

Der Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen.

Ein geschichtspsychologischer Versuch.

Es soll in vorliegender Abhandlung unmittelbar an die Betrachtung des Einzelnen gegangen werden, indem später einmal die Erörterung der allgemeinen Sätze, welche derselben theils zu Grunde liegen, theils abgewonnen werden können, in einer umfassenderen Abhandlung über geschichtliche Entwicklung besonders ausgeführt werden mag. Nur ist es mir Bedürfnis, mich schon hier vor allem, wenn auch in größtmöglicher Kürze, über den Sinn der Termini oder Kategorieen, die hier anzuwenden sind, mit dem Leser zu verständigen.

Der Mensch ist allemal, weil unmittelbar, ein Individuum; aber er hat darum nicht auch sogleich schon Individualität: d. h. er ist immer die Verwirklichung des allgemeinen begrifflichen Inhalts seiner Art in Form der Einzelheit und ist eine durch den Artbegriff bestimmte und durch die Gesetze des wirklichen Lebens bedingte untheilbare Totalität; aber erst wenn er das Allgemeine in einer Besonderheit verwirklicht, welche, an sich werthvoll, den Werth des Allgemeinen erhöht, erst dann hat er eine Individualität. Diese ist also erst das Erzeugniß geschichtlicher Entwicklung.

Wir nennen den Menschen ein Individuum, insofern er überhaupt Gegenstand unserer Betrachtung ist; und wir schreiben ihm Individualität zu, insofern wir an ihm, als an einem Objecte, eine werthvolle Besonderheit entdecken: insofern wir ihn aber darauf hin ansehen, daß er sich selbst als Individuum fühlt und weiß (denn jeder Mensch hat Selbstgefühl und ein bis auf einen gewissen Punkt entwickeltes Bewußtsein von sich), ist er eine Person; und je nach der Besonderheit, in welcher er sich interessirt, in welcher er sein Selbst genießt und zur Geltung zu bringen sucht, ist er eine individuelle Persönlichkeit.

Jeder Mensch ist eine Person; aber seine Persönlichkeit

braucht eben nicht auch Individualität zu haben. Umgekehrt aber wird mit der sich immer schärfer begränzenden und sich immer mehr mit geistigem Inhalt bereichernden Individualität auch die Persönlichkeit immer mächtiger und bedeutender werden.

Obwohl nun Persönlichkeit auf dem subjectiven Verhalten des Individuums beruht, d. h. auf der Weise, wie dieses in seinem Fühlen, Wissen und Handeln, kurz in seinem Verhältnisse zum Gegenstande die Befriedigung seines Selbst sucht und erlangt, so ist sie doch nicht Subjectivität. Diese ist die (immer erst spät erworbene) Fähigkeit, sich als Subject, d. h. so zu verhalten, daß der Geist sich selbst als den Betrachtenden von dem betrachteten Gegenstande absondert und letzteren sich frei, mit Bewußtsein gegenüberstellt. Dies kann der Geist nur, wenn er sein Bewußtsein vom Object wiederum sich als Object hinsetzt. Subjectivität ist also Freiheit des Geistes gegenüber dem Objecte und ist eigentliches Selbstbewußtsein.

So lange diese Subjectivität nicht erwacht ist, steht das Bewußtsein unter der Herrschaft des Stoffes, der sich dem Geiste von außen durch die Sinne und von innen durch die Mechanik der Seele aufdrängt; so lange verhält er sich (nicht objectiv) objectivistisch. Objectivismus ist also der subjectivitätslose Geist.

Den Uebergang aus dem Objectivismus, dem ursprünglichen Verhalten des menschlichen Geistes, zur Subjectivität bildet die Reflexion. Die anfängliche Richtung des Geistes geht nach außen und erzeugt Anschauungen und thätiges Leben in Haus und Staat. So ist zunächst alles Leben, nicht nur das körperliche, sondern auch das geistige Wirken, ein Thun ohne Bewußtsein von sich. Später biegt sich der Geist um, richtet er sein Auge auf das eigene Schaffen, auf die eigenen Zustände. Diese Richtung nach innen ist Reflexion, und sie erzeugt Bewußtsein vom inneren Leben, von Gefühlen, Trieben, Leidenschaften; sie bildet auch Grundsätze des Handelns und Urtheile über Zustände und Handlungen, sie bildet Forderungen und Gesetze, kurz ein bewußtes Leben. — Ist nun der Geist bis zur Reflexion gediehen, so trägt er also nicht mehr bloß ein Bild der Außenwelt in sich, sondern auch ein Bild seiner selbst; und

da in diesem letzteren zugleich das Bild liegt, welches er von der Außenwelt hat, so übersteht er nun zwei Bilder, die nicht zusammenfallen, und lernt beide unterscheiden. Mit dem einen weiß er sich als Unterscheidender identisch, mit dem anderen nicht; denn dieses ist zwar auch ein Bild in ihm, aber von etwas Anderem als er, von dem, was außer ihm ist. So unterscheidet er sich als Bilder schaffend von dem, dessen Bild er in sich aufnimmt, d. h. er scheidet sich als Subject vom Object. Nun tritt er heraus aus dem Objectivismus und hat Subjectivität.

Die Subjectivität hat logisches Denken zum Ziele, d. h. sie strebt, der gewonnenen Erkenntniß, den Anschauungen vom äußeren und inneren Leben, kurz allem Inhalte des Geistes, als einem Stoffe, die lediglich und rein aus dem Geiste stammende Form der Nothwendigkeit, der Wahrheit zu geben. Solches Denken allein ist freies Denken, freies Selbstbewußtsein, Vermittelung des Objects mit dem Subject; denn Reflexion ist zunächst immer noch eben so unmittelbar, wie äußere Anschauung und mechanische Folge der unfreien Bewegung der Vorstellungen.

Das Streben der Subjectivität, den Erkenntnissen die Form des Denkens zu geben, hat aber Festigkeit und Gediegenheit nur unter der Voraussetzung, daß diese Form die Nothwendigkeit und Wahrheit ist, und daß zwar das Denken sie rein aus sich schafft, sie aber nichts desto weniger in ganz gleicher Weise in der Wirklichkeit als eigentliche schöpferische Macht lebt. Die subjective Denkform muß also, wenn sie wahr sein soll, zugleich objectiv und darum allgemein sein. Wenn nun aber die Subjectivität mit ihren Formen spielt und die Congruenz der von ihr geschaffenen Form mit der realen nicht erreicht, nicht einmal zu erstreben versteht: so ist sie im schlechten Sinne Subjectivität, der die Objectivität als unerreichte Wahrheit gegenübersteht; und so mag sie Subjectivismus heißen.

Hiernach wird man die Ueberschrift verstehen. Subjective Persönlichkeit bezeichnet ein Bewußtsein, welches sich in individueller Form als individuell weiß und so, wie es sich weiß, sich geltend machen und anerkannt sein will. Solch ein Bewußtsein kommt bei den Griechen erst in den Sophisten zum Durch-

bruch, und zwar ist hier die Persönlichkeit nur erst eine subjectivistische. Erst in der attischen Philosophie entwickelt sich die objective Subjectivität.

Wenn von Seiten der bloßen Intellectualität der Objectivismus zur Subjectivität durch die Reflexion aufsteigt, so wirkt hierbei von Seiten des Gemüths die Entwicklung der Innerlichkeit in besonders beachtenswerther Weise mit. Auch sie erwacht erst später und verstärkt sich allmählich. Sie ist diejenige Thätigkeitsweise des Geistes, in welcher er bei der Betrachtung des Gegenstandes diesen nicht bloß auf die erfassenden Sinne, die gestaltende Einbildungskraft und den erkennenden Verstand wirken läßt, sondern auch und vorzugsweise auf die inneren Kräfte des Gemüths, die sittlichen und religiösen Ideen, die Regungen des Gefühls, die Bestimmtheit des Charakters; der Gegenstand wird also von einem Vorstellungskreise apperzipirt, der aus Vorstellungen vom inneren Leben und den daran haftenden Gefühlen mit subjectivem Interesse zusammengesetzt ist. Daß die immer mächtigere, immer individuellere und subjectivere Persönlichkeit auch immer innerlicher wird, und daß auch umgekehrt durch die wachsende Innerlichkeit die Persönlichkeit immer mächtiger wird, versteht sich wohl von selbst. Von Subjectivität wie von Tiefe der Auffassung ist die Innerlichkeit durchaus zu unterscheiden, wie auch Außerlichkeit nicht Oberflächlichkeit ist.

Diese Definitionen sollen, wie schon bemerkt, ein andermal ausführlich entwickelt werden. Für jetzt kann ich nur die Hoffnung hegen, daß sie theils von selbst einleuchten, theils durch die Anwendung in der folgenden Erörterung sich bewahrheiten werden *).

*) So hoffe ich namentlich, werde sich die Unterscheidung von Objectivismus und objectiver Subjectivität, von Subjectivität und Subjectivismus unmittelbar empfehlen. Man kann vom rein ästhetischen Standpunkte aus eine gewisse Eigenschaft der homerischen Poesie und die ganz gleichartige Eigenschaft der goetheschen Dichtung mit demselben Worte Objectivität bezeichnen. So wie man aber vom Werke auf den Dichter übergeht (und das thut nicht bloß der Psychologe, sondern auch der Historiker), so geräth man ohne strenge Unterscheidung in Verwirrung. Und so scheinen mir gerade so

Indem wir uns nun die Entwicklung der Individualität bei den Griechen vorführen wollen, haben wir allemal auf vier Punkte zu achten: 1) wie verhält sich der Einzelne zu anderen Einzelnen und zur Gesammtheit derselben; 2) wie verhält er sich zum Object; 3) wie ist sein Selbstbewußtsein bestimmt; 4) wie ist die Form seines Geistes bestimmt. Die beiden ersten Punkte betreffen das Verhältniß des Ich zum Nicht-Ich; der dritte Punkt betrifft das Verhältniß des Ich zu ihm selber; alle drei betreffen den Inhalt des Bewußtseins; der vierte endlich betrifft das Ich an sich, das Bewußtsein in seiner Thätigkeit, die Form des Bewußtseins.

Wir haben mit der homerischen Dichtung zu beginnen. Aber nicht ihren Ursprung, Fortgang, Blüthe und Verfall haben wir darzustellen, sondern nur den Charakter des alten Epikers, als eines Individuums in seiner fertigen Erscheinungsform, und zwar um die fernere Entwicklung an ihn anknüpfen zu können. Nur als Ausgangspunkt wollen wir ihn hinstellen. So wollen wir uns zuerst den Inhalt, dann die Form des homerischen Bewußtseins vorführen.

Wenn wir voraussetzen*), daß die homerische Dichtung nicht bloß als ein bestimmtes Erzeugniß den Geist ihrer Zeit verräth, indem sie das Gepräge desselben objectiv an sich trägt, sondern daß sie auch in ihren Schilderungen des Lebens und der Zustände ihrer Helden das Leben und die Zustände der eigenen Zeit schildert: so enthält diese Voraussetzung schon eine wichtige Thatsache, von der wir bei der Charakteristik jener

tiefe Aesthetiker, wie Wilhelm von Humboldt, in den wesentlichsten Punkten voll von Irrthümern und Schiefheiten in Folge des Mangels der obigen Unterscheidung. Der Stein, der aus eigener Schwerkraft ruht, und der, welcher durch zwei gleich große, einander entgegengesetzte Kräfte in Ruhe gehalten wird, mögen in gleichem Zustande erscheinen; sieht man aber auf die Ursache der Erscheinung, so erkennt man in jedem der beiden Fälle eine verschiedene Sache.

*) Vergl. Duncker, Die Geschichte der Griechen, 1. Aufl. I., S. 259. Auf dieses ausgezeichnete Werk sei für die allgemeine historische Entwicklung, die der vorliegenden Abhandlung zu Grunde liegt, überhaupt verwiesen.

Dichtung ausgehen müssen. Sie bildet die Grundlage für den Inhalt und die Form des Bewußtseins des alten epischen Sängers.

Sie wird aber auch durch solches Bewußtsein als nothwendig erwiesen. Nicht daß der homerische Dichter überhaupt von einem Unterschiede der Zeiten nichts wußte, nichts wußte von den Wanderungen, Mischungen und den dadurch veränderten Wohnplätzen und Verhältnissen der griechischen Stämme: hierüber hat er sichere Traditionen; aber über diese äußeren Verhältnisse hinaus reicht sein so zu sagen geschichtliches Bewußtsein nicht, von einer qualitativen Aenderung der Zeiten in Cultur und Civilisation weiß er nichts. „Auf complicirteren Bildungsstufen kennt man freilich verschiedene Lebensformen und unterschiedene Lebensbedingungen, unter welchen der Poet beliebig auswählen kann; eine jugendliche Zeit, eine naive Production ist nur im Besiß ihres eigenen Horizonts“ (Dunder a. a. D.). Der Unterschied, den Homer allerdings noch und stark genug hervorhebt, ist nicht historisch, sondern poetisch und ganz subjectiv: er glaubt nämlich eine Zeit zu besingen, die viel herrlicher war, als seine Gegenwart, Helden, die dahin sind, und die ihres Gleichen nicht mehr haben. In der Vergangenheit war nach der Ueberlieferung alles größer, schöner, göttlicher, als er es um sich sah; wäre es ihm aber auch nicht so überliefert gewesen, er hätte es selbst vergrößert, verschönert, vergöttlicht; denn er stand noch unter denselben Verhältnissen, welche auch seine Vorgänger das Frühere in idealerem Lichte sehen ließen. Wenn dem alten Nestor gerade die Rolle zugetheilt wird, die größere Kraft der älteren Helden vor der der gegenwärtigen zu preisen: so liegt darin nicht etwa ein beabsichtigter charakteristischer Zug für den Geist des Greises; sondern es war nur natürlich, daß er, der in seiner Jugend noch die Alten kannte, sie vor seinen jüngeren Zeitgenossen pries. Das konnte kein Anderer, nur er, der die Vergleichung anstellen konnte. Daß aber dieses Urtheil über die Gegenwart und die Vergangenheit wirklich die Ansicht des Dichters enthält, geht aus erzählenden Stellen hervor, die dasselbe aussagen (z. B. Il. 12, 447). Daher denn nicht bloß Nestor, sondern gelegentlich auch Odysseus in diesem Sinne spricht. Er behauptet, als Bogen schütz keinem

der Zeitgenossen nachzustehen, aber wohl den früheren Helden, Philoktet, Eurutos, Herakles, die es mit den Göttern aufzunehmen wagen konnten (Od. 8, 223). Und auch dies ist die Ansicht des Dichters: um wie viel die lebenden Geschlechter unter den Helden vor Troia stehen, eben so viel stehen diese unter den noch älteren, diese endlich unter den Göttern.

Abgesehen von diesem gradweisen Sinken der Zeiten, lebt ein Geschlecht wie das andere, und das Geschlecht der Menschen wie das der Götter, und die Unterwelt ist das matte Schattensbild der Oberwelt. Kraft ist der einzige Maßstab; die Kraft ist dem Inhalte nach immer dieselbe, aber größer in den Heroen, noch größer in den Göttern, und unter diesen der Stärkste ist Zeus.

Was nun aber die gleichzeitig neben einander befindlichen Verschiedenheiten betrifft, so ist erstlich das Menschengeschlecht vielfach nach Sprache und Sitte getheilt, weil es weit zerstreut ist*). Ein eigentliches Wort für Volk kennt Homer nicht. Abgesehen von den Herrschern, ist doch alles nur ein gleichgültiger Haufe, *πληθὺς*; und auch *λαοί*, *ἔθνεα*, *φυλά* sind nichts als Schwärme, Horden, von Menschen und Thieren gebraucht. Ein Volk dem andern gegenüber sind kurzweg *ἄλλοι*, und beim damaligen Kampfe Aller gegen Alle, auch sogleich Feinde; daher sind die Volksgenossen *ἑταίροι* (Il. 3, 32) und *φίλοι* (Od. 8, 101. 251).

Die Völker sind nun verschieden nach Kraft und Muth, auch nach Geschicklichkeit; nach der Liebe zu Krieg oder zu friedlichem Leben; nach Reichthum und Armuth; nach Kleidung, Waffe und Rüstung, Beschaffenheit und Erzeugnissen des bewohnten Landes; nach der Lebensweise.

