Wahrheiten ist es, die „uns zur Erkenntnis unser selbst und Gottes erhebt“. Leibniz steht hier durchaus zwischen Heraklit und Kant, und zwar dem ersteren näher als dem letzteren. Auch für Heraklit gab es eine „ewige und notwendige“ Wahrheit, auch er sah in der unermüdlichen Aufzeigung des Weges zu ihrer Erkenntnis den Sinn seiner philosophischen Aufgabe. Aber er erblickte in dieser Wahrheit keine „Idee“, vielmehr war sie für ihn das Gesetz, d. h. die Norm des kosmischen Geschehens selbst. Der Ausdruck nun für diese Norm ist der Logos. Was aber den Weg zu seiner Erkenntnis betrifft, so kennen wir ihn bereits; es ist die Phronesis sowohl in der Form der Weisheit des Hinhörens auf die Beschaffenheit der Dinge und des Sagens der Wahrheit, als auch in der Form der Selbsterkenntnis, welche Formen, um es immer zu wiederholen, keine Gegensätze darstellen, sondern sich korrelativ zu einander verhalten. Diese Phronesis ist, wie wir hörten, allen gemeinsam (fr. 113). Wenn man aber diesem „Gemeinsamen aller“, dem Verstand nämlich, folgen will (die Gleichsetzung von νοῦς (Verstand) und ξυνόν (Gemeinsames) ist eines der heraklitischen Lieblings-Wortspiele auf Grund der phonetischen Ähnlichkeit zwischen dem dativischen ξὺν νόωι und ξυνῶι), wenn man also der Arete megiste teilhaftig werden will, „muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen, denn es gebietet, so weit es nur will, und genügt allem und siegt ob allem“ (fr. 114). Hier sehen wir alle drei Ringe der heraklitischen Philosophie in engster Einheit, in der normativen Einheit des Xynon oder Koinon. Diese Einheit ist der Logos. Der Mensch wird seiner teilhaftig in der „allen gegebenen“ anthropologischen Möglichkeit des Phronein oder der Phronesis. Die Phronesis besteht in der Erkenntnis der „göttlichen“ Norm des kosmischen Geschehens und ihrer Befolgung im menschlichen Handeln. Die Einsicht in die kosmische Norm oder das kosmische Gesetz, was also immer auch heißt, in den Logos, ist lehrbar und lernbar. Heraklit hat im Suchen seiner selbst und im Hinhören auf die „Natur“ diese Einsicht als die einzig richtige und notwendige gefunden, darin besteht der dogmatische Charakter seiner Philosophie; er will die Menschen

zu dieser Einsicht überreden, sie zu ihr als der einzig „erlösenden“ lehrend hinführen, darin besteht der prophetische Charakter seiner Philosophie. Jene Einsicht selbst aber besteht darin, daß das kosmische Geschehen, wozu alles gehört, was überhaupt geschieht, nur geschieht in Gegensätzen, die sich immer neu aus ihrem gegenseitigen Kampfe auseinander hervortreiben, ja ineinander verwandeln, als Ausdruck des „ewiglebenden“, ewig wandelbaren und sich nur in der Wandlung ausruhenden Weltfeuers. Insofern dieses Weltfeuer der objektive, ja stoffliche Ausdruck für die Norm oder das Prinzip alles kosmischen Geschehens ist, ist es auch der Ausdruck für den All-Logos und in eins damit für das göttliche Gesetz.

Die Wahrheit dieses Gesetzes ist die einzige Wahrheit, die Heraklit kennt. Den Unterschied zwischen ewiger und tatsächlicher Wahrheit, zwischen Rationalismus und Empirismus, um dessen Herausarbeitung und „Versöhnung“ sich der Platonismus bis zu Leibniz und die Transzendentalphilosophie bis heute bemüht haben, kennt seine Philosophie noch nicht. Sie trennt noch nicht zwischen Wahrheit und Wirklichkeit und dementsprechend noch nicht zwischen logischem Widerspruch und realem Gegensatz. Schon Jaspers hat in seiner Psychologie der Weltanschauungen bemerkt, daß Heraklit das Gemeinsame, das Gegensätzliche, sowohl im logischen Widerspruch wie im polaren Verhältnis, im Widerstreit realer Kraft wie in Wertgegensätzen und bloßer Unterscheidung sieht. Logik und Dialektik, Naturphilosophie, Physik und Ethik sind hier also noch nicht geschieden. Was alle jene Gegensätze umfaßt, ist lediglich die Beziehung auf eine über die Sinneserfahrung hinausgreifende, sie übergreifende und damit erst „begreiflich“ machende Instanz, die, als nächste Weiterbildung des anaximandrischen Apeiron — „einer der größten Errungenschaften der abendländischen Philosophie“ (Hönigswald) — nur das denkend Gewonnene als Erkenntnis gelten läßt. In der heraklitischen Lehre vom Logos wurde die Erkenntnis aber nicht nur Problem: vielmehr wurde hier auch gezeigt, welcher Bedingung Erkenntnis genügen muß, nämlich der Bedingung der Entfaltung und Aufhebung der Gegensätzlichkeit. Insofern aber die einzelnen Gegensätze selber unbestimmt, d. h. undefiniert blieben, führte diese Entdeckung der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht auch sogleich zur Abgrenzung der Wissenschaften. Das wird klar in der Gegenüberstellung Heraklits mit Plato oder Aristoteles, erst recht aber mit Leibniz, dessen Verdienst um die