Der Einzelne war natürlich durch sein Volk schon in seinem Charakter bestimmt. Er unterschied sich von Anderen durch Gestalt, Klugheit, Beredsamkeit (Od. 8, 167—175); durch Geschlecht, Jugend und Alter; durch Macht und Schicksal. Am aus-

*) Il. 2, 804 *ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυπερέων ἀνθρώπων*. — Od. 1, 3 *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἶδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω*. — *νόος* ist Gesinnung und Sitte.

föhrlichsten schildert uns Homer bekanntlich Odysseus und Menelaos (Sl. 3, 193—224), während die anderen Helden immer nur kurz und nach äußerlichen Merkmalen bezeichnet werden, nach Größe und Breite, nach Schönheit und Würde (Majestät) (daf. 169. 227). Wie nun wird uns Odysseus dargestellt? Er ist kleiner als Agamemnon, der schon nicht der Größte im Heere war, aber breiter an Schultern und Brust. Auch zu Menelaos gehalten ist er kleiner; aber namentlich im Sigen übertrifft er ihn an würdevollem Wesen, Majestät. Im Lager umhergehend (denn gehend, stehend und sitzend führt ihn der Dichter vor), gleicht er dem dickwolligen Bocke (der geistigste Held des Homer!). Seine Schlaueit und Erfindsamkeit bleibt nicht unerwähnt. Seine Beredsamkeit wird ebenfalls geschildert; im Gegensatz zu der eindringlichen, treffenden Kürze des Menelaos wird seine gewaltige Stimme und die Fülle und das dichte Drängen der Wörter hervorgehoben und dabei wieder sorgfältig seine äußere Haltung geschildert.

Und so sind sämtliche Individuen der homerischen Gedichte nur äußerlich charakterisirt, auch immer nur nach allgemeinen Eigenschaften, Fähigkeiten und Schicksalen. Es fehlt ihnen daher der eigentlich individualisirende Zug, und sie sind mehr Typen, Vertreter der Gattungen. Soeben sahen wir zwei entgegengesetzte Gattungen der Redekunst verkörpert; eine dritte Gattung vertritt Nestor. Ferner: Agamemnon ist der Königliche; Aias der starke, standhaltende Held; Achilleus der stärkere, kühne Stürmer; der andere Aias der schnelle Verfolger (Sl. 14, 521).

Solchen Individuen haftet ein bestimmtes Alter an. Nestor ist der Greis und ist nie jung gewesen, wiewohl er viel von seiner Jugend spricht; Achilleus ist der Jüngling; Idomeneus halbgrau *μεσαιπόλιος* (Sl. 13, 361); Helena ist die menschgewordene Aphrodite und verliert nie den Reiz der blühenden Frau; sie erreicht nie zwanzig Jahre. Penelope ist und bleibt ewig ein wenig älter; sie ist die unglückliche junge Frau, die ihrem abwesenden Gatten treu bleibt. Gleichaltrig ist Klytemnestra, die Ungetreue.

In diesem Sinne typisch ist freilich nicht nur Homer, sondern auch noch Aeschylos und Sophokles, um nicht zu sagen:

die ganze griechische Dichtung und Kunst. Hierauf beruht ihre Plastik; daher rühren auch die stereotypen Epitheta Homers, die oft bei Gelegenheiten auftreten, wo sie nicht passen.

Unter solchen typischen Individuen Eines ist nun auch der Sänger; und so wie er von Homer dargestellt wird, so war der homerische Dichter selbst. Denn wie er überhaupt im Liede nur seine Gegenwart darstellt: so im Sänger nur sich selbst; und nicht nur das Lied entbehrte der eigenthümlichen Charaktere, sondern die Wirklichkeit ganz ebenso, die treu vom Sänger wiedergegeben wird. Das Volk ist wie ein Schwarm von Vögeln, die Einzelnen ohne Individualität, keiner unterscheidet sich, Einer ist wie der Andere. Der Held und der Sänger ragen aus dem Volk hervor, sie werden geehrt wie Götter; aber der Held gehört zur Gattung Held, der Sänger zur Gattung Sänger. Daß er überhaupt singt, ist sein Wesen. Er weiß nicht mehr und nichts Anderes, als jeder im Volke; aber er weiß es zu singen, darum lauscht man ihm.

Bei solchem Bewußtsein ist die aristokratische Monarchie die natürliche Verfassung; d. h. ein König, umgeben von einer Anzahl edler Helden, die ihn als Ersten unter sich anerkennen. Der Held ist Führer, Herrscher, Richter; sein Opfer und sein Mahl verherrlicht der Sänger durch den Preis der Götter und Helden. Das gemeine Volk vernimmt die Befehle, die Entscheidungen und gehorcht, ob willig, ob murrend. — Am meisten aber wird bei dem Blicke auf die homerische Religion klar, wie sehr dieses Bewußtsein noch ohne Selbst, ganz der Außerlichkeit hingegeben ist. Dem Menschen kommt alles von den Göttern: sie geben ihm Gedanken, Entschlüsse, Fähigkeit, Kraft, Gelingen oder Mißlingen, Sieg oder Untergang; alles kommt von außen, auch das Innerlichste, Eigenste. Eben darum steht man zu den Göttern im äußerlichen Verhältnisse des Vertrages. Man gibt ihnen und erhält dafür. Sie werden ganz sinnlich gedacht, mit allen menschlichen Leidenschaften. Sie wohnen auf der Erde, auf dem Olympos oder sonstwo (da jeder Gott noch irgendwo einen Lieblingsaufenthalt hat), oder im weiten Himmel; sie bewegen sich von einem Ort zum andern, nur schneller als der Mensch. Um zu helfen, um das Opfer zu genießen,

müssen sie körperlich gegenwärtig sein. So sind die Götter mit ihrem Leben gar nicht einmal von dem menschlichen Leben getrennt, geschweige denn unterschieden. —

Kommen wir jetzt zum Selbstbewußtsein des homerischen Dichters, zu der Form, wie er sich weiß. — Sich selbst weiß er eben noch nicht. Er lebt in ungebrochener Einheit mit dem Gegenstande seines Gesanges, wie mit seiner Umgebung. Er weiß weder in sich, noch überhaupt irgendwo etwas Besonderes, Individuelles.

Das Gedicht, das er singt, weiß er nicht als sein eigen; denn er hat den Gegenstand nicht geschaffen. Er singt die Thaten und Schicksale der Helden und Götter, wie sie waren, und wie jeder Zuhörer sie kennt; er meint nicht, Schöpfer, Poet zu sein. Es geschieht Berühmtes, und weil es geschehen ist, wird es gesungen. Denn gesungen werden gehört zum Wesen solches Geschehens. Das Ereigniß ist ein Lied, und zwischen beiden wird nicht unterschieden (worüber bald unten noch Näheres); wer das eine kennt, kennt damit auch das andere. Der Sänger dichtet nicht das Lied in Folge eines Ereignisses; es ist mit diesem von selbst da und gehört nicht dem Sänger; es ist nach des alten Dichters Sinne objectiv da, nicht subjectiv erzeugt. Das Wort *ἀείδειν* heißt bei Homer nicht, was es später bedeutet, und woran wir sogleich denken, durch Gesang verherrlichen, im Gesange rühmen, auch nicht einmal eigentlich: zum Gegenstande des Gesanges haben, sondern nur einfach und schlechthin: singen; der beigefügte Accusativ bezeichnet zugleich sowohl das Gesungene, nämlich das Lied, als auch den Gegenstand des Liedes (von einem inneren Motive aber des Singens weiß er gar nichts). Wenn wir also einerseits sagen: eine bestimmte Arie, den Erlenkönig, gewisse Liebeslieder singen, und andererseits: Waffen, Weiber und Wein besingen, den Kreuzzug und seine Helden singen: so heißt es bei Homer schlechthin *ἀείδειν παιήονα, ἀ. μῆνιν Ἀχιλλῆος, ἵππου κόσμον, νεῖκος Ὀδυσσεύος καὶ Πηλεΐδω Ἀχιλλῆος, κλέα ἀνδρῶν* in einem jenen Unterschied in sich vermischenden Sinne (so etwas aber, wie: der Lyriker singt seine Liebe, seinen Schmerz, wird noch

gar nicht gedacht). Die wirkliche Begebenheit also und das Lied erscheinen beide objectiv, weil als Eins.

In diesem Object aber geht der Geist des Sängers auf; er hat seine Subjectivität noch nicht von demselben abgelöst. Wenn daher das Lied einerseits nicht vom Ereignisse gesondert ist, so lebt es andererseits nur mit und in dem Sänger. Denn Lied und Vortrag werden nicht getrennt gedacht. Nur das im Augenblicke gesungene Lied ist Lied, Gesang. Darum ist auch kein Unterschied zwischen dem Dichter und dem recitirenden Sänger. Denn jener weiß sich nicht als eigenkräftig schöpferisch, und dieser weiß sich nicht als Fremdes vortragend. Der Sänger weiß sich immer nur als solcher schlechtthin; weil und indem er vorträgt, singt er, ist er Sänger. Er weiß wohl, daß er das Singen gelernt hat. Nun aber hat er es gelernt, und er singt, wie (wenn auch vielleicht weniger schön) sein Meister. Das Lied hat außer dem Vortragenden keinen Schöpfer; denn es hat auch außer dem Vortrage kein Leben. Es lebt nur, so lange es tönt: wie die geflügelten Worte nur sind, so lange sie gesprochen werden. Denn Singen ist nichts Anderes als Sagen (*ἄειδε* ist *ἔννεπε*), nur ausdrucksvolles, begeistertes Sagen des Herrlichen.

Dieses Bewußtsein ist freilich in sich widerspruchsvoll. Derselbe Widerspruch findet sich aber nicht bloß im Sänger in seinem Wissen über sich und sein Lied, sondern auch in den Zuhörern. Sie kennen das Lied, und meinen nicht, daß der Sänger es gemacht habe: gerade wie unsere Kinder die Geschichte von Schneewittchen u. s. w. kennen und nichts von einem Verfasser derselben ahnen. Die Geschichte ist objectiv da und also wahr; wäre sie nicht objectiv und wahr, „wie könnte man sie sonst erzählen!“ Wie aber die Kinder diese Geschichten immer wieder von Neuem erzählt haben wollen, so verlangte man auch vom alten epischen Dichter immer wieder: singe dieses, singe jenes Lied. Denn obwohl sie diese Geschichten und Lieder recht wohl kennen, so haben sie doch theils nicht die Kraft, sie zur eigenen Genüge zu reproduciren, theils treten sie ihnen erst aus dem Munde des Andern vollkommen objectiv entgegen. Sie kennen und

lieben sie, wie sie den Zucker kennen, wie sie wissen, daß er süß ist. Durch dieses Wissen aber haben sie noch nicht den wirklichen Geschmack; sie wollen ihn aber haben und wissen, daß dies nur dann eintritt, wenn sie den Zucker im Munde haben, und so fordern sie ihn. So genügt es ihnen auch nicht, die Geschichten und Lieder zu kennen; um ihre Süßigkeit zu genießen, müssen sie sie von Anderen hören.

Auch die Wissenschaft muß im Erfassen dieser epischen Dichtung den Widerspruch nicht außer Acht lassen, daß dieselbe wirklich sowohl objectiv da ist, als auch nur subjectiv im Sänger und im Augenblicke des Singens lebendig ist: wie auch die Sprache, in gleichem Widerspruche, objectiv und doch nur im Subject im Augenblicke der Rede lebt. Wie durchaus mit dem Leben und Denken ihrer Zeit die alte Epik verwebt war, scheint auch aus solchen Aeußerungen hervorzugehen, wie sie Homer dem Telemachos in den Mund legt (Od. 1, 346 ff.). Der Sänger singt Jammer und Leiden, unbekümmert, ob es den Hörer schmerzt; denn indem er nur singt, was sich ereignet, kann er nicht für das, was er singt, sondern nur Zeus kann für das, was er den Menschen verhängt*); und wie immer das neueste Ereigniß am lebhaftesten besprochen wird, so wird auch immer der neueste Gesang am meisten geliebt. Der Sänger singt nur die Wirklichkeit, also Trauriges, wenn sich solches ereignet hat; denn er kann eben nicht, unter den Ereignissen aller Zeiten wählend, sich das Glückliche heraussuchen, sondern muß die neuesten Geschehnisse besingen. Also nicht, wie wir sagen würden: „Die neueste Oper will man immer am liebsten hören, am liebsten den neuesten Roman lesen“, nicht in diesem Sinne sagt Homer, der neueste Gesang werde am meisten belobt; sondern Gesang und Ereigniß sind Eins. Wenn bei uns die neueste Dichtung den Kronos und Uranos zum Gegenstande haben kann, so konnte im zehnten Jahre nach Troias Fall der Sänger nur von der unglücklichen Rückkehr der Achäer singen, dem jüngsten Ereigniß, nicht aber etwa von der Hochzeit der Thetis, wie weh auch der Penelope beim Gesange werden mußte. So war es auch nicht zufällig,

*) *διδωσι* nicht wie Boff übersetzt „eingibt, begeistert“.

daß bei den Phäaken in des Odysseus Gegenwart von den Helden vor Troia gesungen wird; man konnte von nichts Anderem singen. Noch scheint mir an der angeführten Stelle ein Wort beachtenswerth: denjenigen Gesang (*τὴν ἀοιδὴν*) loben die Menschen am meisten, *ἢ τις ἀκούοντεςσι νεωτάτη ἀμφιπέληται*. Hier wird wohl das letzte Wort zu schwach übersetzt durch „umtönen“. Besser, denke ich, Voss: „welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet“. Dem *ἀμφιπέλομαι* dürfte unser „umgehen“ am nächsten kommen; wie wir sagen: das Gerücht, die Sage geht um. Das Wort hat noch mehr seine eigentliche, sinnliche Bedeutung, wie *πέλομαι* von Tod und Krankheit gebraucht wird.

Wie nun die Wissenschaft den Widerspruch in der epischen Poesie zu erklären hat, daß sie einerseits ein Object ist (nicht bloß objectiv), andererseits bloße subjective Thätigkeit, dies gehört nicht hierher, wo uns nur das Bewußtsein des Sängers selbst beschäftigt. In diesem ist der Widerspruch so ausgeglichen, daß der Sänger vermeint, nur zu singen, was ihn die Gottheit lehrt. Insofern der Gesang von dieser stammt und wahr ist, ist er objectiv; er ist subjectiv, insofern er nun dem Sänger verliehen ist. Der Anruf an die Muse war keine poetische Figur; man glaubte an die Göttin, des Zeus Tochter. In diesem Verkehr des Dichters mit der Muse besteht sein Vorrang vor dem Volke; denn dieses hat seine Kunde nur von der *Ἔοσα* und durch das *κλέος*. Dieser Gegensatz der Muse zum Gerücht wird sogar Il. 2, 486 in bescheidener Wendung vom Sänger hervorgehoben. Doch ist dies schon so reflectirt, daß die Stelle als relativ spät anzusehen ist. Unsere Aufgabe ist nun aber, jenen Glauben des Sängers aus seiner Ansicht von seinem Thun, d. h. Singen, aus der Mischung des objectiven und subjectiven Momentes in der alten Epik, zu erklären.

Zuerst ist allerdings daran zu denken, daß der homerische Dichter, wenn er auch einerseits einen bekannten Gegenstand und, man möchte fast sagen, immer ein vorhandenes Lied vortrug, andererseits doch in Begeisterung und nicht ohne bedeutende Improvisation sang. Weil, wie schon bemerkt, der Verfasser vor dem daseienden Liede zurücktrat, so war auch der vortragende Sänger bis auf einen gewissen Punkt Verfasser;

er recitirte nicht schlechtthin Ein- oder Auswendig-gelerntes, sondern reproducirte, und immer wieder in etwas anderer Weise, wie überall geschieht bei bloß mündlich erhaltener Dichtung (vergl. diese Zeitschr. I. S. 187). So fühlte er sich im Augenblicke des Gesanges schöpferisch. Das anschauliche Bild, das treffende Wort strömte ihm zu, er wußte nicht woher; nur die Gottheit kann es ihm gegeben haben, die überhaupt den Sinn und das Gemüth der Menschen erregt und lenkt. Darum fleht er sie immer wieder an, ihm zu sagen, was er singen soll.

Wenn nun aber auch die Improvisation am meisten geeignet scheint, uns den Umstand zu erklären, daß der schöpferische und der vortragende Dichter sich nicht unterschieden, daß der Sänger, indem ihm immer das Lied gewissermaßen objectiv vorlag, sich doch zugleich immer schöpferisch fühlte: so ist sie doch nicht der einzige Punkt, der hier in Betracht kommt, zumal auch zu bedenken ist, daß sich der Sänger der Improvisation gar nicht bewußt war. Er meinte, heute dasselbe Lied wie gestern gesungen zu haben, dasselbe, das er von seinem Meister gelernt hatte; er war sich nicht bewußt, geändert zu haben (vergl. diese Zeitschr. I. S. 188), und hatte dennoch das Gefühl, im Singen zu schaffen, d. h. von der Göttin zu erhalten.

Wichtiger also als die Improvisation, von der nur wir wissen, für die Erklärung des Bewußtseins des alten Sängers ist dies, daß er weder von der Natur des Gedächtnisses, noch auch nur von der Wirksamkeit einer solchen seelischen Fähigkeit Kenntniß hatte. Wer ein längeres Lied auswendig weiß, der hat es nicht in einem Augenblicke vollständig im Bewußtsein gegenwärtig. So wußte denn auch der alte Sänger nicht, daß er das Lied fertig in der Seele hatte; denn allemal kam ihm nur allmählich während des Singens ein Vers nach dem anderen in den Sinn, ohne daß er wußte woher. So schien ihm jeder Vortrag Folge einer Eingebung, weil ihm der Begriff des Gedächtnisses, des Auswendig-gelernten fehlte*).

*) Wissen *eidēnai* hat bei Homer immer einen praktischen Sinn, wie überhaupt in ältester Zeit die Weisheit nur praktisch ist. Selbst *μημοσύνη* (St. 8, 181), *μήμων*, *μμηήσκομαι* haben oft die praktische Bedeutung: auf

Endlich die Form betreffend, in welcher der Geist des homerischen Dichters den Stoff behandelte, oder in welcher sich der Stoff in seinem Geiste bewegte, so hat man viel von seiner Objectivität, von dem Zurücktreten seines subjectiven Ich gesprochen. Daß nun ein Gedicht, nach dem Urtheil unserer Aesthetik, objectiv erscheinen muß, dessen Dichter in so vollem, allseitigem Objectivismus lebt, wie nach Obigem der alte griechische Sänger lebte, ist gar zu natürlich; es kann kein Ich hervortreten, wo keins ist; es kann sich keine Subjectivität da geltend machen, wo sie noch im Object aufgeht*). Aber ausnahmslos scheint mir auch jene Objectivität nicht zu sein. Stellenweise nämlich ist die Persönlichkeit, die Theilnahme des Dichters an seinen Helden, so lebhaft erregt, daß sie durchbricht, selbst ohne Ich — im Du. Statt daß der Sänger objectiv erzählen sollte: das that er, das litt er, vergift er seine Zuhörer und sich und redet seinen Helden an: das thatest du, das littest du. Das ist objectivistische Subjectivität.

Man darf sich nicht vorstellen, daß der alte Epiker seinen Stoff nur ganz theilnahmslos angeschaut hätte, oder gar daß er diese Theilnahme absichtlich unterdrückt, ihr nie Worte geliehen hätte, daß er nie etwas gesagt hätte, was ein Zuschauer der gesungenen Thaten und Begebenheiten, der das Ende schon im Voraus weiß, gelegentlich denken und fühlen mußte. Es war z. B. unmöglich, daß der Sänger in seiner Phantasie den Hector in den Waffen des Achilles triumphiren sehen und dabei nicht an dessen baldigen Tod durch Achilles denken sollte.

etwas bedacht sein. Theoretisch bedeuten sie gedenken, sich erinnern, was doch verschieden ist von unserem „im Gedächtniß haben“. Darum meine ich auch, daß *Μνημοσύνη* nicht darum die Mutter der Musen, und *Μνήμη* Name einer Muse ist, „weil vor Erfindung der Schreibkunst das Gedächtniß ein Haupterforderniß des Sängers war“, sondern weil die Dichtung das Andenken, die Erinnerung an die Thaten der Götter und Helden bewirkte. Der erste Mnemotechniker, Simonides, stempelte auch zuerst den Begriff *μνήμη*, Gedächtniß.

*) Es ist wohl kein Wortspiel und ist grammatisch genau, wenn ich nach dem oben gemachten Unterschiede zwischen Objectivismus und objectiver Subjectivität sage: Homers Subjectivität geht auf im Objecte, Göttes Subjectivität geht auf in das Object.

Aber sein Geist lebt zu sehr in seinem Gegenstande, als daß er das Gefühl, das ihn hierbei beschleicht, in eigener Person ausdrücken sollte. Wie er für sich nichts zu haben meint, wie er seine Gedanken über die Helden und die sie betreffenden Ereignisse für die objectiven Gedanken der Helden selbst hält, so ist es ihm nothwendig, seine Gedanken nicht als eigene, sondern als die des Helden von ihm selbst aussprechen zu lassen. Der ganze Inhalt seines Bewußtseins ist mit dem fingirten Bewußtsein seiner Helden verschmolzen; so hat er gar kein eigenes Bewußtsein und meint nur, das seiner Helden in sich zu tragen. So hat er auch nichts für sich zu sagen; sondern nur die Helden haben zu reden, und er hat ihre Rede zu berichten. Auch sein Gefühl über den Helden erscheint ihm als ein fremdes Gefühl, das eines Zuschauers. Fehlte es denn etwa dem Hector an einem Zuschauer, der seinen Tod voraus wußte? Nein! Zeus war da, und er spricht: „Du Armer, der Tod kommt dir nicht in den Sinn, der dir doch schon nahe ist“ (Il. 17, 200). So apperzipirt Homer sein eigenes Gefühl bei dieser Gelegenheit gar nicht als sein eigenes, sondern als das des Zeus. Oft aber ereignet sich die Begebenheit vor Zuschauern, und dann läßt er einen von diesen reden: *ὡς δὲ τις ἐπέειπε* (Od. 8, 329).

Der Sänger ist der Richter der Helden. Er spricht aber nur das allgemeine, nationale Urtheil aus. Ueberhaupt aber hat von jenen Individuen der homerischen Welt Keiner ein eigenes Selbstbewußtsein, ein Gewissen; sondern er weiß und schätzt sich nur so, wie die Anderen ihn wissen und schätzen. Sein Gewissen ist draußen und objectiv.

Der Einzelne auf dieser Entwicklungsstufe des Geistes ist thatsächlich von der Gemeinlichkeit eingeschlossen; er schließt sich ihr nicht selbstthätig an. Denn es ist nur die thatsächliche Gesellungsfolge der Geburt, des Instincts und des Bedürfnisses, welche in unmittelbarer, subjectivitätsloser Wirksamkeit die Einzelnen zusammenhält; es sind die in Allen lebenden Gedanken, Urtheile, Bestrebungen, Gefühle, die gleiche Handlungsweise, gemeinsames Schicksal, welche stillschweigend, unbewußt, als gleiche und gemeinsame Macht die einzelnen Geister durchzieht. Der Einzelne findet diesen Zusammenhang vor; aber

er findet ihn nur in sich, er bildet ihn nicht; er ist Eins mit dem Andern, er fügt sich nicht in sie hinein und weiß nicht, daß er draußen stehen könnte.

In der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts erstarrt die homerische Dichtung. Gegen den Anfang der Olympiaden ist ihr Werk vollendet; der Homer ist fertig und etwa so, wie wir ihn heute haben. Hiermit ändert sich das Bewußtsein des Dichters. Es sind aber auch alle sonstigen Verhältnisse andere geworden in Staat, Religion und Gesellschaft, die wir zuvor betrachten müssen.

Das Königthum ist geschwunden oder wenigstens bedeutungslos geworden; der homerische Sänger aber war ein königlicher. Mit dem Königthum hatte er seine ursprüngliche Stellung verloren. — Der Besitz des Landes war mehr als gesichert; man hatte sich weit ausgebreitet. Der Handel gedieh zu Land und zur See und schaffte Reichthum. Man dachte an Genuß, an noch weitere Ausdehnung des Besitzes; der noch etwa eintretende Kampf konnte nicht mehr die Bedeutung haben, wie früher; er sollte nur das Erworbene, wenn es angegriffen ward, erhalten und die Hindernisse beseitigen, die weiterer Ausdehnung entgegentreten könnten. Dagegen hatten weder Sänger, noch Hörer jenes unmittelbare Interesse mehr an den gesungenen Thaten der Helden von Troia und an ihrer Rückkehr.

Die Aristokratie aber war es, welche das Königthum verdrängt hatte. Der Staat wurde nun von einer organisirten Corporation geleitet, diese hatte für die Sicherheit und Wohlfahrt im Innern und nach außen zu sorgen. Das Volk hatte bei dieser Aenderung der staatlichen Verfassung nichts gewonnen; aber innerhalb der aristokratischen Körperschaft war das Bewußtsein jedes Einzelnen erhöht.

Während des Königthums waren die Einzelnen vereinzelt. So hätten sie sich wohl in schärfster Eigenthümlichkeit entwickeln können, wenn sie nur überhaupt einen Inhalt für sich gehabt hätten. Es waren aber eben nur die einzelnen Körner eines Haufens. Wenn auch an Kraft hervorragend, verschwand doch

der Einzelne, weil er nichts Besonderes hatte, immer unter der Allheit. Es geschah zuerst in der Aristokratie, daß der Einzelne, insofern er Theil nahm an der bevorzugten Körperschaft, von der Masse ausgesondert war. So hatte er zwar noch keinen individuellen Inhalt, aber doch einen corporativen. Dieser Inhalt aber war ihm nicht so unmittelbar gegeben, wie dem Individuum früher alles, was es war, mit dem Leben selbst gegeben war; sondern die Theilnahme an der Corporation, obwohl durch die Geburt bedingt, mußte doch durch eigene Thätigkeit und ein besonderes Eingreifen erst verwirklicht werden. Er mußte sich also mit Bewußtsein anschließen, indem er sich an bestimmter Stelle ein- und unterordnete. War der Einzelne früher ein mehr oder weniger werthvoller Theil einer Masse, so war er jetzt Glied eines Organismus. Als solches wußte er sich, indem er sich für ein gewußtes Ganzes zu wirken die Aufgabe stellte; und andererseits ward er von der Corporation als solches Glied gewußt. Mit verändertem Bewußtsein „trat an die Stelle der natürlichen Anhänglichkeit an den heimischen Boden und die heimischen Götter ein Patriotismus in höherem Sinne, die Pflicht der Sorge für das Vaterland, für die Gemeinschaft, welche es umfaßte“ (Duncker a. a. D. S. 584).

Dieses Bewußtsein ist freilich noch sehr äußerlich und objectivistisch. Es wußte sich durch die Geburt gegeben. Den schöneren Körper, die edlere Seele, die er vor den Söhnen des Volkes voraus hat, hat der Adlige durch die Abstammung von den edeln Eltern. Auch werden die Eigenschaften des Körpers und die der Seele gar nicht unterschieden; es ist alles körperlich. Die Erziehung muß freilich der Geburt zu Hülfe kommen. — Die adlige Tugend nun besteht in Gewandtheit und Kraft des Leibes, Waffenübung, Tapferkeit und Furchtlosigkeit; gefordert wird auch noch Ehrfurcht vor den Göttern und den überlieferten göttlichen Satzungen; gefordert wird, nicht für sich, sondern für die Gemeinschaft zu leben, überhaupt also frei zu sein von Gewinnsucht und Habsucht, von allem was für gemein und niedrig galt. Dieser Forderung ist auch die griechische Aristokratie in ihrer guten Zeit nachgekommen; sie trug alle Lasten und Mühen des Gemeinwesens, während der Ackerbauer, der

Handwerker, der Kaufmann nur an seinen eigenen Vortheil dachte. — So war freilich das hohe Selbstgefühl des Adels, die Geringschätzung, mit der er auf das Volk herabsah, wohl begründet; und das Volk sah zu ihm hinauf. Historisch also und relativ war ein solches Bewußtsein berechtigt und ein Fortschritt gegen frühere Zeiten. Ja die Griechen sind wohl niemals eigentlich über solchen Standpunkt hinausgekommen. Nur ist es sicher, daß wir von einem höheren Standpunkt aus solche Anschauung, nach der die Arbeit an sich entehrt, für eine äußerliche halten müssen.

Der Edle also wußte sich edel durch Geburt, schon ohne sein Zutun; was er nun noch hinzuthat, um sich als edel zu beweisen, that er nicht in individuellem Sinne, sondern im aristokratischen Corporationsgeist. Als Individuum war er nichts; erst in der adligen Gemeinschaft war und wußte er sich als etwas. Daher nirgends weniger Individualität, individuelles Gelingen und Streben, als in der Aristokratie. Das Persönlichkeitsgefühl des Adligen war mächtig; aber da es sich ganz auf die Zugehörigkeit zur Körperschaft stützte, so war es nicht individuell.

Endlich kommt hinzu, daß der Gegenstand der adligen Bemühung das äußere, staatliche Leben bildet, das praktische Gedeihen des Gemeinwesens. Daher den Dorern, in deren Staaten vorzugsweise die Aristokratie galt, wohl eine feste, straffe Organisation des Staates eigenthümlich ist, aber zugleich auch Mangel an Besonderheit der Einzelnen und, mehr als jedem andern griechischen Stamme, Aeußerlichkeit des Geistes, wie oft man ihnen auch gerade Innerlichkeit zugeschrieben hat, von der ich kaum eine entschiedene Spur entdecke. Daß die Spartaner viel Geschmack an chorischer Lyrik fanden und ein feines Urtheil über sie hatten, wird dadurch zu großer Unbedeutendheit herabgedrückt, daß sie keinen einzigen lyrischen Dichter hervorgebracht haben. Wir müssen uns außerdem vergegenwärtigen, daß man die chorische Lyrik, selbst die religiöse, recht wohl auch (und so haben es die Spartaner gethan) als die Blüthe der Gymnastik ansehen kann. Es gibt eine äußerliche Religiosität, wie auch die Römer sie hatten. Was aber die delphische Priesterschaft

für die Religion der Hellenen gethan hat, kann man wohl nicht dem ganzen dorischen Stamme schlecht hin anrechnen. Die Spartaner und Spartanerinnen waren die besten Tänzer Griechenlands: darauf wird sich ihr Ruhm in der Lyrik beschränken.

Die Religion der Griechen im achten Jahrhundert war noch die homerische. Man lernte wohl die kleinasiatischen Culte immer mehr kennen; aber so lange man mit den Einheimischen im Kampfe lag, adoptirte man wohl ihre Götter insofern, als man sie mit altgriechischen identificirte; aber man assimilirte dabei das Wesen der fremden Gottheit dem der entsprechenden griechischen. So hatte sich vor und während der homerischen Dichtung nur die Sage von den Göttern und Heroen auf Anlaß kleinasiatischer Einflüsse bereichert (Duncker a. a. D. S. 306—310), ohne noch den Cultus und das religiöse Gefühl selbst zu berühren, was allerdings später geschah. Wenden wir uns nun zur Dichtung.

Da, wie schon bemerkt, der Homer jetzt fertig vorlag, so mußte sich die Stellung des Sängers zu seinem Gesange ändern. Wenn früher, so lange die lebendige epische Production dauerte, ein objectives und subjectives Moment in ihr obwaltete, so mußte ersteres immer mehr an Raum und Bedeutung auch für das Bewußtsein gewinnen, und letzteres verdrängt werden, d. h. die schöpferische Thätigkeit des Sängers wurde immer geringer, der Gesang dagegen immer fester und mehr ein Ueberliefertes, als ein im Augenblicke Entstandenes. Der Sänger wußte sich immer mehr als bloß Vorhandenes vortragend, nicht dichtend; er wurde Rhapsode. Es wurde jetzt gewiß schon der Anfang gemacht, die homerischen Gesänge aufzuschreiben, und so bekam man das Bewußtsein vom Auswendiglernen.

Gerade aber indem so das Epos sich objectiv vor den Geist und das Auge stellte, ward die Subjectivität, die in dessen Production ihrer selbst unbewußt wirkte, die in ihm aufgegangen war und gefesselt lag, frei; frei, wenigstens insoweit, als sie jetzt ihr Werk vor sich hatte als Gegenstand, den sie ruhig überschauen konnte. So hatte man ein Gedicht vor sich und glaubte dessen Urheber mit Namen Homeros zu nennen, der von allen Hellenen verehrt ward; und wer sich für zu gut hielt, um Rha-

psode zu sein, mochte auf den Gedanken kommen, Homer durchzuzweifeln. Es gab noch andere Sagen, die sich als Gegenstand zum Gesange darboten. Es wurde von Kämpfen um das berühmte Theben erzählt; auch war in der Ilias nicht der ganze Krieg bis zum Falle Troias besungen. So dichtete jemand (vielleicht schon im zweiten Viertel des achten Jahrhunderts) eine Thebais, und Arktinos, ein Milesier, setzte die Ilias fort; andere nach ihm wählten andere Stoffe für die epische Bearbeitung. So gab es Dichter, welche von ihrem Thun wußten, die sich von ihrem Werke ablösten, die sich den Stoff beliebig wählten. Es waren freie Individuen, die sich aus der Masse ausschieden und von ihren Zuhörern sonderten.

So sieht man wohl, wie der Zustand der epischen Poesie auch selbst geeignet war, den Dichter frei zu geben, der durch die veränderten politischen und religiösen Verhältnisse in sich größere individuelle Macht gefunden hatte.

Der kräftigere, schöpferische Geist aber konnte gar nicht daran denken, dem Homer nacheifern zu wollen. Man dachte nicht darüber nach, ob dies wohl gelingen könne; nicht aus Verzweiflung, das Vorbild zu erreichen, versuchte man neue Wege: nein, wie der homerische Dichter nur die Helden Troias besingen konnte und in seinem Liede seine Gegenwart abspiegelte, so hatte auch jetzt wieder der wahre Dichter keine Wahl und sang aus seiner Gegenwart heraus. So Kallinos aus Ephesos um die Mitte des achten Jahrhunderts. Als seine Vaterstadt von einer hereingebrochenen wilden Horde zu fürchten hatte, flehete er in Distichen zu Zeus um Rettung und ermahnte seine Landsleute zur Thätigkeit.