Wissenschaft gerade darin liegt, daß er nicht nur die Gegensätzlichkeit als solche aus dem einen göttlichen Gesetz, sondern die einzelnen Gegensätze selbst je in der Stetigkeit eines Gesetzes zu begreifen und damit sowohl zu bejahen als zu überwinden suchte. Man denke etwa an seine Bestimmung von Ruhe und Bewegung als wechselseitiger Minimalwerte gemäß der Norm einer, Ruhe und Bewegung stetig verbindenden, dynamischen Gesetzlichkeit, wie sie sich in dem Leibniz'schen Begriff der Kraft ausspricht (vgl. Hönigswald, Leibniz). In diesem, die Ordnung der Stetigkeit und damit die Möglichkeit des natürlichen Geschehens definierenden Begriff konstituiert sich für Leibniz bekanntlich eine eigene Wissenschaft, die Physik. Mit der Entdeckung der Einzelwissenschaften „übersteigt“ sich das Dasein je in prinzipiell neuer Weise, gewinnt es je einen neuen „Grund“, lebt der Mensch also je in einem prinzipiell neuen Kosmos, was Heraklit noch nicht gesehen hat.

Wenden wir uns wieder der „ewigen Wahrheit“ des heraklitischen Weltgesetzes, seiner Lehre vom Werden, zu, so können wir feststellen, daß sich in neuester Zeit tatsächlich immer mehr die Erkenntnis Bahn gebrochen hat, daß der Hauptakzent dieser Metaphysik nicht auf der Lehre vom Fluß aller Dinge liegt. Man braucht nicht so weit zu gehen wie Reinhardt, der leugnet, daß Heraklit je den Fluß aller Dinge gelehrt habe, und der das mit dem Namen Heraklits aufs engste verbundene fr. 91 (die Behauptung nämlich, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen könne), für unecht erklärt, behauptend, daß es der von Heraklits Lehre so sehr verschiedenen Lehre der Herakliteer zugehöre (Parmenides S. 206f). Man muß aber das heraklitische Problem, wie Hönigswald es in seiner Geschichte der antiken Philosophie tut, doch entschieden in der Formel aussprechen: was bleibt, wo alles fließt? Daß Heraklit nicht nur in metaphysischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht, sondern auch in ethischer und sozialer, immer wieder sucht nach dem, was sich „behauptet“, hat auch Jaeger in seiner Darstellung betont und wird auch aus unserer eigenen Darstellung ersichtlich. Ist es doch garnicht möglich, die Phronesis zu verstehen und zu schildern, wenn man sie nicht als das ruhige, sammelnde (vgl. λέγειν!), „kontemplative“ Beharren oder Verweilen bei der natürlichen Beschaffenheit der Dinge, bei sich selbst, bei der Wahrheit, mit einem Wort beim Logos, auffaßt. Die Lehre von der Phronesis müßte den Rahmen einer Lehre sprengen, die nur das reine Werden und Vergehen kannte, die nicht anerkennen würde, daß etwas (der Logos),

über alle einzelnen Gegensätze hinaus gerade auf das normative Maß oder Gesetz als die beharrende Grenze oder Harmonie im Wechsel hinwies. Und in der Tat lehrt Heraklit, daß das Auseinanderstrebende sich vereinigt (*συμφέρον* fr. 8), das Widerstrebende sich fügt (*παλίντροπος ἁρμονία* fr. 51), daß aus der Verschiedenheit der Töne die Harmonie entsteht (fr. 8), und wie aus Einem alle Gegensätze werden, so auch aus allen Gegensätzen Eins wird (fr. 10), daß der Krieg nicht nur aller Dinge Vater und König (fr. 53); sondern auch das Gemeinsame (*ξυνόν*) ist, aus dem alles im Verein mit der Notwendigkeit zum Leben kommt (fr. 80), ferner, daß die Gegensätze nicht nur ineinander umschlagen (*μεταπίπτειν* fr. 88) und sich wechselweise ineinander umsetzen (*ἀμοιβή* fr. 96), sondern daß dieser Weg auf und ab ein und derselbe ist, ja daß die Gegensätze selbst ein und dasselbe (*ταυτό* fr. 88) sind, so wie beim Kreisumfang Anfang und Ende gemeinsam sind (fr. 103); daß das Feuer sich nicht nur wandelt, sondern sich wandelnd ausruht (f. 84); daß es sein Maß erhält (*μετρέεται* fr. 31), nach Maßen erglimmt und nach Maßen erlöscht (fr. 30). Zwar liebt es diese Beschaffenheit aller Dinge (*φύσις*), sich zu verstecken (fr. 123), und der Ausgleich, die Fugung oder Harmonie bleibt oft verborgen (fr. 54), so daß es scheint, wie wenn die Zeit ein Knabe sei, „der spielt, hin und her die Brettsteine setzt, Knabenregiment“ (fr. 52), und wie wenn die schönste Weltordnung „ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrlichthaufen“ sei (fr. 124); aber „verborgene Harmonie ist besser als offene“! (fr. 54).