Einen neuen Gedanken kann ich in den zwanzig Versen, die uns von Kallinos Poesie gerettet sind, nicht finden. *) Er fleht zu Zeus, wie ein homerischer Held, er möge der schönen Schenkel der Kühe gedenken, die ihm die Ephesier verbrannt

*) In diesen zwanzig Versen aber liegt der ganze Inhalt, der in den mehr als hundert Versen wiederkehrt, die uns von Tyrtaios erhalten sind. Dies scheint mir dafür zu sprechen, daß jene zwanzig wirklich dem Kallinos gehören und nicht dem breiten Tyrtaios.

haben. Wenn er erinnert, es sei ruhmvoll, für das Vaterland zu kämpfen und zu sterben, so sagt das Hektor noch kräftiger (H. 15, 496.). Selbst an unglückliche Vorzeichen, Vogelflüge u. s. w. will sich dieser nicht kehren; denn *εἰς οἰωνὸς ἀπιστος, ἀνύνεσθαι περὶ πάσης* (12, 243.); und „dem Tode entgeht niemand“: damit tröstet er seine Andromache.

Wenn es sich aber auch sicher machen ließe, daß Kallinos keinen Gedanken ausgesprochen hat, der sich nicht schon bei Homer fände, daß er kein Wort und keine Wendung hat, die sich nicht im Epos nachweisen ließen: so ist doch sein Pathos ein anderes, seine Stellung zu seinem Gedicht und zu denen, für die es bestimmt ist, eine andere; der Geist seiner Zeit ist ein anderer. Jener kriegerische Muth, der die ersten Ansiedler auf kleinasiatischem Boden und ihre ersten Nachfolger im zehnten und neunten Jahrhundert beseelte, ist dahin; ihnen ist ein schon erschlafftes, ruhliebendes Geschlecht gefolgt, das bei der drohendsten Gefahr erst noch aufgerüttelt werden muß. Solch ein Geschlecht wird sich wohl recht gern beim Schmause die schönen Lieder von den Helden Troias und Thebens haben vorsingen lassen; aber es könnte den Sänger nicht zu Heldenliedern begeistern. Wenn aber dieser seine Zuhörer durch Vorhalten der Thaten ihrer Ahnen anfeuern sollte, so hatte er die epische Unmittelbarkeit, die epische Ruhe der Stimmung, die Einheit und Uebereinstimmung des Lebens und der Anschauung, das Ineinander der Geister verloren, ist aus diesen nothwendigen Bedingungen der ursprünglichen Epik hervorgebrochen, und wendet nun seinen Geist, abgelöst vom objectiven Gesang, nicht auf die Helden des Liedes, sondern an die Hörer, auf die er wirken will, und ruft ihnen sein „Wie lange noch“ (Kallinos) zu. Im Angesicht der Kämpfe, vor denen er steht, hat er nicht die Ruhe, von Kämpfen zu erzählen und Reden zu berichten; sondern er redet selbst wie ein homerischer Held zu Feiglingen. Ein so verändertes Pathos spricht sich auch im veränderten Verhältnisse aus. Kallinos war der Erste, der den Pentameter anwandte, ihn mit dem Hexameter wechseln lassend.

Innitten nachahmender Kykliker und geistesarmer Elegiker begegnen wir einem Genie wunderbarster Art, von einer ursprünglichen Schöpferkraft, wie sie in gleicher Größe nur in sehr wenigen der Dichter aller Zeiten und Völker wiederkehrt. Dies wird man behaupten müssen, ohne Archilochos (denn von ihm ist die Rede) überschätzen zu dürfen. Zwar selbst wenn wir seine Werke vollständig hätten, würden wir ihn schwerlich tief finden; nicht bloß an eine Zusammenstellung mit Dante, Shakespeare oder Cervantes ist nicht im entferntesten zu denken, sondern er hat auch nicht die Tiefe und Gewalt des Aeschylos, nicht die Höhe des Pindar. Aber alles was ihm fehlt, ist nur der Mangel seines Jahrhunderts. Seine ganze Bedeutung und seine ganze Schwäche liegt darin, daß er eben der erste Dichter, im eigentlichen Sinne dieses Wortes, ist. Der homerische Dichter gehörte einem Stande an, dem der Sänger; Kallinos freilich schon fühlte sich zur mahnenden und strafenden Elegie berufen, ihn machte die Zeit zum Dichter; aber erst Archilochos ist eine Natur, die singend lebt und unter allen Umständen singt, weil sie diese Individualität ist. Es ist Ruhmes genug, daß mit ihm die freie, persönliche Dichtung beginnt; und in ihm lebt zugleich etwas von der Religiosität des Terpander, von der Gluth der Sappho, von der Lebenslust des Anakreon, der Sentimentalität des Simonides, der Grazie des Aristophanes. Er ist nicht nur der reichste jonische Dichter; sondern er hat alles was ein ionischer Dichter haben kann. Für uns hier ist aber weniger sein Reichthum, als der ganze Geist wichtig, der ihn befeelt.

Archilochos lebt, wie Kallinos und die Elegiker, ganz in seiner Gegenwart. Es sind aber erstlich nicht bloß die allgemeinen Zustände, die ihn zum Dichten erregen, sondern auch die ganz individuellen und alltäglichen; und selbst die allgemeinen Verhältnisse werden von ihm nicht als solche erfaßt, sondern wie und insofern sie ihn persönlich mitberühren. Daher unterscheidet er sich zweitens von jenen älteren Elegikern so, daß er seinen Gegenstand nicht in homerischen Formen apperzipirt, wie jene thaten, sondern in ganz neu geschaffenen, oder doch wenigstens zuerst der Dichtung angeeigneten. Er hat nicht das all-

gemeine Pathos eines Kallinos und Tyrtaeos und spricht nicht zur Gesammtheit; er spricht von sich zu einem Freunde oder zu sich selbst. Sein Pathos ist ein persönliches, mag es vom Staat oder von einem Einzelnen erregt sein, und immer handelt es sich um die Weise, wie er von seinem Gegenstande berührt wird. Das persönliche Pathos aber ist Stimmung und mannichfach. Je nach der Stimmung nun wählt er auch sein Metrum. Es tritt uns hier eine vielseitige Persönlichkeit entgegen in mannichfachen Schicksalen, und sie spricht nur sich aus. Wie ihm dieser oder jener erscheint, wie ihm der Feldherr gefällt, wie ihn ein allgemeinerer Unfall (der Untergang eines Schiffes), das Unglück des Staates oder eine drohende Gefahr für den Staat berührt: darum bewegt sich sein Gedicht. Wenn dem Homer sein eigenes Bewußtsein unvermerkt zu dem seiner Helden wird: so wird dem Archilochos das Allgemeine, selbst die Verehrung der Götter im öffentlichen Hymnos, zur persönlichen That. Kein Anruf der Muse mehr: „Wie des Herrschers Dionysos schönes Lied, der Dithyrambos, anzustimmen, weiß ich, im Geiste getroffen vom Blitze des Weines“ (*οὐρανὸν συζεοῦσαν ἄνευ θεῶν*) (fr. 79. Bergk, ed. altera.).

Archilochos weiß sich also als Individuum gegenüber allen Anderen und allem was außer ihm ist. Dies alles ist ihm Object, und so ist sein Geist Subject; ja er weiß auch sich selbst. Er bekennt sich als „Diener des Ares“; er verstehe aber zugleich auch „die liebliche Gabe der Musen“. Nicht wie Kallinos und Tyrtaeos fordert er zum Kampfe fürs Vaterland auf; nicht wie Homer besingt er in objectiver Ruhe Kriegereignisse: sein Kriegsmuth bricht in Versen aus; Kämpfen ist ihm Leben, das aber auch Singen ist. „In der Lanze ist das Brod mir geknetet, in der Lanze ismarischer Wein, ich trinke ihn an die Lanze gelehnt.“ Es klingt wie Bertrand von Born, nur ohne dessen rohe Wildheit. Dies hebt ihn über die Kleinheit des anacreontischen Lebens: der Wein ist die Stärkung des Kriegers (fr. 5.). Er nimmt thätigen Antheil am Staate; er lebt nicht müßig an einem Hofe. Freilich das Pathos des Kallinos, mit welchem der Einzelne nur ist für den Staat, dem er gehört, dem er sich im Falle auch opfern muß, das hat er nicht. Er

fühlt sich zu wichtig. Feig ist er nicht, und er ist im Kampfe gestorben; aber er hat einmal den Schild weggeworfen, um sein Leben zu retten; er konnte sich ja einen neuen, „nicht schlechter“ kaufen, so scherzt er über sich selbst. — In der allgemeinen Trauer, trauert auch er; denn auch ihn betrifft das allgemeine Unglück; aber auch nur so, auf sich bezogen, erfährt er es. Darum weiß er sich zu trösten: „durch Weinen mache ich ja nichts gut; und mache nichts schlechter, wenn ich der Freude und Lust nachgehe“ (fr. 13.). Mit diesem Satze *Οὔτε τι γὰρ κλαίων ἰήσομαι, οὔτε κάκιον Θῆσω τερωπῶλας καὶ θαλίης ἐρέπων* vergleiche man, was Homer den Achilleus zum Priamos sagen läßt (Il. 24, 424.): *οὐ γὰρ τις προῆξις πέλεται κροεροῖο γόοιο* „denn kein Erfolg ist der erstarrenden Trauer“. Hier wird ein allgemeiner Grundsatz allgemein und würdevoll ausgesprochen, dort ganz individuell bezogen und geformt. — Einen tieferen Grund zum Trost liefert ihm die auf die Betrachtung des Weltlaufs (fr. 68.) gegründete unverfälschte Hoffnung: „Auch für unheilbares Leid haben die Götter einen Balsam geschaffen: kräftige Ausdauer. Denn das Unglück trifft bald Diesen, bald Jenen; jetzt hat es sich gegen uns gewandt und wir befeuchten den blutigen Schlag, bald wird es wieder auf Andere fallen“ (fr. 5.). „Stell’ alles den Göttern anheim; oft richten sie auf der Erde Liegende auf, oft werfen sie sicher Einherfschreitende auf den Rücken“ (fr. 58.). Die Ausdauer *τλημοσύνη* eines so kräftigen Geistes aber ist nicht weibisches Dulden, sondern kräftiges Entgegentreten, wie schon im Worte *τληναι* ein Sich-Ermuthigen zur That liegt. Daher denn das letzte Wort seiner Ethik dies ist (fr. 68.): muthig aushalten und den Feind abwehren, ihm die Brust entgegenwerfend. Im Siege nicht jubeln, besiegt nicht erliegend jammern. Freue und betrübe dich nicht zu sehr. *Μὴ λῆν*: dies ist ja das letzte Wort der griechischen Ethik überhaupt. Aus solcher Stimmung heraus rief er dann, neidlos sehne er sich weder nach Reichthümern, noch nach Macht (fr. 24.).

Archilochos, der erste individuelle, persönliche *) Dichter,

*) Der Widerspruch der Natur der archilochischen Dichtung gegen die

tönt auch schon nicht bloß Kampf und Wein, sondern auch Liebe zu einem Weibe. Diese ganz individuelle Beziehung des Geschlechtsverhältnisses ist Homer durchaus unbekannt. Er weiß nur, daß im Hinblick einer schönen Frau die Lust zum Liebesgenusse geweckt wird, und diese Lust ist nicht immer gleich groß. Die ganz ausschließliche Gespanntheit des Verhältnisses eines Mannes zu gerade nur dieser Frau aber, und zwar nicht als vorübergehenden Zustand, sondern als dauernde Leidenschaft, kennt er nicht. Bei Archilochos dagegen tritt die Liebe in voller Gewalt auf. Daß ihn die gliederlösende Sehnsucht bändigt (fr. 85.), ist noch homerisch; er aber liegt leblos vor Sehnsucht, durch Göttermacht das Gebein von heftigen Schmerzen durchbohrt (fr. 84.). Liebesverlangen, unter das Herz geschmiegt, goß dicken Nebel über das Auge und stahl den Sinn aus der Brust (101.). Und wie er glühend liebt, so haßt er auch glühend. Seine Haß- und Spott-Lieder scheinen ihn, nicht bloß beim Volke, mehr als seine sonstigen Gedichte berühmt gemacht zu haben; aber die Priester von Delphoe wußten „den Diener der Mufen“ besser zu würdigen.

So ist Archilochos individuell persönlich. Er ist es erstlich in dem Stoffe seines Liedes, da er nur besingt, was, oder inwiefern ihn etwas mitberührt, ohne jedoch so engherzig zu sein, nur an sich und nicht an die Gesamtheit zu denken. Wenn er beim Schiffbruch den Schwager verliert, so beklagt er ihn mit den Vielen, die dasselbe Schicksal traf, und trauert mit jedem seiner Mitbürger (fr. 9.). So scheint er auch der jungen Colonie auf Thasos, der er angehörte, in ihrer Noth seinen Rath ausgesprochen zu haben (fr. 52.). Die eigentlich schöpferische That des Archilochos aber ist die, zum ersten Male den Kreis des gewöhnlichen Lebens dichterisch behandelt zu haben. Vom Kriege redend, schildert er nicht die großen Thaten im Kampfe, sondern das Soldatenleben (fr. 2. 4. 5.), und nicht immer idealisirt, sondern auch Lächerlichkeiten bei demselben verspottend (fr. 61.) — Der Liebe zu einem Mädchen ist schon gedacht. An die Ge-

obige Behauptung, daß die Aristokratie persönliche Individualität nicht fördern und erlaube, soll weiter unten besprochen werden.

schichte derselben knüpft sich aber hauptsächlich der Ruhm seiner spottenden Samben, in denen er sich an dem Vater seiner Geliebten rächt, der ihm die schon Verlobte nicht geben wollte.

Alles ist ihm Gegenstand, und darum ist er Herr über alles. Darum tröstet er sich leicht und im äußerlichen Genuß über jeden Kummer; darum schont sein bitteres Urtheil nicht Freund noch Feind; darum verfolgt er auch die Geliebte, nachdem sie ihm verloren ist, und stirbt nicht an gebrochenem Herzen. Was er nicht wegräsonniren kann, scherzt er weg. Und darum kann er alles individuell und poetisch gestalten.

Denn wie im Stoffe, so ist er auch und in noch bedeutsamerer Weise in der Form individuell. Denn jener wie diese, beide fließen aus seiner Persönlichkeit. Wie er selbst eine eigenthümliche Person ist, so erscheint ihm auch alles eigenthümlich, und so stellt er es dar. Durchweg aber (und dies ist der Tribut an seine Zeit) bleibt er äußerlich*). Schildert er den Schmerz der Bürger über den schon erwähnten Untergang des Schiffes, so singt er (fr. 9): „Sammervoll ist das Leid! keiner der Bürger ergötzt sich mehr an Gelag und Trank.“ Vom Feldherrn sagt er (fr. 60): „Ich liebe keinen langen Feldherrn mit ausgespreizten Beinen, mit Locken einherstolzirend und mit gestuhtem Bart (erinnert an eine Aeußerung von Shakespeares Percy); nein, kurz sei er mit nach außen gekrümmten Schienbeinen, fest auf den Beinen stehend, Muthes voll.“ Er führt uns seine Geliebte vor, wie sie mit einem Myrrhen-Zweig und einer Rose in der Hand spielt; das Haar beschattet ihr Stirn und Schultern (fr. 28). Ein Bild zum Malen.

*) Daher meine ich, man müsse die Anrede *θυμέ, θυμ'* (fr. 68) nicht „Herz, mein Herz“ übersetzen, oder wenigstens Herz nicht in dem innigeren Sinne verstehen, wie wir pflegen. Denn das Herz soll die Geschosse der Feinde abwehren, obwohl es sich hier nur um Privat-Feinde handelt. Besonders aber darf das fr. 72:

*Τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτινέω πάι,
γίγνεται θνητοῖς, ὁκοίην Ζεὺς ἐπ' ἡμέραν ἄγη,
καὶ φρονῶσι τοῖ, ὁκοίοις ἐγχερέωσιν ἔργμασιν*

nicht übersezt werden: „So wie Geist und Sinn der Menschen, so auch sind die Ding' und Thaten.“ Hier wird nur, den Homer (Od. 18, 136) metaphrasirend, wie der Scholiast bemerkt, der Gedanke ausgedrückt, den auch

Seine Leidenschaft ist glühend und sinnlich; und gerade so wird der Ausdruck ungemein lebendig, treffend und kühn (z. B. den Schmerz schildernd: *οιδαλέους δ' αμρ' οδύνης έχομεν πνεύμονας*, die Lungen schwellen, fr. 9, 4). Bei Archilochos findet sich nicht leicht ein stehendes Beiwort, wie im Epos; sondern das Wort paßt zur individuellen Gelegenheit. So hat Dtfried Müller (Geschichte der griechischen Literatur, I., 247) schon mit feinem Sinne hervorgehoben, wie Archilochos z. B. (fr. 98) die Haut *χροά* nicht überhaupt zart *άπαλόν* nennt, sondern in dem bestimmten Zusammenhange: *ούκέθ' όμώσ θάλλεις άπαλόν χροά, κάρφεται γάρ ηδη*, „du blühest nicht mehr in zarter Haut, d. h. deine Haut ist nicht mehr zart und frisch; „sie runzelt ja schon.“

Obwohl er selbst das Gemeinste, das eigentlich Obscöne

heute noch ein Sprichwort enthält: je nach den Glücksumständen ändert sich auch die Gesinnung. Archilochos ist durchaus fern von dem Gedanken, daß der Mensch mit festem, unwandelbarem Charakter jedes Geschick in Gleichmuth tragen müsse; er ist auch fern von dem Gedanken, daß der Mensch „als Herr seines Schicksals Böses für Böses empfangen“. Wie so etwas aus fr. 67 folgen sollte, ist ganz unklar, da hier Archilochos nur sagt, er verstehe den Feinden das Böse, das sie ihm zugesügt, mit Bösem zu vergelten. Freilich legt er in einer Fabel einem übervortheilten Thiere die Worte in den Mund (fr. 87): „Vater Zeus, dein ist die Macht im Himmel und du siehst auf die Thaten der Menschen, die frevelhaften und die billigen, dich kimmert auch der Thiere Uebermuth und Gerechtigkeit.“ Dies steht im Widerspruche mit allem, was wir schon über das wechselvolle Geschick der Menschen bei Archilochos gelesen haben, und am klarsten mit fr. 15: „Tyche und Moira geben dem Menschen alles.“ Solche gelegentliche Widersprüche müssen zwar wohl beachtet werden (sie finden sich in jedem Geiste); können aber das Gesammturtheil nicht bestimmen. Dagegen werden sie wichtig, wenn und in sofern in ihnen ein Keim für die weitere Entwicklung liegt. So ist allerdings dieses fr. 87 wichtig, und es ist nicht zufällig, daß man es dem Aeschylos hat aneignen wollen. Es wird dem Archilochos gehören; aber der darin ausgedrückte Gedanke, der im Aeschylos so mächtig treibt, ist in jenem nur erst ein noch unentwickelter Keim. Der Dichter, welchem Apollo noch der strafende Vertilger ist (fr. 26), kann noch keinen äschyleischen Zeus haben, sondern nur den homerischen. Nach Utrici (Geschichte der hellenischen Dichtkunst S. 279) erscheint Archilochos als ein wahrhafter Titaner. Er ist indessen weder im Guten, noch im Schlechten so groß. Vielleicht ließe sich psychologisch erweisen, daß ein solcher Mensch, als welchen Utrici den Archilochos darstellt, ganz unumgänglich ist.

nicht scheut, und es mit den eigentlichsten, alltäglichen Wörtern bezeichnet, bleibt er poetisch und zwar in größter Originalität. Um von unserer neueren Literatur abzusehen, dürfte wohl auch ein älterer deutscher oder romanischer Dichter kaum gewagt haben zu sprechen wie fr. 46. 74. 135. 137. 95. 120. Das ist nicht etwa homerische Naivetät, die auch wir heute noch nachahmen dürften; nein, es geschieht mit vollem Bewußtsein, daß Archilochos jedes Ding beim eigentlichen Namen nennt. Er will anders wirken, als das heroisch-erhabene Epos, und wählt seine Mittel bewußt voll gemäß seiner Absicht. Es fehlt ihm aber auch nicht an zarten Bildern, die er der Natur in theilnehmender Beobachtung abgewonnen, wie wenn er von der Krähe spricht, die vor Lust die Flügel schüttelt (fr. 100). Hier scheint gelegentlich sogar eine gewisse Sinnigkeit schon durchgebrochen zu sein, wie wenn er seine Geliebte, vermuthet ich, „sehen wie ein Rebhuhn“ (fr. 105) nennt.

Archilochos war so individuell und persönlich, wie es weder unter Griechen, noch später jemals ein Dichter in höherem Grade war und sein konnte; und doch stand Archilochos so hart neben der homerischen, individualitätslosen Dichtung, und doch lebte er unter streng aristokratischen Verhältnissen. Indessen ein Wunder, wie diesen durchaus originellen Mann, erklären zu wollen, wäre vielleicht überhaupt und unter allen Umständen Vermessenheit. Dürfte man es aber auch versuchen, so müßten wir wenigstens mehr über seine Lebensverhältnisse wissen. Ich habe mich im Vorstehenden damit begnügt, ihn zu charakterisiren. Theils aber um eine solche Erscheinung unseren Begriffen näher zu bringen, theils um den schon erwähnten Widerspruch derselben gegen das Wesen einer noch ungestört aristokratischen Zeit zu würdigen, und also um durch den Nachweis (wenn er möglich wäre) der Möglichkeit einer solchen Erscheinung die Wichtigkeit ihrer Charakterisirung zu erhöhen, habe ich mir Folgendes gesagt. Ob es wahr ist, daß Archilochos, wie überliefert wird, der Sohn eines Edeln von einer Sclavin war? Vielleicht ist dies nur ein Mythos, erfunden, um damit seinen, den Alten räthselhaften Charakter zu erklären. Wäre es aber wahr, so hat die Berufung auf das Geheimniß der Geburt zwar viel Anziehendes, aber weder Klarheit noch Zuverlässigkeit. Nicht

nur aber sicherer und klarer, sondern auch wichtiger scheint mir die Armuth des Archilochos. Sein Vater veranlaßte und leitete die Ansiedlung der Parier auf Thasos. Diese Thatfache beweist, daß er zugleich ein angesehenener Mann und doch mit seiner Lage unzufrieden gewesen sein mußte. Mag nun die Ursache der Unzufriedenheit Armuth gewesen sein (denn daß Archilochos arm war, ist ja sicher), und zwar eine durch einen plötzlichen Unfall über ihn hereingebrochene (wie aus fr. 2 hervorgeht), oder mag er mit seinen Standesgenossen sich entzweit haben (und Archilochos scheint gelegentlich dem Adel als solchem einen Hieb zu versetzen fr. 106, „vorbei, du bist ein Abligier“), und es scheint sogar beides der Fall gewesen zu sein: immer begreift sich, daß hierdurch ein Bruch im Geiste entstehen, und dieser zum Durchbruche der individuellen Persönlichkeit aus dem corporativen Geiste werden konnte. Der Widerspruch des unzulänglichen Vermögens gegen das anspruchsvolle, stolze aristokratische Bewußtsein ist ein thatächlicher Beweis, eine sehr fühlbare demonstratio ad hominem, daß das Adelthum an Außerlichkeiten gebunden und mit diesen beschädigt werden kann; er zeigt auch, daß der einzelne Adlige nicht nur für die Gemeinschaft, sondern auch und sogar zunächst für sich zu sorgen habe. Denn es drängen sich eben ihm individuelle Leiden auf, gegen die der Stand gleichgültig bleibt. Es ist aber auch daran zu denken, daß wir es hier mit einem ionischen Staate zu thun haben, in dem niemals der aristokratische Verband die dorische Festigkeit und Starrheit hatte. Die Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit hat der Soner nie in dem Maße verstanden, wie der Dorer. Sie reichte gewiß bei beiden nicht weiter, als das Interesse des Einzelnen selbst es erheischte; aber dieses erheischte bei den Sonern bei weitem nicht so viel, wie bei den Dorern; denn der ionische Adel stand nicht einem unterjochten Volke gegenüber, wie der dorische. blieb also bei jenem der Einzelne weniger streng an seinen Stand gebunden, weniger hart dem gemeinen Bürger entgegengestellt, so fiel auch leichter der Geist des Einzelnen aus dem der Standes-Gesamtheit heraus. Er konnte leichter einmal in einem gegebenen Falle anders urtheilen, als die Anderen, und eine solche Ver-

schiedenheit einer Ansicht konnte ernstere und weitere Folgen nach sich ziehen, als im dorischen Staate möglich war.

Diese Betrachtung läßt wohl den Geist des Archilochos in seiner Beziehung auf sich und auf die Anderen noch in hellerem Lichte und bestimmterer Form erscheinen. Er hat von vornherein die freiere Beweglichkeit des Geistes, die den Ioner charakterisirt. Er lebt in einem reichen, friedlichen Staate. Kämpfe waren nicht da, und Troia und Theben zogen ihn nicht an, weckten seine Dichtung nicht. Aber die Religion that es, und Hymnen wird er zuerst gesungen haben. Noch aber fehlte der griechischen Religion die bald zu besprechende Vertiefung und Verinnerlichung; sie begeisterte ihn wenig. Da ergriff ihn die Liebe, sinnlich und heftig, und er sang, natürlich ganz individuell-persönlich, aus sich heraus. In der Volkspoesie lagen unstreitig Reime genug zur Liebespoesie; Archilochos entwickelte sie künstlerisch. Soll man nun nicht annehmen dürfen, daß dieselbe Ursache, die ihn und seinen Vater arm gemacht, die beide vielleicht einem Theile ihrer Standesgenossen entfremdete, daß dieselbe Ursache, sage ich, den Vater seiner Verlobten veranlaßte, ihm diese zu versagen? Und wie mußte dies auf den jungen, leidenschaftlichen Dichter wirken? Armuth, Zwiespalt mit den Genossen, Auswanderung in ein unwirthliches Land, Vorenthaltung der Geliebten — es war genug, um ein junges Gemüth für immer zu verbittern und zu jener rücksichtslosen Kritik zu bringen, die sich nur in der Verspottung alles Mißfälligen ausspricht. Es behagt ihm nichts, es stößt ihn alles von sich, es macht's ihm niemand recht: so wird er individuell gemacht.

So ist nun Archilochos auch aus jeder Verbindung heraus, so zu sagen, aus Rand und Band; es hält ihn nichts mehr. Wäre er nicht im Kern eine edle Natur: er wäre blasirt. Er ist nicht etwa ein principieller Gegner der Aristokratie, wenn er auch gelegentlich darüber spottet, daß man einem Gliede seines Standes nachsieht, was man an einem gemeinen Bürger ahnden würde. Er ist Aristokrat, weil er noch gar keine Demokratie denken kann. Eben darum, weil die Herrschaft des Standes noch ohne Schwanken feststeht, kann er unbedenklich die Einzelnen desselben schonungslos verfolgen. In seinem Spotte ist

es immer nur der stillschweigend vorausgesetzte aristokratische Maßstab, an dem er den Einzelnen, den er daran mißt, als so unzulänglich darstellt. Er mißt überhaupt an der Idee des Aristokraten dessen wirkliche Erscheinung und macht diese damit zum Gelächter.

Aber allerdings, indem Archilochos so noch ganz innerhalb des aristokratischen Bewußtseins steht, löst er doch dasselbe auf. Während sonst der Stand Richter des Einzelnen ist, der einzelne Ablige in seinen Genossen sein Gewissen, in ihrem Urtheile über ihn seine Ehre hat: hat sich Archilochos, durch sein Schicksal getrieben, so sehr von seinem Stande emancipirt, daß er sich zum Richter über ihn macht. Wo solch eine Erscheinung aufgetreten ist, da hat der Adel den ersten und schwersten Stoß bekommen, nämlich den Stoß von innen heraus, in doppeltem Sinne: er geht von einem Standesangehörigen selbst aus, und er kommt aus der Idee des Adels. Es mag von da ab noch viel Zeit verfließen, ehe der äußere Todesstoß erfolgt, ja ehe nur ein entschiedenes Symptom des Verfalls aufträte; noch blüht er; nichtsdestoweniger hat der Proceß des Unterganges begonnen, und er vollzieht sich in mehreren Acten.

Der Inhalt des archilochischen Bewußtseins ist also der aristokratische; und ihn beherrscht sein Geist mit größter Freiheit. Die weitere Entwicklung liegt nun einerseits in dem vorschreitenden Verfall des Adels und dem Aufkommen der Volksherrschaft und andererseits in der hierdurch bedingten Umwandlung des Bewußtseins des Einzelnen. Die Entwicklung des letzteren kann nicht darin liegen, noch freier, noch individueller zu werden; sondern nur darin: der Persönlichkeit tieferen Inhalt und damit mehr Halt zu geben.

Zunächst ist nun die Entwicklung der Religion der Hellenen im siebenten Jahrhundert in Betracht zu ziehen, nämlich der mit dem Anfange dieses Jahrhunderts steigende Einfluß der delphischen Priesterchaft, welche, der Neußerlichkeit der homerischen Religion entgegenwirkend, eine Verklärung der griechischen Götter und eine Vertiefung des religiösen Gefühls bewirkte.

Dorer von Kreta, welche dort mit phönizischem Baals-Cult bekannt geworden waren, hätten im neunten Jahrhundert die strenge, reinere Seite des semitischen Licht-Gottes dem Apollon angeeignet und diesem neuen Apollon in Delphoe einen Tempel und ein Orakel mit einer Priesterschaft gegründet (Duncker a. a. D. I. 325—330). Indem aber aus dem verderblichen Sturm-Gotte ein hehrer, reiner und reinigender Licht-Gott geworden war, wurden auch die ihm nahe stehenden Gottheiten des Zeus und der Athene gleichfalls in ihrem Wesen veredelt. So wurde sowohl überhaupt, als auch namentlich durch die Lehre von den Sühnungen nach dem Todschlage, das religiöse Gefühl der Griechen vertieft und das Blutrrecht verinnerlicht, damit aber nicht nur der Gefahr einer Verflachung der Religion zu poetischer Spielerei und der Verflüchtigung der Dichtung selbst zu leerer Märchenhaftigkeit vorgebeugt, sondern auch wie dem Leben, so der Dichtung mittelbar und unmittelbar neuer Gehalt zugeführt (Duncker a. a. D. I. 532—542).

Dieser Umschwung in der religiösen Anschauung fiel noch zusammen mit der Blüthe der Aristokratie. Wie ehemals der König, so stand jetzt sie an der Spitze des Cultus, wodurch sie nicht nur geistigen Einfluß und Macht über das Volk hatte und ihre Stellung vollendete, sondern auch selbst in sich an Sittlichkeit gewann.

Die Dichtung mußte die günstigen Folgen des mehr hervortretenden und innerlicher gewordenen religiösen Lebens bald erfahren. Die Epik war zwar immer im Zusammenhange mit der Feier der Götter geblieben. Wenn sie während ihrer Blüthe, ihrer streng homerischen Zeit, verweltlicht war und zum Schmucke des Gastmahls gedient hatte, so war dies sogleich in der Zeit der Rhapsoden, unter der Aristokratie, anders geworden. Die Sänger hielten jetzt ihren Wettkampf bei den allgemeinen Opfern, z. B. bei der großen Feier des Apollon in Delos, in Delphoe. Der Anfang bei solchen Festen mußte natürlich immer mit dem Preise des jedesmal gefeierten Gottes gemacht werden. So entstanden die sogenannten homerischen Hymnen, welche in epischer Form die Göttermeythen behandelten. Hierdurch erhielt die Poesie wieder ernstere Stimmung, religiöse Bedeutung.

Andererseits trat hierbei auch der Dichter mehr als Individuum und persönlich hervor. Er kämpfte mit einem Andern um den Preis, und er war es, der den Gott besang. Darum wird hier auch zu Anfang und besonders zum Schluß des Liedes nicht sowohl die Muse angerufen; der Sänger spricht persönlich. So beginnt der älteste dieser Hymnen, der auf den delischen Apollon, welcher vielleicht noch aus dem achten Jahrhundert stammt: „Gedenken will ich und nicht vergessen des Apollon“. Andere schließen mit einer kurzen Bitte an die Gottheit um allgemeines Glück und auch speciell um den Sieg des Sängers (6, 19. 10, 5).

Aber auch diese epische Hymnendichtung konnte das religiöse Gemüth nicht befriedigen; sie war auch nur ein Schmuck der Feier, nicht diese selbst. Nun hatten sich aus alter Zeit durch Ueberlieferung in den edeln Familien und im Volke kurze Gebetsformeln mit ursprünglicher, einfacher Melodie, *νόμοι* genannt, erhalten; und dieser bemächtigten sich die Sänger, sie künstlerisch ausführend, womit eine Fortentwicklung der Musik Hand in Hand ging. Schon Archilochos sang seine Hymnen nicht mehr in epischer Form, sondern in vielfältigeren, bewegteren Rhythmen (fr. 77—79). Von Terpander aber (in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts) wird berichtet, daß er zu den Hymnen selbst kurze Vorspiele dichtete, welche den ernstern religiösen Charakter haben: dies that er eben, indem er die erwähnten alten liturgischen Formeln ausbildete, *τοὺς Λακεδαιμονίων νόμους ἐμελεποίησε* (vergl. Bernhardt, griech. Literaturgeschichte, II. 1. S. 530). Wie sich vorher der Hymnos zur Rhapsodie, so verhält sich jetzt der religiöse Eingang zum Hymnos: „Zeus, Anfang von allem, Führer von allem, Zeus, dir sende ich diesen Anfang der Hymnen“. Und bald verdrängte der religiöse Gesang den erzählenden Hymnos völlig, als nämlich der Gesang des Einzelnen dem Chorliede Raum machte, das sich in der zweiten Hälfte des siebenten und im sechsten Jahrhundert immer großartiger gestaltete.