Wie wäre, so fragen wir, Phronesis, dieses reine „Sein-bei-etwas“, möglich, wenn nur Werden und Vergehen, Unruhe, Wandlung, Krieg und Auseinanderstreben wäre? Sie wäre nicht möglich, wenn nicht in diesem Werden, das zwar an sich grenzenlos, anfang- und ziellos ist, eine Spannung, Fugung, Ordnung oder Harmonie, ein Maß, Verhältnis oder Gesetz, eine Grenzangabe oder Norm, kurz der Logos, zu erkennen wäre, der dem Menschen erlaubte, sich vom Weltgeschehen „Rechenschaft abzulegen“. Man kann den heraklitischen Logos nicht nüchtern genug auffassen, will man ihn frei von seiner stoischen und johanneischen Fortbildung betrachten. Deswegen ist Schadewaldts Ausführungen in dieser Zeitschrift (X, S. 155) beizustimmen, wenn er, von der Etymologie und der Bedeutung des Wortes Logos in der Zeit Heraklits ausgehend, erklärt: „Und wenn Heraklit dem Weltgesetz nach rechnet, so ist sein Buch seine, des Heraklit, Rechnung und zugleich die Rechnung, das Gesetz der

Welt“. Der Logos ist das Prinzip der „Berechenbarkeit“, der Einsehbarkeit oder Ein-Sicht in den „logischen“ Grund, aus dem das Weltgeschehen, das Werden sich „berechnen“, das heißt hier, sich begreifen läßt; die Phronesis hingegen ist die Möglichkeit des Einsehens, der Einsicht selbst. Insofern aber für das Denken Heraklits und seiner Zeit Vernunft-erkenntnis und Seinserkenntnis, ja Vernunft und Sein eins waren und zwischen logischem Grund und realer Ursache noch nicht geschieden wurde, bestand für ihn kein Widerspruch darin, daß das geistige oder Denkprinzip der Einsicht zugleich ein, wenn auch noch so feiner und wandelbarer Stoff, das Feuer, ist. Als geistiges Prinzip (im heutigen Sinne) und zugleich als ewig lebendiger, feuriger Stoff stellt der Logos den Kosmos, die übersichtbare oder „berechenbare“ Weltordnung dar, dieselbige für alle Wesen (*κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν πάντων*), die kein Gott und kein Mensch geschaffen hat, sondern die immerdar war und ist und sein wird „ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend“ (fr. 30). Der Logos ist das für alle als dasselbe einsehbare Wie, die „Ordnung“ des Seins im Ganzen, also des Werdens, und er ist dieses Werden selbst als dasselbe Werden aller. Auch die Phronesis ist nicht nur geistige Einsicht in den Logos, der sich den „Barbarenselen“ (die an den Sinneseindrücken haften) verbirgt; sondern sie ist wie dieser selbst auch Stoff, ein „Teil“, und zwar ein besonders ausgezeichneter, des Weltfeuers; denn die menschliche Seele überhaupt, im Unterschiede zu dem erdigen Zustand des Leibes, ist im Zustand des mit dem Leibe wie mit dem Weltfeuer in dauerndem Austausch stehenden Feuers; aber um so trockener sie ist, um so weiser (Phronein) und besser ist sie (fr. 118). Und wie eine geistig-erkenntnismäßige und stoffliche Parallele zwischen Seele und Welt, zwischen Mikro- und Makrokosmos besteht, so besteht auch eine sittlich-rechtliche. Schon der späte Nietzsche hat in völliger Abkehr von dem Heraklitbild seiner Jugend erkannt, daß bei Heraklit „die Regelmäßigkeit der Erscheinungen als Zeugnis für den sittlich-rechtlichen Charakter des gesamten Werdens“ aufzufassen sei (Wille zur Macht, 2. Buch III), wobei er an fr. 94 gedacht haben mag, das besagt, daß die Sonne ihre Maße nicht überschreiten wird, „ansonst werden sie die Erinnyen, der Dike Schergen, ausfindig machen“. Wie Dike die Lügenschmiede und ihre Eidshelfer als Übertreter der Maße der mikrokosmischen Ethik zu fassen weiß (vgl. oben fr. 28), so weiß sie auch die Übertreter der Normen der makrokos-

mischen Ethik zu fassen. Man sieht hieraus, daß von Gesetzen der Natur in unserem Sinne bei Heraklit keine Rede sein kann; denn die „Naturgesetze“ unterstehen hier dem Arm einer ausgleichenden Gerechtigkeit, einer ethisch-göttlichen Norm also, wie sie bei Augustin dem Willen Gottes unterstehen. Erkenntnistheorie, Psychologie, Biologie, Physik, Metaphysik, Ethik und Theologie sind bei Heraklit, wie wir schon einamal betonten, noch nicht getrennt. Das ermöglicht den grundsätzlichen Entwurf eines Weltbildes, einer Weltauslegung, von grandioser Einheitlichkeit und Durchsichtigkeit. Die Einheitlichkeit dieses Weltbildes ist umso bewundernswerter, als es sich hier, im Gegensatz zu den Pythagoreern, ja selbst zu Parmenides (vgl. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, 2. Aufl. S. 21) und zu allem späteren Denken der Griechen um einen Monismus strengster Observanz handelt, d. h. um eine Einheit, „die nicht über den Gegensätzen, sie ausgleichend und den Kampf verlöschend, schwebt, sondern die in jener Gegensätze Spannung selbst lebt und sich auswirkt“. Andererseits hat schon Eduard von Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik (I, S. 12) Heraklits Standpunkt, trotz seiner Anerkennung der realen Vielheit, als Monismus bezeichnet, „weil das Prinzip der unbegrenzten Wandelbarkeit eine über diese empirische Realität des Einzelnen hinausgreifende allgemeine Wahrheit und Wirklichkeit besitzt“. Zugleich hat er auf die Indifferenz des metaphysischen Prinzips von Heraklits Realdialektik hingewiesen, im Sinne einer Indifferenz von naturalistischem und metaphysischem Monismus (Urfeuer = alles lenkender göttlicher Geist). Nur an einer Stelle scheint es, wie wenn diese Einheit zerrissen wäre, nämlich da, wo Heraklit (fr. 108) erklärt, daß das Sophon, die (göttliche) Vernunft, etwas von allem Abgesondertes (*πάντων κεχωρισμένον*) ist, oder daß, wie Reinhardt übersetzt, es eine Vernunft gibt jenseits aller Dinge. Bei dieser Jenseitigkeit handelt es sich aber nicht um die Transzendenz eines jenseits der Welt bestehenden Seins, womit der Dualismus wieder eingeführt wäre, sondern nur um eine Transzendenz für das menschliche Erkennen oder Verstehen (vgl. fr. 86: Die Erkenntnis des Göttlichen entzieht sich größtenteils dem Verständnis, weil man nicht daran glaubt). Und wie sollte der gewöhnliche Mensch, der keine Einsichten hat, verstehen, daß bei Gott alles schön und gut und gerecht ist und nur die Menschen einiges für gerecht, anderes für ungerecht halten (fr. 102); wie sollte er verstehen, daß Gott Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und

Frieden, Überfluß und Hunger ist (fr. 67)? Daß es sich bei diesem Gott, dieser Vernunft oder Weisheit, nicht um ein transzendentes Sein handelt, geht schon daraus hervor, daß Gott nicht jenseits der Gegensätze ist, sondern in ihnen; denn er wandelt sich wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, (nur) „nach dem Duft, den ein jegliches ausströmt, benannt wird“ (fr. 67). Damit ist der Monismus der heraklitischen Weltauslegung gewahrt, fügt sich der theologische Ring zwanglos in die beiden anderen Ringe ein. Und so konsequent und einheitlich ist diese Fuge, daß auch für sie (und nicht nur, wie man gewöhnlich meint, für den physikalisch-kosmologischen Stoffaustausch) der Satz gilt: der Weg hinauf und hinab ist derselbe, nämlich vom Menschen (Phronesis) über den Kosmos (die Ordnung des Seins im Ganzen) zu Gott, aber auch von Gott, aus dessen Gesetz sich alle anderen Gesetze nähren (*τρέφονται*) über die gesetzliche Ordnung der Welt zu dem aus dem Chaos der zufälligen momentanen Zerstreutheiten des Daseins zur Ordnung des Mikrokosmos sich sammelnden Sein des Menschen. Mensch und Gott sind die Pole des „Kreisumfangs“, ohne daß man sagen kann, welcher der Anfang und welcher das Ende bedeutet, „denn beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam (*ξυρόν* fr. 103). Das ewig-lebendige Feuer ist der Ausdruck für den mittleren, kosmologischen Ring; es ist keineswegs das letzte, oberste Prinzip. Dieses ist, darin ist Reinhardt (Parm. S. 205) vollkommen beizustimmen, das Sophon (*ἐν τῷ σοφόν*): „‘Das Weise’ ist keine Bestimmung, kein Prädikat des Feuers, sondern umgekehrt das Feuer gleichsam eine Erscheinungsform, ein Ausdrucksmittel der Weltvernunft, die Form, durch die sie sich in der materiellen Welt manifestiert.“ Philosoph ist der terminus technicus für den dem Weisen liebend zugewandten, im Zustand der Phronesis und Sophia auf sein in der Weltordnung sich zeigendes Gesetz hinblickenden Menschen; denn „in einem besteht die Weisheit (*ἐν τῷ σοφόν*), die Vernunft (*γνώμη*) zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß (fr. 41). Ob dieses Eine und allein Weise (weil es alles lenkt) Zeus genannt werden will oder (weil alles Persönliche ihm fehlt, weil es Prinzip ist, Reinhardt) auch wieder nicht mit Zeus’ Namen benannt werden will, läßt Heraklit, hierin in philosophischer Bescheidung jede dogmatische Festlegung vermeidend, offen; „es will es und will es auch wieder nicht“ (fr. 32). —

Die Arbeit der Kultur besteht in einem fortwährenden Unterscheiden und Trennen des früher Einheitlichen, der Zerschlagung des einen einheit-

lichen Kosmos in immer kleinere Kosmoi. Dieser Prozeß ist irreversibel. Es wird kein zweiter Heraklit entstehen, der es vermöchte, aus diesen Trümmer-Kosmoi zum zweiten Mal die eine, einheitliche Welt im Geiste aufzubauen; denn jetzt wäre es nur noch möglich auf Grund einer Umgehung und Leugnung der im Laufe der Jahrtausende erarbeiteten Wahrheit der Wissenschaft. So wenig sich auch die philosophische Sehnsucht mit dieser Wahrheit begnügt, so sehr sie an den Grenzen dieser Wahrheit auch eine andere, tiefere und der Existenz erst ihren Sinn verleihende Wahrheit ahnt, so wenig mag und vermag sie diesen Sinn doch in Worten auszusprechen und im Bilde darzustellen. —