Chöre gab es schon in ältester Zeit, deren alte herkömmliche Lieder auch später noch gesungen wurden. Diese waren kurz und kunstlos, Anrufungen der Götter in zwei, drei Versen (D. Müller, Literaturgeschichte. I. 347). Sie wurden nun durch

die kunstvollen Erzeugnisse des Alkman und seiner Nachfolger verdrängt, welche dem Drange des Volkes, sich in kunstmäßiger Form an der Gottesverehrung zu betheiligen, Befriedigung schafften. Seine Eingänge des Terpander hatten ursprünglich dem Volke gehört und wurden ihm nun zurückgegeben. Jetzt verband sich die Anrufung wieder mit dem Mythos, und namentlich von Stefichoros (gegen 600 a. Chr.) wird gerühmt, daß er das Gewicht des Epos auf die Lyra nahm. Aber wie anders lautet die Erzählung des Mythos als Gebet oder im Wettkampfe der Sänger!

Wenn der Dichter für den Chor sein Lied schuf, mochte er nun seine Persönlichkeit durch den Chor reden lassen, oder den Chor selbst redend einführen (welches letztere noch Alkman, aber niemals Pindar thut, der den Chor zu seinem Munde macht): immer mußte er seine bloße Individualität zurückdrängen und konnte nur das Alle bewegende Gefühl, den allgemeinen Gedanken aussprechen.

Nachdem aber in solcher Weise durch die Wirkung der Ideen der delphischen Priesterschaft und die allgemeine Reaction des Volksgeistes gegen die epische Aeußerlichkeit die Religion der Hellenen sich verinnerlicht hatte: zeigten sie sich geneigter, kleinasiatisch = semitische Religions = Ideen und Culte aufzunehmen, waren sie aber auch kräftig genug, um sich das Fremde augenblicklich zu assimiliren. Der delphische oder olympische Götterkreis: Zeus, Apollon, Athene, blieb von diesen semitischen Einflüssen wesentlich unberührt; der Cultus des Dionysos und der Demeter war es, die Anschauung dieser Gottheiten war es, die sogenannten chthonischen Götter, welche am meisten befähigt waren, die heftigere Erregung des religiösen Gefühls und die tiefere Symbolik der Asiaten in sich aufzunehmen. So bildete sich der Orden der Orphiker, so entstanden die eleusinischen Mysterien. Nicht bloß eine orphisch = theologische Literatur erhielt ihre Entstehung; sondern auch in allgemeinerer, mehr mittelbarer Weise wirkte diese Vertiefung der Religion auf die Dichter und auf das Volk, zumal da die chthonischen Götter zugleich die vorzugsweise vom Landvolke verehrten Gottheiten waren. Mit dem Emporkommen der Demokratie aber gewann zugleich das

Landvolk Einfluß und trug seine Götter und seinen Cultus in die Stadt unter die Bürger. Die Dionysosfeier war allerdings wesentlich hellenisch, besonders eine ländliche Feier. Daß ihr nun aber die Dichter so gern ihren Geist widmeten, daß sie zum Mittelpunkt der Dichtung gemacht wurde, konnte wohl nicht geschehen, ohne den Antrieb der vertieften Ansicht vom Dionysos, der sich die Dichter, wie die Gebildeten überhaupt, gern hingaben. Nur die jetzt sich verbreitende Lehre von der Unsterblichkeit sei besonders erwähnt. Wie hiermit das Selbstgefühl des Einzelnen, seine Religion und Sittlichkeit, seine Weise, die materielle Welt anzuschauen, sich umgestalten mußte, ist leicht begreiflich.

Die nähere Darlegung der politischen Verhältnisse des sieben- und sechsten Jahrhunderts wird mir wohl noch mehr erlassen, als die im Vorstehenden umrissene Entwicklung der Religion. Es ist dies die Zeit, wo der Adel auf dem Volke immer drückender lastet, wo er ausartet und sich in sich entzweiet; das Volk lehnt sich gegen den Druck auf und findet bei einem Theile des Adels selbstsüchtige Unterstützung. Durch die Tyrannis entwickelt sich die Volksherrschaft. Dies vorausgesetzt, habe ich nur zu zeigen, wie sich der Einzelne in der letzteren verhalte.

Der demokratische Bürger steht wohl in der Mitte zwischen dem Adligen und dem gemeinen Bürger in der Aristokratie, insofern er nicht so eng und wesentlich mit der Regierung des Staates sich verbindet, wie jener, aber ihr auch nicht so äußerlich gegenübertritt, wie dieser. Letzterer ist nur darauf eingerichtet, zu empfangen, zu erwarten, was eintreten werde. Wie auf die Witterung, die Zeus schickt, so blickt er auf die Leitung des Staats, die Handhabung des Rechts. Er weiß sich als Atom der Masse, die von dem Staatswetter mehr oder weniger glücklich oder hart betroffen wird. Der Bürger der Demokratie dagegen weiß sich theilnehmend an den Beschlüssen, und indem ihm dies das Gefühl der Zugehörigkeit zum Ganzen gibt, erhöht es sein Selbstbewußtsein. Aber diese Theilnahme an der Regierung theilt er mit gar Vielen; unter Tausenden von Stimmen ist auch die seinige. Eben so ist seine Leistung für den Staat eine geringe, ein kleiner Beitrag unter Tausenden, die nur durch ihre Summe bedeutend werden. Er kann nicht das Selbstbe-

wußtsein eines nur unter einer geringen Anzahl von Gleichen sich bewegenden Adligen haben. Diese Vergleichung ist hier nicht weiter auszuführen; sondern nur Folgendes sei hervorgehoben.

Der Adlige hat sein Selbst im Bewußtsein der Zugehörigkeit zum regierenden Stande; denn nur, indem er diesem Stande angehört, ist er nicht ein beherrschter, verachteter Gemeiner, und sein Selbstbewußtsein beruht ganz auf der Vorstellung von diesem Gegensatz seines Standes zum Volke. So ist sein Geist der der Körperschaft, sein Selbst nur der Inhalt des Standes. Der Demokrat weiß, daß, wie er eben nach dem Naturlaufe lebt, er von Natur auch und vorzüglich für den Staat geboren ist. Er blickt auf weiter Niemanden, dem er gegenübersteünde, als auf die Bürger anderer Staaten; innerhalb des seinigen weiß er sich mit allen Bürgern gleich, unter Niemanden, aber auch über Niemanden. So ist es nicht die Vorstellung eines Standes, oder sonst eines Gegensatzes innerhalb des Volkes, in der er sein Selbst trüge; sondern es läßt sich nur sagen, daß in seinem Bewußtsein von allen Vorstellungskreisen der auf seinen Staat bezügliche der weiteste und reichste ist; und dieser Kreis ist so reich und so weit, als sein Volk und seine individuelle Fähigkeit gestatten.

Jeder besondere Stand hat bestimmte traditionelle Formen, welche den Einzelnen beherrschen. So auch der Adel, aber er in besonders bedeutender Weise. Der Einzelne gehört zum Adel durch Geburt, d. h. durch seine Vorzeit; so ist er dem Wesen seines Standes gemäß an die Ueberlieferungen gebunden. Und diese betreffen nicht etwas so Aeußerliches, wie die Nahrungs- und Beschäftigungs-Weise, sondern den Kern des Ich, die Beurtheilung seiner selbst und der Anderen, das Gewissen. Der Adlige hat nicht nur das Gewissen seines Standes, sondern dieses ist auch nur das Gewissen seiner und seines Standes Väter. Im Volke finden sich nur die nationalen Beschränkheiten; und während der Adlige angehalten wird, mit heiliger Achtung auf die alten Sitten und Einrichtungen hinzublicken, wird der im Volke Erwachsene nicht mehr, als Gewohnheit thut, an das Alte gebunden. Daher ist er allen Ueberlieferungen gegenüber freier; er verhält sich kritischer.

Der Adlige wird in bestimmter Tendenz erzogen, die adligen Grundsätze werden ihm eingeprägt, und nur durch Bethätigung dieser Grundsätze, durch Festhalten an den alten Institutionen, durch Förderung der Interessen des Standes, durch Hingebung seines Selbst an den Stand schließt er sich diesem an. Und das muß er thun, wenn er vor seinem eigenen Urtheile etwas sein will. Der demokratische Bürger hat weniger zu thun, um das zu sein, wozu er sich geboren weiß. Er ist in weniger beschränkter Richtung erzogen. Er ist unmittelbarer das, was er sein soll.

In dem engeren Kreise der Adligen herrscht eine geringere Mannichfaltigkeit der Ansichten, wegen der Gleichheit des Lebens und der Interessen. Abgesehen davon, daß die aristokratische Erziehung keine individuelle Bildung aufkommen läßt, gestattet auch das Standes-Interesse nur eine geringe Verschiedenheit der Ansicht. Der weitere Kreis der Bürger umschließt eine große Mannichfaltigkeit von Beschäftigungen und Lebensweisen. Hier ist eine so große Gleichheit der Ansichten bei den Einzelnen unmöglich. Die Mitglieder dieses Kreises sind unter sich weniger eng verbunden, schon ihrer größeren Anzahl wegen, noch mehr wegen ihrer Verschiedenheit. Also weniger von der Gesamtheit bestimmt, ist der Einzelne auch freier in der Entwicklung seiner Individualität; und um so leichter wird der Staat Gegenstand seiner Kritik.

In manchem Punkte verhält sich aber der gemeine Bürger der Aristokratie ganz eben so wie der demokratische Bürger, und er hat obenein, indem er unter dem Drucke des Ueberlieferten seufzt, stärkere Veranlassung zum Nachdenken, ob wohl alles was ist und wie es ist, nothwendig so sein müsse. Er zumal wird zur Kritik geweckt und wird angeregt, seine Erfahrungen, namentlich seine inneren, seine neu gewonnenen Ueberzeugungen, seine neuen Maßstäbe der Beurtheilung, den alt überlieferten entgegenzustellen. Dies reizt dann wohl die aristokratischen Gegner die alte Anschauungsweise bestimmter zu formuliren und anzupreisen, wie wir es bald sehen werden.

Natürlich muß der Geist des demokratischen Bürgers in der Aristokratie vorbereitet werden. Man sagt: unterdrückte

Vorstellungen streben mit so viel Kraft empor, als mit welcher sie unterdrückt werden. Dieser Satz, gewiß durchaus richtig, kann hier deswegen nicht unmittelbare Anwendung finden, weil in der ersten Zeit der Aristokratie die Vorstellung der Demokratie nicht unterdrückt wird, da sie ja noch gar nicht gewußt wird. Bevor von ihrem Streben gegen den Druck geredet werden kann, muß ihre Entstehung gezeigt werden. Aber auch dies scheint nicht schwer. Sobald der Druck als Druck gefühlt wird, übt er eine schöpferische Kraft. Alle Erfindungen, und in gemeinerer Gestalt, alle Aushülsen, Lüste, Ränke, Kniffe, welche einem gefühlten Drucke abhelfen sollen, sind Erzeugnisse dieses Druckes. Denn unmittelbar mit letzterem ist der Wunsch der Befreiung von ihm gegeben, und dieser, wenn es möglich ist, führt die Vorstellungen zusammen, welche ihn verwirklichen sollen. Der glückliche Bürger dankt der Gottheit und seinem irdischen Herrn; der unglückliche, bedrückte sagt: „Wenn ich Gott wäre...“, „wenn ich Herr wäre...“ Gott kann er nicht sein; aber Herr? warum das nicht? In diesem Gedanken ist die Demokratie geboren; der aristokratische Druck hat sie erzeugt.

Nun kann freilich der Druck als solcher aus Gewohnheit ganz ungefühlt bleiben, ohne Drang, ihn abzuschütteln. Er wird aber dann gefühlt werden, wenn die sonstigen Lebensverhältnisse des Bedrückten sich ändern, sein Vermögen, seine Kenntnisse sich mehren, und noch mehr und selbst ohne dies, wenn der herkömmliche Druck plötzlich gesteigert wird.

Dem Adligen, dessen Selbstbewußtsein ganz auf der aristokratischen Organisation des Staates ruht, kann diese Organisation nicht leicht Object werden; sie war es nicht einmal dem Archilochos; ihm war immer nur der einzelne Adlige Object für sein aristokratisches Bewußtsein. Dem Bürger unter der Aristokratie oder dem demokratischen Bürger wird der Staat, der ihm in ersterem Falle sich geradezu entgegenstellt, im andern ihn wenigstens nicht so ganz einnimmt, gar leicht Object der Kritik.

Durchbricht im Adligen die individuelle Persönlichkeit das Standes-Bewußtsein, sei es, daß wirklich ein mächtiger und tiefer persönlicher Geist oder daß nur Selbstsucht ihn beseelt, so führt

dies unter Umständen zur Tyrannis. Tyrannis und ihr Bruder, der Cäsarismus, führen nie zu etwas Großem, nie zu mehr als irgend einem schön geflochtenen Zopf. Dieser kann bei den Griechen in Gestalt der anakreontischen Dichtung erscheinen. Wenn aber der Tyrann einen Pindar findet, so mag er sich wohl solches Glückes freuen; aber in der pindariſchen Poesie ist es doch immer nur der freie Dichter, der einen mächtigen Bürger besingt.

Wenden wir uns nach dieser allgemeinen Uebersicht zu den einzelnen Erscheinungen in der Literatur. — Als Fortsetzung des Archilochos erscheinen sowohl Alkaios und Sappho, als auch Alkman, am meisten aber der erste. Denn auch Alkman singt Liebeslieder, daneben Hymnen auf die Götter, diese freilich in Choriſcher Form. Alle drei führen die Dichtung in das ganz individuelle Leben, zumal auf das Gebiet der Liebe, und Alkman scheut sich nicht, selbst in den Choraliedern ganz persönlich aufzutreten. Er ist überhaupt kein großer Geist; er ist sogar eitel, gefallsüchtig. Groß ist auch Alkaios nicht; aber er ist kräftig, feurig, und insofern dem Archilochos ähnlich. Wie dieser liebt er Wein und Kampf, kämpft und duldet er sein Leben lang. Nur daß er, um ein Jahrhundert später als dieser, in der Zeit des Untergangs der Aristokratie dichtet; er ist Partei-Mann und hat nicht die Freiheit des archilochischen Geistes; sein Urtheil ist durch Parteiſucht bestochen. Ueberhaupt zeigt er im Vergleich zu Archilochos nur den Verfall des Adels. Er schmäh't den Gegner nicht darum, weil dieser hinter dem Ideale zurückbleibt, sondern weil er Gegner ist. Er weiß sich nur abstract oder egoistisch als Adliger im Gegensatz zum Tyrannen wie zum Volksmanne. So persönlich auch Archilochos als Kämpfer auftritt, man spürt ihm immer an, daß seine Kampfeslust dem Vaterlande gilt; selbst sein Tadel geht, abgesehen von seinem Liebeshändel, von der Rücksicht auf das Allgemeine aus. Alkaios kämpft nur für die Partei, und für diese, weil er persönlich an ihr Interesse gebunden ist. In gleichem Maße wie Archilochos äußerlich, geht er so weit, dem Pittakos jede unbedeutende Neu-

berlichkeit vorzuwerfen, die dem aristokratisch traditionellen Anstande nicht entsprach. Alkaios, der den Pittakos selbst wegen der Armuth verspottete, kam denn auch schließlich dahin, zu singen: „Drückend ist die Armuth, ein unerträgliches Uebel“ (fr. 92). Daß die Armuth ein schlimmer Feind des Adels ist, ist bekannt; es zeigt aber völlige Versunkenheit, wenn der Vorkämpfer für die Adels Herrschaft singt: „Geld ist der Mann; kein Armer aber ist edel und geehrt“ (fr. 50 *).

Selbst wo sich des Archilochos leichter Sinn wie Alkaios ausdrückt, tritt der Unterschied beider hervor. Oben (S. 303) ist das Bruchstück des ersteren: „Durch Weinen mache ich nichts gut; und ich mache nichts schlimmer, wenn ich mich zur Ergötzung und zum Mahle wende“ mit einem homerischen Verse verglichen. Vergleichen wir es jetzt mit einem Fragment des Alkaios (35). „Man muß sich nicht an Unglück kehren; denn wir gewinnen nichts, wenn wir uns grämen; das beste Gegengift ist, sich berauschen“. Bei Archilochos ist leichter Sinn, hier mehr als Leichtsin, Schlemmerei. Jener fragt nur: warum sollte ich mich von dem Genuße der Freude fern halten? und entschuldigt sich. Alkaios macht den Rausch zum Trostmittel, wie er denn unter allen Umständen zum Trinken auffordert.