Legen wir uns zum Schluß noch einmal, und nun in rein anthropologischer Absicht, die Frage vor, welchen Werdenszielen das in der Phronesis, in dem besonnenen Vernehmen und Erkennen des Logos zutage tretende Wissen dienen kann inmitten des allgemeinen heraklitischen Werdensprozesses, der, völlig ungeschichtlich, keinen Anfang und kein Ziel hat, und in dem die Seele nur eine, selber in fortwährender Wandlung, fortwährendem Auf- und Abstieg zwischen Leben und Tod begriffene, flüchtige Welle oder Phase des allgemeinen Werdensprozesses und Werdensdranges darstellt. Wozu das Ganze? Wozu das Lernen, Einsehen, Erkennen und Wissen, wenn doch das Ganze sinn- und ziellos zu sein scheint und der Lenker des Ganzen, Gott, im Grunde nur ein theifiziertes Neutrum, das unerkennbare „Allein-Weise“ darstellt?

Wir unterscheiden mit Scheler (vgl. den erwähnten Vortrag) drei oberste Werdensziele, denen das Wissen dienen kann: erstens das Ziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere Ziele und Zwecke; ihm dient das Herrschafts- oder Leistungswissen. Es besteht entweder im Wissen von vielem zufälligem Dasein der Dinge, der Polymathia, oder der maximalen Voraussetzung und Beherrschung der Vorgänge nach Gesetzen, wovon das Erste den „Gelehrten“, das Zweite den „Forscher“ ausmacht. Heraklit hat es offen ausgesprochen (fr. 40), daß Polymathia, Vielwisserei, nicht lehrt Verstand haben. Wie er der Erste war, der die Ausdrücke Logos und Philosophos in die Geistesgeschichte der Menschheit eingeführt hat, so war er auch der Erste, der für die Gelehrsamkeit den Ausdruck der Polymathia geprägt hat. Er hat für sie, ebenso wie für das Forschen als solches, insofern es sich dabei um einen Selbstzweck handelt, nur eine wegwerfende Gebärde; denn daß die Philosophen gar vieler Dinge kundig sein müssen (fr. 35), hat er selbst

betont; aber für sie ist das Wissen nicht Selbstzweck, sondern es dient einem ganz anderen Ziel.

Das zweite oberste Werdensziel, dem Wissen dienen kann, ist das Werden und die Vollentfaltung der Person, die weiß; es ist das Bildungswissen. Dieses dient der Herausarbeitung einer persönlichen Struktur, eines Inbegriffs „auf einander zur Einheit eines Stiles angelegter, idealer, beweglicher Schemata für die Anschauung, das Denken, die Auffassung, die Verwertung und Behandlung der Welt und irgendwelcher zufälligen Dinge in ihr“, von Schemata, „die allen zufälligen Erfahrungen vorgegeben sind, diese einheitlich verarbeiten und dem Ganzen der personhaften 'Welt' eingliedern“. Für dieses Wissen nun hat Heraklit, wie wir sahen, erstmals den Ausdruck Kosmos eingeführt, im Sinne der vorgängigen Norm, des vorgegebenen Stiles alles Wissens. Die Einheit dieses Stiles, dieses „Schemas“, ist gegeben vom Ziele der Koinonia im Logos aus, vom Blick auf das Gemeinsame und die Gemeinschaft in ihm. Es ist also klar, daß es sich bei Heraklit nicht um eine auf „Nächstenliebe“, noch auch auf freier geistiger Kommunikation der Existenzen gegründete Gemeinschaft handelt, sondern um die Gemeinschaft in einem Wissen und das gemeinsame Leben und Handeln nach diesem Wissen. Aber hierin erschöpft sich nicht das in der Phronesis zu gewinnende Wissen.

Das dritte Werdensziel, dem Wissen dienen kann, gilt „dem Werden der Welt und dem zeitfreien Werden ihres obersten Soseins- und Daseinsgrundes selbst“, es ist das Wissen um der Gottheit willen, oder das Erlösungswissen; es kann „nur ein Wissen sein um Dasein, Wesen und Wert des absolut Realen in allen Dingen — und das heißt metaphysisches Wissen“. In ihm suchen wir „an dem obersten Sein und Grund der Dinge selbst Teilhabe zu gewinnen“, oder es wird uns in ihm solche Teilhabe zuteil. Es ist ohne weiteres klar, daß das in der Phronesis gesuchte und dem Menschen zuteil werdende Wissen diesen Bestimmungen des Erlösungswissens genügt. Eine weitere Bestimmung desselben ist nun aber nach Scheler darin zu erblicken, daß der oberste Grund der Dinge, „insofern als er sich selbst und die Welt in uns und durch uns 'weiß', selbst zu seinem unzeithaften Werdensziel gelangt“, wie es Spinoza, Hegel und Eduard von Hartmann lehrten. Diese Bestimmung trifft für Heraklits Erlösungswissen nicht mehr zu. Daß es durch das Wissen der Phronesis zu einer Art der Einigung des Logos mit sich selbst, zur Erlösung von der in ihm gelegenen „Spannung“ und „Urgegensätzlichkeit“ kommen

könnte, davon finden wir bei Heraklit nichts, so nahe uns Heutigen diese Weiterbildung der Logoslehre liegen mag. Was Scheler mit seiner Metaphysik zu begründen hoffte, nämlich, daß die Differenzierung der Ideen aus dem Logos (als Bestandteil des ersten Attributes des Weltgrundes, des gotthaften „Geistes“) erst unter den gerichteten Antrieben des ursprünglich geistblinden Schöpfungsdranges (als ihres zweiten Attributes) gleichursprünglich mit dessen daseinsetzendem Wirken erfolgt, daß der Weltgrund im Weltprozeß selbst also „lernet“, diese neuzeitliche Fortbildung war nur möglich durch das Christentum, seinen Glauben an einen persönlichen Gott der Liebe und seine ungeheure Arbeit in der denkenden Ausarbeitung und Rechtfertigung dieses Glaubens, sowie auch durch das vom Christentum noch in der Negation oder Bekämpfung abhängige „neutrale“ philosophische Denken. Konnte Heraklit von einem Lernen des Weltgrundes im Weltprozeß nichts lehren, da der Weltprozeß für ihn kein Ziel und keine Geschichte hat, so hat er doch gezeigt, wie der „Menschengrund“ im Menschwerden zu sich selber kommt, und das heißt eben: „lernet“. In diesem Lernen haben wir den „schweren“ Prozeß des Menschwerdens in der Auseinandersetzung zwischen eigener und gemeinsamer Welt vor uns. Es bezieht sich auf den Konflikt, Krieg oder Streit zwischen dem eigenen blinden Werdens- und Schöpfungsdrange und dem besonnenen Vernehmen des „geisthellen“, d. h. nicht mit den Sinnen allein wahrnehmbaren, sondern nur im „Nachdenken“ zu erfassenden Logos.

Diesen Konflikt drückt nicht nur der Gedanke, sondern auch die dynamische Spannung und fast schrill tönende Dissonanz eines kurzen Satzgefüges aus, das sprachlich nur so formuliert werden konnte von einem Manne, in dem die Macht philosophischer Phronesis und die Gewalt „blinder“ Leidenschaft miteinander im Kampfe lagen, ja dem der Kampf mit der Leidenschaft Lebensgesetz und Schicksal war: *θυμῶι μάχεσθαι χαλεπὸν· ὅ τι γὰρ ἂν θέλη ψυχῆς ἀνεῖται* fr. 85): „mit dem Herzen zu kämpfen ist hart, denn jeden seiner Wünsche erkaufte man um seine Seele“ (Diels); „mit der Begierde kämpfen ist schwer, denn was sie will, dafür gibt sie zum Preis die Seele“ (Reinhardt). Andere übersetzen *Thymos* mit Mut (Schleiermacher) oder Gemüt; Plutarch erwähnt das Fragment in seiner Abhandlung über den Zorn. Die lapidarste sprachliche Wiedergabe des einen Sinngliedes dieses Fragments gibt Howald: „Leidenschaft verkauft die Seele“. Reinhardts Ausführungen zu diesem Fragment

(Parm. S. 196²) scheinen mir weniger überzeugend als die Anmerkung von Diels, der, wie schon Schleiermacher (W. W. 3, Abtlg. II, S. 127 f.), den Sinn des Fragments aus der kosmologisch-physikalischen Sphäre, aus der Lehre vom Stoffaustausch zu verstehen sucht: „es kostet nicht das Leben [wie Schleiermacher noch übersetzte], aber ein Stück der Seele [wenn man der Leidenschaft nachgibt], weil dadurch das göttliche Feuer umso mehr vermindert wird, als man dem Körper schenkt.“

Das Feuer ist, wie wir wissen, das seelische Prinzip in Heraklits Kosmologie. „Feuer und Psyche sind Wechselbegriffe“, hat schon Rohde erklärt, der die physikalisch-psychologischen Anschauungen Heraklits in seiner Darstellung (Psyche II) sehr gut zusammenfaßte, den anthropologischen Ring aber noch ganz übersah. Daß die Seele umso weiser und besser ist, je trockener sie ist (fr. 118), je reiner sich also das feurige Prinzip durchsetzt, hörten wir schon. Andererseits, je nasser oder feuchter die Seele wird, umso unweiser, untüchtiger wird sie: „Hat sich ein Mann betrunken, wird er von einem unerfahrenen Knaben geführt. Er taumelt und merkt nicht, wohin er geht; denn seine Seele ist feucht“ (fr. 107). Werden die Seelen aber zu Wasser, so ist es ihr Tod (vgl. zu fr. 77 Rohde a. a. O. 149¹); für das Wasser aber ist es „Tod zur Erde zu werden. Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele“ (fr. 36). Die Seele, d. h. das Feuer, wandelt sich unaufhörlich in die niederen Elemente; zwischen beiden findet ein fließender Übergang statt, genau entsprechend dem makrokosmischen physikalischen Werdens- und Vergehensprozeß, mit dem der mikrokosmische auch tatsächlich in dauerndem Stoffaustausch steht, bis der Tod „die letzte der Ansammlungen lebendigen Feuers“ ereilt und der Mensch nur noch ein Leichnam ist, den man „eher wegwerfen sollte als Mist“ (fr. 96). Wie die Trunkenheit scheint nun aber auch der Aufruhr oder Sturm, in den die Leidenschaft, das leidenschaftliche Wünschen, die Seele bringt, den Stoffumsatz zu beschleunigen, eine gesteigerte Abgabe („Verkauf“) und Verwandlung des seelischen Feuers in die niedrigeren, körperlichen Elemente zu bedingen.