Anziehend ist es zu sehen, wie die genannten Dichter die Natur anschauen. Archilochos schildert die Insel Thasos (fr. 20): „Wie eines Esels Rücken steht sie mit wildem Wald bekränzt, es ist kein schöner, anmuthiger, liebenswürdiger Ort“. Er sieht mit dem ästhetischen Blicke des Künstlers. Alkaios besingt die Natur je nach der Jahreszeit, den Sommer (fr. 39), den Winter (34), in treffenden Zügen, aber nur in Bezug auf das Trinken und das Verhältniß zum sinnlichen Geschlechtsstrieb. Alkaios beschreibt den Winter (fr. 53) als den Schlaf der (toten und lebenden) Natur. Endlich die „veilchenlockige, hehre, süß-lächelnde“ Sappho (wie Alkaios sie nennt) singt (fr. 4): „Rüh-

*) Wenn man nicht überhaupt unter den Urtheilen der Neueren, Philosophen wie Philologen, über die Griechen die unerhörtesten, unerwartetsten Urtheile fände, so wäre ich freilich erstaunt gewesen, von der „ethischen Tiefe des Gedankens“ bei Alkaios zu hören, welche aus fr. 23. 82 und dem oben citirten 92 herauszulesen sein soll!

lung rauscht durch die Pfirsich-Zweige; und von den säuselnden Blättern fließt Schlaf herab."

So zeigt Sappho noch öfter ein inniges Mitleben mit der Natur. Sie redet (fr. 95) den Abend an: „Du bringst alles zusammen, was der leuchtende Morgen zerstreute.“ So zeichnet sie die Tageszeit durch das menschliche Leben in ihr. — Sie liebt namentlich, ihre Vergleichen aus der Pflanzenwelt zu entlehnen, die dem weiblichen Naturell so zusagt. Schöne Mädchen nennt sie Rosen (fr. 146. 65). Eines vergleicht sie (fr. 93) dem Süßapfel, „der sich an der Spitze des Astes röthet, den die Pflücker nicht vergessen haben, aber nicht erreichen konnten“; durch eine Andere, Schutzlose, wird sie mit innig gefühltem Schmerz an die Hyacinthe erinnert, „welche im Gebirge von Hirten mit Füßen getreten wird, die purpurne Blüthe sinkt zu Boden“ (fr. 94).

Sappho (gegen 600 a. Chr.) zeigt uns die ganz in den Kreis des persönlichen Lebens hineingezogene Poesie ihrer Zeit in anziehendster Form. Es ist eben schon charakteristisch, daß die Poesie einen Inhalt und eine Bedeutung für das Leben bekam, wodurch es möglich ward, daß eine Frau in ihr schöpferisch wirken konnte. Wir stehen hier nur etwa ein Jahrhundert hinter Kallinos, der durch ein Ereigniß von höchster Bedeutung für seine Stadt und ganz Klein-Asien zum Dichter ward. Seitdem hatte die Verinnerlichung des religiösen Gefühls sowohl, als auch die Entartung der Aristokratie und das reiche, luxuriöse häusliche Leben vorzugsweise dazu gedient, die Poesie in die Enge individueller Persönlichkeit zu ziehen, auf Lesbos, in Smyrna, wie in Sparta. Der eigentliche Hauch dieser Poesie ist aber der weibliche. Wenn darum die Männer klein und unwürdig erscheinen, so zeigt sich diese Dichtung bei der Sappho in den angemessenen Verhältnissen und sowohl liebenswürdig als kräftig. Es ist schlimm für die Poesie, wenn sie nur einer Frau würdig ist; aber, man muß gestehen, diese Frau, diese Sappho, ist eine vollendete Dichterin. Hat sich die Dichtung zu ihr herabgelassen, so ist sie wenigstens von ihr so hoch wie möglich gestellt worden. Ihrer Zartheit ist schon gedacht; sie ist aber auch viel innerlicher als Archilochos. Wenn ihm die Liebesbrunst durch

das Gebein wühlt (fr. 84), ihm Sinn und Bewußtsein raubt (fr. 101): so zittert ihr das Herz im Busen, so versagt ihr die Zunge; ein sauftes Feuer läuft ihr unter der Haut, das Auge sieht nicht, und es braust ihr vor den Ohren. Schweiß bricht aus, Zittern faßt sie, sie wird bleicher als Gras und gleicht einer Todten (fr. 2). Namentlich scheint mir das „scheue Zittern“ (*επτόασεν*) des Herzens eine bestimmtere Vergleichung darzubieten mit dem Gros, der sich unter des Archilochos Herz schmiegt (*ελυσθείς*), wie Odysseus unter den Bock des Polyphem (Od. 9, 433, wo ebenfalls *ελυσθείς*); und noch mehr berührt sich das abgeleitete, geistigere *πτοάω*, zagen, mit dem sinnlicheren *πτώσσοισαν ὥστε πέριδικα* wie ein scheu fliehendes Rebhuhn (fr. 105). Nicht in den Knochen, im Gemüth tobt es ihr (*μαινόλα θυμῷ* fr. 1, 18). Gros schüttelt ihr Inneres (*φορένας*), wie der Sturm auf dem Berge in die Eichen fällt (fr. 42). Welch ein ganz anderes Wesen als der Gros des Alkaios, „der Sohn der schnellfüßigen Iris und des Zephyros“ (fr. 13), dieses leichte Ding, ist der Gros der Sappho, „der Sohn des Himmels und der Erde“ (fr. 132).

Die Liebe der Sappho ist heftig und gewaltig, aber auch von einer Raivetät, einer Wahrheit und einem Schmelz, die unübertrefflich sind. Die mit Wein gemischte Liebe des Anakreon nicht nur, sondern auch des Alkman und Alkaios, wie alle Anakreontea, selbst die von Göthe, haben etwas Greisenhaftes, woran sich nur ein forcirter Geschmack ergöhen kann; ewig dagegen in gleicher Weise dringt aus dem jugendlichen Herzen der Klageruf der Sappho (fr. 52): „ich aber schlafe allein“. Dabei zeigt sie immer im Aeußeren das Innere. Man sieht sie am Webstuhl; aber sie webt nicht (fr. 90): wie Gretchen am Spinnrade sitzt, das sich nicht dreht. Sie weiß nicht, was sie thun soll; sie hat zwei Seelen in sich (*δύο μοι τὰ νοήματα* fr. 36). Wie wir schon sahen, mißt sie die Zeit nach dem menschlichen Gemüth: „Der Mond ist unter, es ist Mitternacht, die Stunde geht vorüber, ich aber lege mich allein.“

Wenn das Individuum so sehr mit seinen selbstlichen Wünschen und Leiden auftritt, und diesen nicht einmal die allgemeinen Verhältnisse das Gleichgewicht halten, so ist es natürlich, daß neben der rückhaltlosen Hingabe an den Genuß, wie ihn Alkaios malt, auch das Gefühl der Schwäche und Hinfälligkeit, der Vergänglichkeit des Individuums, lebendig wird und zum Ausdruck gelangt, wie es von Mimmermos aus Smyrna in größter Weichheit und eigentlicher Sentimentalität geschehen ist. Ohne Liebe möchte er nicht leben; aber der Hinblick auf die Kürze der Jugend und das Elend des Alters läßt ihn nicht zum Genuße kommen. Beides aber, Liebe zum Genuß und weiche Schwermuth, läßt in ihm noch weniger Thatkraft aufkommen. Er besingt wohl einmal einen älteren Helden, den er seinen Zeitgenossen zum Muster hinstellt (fr. 14); aber er bedauert den Helios, der sich Tag und Nacht abzumühen hat.

Solche Stimmung war es, die sich leicht mit dem Adonis-Cultus verschmolz, sich gern von der Flöte begleiten ließ und sich willig Einflüssen semitischer Culte hingab.

Eine andere Wirkung dieser Stimmung gibt sich in Stesichoros von Sicilien kund. Er ist oben nur genannt als Vorläufer des Pindar. Wir können seine chorische, episch-lyrische Dichtungsweise nicht aus den geringfügigen Bruchstücken erkennen. Wir können aber immerhin bemerken, daß solch ein Versuch, die Sagen zu bearbeiten, viel freie Individualität und kräftige Subjectivität voraussetzt. Die epische Erzählung muß ihm als gefügiger Stoff gegenüberstehen, den er selbst seinem Inhalte nach nicht von seiner Reflexion unberührt läßt. Er behandelte die Helena in zwei verschiedenen Weisen, indem er theils der Sage getreu bleiben, theils aber seine strenge sittliche Beurtheilung festhalten wollte. Von der, ich möchte sagen, romantischen Form seiner Erzählung scheint mir folgender Zug ein Belag. Daß ein blutig rother Drache als böses Vorzeichen erscheint, ist echt episch; daß es nur im Traume geschieht, ist schon weniger episch; daß aber gar der Drache sich in den Menschen verwandelt, von dem die Gefahr droht, ist es wohl durchaus nicht. So erscheint nun bei Stesichoros (fr. 42) der Klytämnestra im Traume ein Drache, aus dem dann Drest her-

vortritt, was Aeschylos auch aufgenommen hat. — Es scheint aber kaum, als wenn bei Stesichoros schon der lyrische Gedanke den epischen Stoff wirklich beherrschte und sich unterworfen hätte. Es sind Erzählungen in lyrischer Darstellung. Darum ist uns hier jedenfalls eine andere, zwiefältige oder dreifältige Seite an Stesichoros noch wichtiger: er war der erste Novellen-Dichter und benutzte dazu Stoffe aus dem Munde des Volkes, und zwar romantischer Art. Kalyka liebt, wird verschmäht und erhängt sich. Rhadina wird vom eifersüchtigen Gatten ermordet.

D. Müller (Geschichte der griechischen Literatur, I. S. 366) bemerkt treffend: „Man sieht, daß Stesichoros Geist, mochte er von erhabenen oder von sanften und rührenden Empfindungen voll sein, gewohnt war, aus sich heraus zu treten und in der äußeren Welt, in vergangenen Ereignissen einen Ausdruck für seine Stimmung zu finden. Diese Richtung muß in allen Gattungen der Stesichorischen Poesie geherrscht haben. Auch Hochzeitsgesänge wurden von Stesichoros nicht wie von der Sappho mit unmittelbarer Beziehung auf die Gegenwart gedichtet, sondern auch dazu ein Stoff aus der Mythologie genommen; das schöne Brautlied, welches bei Theokrit (Sd. 18) die lakonischen Jungfrauen vor der Kammer des Menelaos und der Helena singen, ist zum Theil einem Gedichte des Stesichoros nachgebildet.“

Nachdem Kallinos, Archilochos, die lesbischen Dichter und Mimnermos, auch Alkman, den subjectiven Ausdruck der persönlichen Stimmung entwickelt hatten, war es Stesichoros, der eine Vermählung der lyrischen Stimmung, des subjectiven Verhaltens, mit der epischen Objectivität bewirkte. Dies gab der griechischen Dichtung einen neuen Anstoß, eine neue Richtung. Wenn ihm, wie ich es für wahrscheinlich halte, das Streben, die subjective Stimmung in der Erzählung objectiv darzustellen, besser in den Liebes-Erzählungen gelang, als in seinen chorischen Dichtungen, so betraten doch seine kräftigen Nachfolger, namentlich Arion, den letzteren, obwohl schwierigeren Weg; und es gelang ihnen hier so gut, daß sie auf den ersteren, leichteren sich zu begeben gar nicht mehr veranlaßt wurden. Von jetzt an war der kräftige hellenische Dichter (denn von der Poesie am Hofe der Tyrannen rede ich nicht) unausweichlich auf diese Bahn getrieben,

in der Objectivität des nationalen Mythos sein Inneres auszusprechen. Hierdurch ward nicht nur die Dichtung vor dem individuellen Subjectivismus des Dichters bewahrt, da sich dieser wohl nicht leicht in dem Mythos appercipiren ließ; sondern es wurde nun auch andererseits nichtsdestoweniger der nationale Mythos durch den intensiveren, tieferen Gedanken des individuellen Dichters in seiner Bedeutung außerordentlich vertieft und selbst in seiner Form vollendet. Denn allerdings wurde der Mythos, wenn ein Dichter wie Aeschylos seine Ideen durch ihn appercipirte, wenn auch nicht neu geschaffen, doch umgeschaffen. So lange die Umgestaltung vom Zuhörer und vielleicht selbst vom Dichter kaum bemerkt wurde, war dies ein Beweis, daß der Gedanke volksthümlich und objectiv war, wie bei Aeschylos und Sophokles. Als der Gedanke subjectivistisch ward, da bildete er auch den Mythos gewaltsam um. Doch bis dahin ist noch ein weiter Weg. Denn allerdings zwar ist Stesichoros nicht nur der Vorläufer des Pindar, sondern auch der Tragödie; aber nur dies ist Stesichoros und dem attischen Dramen=Dichter gemeinsam: das Objectiviren des geistigen Inhalts im Mythos; dieser Inhalt selbst aber ist bei beiden sehr verschieden. Und zwar dürfte der Inhalt bei Stesichoros, wie bei Sbykos und bei Arion kaum ein anderer gewesen sein, als der lesbische; und wir wissen, wie arm dieser war. Die böotischen Dichterinnen Myrtis und Korinna (Ende des sechsten Jahrhunderts) scheinen mit Novellen und erotischen Mythen die Novellen des Stesichoros fortzusetzen.

Neuer und tieferer Inhalt kam mit der Erhebung des hellenischen Volksgeistes in den Perser=Kriegen, erwuchs aus der wachsenden Reflexion der Staatsmänner und Philosophen und durch das Erwachen des bisher brach gelegenen attischen Geistes.

Wir aber sind, indem wir zu Simonides gelangt sind, am Ziele unserer Betrachtung. Denn dieser Dichter zeigt uns eine Freiheit und Subjectivität der individuellen Persönlichkeit, wie sie in Griechenland nie größer war, überhaupt nie größer sein kann. Um aber eine solche Erscheinung zu begreifen, eine solche Herrschaft über den Stoff, solche Gewandtheit in jeder poetischen und sprachlichen Form, eine solche Beweglichkeit des

Geistes und eine solche Reflexion, daß er der Vater der Sophisten heißen konnte, müssen wir zurückgreifen und die Entwicklung der Reflexions-Poesie und der Philosophie verfolgen.

Kein Volk, auch die Neger-Horden nicht, ist ohne eine gewisse Volksweisheit. Indem der Mensch, nach der Natur seiner Seele, sich allemal in das Bewußtsein des Anderen versetzt, das Bewußtsein des Anderen appercipirt, ist der Trieb zur Reflexion gegeben; und Sprichwörter, allgemeine Sentenzen, sind schon der Anfang derselben. Also kein Wunder, daß auch Homer voll Sprüche der Weisheit ist. Es werden bald Lebensregeln ausgesprochen, bald Betrachtungen über das Schicksal der Menschen. Nur geschieht dies nicht in der Absicht, zu lehren; ich meine, nicht einmal der Held, der eine Sentenz ausspricht, will damit dem Anderen, dem er sie sagt, etwas Neues sagen; sondern er erinnert ihn nur an den allbekannten, objectiven Gedanken, den dieser auch selbst in sich trägt, den er aber aus Leidenschaft, Schmerz oder sonstiger Aufregung augenblicklich nicht gegenwärtig hat. So thun wir es noch heute, und so that man es schon in homerischer Zeit; und darum geschieht es so in der homerischen Poesie, dem treuen Abbilde des menschlichen Lebens ihrer Zeit.

Lehrende Absicht zeigt schon die hesiodische Poesie: halb priesterlich, halb bäurisch, von beiden Seiten zur Lehrhaftigkeit geneigt. In dem heiteren, glücklichen Leben der homerischen Welt wird wohl über das Leben gedacht; aber das Leben ist die Sache, und es wird vom Denken begleitet. Unter den ernsteren oder trüberem Verhältnissen des Priesters oder unglücklichen Bauern gelangt der Gedanke zu einer größeren Macht im Bewußtsein, weil er mehr wirken soll. Er soll nicht bloß das Leben beleuchten, wie bei Homer, sondern erträglich machen und einrichten. So muß er mit selbständiger Bedeutung hervortreten. Er soll nicht bloß für den Augenblick erinnert, sondern dem Geiste eingeprägt werden, daß er darin für immer wirksam bleibe. Nicht der Inhalt des Bewußtseins ist bei Homer und Hesiod verschieden, sondern die Stimmung und Tendenz.