Mit dieser Ansicht von der Verminderung der Lebensenergie durch das „Sichverausgaben“ in der Leidenschaft ragt Heraklit wiederum in die Gegenwart hinein. Während aber bei ihm jenes Sichverausgaben in der Leidenschaft eine besondere Abwandlung seiner kosmologisch-psychologischen Lehre ist, findet sich die Beschäftigung mit diesem Problem bei uns vorzugsweise im Aberglauben, in der Magie, in der Neurose und

in der Kunst. Balzac hat diesem Motiv in mehreren Romanen, am ausdrucksvollsten in der „Peau de chagrin“ (das Stück Leder, das bei jedem Nachgeben gegenüber einem leidenschaftlichen Wunsche schrumpft), meisterhaften Ausdruck gegeben, und sein Interpret, Ernst Robert Curtius, hat, wenn auch ohne bis auf Heraklit zurückzugreifen, die Entwicklung dieses Motivs in der Geistesgeschichte von der Renaissance bis heute nachgezeichnet (vgl. das Kapitel Magie und Energie in seinem Buch über Balzac).

In wessen Namen nun erfolgt die „Regulierung“, Steuerung, Lenkung, Bekämpfung dieses Sichverausgabens bei Heraklit? Kein Zweifel, im Namen der Phronesis und damit des Logos, des Lernens also, das zum Bildungs- und Erlösungswissen führt. Nur in diesem Sinnzusammenhang vermag ich mich auch dem Verständnis der viel zitierten und wenig verstandenen Fragmente 115 und 45 zu nähern: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt“, und: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschnittest; einen so tiefen Logos hat sie.“ Die Sichselbststeigerung und unergründliche Tiefe des Logos der Seele beruht auf ihrem sich immer erneuernden Werdens-, Wünschens- oder Selbstverschwendungsdrang, auf dem immer neuen Aufflammen des Seelenfeuers einerseits, auf dem mit dieser Selbstverschwendung, ja Selbstaufzehrung kämpfenden, sie steuernden und „retardierenden“ phronetischen Prinzip andererseits, und somit auf dem nie endenden, nie abgeschlossenen inneren Kampf und Streit, aus dem allein der Logos der Seele, als die die Gegensätze nicht verlöschende, sondern in ihrer Spannung selbst lebende Einheit, in immer neuer Tiefe und Fülle hervorzugehen vermag. Ein sich selber steigernder, die eigene unendliche Lebendigkeit und Machtfülle lediglich bejahender und verschwendender „Wille zur Macht“ wäre daher ebensowenig das Ganze des heraklitischen Logos, wie ein sich selber steigernder, die eigene Besonnenheit und Einsichtsfülle lediglich „kultivierender“ Wille zur Bildung und Erlösung. Die wahre Humanisierung oder Bildung, auf deren Stufe der Mensch „erst eigentlich das Leben antritt, sein Wirken und seine Bestimmung ahndet“ (Hölderlin), beginnt erst da, wo der Mensch „die ganze Unendlichkeit des Lebens“ in seine Idee aufnimmt. Engt man den Sinn jener Fragmente, wie es gewöhnlich geschieht, auf die Sphäre der Erkenntnistheorie und die in unaufhörlichem, unendlichem Fluß befindliche Reziprozität von Identität des Gegenstandes und Identität des Ich ein (vgl. Misch oben S. 7 und fr. 49a), so hat

man zwar etwas Wesentliches gesehen, läßt dabei jedoch außer acht, daß Heraklit immer den ganzen Menschen, den Menschen wie er leibt und lebt, im Auge hat, und daß das erkenntnistheoretische Problem überhaupt nur einen Ausschnitt darstellt aus dem „unendlichen“ Prozeß der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und sich selbst, heraklitisch gesprochen, mit dem *koinos* und dem *idios* Kosmos.

Was aber das „retardierende“, fixierende und „lebenvertiefende“ Moment der *Phronesis*, des besonnenen Vernehmens des Logos, betrifft, so hat auch diese Seite der heraklitischen Lehre in neuester Zeit eine „Weiterbildung“ erfahren. Bedenken wir, daß der Mensch in dem *θυμῶ μάχεσθαι* dem Flusse des kosmologisch-psychologischen Geschehens Halt gebietet, dieses Geschehen irgendwie „aufzuhalten“ sucht, so sehen wir, daß der Mensch mit und in diesem Kämpfen in eine neue Form der „Zeitlichkeit“, richtiger ausgedrückt: der Zeitigung, eintritt, welche neue Form erst, gegenüber der Zeitlichkeit der Welt, die Zeitlichkeit des Menschen, die anthropologische Zeitform, darstellt und die spezifisch menschliche Geschichtlichkeit zeitigt. Es ist daher von großem Interesse, daß derjenige Philosoph, der die Formen der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz unserem Auge erst voll erschlossen hat, sich ausdrücklich auf Heraklit beruft. Er nennt sich selbst einen Schüler Heraklits, der „in seinem Drange weiterzugehen, nur zu dem zurück kam, was Heraklit verlassen hatte“, zur eleatischen Lehre nämlich, oder der, richtiger ausgedrückt, den „Schlüssel“ zu finden glaubte, „für das Verständnis des Gegensatzes zwischen den Eleaten und Heraklit“. Diesen Schlüssel glaubte er gefunden zu haben in seiner „metaphysischen Kategorie“ der Wiederholung, der Wieder-Holung „des dagewesenen Daseins ins Dasein“ und seiner lebendigen Festhaltung im Dasein. Wir sprechen von Kierkegaard (vgl. Epilog zu Furcht und Zittern und Wiederholung W. W. III, 137) und damit von einer Wendung der Philosophiegeschichte, in der wir heute noch begriffen sind. —

Zu dem entsagungsvollen, „schwermütigen“ Pathos der Existenz, wie es aus den Anfängen der Existenzphilosophie spricht, steht das Pathos der *Phronesis* Heraklits nicht ohne Beziehung: das Pathos des Bildungs- und Erlösungswissens bei Heraklit ist das Wissen des in letzter Linie auf sich selbst gestellten und in dieser selbstgewählten Selbststellung nur im Vernehmen der Weltordnung und dem in ihr zutagetretenden Göttlichen und Allein-Weisen Halt findenden Mannes, von welcher Selbststellung,

von welchem „Selbstbewußtsein“ aus er als wissender Prophet unter die Menge tritt, die zu seinen Füßen in den Tag hinein lärmt, aburteilt, sich vergnügt, ihre maßlosen Wünsche stillt und auf das, was er sagt, nicht hört, das, was er lehrt, nicht versteht; „denn die Zeitlichkeit (der Welt) ist und wird nie das Element des Geistes, sondern in gewissem Sinne immer sein Leiden“ (Kierkegaard).

Die Größe der Selbstbehauptung Heraklits in diesem Leiden kommt uns erst ganz zum Bewußtsein, wenn wir dieser männlich-heroischen Form der Selbstbehauptung ihre jünglinghafte Form gegenüberstellen, wie sie nirgends reiner zutage tritt als in dem jungen Hölderlin, der das Leiden an der Zeitlichkeit, an der Welt, auf's Tiefste durchgelitten und wie kein Zweiter doch das *ἐν καὶ πᾶν* des Geistes bejaht hat. Heraklitisch im höchsten Grade die Dissonanzen des Seins sehend und empfindend, hat er sich bis zum Untergang seiner Existenz gemüht, die göttliche Einheit und Harmonie des „Lebens“ zu retten. Aber zu dem griechischen Prinzip der Bildung und der Erlösung im Wissen kommt hier, wie bei dem jungen Hegel, das (christliche) Prinzip der Liebe: „Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.“ Wie sich hier gerade am Gegensatz die Liebe offenbart und im Gegensatz sich behauptet, so offenbart sich am Gegensatz allein und behauptet sich in ihm der heraklitische Logos.

So sehr man auch der griechischen „Wertung“ den geschichtlichen Zug abgesprochen hat, aus dieser Gegenüberstellung wird klar, daß diese Auffassung nicht zu halten ist. Hat auch der Weltprozeß als solcher bei Heraklit keine Geschichte, so hat doch der Mensch seine geschichtliche Aufgabe, die er erfüllen oder verfehlen kann. Während die Liebe, sowohl die menschliche als die göttliche, ein Geschenk der Gnade ist, nicht lehrbar und nicht lernbar, ist die Einsicht in den Logos den Menschen „freigestellt“, ist der Mensch hinsichtlich dieser Einsicht vor seine Freiheit, und das heißt, vor die Geschichtlichkeit seines Seins gestellt. Das „Lernen“ ist der historische Prozeß der Menschwerdung, hierin sind Sokrates und Plato nur die (wenn auch weniger dogmatischen und prophetischen, das Wissen mehr „entbindenden“ und im Lehren noch mitlernenden) Vollstrecker des heraklitischen Erbes. Ob Heraklit dem Menschen eine Verheißung oder Belohnung für sein Lernen in Aussicht gestellt, können wir, wie erwähnt, nicht mehr mit Sicherheit feststellen; es scheint uns aber, als seinem heroischen Optimismus der Erkenntnis und des Wissens direkt

zuwiderlaufend, unwahrscheinlich. Auf jeden Fall kann hier, wie im Griechentum überhaupt, keine Rede von einem Glauben sein, in welchem der Mensch sein geschichtliches Los als göttlichen Plan begreift; denn das unpersönliche Göttlich-Weise Heraklits hat und macht keine Pläne, weder mit der Welt noch mit den Menschen. Uns will daher scheinen, Heraklit habe als ausreichende „Belohnung“ für den Menschen erachtet den Gebrauch seiner Freiheit, d. h. die Mehrung und Steigerung des in freier Wahl zu seiner Lebenssphäre, seinem Kosmos, erkorenen Logos seines Seins, vor dessen unergründliche Tiefe und „immense“ Weite er den Menschen gestellt hat wie nur noch Einer nach ihm: Augustinus, in dessen profunda, immensa, infinita „aula memoriae“ noch die Fackel des heraklitischen Logos leuchtet.