Noth lehrt nachdenken. Auch den Archilochos haben wir

in der Noth, im Schmerz reflectiren sehen. Aber auch jede Unzufriedenheit, jedes Mißfallen beruht auf einer Vergleichung des Gegenstandes mit einer, zunächst weder ausgesprochenen, noch klar gedachten Idee, also auf anfangender Reflexion. Feindschaft schärft den Blick für Fehler; d. h. sie treibt das Ideal, an dem der Feind gemessen wird, vollständiger entwickelt ins Bewußtsein.

Wenn Archilochos und sein grober Nachfolger Hipponax (540 a. Chr.) den Stachel ihres Spottes nur gegen Einzelne richten, so hatte schon vor letzterem Simonides von Samos oder Amorgos (um 600 a. Chr.) die eigentliche Satire erfunden, deren Gegenstand allgemeinere Unvollkommenheiten bilden. Besonderer Ruhm erlangte seine Satire auf die Weiber. Wichtigster für uns ist hier ein Fragment, aus dem in viel tieferer und umfassenderer Weise als bei seinem Zeitgenossen Mimnermos die Schwäche des Menschengeschlechts überhaupt ausgesprochen wird. Mimnermos schmilzt in weicher Schwermuth; Simonides klagt in bitterer Verzweiflung. Er ist eine viel ethischere Natur als jener. Das zeigt sich eben schon in Bezug auf die Weiber. Mimnermos denkt nur an Tugend und Liebesgenuß; Simonides an die Ehe und das häusliche Leben; und so klagt jener über das schnell heraneilende Alter und den Tod: dieser über die mangelhafte Natur des Menschen. Homer schon hat die Vergleichung der Menschen mit dem Laube des Baumes, die wohl durch das Wortspiel *φύλα* und *φύλλα* veranlaßt ward. Sie kommt dreimal in der Ilias vor. Zuerst (2, 468) liegt der Vergleichungspunkt nur in der Menge der Blätter und Heerschaaren; dann aber (21, 464) findet sich der Vergleich im Munde des Apollon einem anderen Gotte, Poseidon, gegenüber, mit dem er nicht kämpfen mag der Menschen wegen, „der elenden Sterblichen, die, dem Laube gleich, jezt von der Erde genährt voll Leben wachsen, bald aber dem Geschick erliegend hinschwinden“; drittens kommt er vor, in demselben Sinne, aber doch etwas anders gewendet bei einer, wie mir scheint, weniger passenden Gelegenheit (Sl. 6, 146), bei der viel besprochenen Begegnung des Diomedes mit Glaucos. Dieser, von jenem um sein Geschlecht gefragt, antwortet: Was fragt

du danach? Die Geschlechter der Menschen sind wie die der Blätter. Der Herbststurm verweht diese zur Erde, aber andere bringt der Frühling hervor: so entsteht von den Menschen das eine Geschlecht, *γενεή*, das andere vergeht. Willst du aber mein Geschlecht, *γενεή*, wissen, so will ich dir's sagen. Hier ist offenbar *γενεή*, Geschlecht, in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen. Die vier Verse 146—149 verdanken diese Stellung offenbar nur einer Reminiscenz, veranlaßt durch den Doppelsinn von *γενεή*. — Wieder ein wenig anders gewendet, spricht denselben Gedanken Mimnermos aus (fr. 2): Unsere Jugend=Blüthe ist kurz, wie das Wachsthum der Blätter im Frühling. So gering die Verschiedenheit der hier ausgedrückten Gedanken ist, so ist doch die Stimmung wesentlich verschieden. Homer hebt die Vergänglichkeit des Menschen der Unsterblichkeit der Götter gegenüber hervor, ohne alle Schwermuth; und selbst der Dichter, der denselben Vergleich dem Glaukos in den Mund legt, ist nicht sentimental; sondern er wollte seinen Helden nur sagen lassen: da der Mensch so kurzlebig ist, muthig gekämpft! Aber den Mimnermos beschlich ein Herbst=Gefühl, und dieses drückte er aus. — Simonides nun spricht nicht von der Kürze des schönen Lebens, sondern von der Nichtigkeit, Inhaltlosigkeit, Hoffnungslosigkeit des menschlichen Treibens und Wesens. Alle, sagt er, leben in Hoffnung und Zuversicht; aber sie mühen sich vergeblich. In der Jugend meinen sie alle reich und glücklich zu werden; aber Krankheit, Alter, Tod ereilt sie, bevor sie an ihr Ziel gekommen sind, oder sie enden durch Selbstmord; unsagbar sind die Leiden. Nichts und Niemand ist frei von Uebel. Auch Gottvertrauen kennt der Dichter nicht; denn Zeus schaltet über alles, wie er will. Simonides sprach kräftig die Nichtigkeit des äußeren Lebens aus, und in seinem Innern fand er nichts. — Abermals anders drückt sich Simonides von Keos aus (fr. 85). Er unterscheidet sich von seinem alten Namensvetter aus Amorgos dadurch, daß er nicht in Verzweiflung endet, wie auch Homer nicht; über diesen aber hebt ihn das sittlichere Motiv. Da du nun Einsicht erlangt hast über das Ziel des Lebens, sagt er, so „harre aus, der Seele willig des Guten gewährend“. Für die Form merkwürdig aber ist noch, daß Simonides Homers

Worte (Sl. 6, 146) förmlich citirt, wie er anderswo mit Aussprüchen Anderer thut.

Mit den kleinasiatischen Griechen wäre es im sechsten Jahrhundert zu Ende gewesen. Nicht nur die Lyder und Perser hätten sie erdrückt; sondern sie hatten in sich selbst keinen Gehalt mehr. Aber jetzt treten die Colonieen im Westen Griechenlands und das Mutterland selbst in den Vordergrund. Wie Stesichoros von Sicilien in der Lyrik einen neuen Ton anschlug, der bald unter allen Griechen Wiederhall fand, besonders im Mutterlande: so gewann hier auch die Reflexions-Poesie durch die kräftigeren politischen Elemente neues Leben.

Als in Megara, ähnlich wie früher in Mytilene, die Aristokratie, innerlich zerfressen, auch äußerlich dem demokratischen Andrang erlag (in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts), dichtete Theognis (nicht wie Alkaios Kampflieder) Elegieen, in denen er die ethische Grundanschauung der Aristokratie aussprach. Er ist ein edlerer Charakter als Alkaios, und spricht die Säge aus, welche dem Adel die ursprüngliche Berechtigung gaben. Sein ungezähmter Haß gegen das Volk, seine maßlose Verachtung desselben ist dem Adel an sich fremd, bleibt wenigstens unbewußt, und tritt erst im Kampfe desselben mit dem Volke hervor. Insofern ist auch diese Seite an Theognis verzeihlich. Für uns bemerkenswerth ist aber die volle Neugierlichkeit, in der der Adel durchaus auf die Abstammung zurückgeführt wird. So wenig aus der Zwiebel eine Rose wächst, so wenig aus der Sklavin ein edles Kind; und ungeschont wird an die Schaf- und Pferde-Zucht erinnert. Es liegt hierin der völlige Mangel der Vorstellung von Geist, Seele, Freiheit. Dem Menschen ist alles mit und im Leibe gegeben, auch Tugend, Gerechtigkeit. Natürlich findet auch Theognis Trost im Wein. Er trinkt aber mäßig, und er betet auch namentlich zur Hoffnung, „der einzigen Gottheit, welche den Menschen geblieben; die anderen haben sich auf den Olymp zurückgezogen“ (V. 1135 ff.). Hier nun erhebt er sich auch hoch über Simonides, den Amorginer. Er sucht nach der Gerechtigkeit in Zeus Weltregierung und findet sie nicht. Der Gerechte ist unglücklich, der Ungerechte glücklich;

und Kinder dulden die Strafe für die Vergehen der Väter (B. 730 ff.).

Bevor wir zu den Philosophen übergehen, sei Solon wenigstens genannt, dem leidenschaftlichen und beschränkten Theognis gegenüber ein wahrer Weiser, der ebenfalls seine politische Ansicht in elegischer Dichtung darlegte. Mimmermos und Simonides sind ohne Objectivität, d. h. ohne sittlichen Lebens-Inhalt; sie leben in verfallender Realität: Theognis sucht gewaltsam das Alte zu erhalten; denn das Neue begreift er nicht: Solon und seine Genossen, die Weisen und die Philosophen, führen theils im Gedanken, theils in der That den neuen Inhalt herbei.

Indem wir uns die Entwicklung der alten griechischen Philosophen vorführen, thun wir einen Blick in das erwachende Selbstbewußtsein des hellenischen Volksgeistes. Wir haben hier zu sehen, nicht nur wie die Individualität sich entwickelt, sondern wie das Bewußtsein von dieser Individualität mächtig wird und sich dem Allgemeinen gegenüberstellt. Was wir bisher als objectiv geistige Thatsache betrachteten, tritt uns hier als subjectiv bewußter Gedanke entgegen. Wir nannten überhaupt die Richtung der Aufmerksamkeit auf das menschlich geistige Leben Reflexion. Aber dieser fehlt zunächst noch die Subjectivität. Das Innere liegt ihr als Object vor, wie das Aeußere, und es wird auch sehr äußerlich betrachtet, gar nicht entschieden vom Aeußeren gesondert. Wie dem Bewußtsein dem Inhalte nach noch der Begriff des Geistes fehlt, so fehlt ihm der Form nach die subjective Beziehung auf sich selbst. Es werden wohl im Bewußtsein Vorstellungen auf allgemeinere Vorstellungen bezogen; aber es wird nicht der gesammte Inhalt des Bewußtseins dem wissenden Ich entgegengestellt. Und erst hiermit entsteht die subjective Persönlichkeit; und erst mit ihr erhebt sich die geistige Bildung auf die Stufe, wo der Einzelne nicht mehr bloß vor Allen hervorragt, sondern aus der Gesamtheit insofern hervortritt, als er sich ihr gegenüber weiß.

Die sogenannten sieben Weisen stehen zwar hauptsächlich

noch innerhalb der objectivistischen Reflexion; hieraus thun sie aber den ersten Schritt, indem sie allen besonderen sittlichen Inhalt, den ihr reflectirendes Bewußtsein in sich trägt, in einem kurzen Ausspruche verdichten. Nicht mehr, wie sonst, wird in einer Sentenz, in einer Fabel, irgend ein einzelner ethischer Gedanke ausgesprochen; sondern es wird ein Gedanke gegeben, der den Werth aller jener Sentenzen, den Inhalt der ganzen Sittlichkeit, in sich schließen soll. Dies geschieht freilich auch wieder nur, indem eine Einzelheit herausgegriffen wird; diese Einzelheit aber macht wenigstens den Anspruch, schlechthin das Allgemeine zu sein, wie das berühmte „Kenne dich selbst“, „Nichts zu viel“.

Sene Weisen waren Gesetzgeber. Sie mögen als solche immerhin zum Theil nur überlieferte Bestimmungen schriftlich festgestellt haben; schon hierdurch haben sie dem Bewußtsein über dieselben größere Festigkeit und Bestimmtheit gegeben. Die Gesetze leben nun nicht mehr bloß in den Subjecten; sondern sie sind herausgetreten als Objecte, von denen sich das Bewußtsein leichter absondern kann. Sene Männer haben aber auch neuen Gedanken, Gesetzen und Maximen, zu denen wohl die Elemente und ein gewisser Drang, eine Sehnsucht, unbewußt oder unklar im Volksbewußtsein lebten, die bestimmte Form und scharfen Ausdruck verliehen; und gewiß mit eben so vielem Rechte, wie man von Homer und Hesiod sagt, daß sie den Griechen ihre Götter gegeben haben, läßt sich von jenen Männern sagen, daß sie ihrem Volke Sitte und sittliche Substanz geschaffen haben.

Durch eine Poesie wie die des Theognis, durch die Kernsprüche der Weisen und ihre Gesetzgebung trat das sittliche Ideal, die sittlichen Forderungen, klar in das Bewußtsein. Man maß auch früher die einzelne That an dem allgemeinen sittlichen Maßstabe, aber ohne daß dieser klar gedacht worden wäre, indem man aus unmittelbarem Gefühle lobte und tadelte. Jetzt war dieser Maßstab klar gegeben; dadurch ward die Vergleichung von Forderung und Leistung bestimmter; das Leben trat dem Bewußtsein eben so wie sein Maßstab objectiv gegenüber. Nicht nur das Einzelne, sondern auch das vorher im Geiste unbewußt lebende Allgemeine des sittlichen Lebens ward jetzt bewußt gedacht, freilich nur von den bevorzugten Geistern.

Der Inhalt dieses von Allen im Volke anerkannten, früher unbewußten, jetzt immer bewußter werdenden Allgemeinen ist der νόμος, der verdichtete Inbegriff der νόμοι. Er ist ursprünglich, bevor die Reflexion erwacht, das einem jeden vom Schicksal Zuertheilte (synon. μοῖρα; dieses ist: zuertheilt zum Empfangen, νόμος: zuertheilt zum Thun), das von den Göttern ewig Angeordnete, darum von den Vätern aus der Urzeit her Vererbte, die Sitte und das herkömmliche Recht, das unveränderliche Gesetz, die sittliche Substanz des Nationalgeistes. Es ist demnach auch die allgemeine Meinung, die aber durchaus objective Geltung hat; d. h. die Meinung weiß nicht, daß sie den νόμος macht; sondern sie glaubt ihn eben nur als etwas Seiendes zu wissen, wie sie anderes Seiendes weiß. Sie ist die vox populi, die als die vox dei gewußt wird. Woher der νόμος komme, welches Recht er habe, wird gar nicht gefragt. Ihm liegt stillschweigend der Gedanke zu Grunde: es ist so, weil es so sein muß, oder es muß so sein, weil es so ist. Der Gedanke, daß es auch anders sein könne, war undenkbar. Das Bewußtsein ist ganz mit seinem Inhalte verwachsen; es bewegt ihn nicht, sondern dieser hat sein Dasein in ihm.

Jene Ansichten also, Gewohnheiten, Urtheile, Forderungen, welche den νόμος ausmachen, bilden eine Objectivität, die vom Bewußtsein des Einzelnen ganz unabhängig ist. Der νόμος ist nicht von ihm erzeugt, noch auch unterliegt er seiner Prüfung und Billigung; er wird von ihm unmittelbar anerkannt, mit unbewußter Nothwendigkeit. Er ist dem Volke der Inbegriff seiner Wahrheit, und so wird er als alles beherrschende Macht von Pindar besungen: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (fr. 146) „Die allgemeine Meinung, die Königin Aller, Sterblicher und Unsterblicher“. Und Herodot (III 38) citirt diese Worte beipflichtend*). „Herr der Menschen“

*) Obige Auffassung des pindarischen Fragments weicht von den bisherigen Erklärungen desselben ab. Wäre es uns nur aus Herodot bekannt, so wäre jene wohl die einzig mögliche und würde gar keinen Zweifel zulassen. Nun findet es sich aber auch bei Plato mehrere Male in ganz anderem Sinne, und dies hat Böckh (fr. 151) zu anderer Deutung veranlaßt. So ungern ich diesem Manne widerspreche, hier ist es mir unmöglich, ihn

kann der Nomos heißen, insofern er kräftiger als irgend eine Macht das Thun und Lassen der Menschen bestimmt. Aber auch Herr der Götter ist er, da er die Bestimmungen des Schicksals ausspricht, der auch die Götter unterworfen sind, da er sowohl die Wirksamkeit, als die Verehrung der Götter festsetzt.

Im strengsten objectiven oder vielmehr in ganz objectivistischem Sinne wird der Nomos von Heraklit (gegen Ende des sechsten Jahrhunderts) genommen. Bei ihm bedeutet er das absolute Object, diese unwandelbare Einrichtung des Alls, so zu leben, wie es lebt, nämlich in unaufhaltbarem gegenseitigen Umschlagen der einander entgegengesetzten Bewegungen, oder das welt schöpferische Gesetz. Er ist das allein Wirkliche und allein Wahre und Gute, das Allgemeine, das Göttliche. In der Theilnahme an ihm liegt die vernünftige Erkenntniß und die Gerechtigkeit. Von den menschlichen Gesetzen, νόμοι, heißt es, daß sie alle von dem einen göttlichen Nomos genährt werden (d. h. an ihm Theil haben) τρέφονται. Sie sind das Allen Gemeinsame, τὸ ξυνὸν πάντων, wogegen das individuelle Bewußtsein, ἡ ἰδία φρόνησις, die Unvernunft und Willkür ist.

Diese Ansicht enthält nur die objectivistische Volksmeinung. Wer dem νόμος gemäß lebt, gilt auch dem Volke als gerecht; wer ihn verlegt, als ungerecht; wer ihn kennt, ist weise, wer nicht, ein Thor. Dem Volke ist der νόμος göttlich, dem Heraklit das Absolute selbst. Der Unterschied liegt eben darin, daß das Volk nur νόμοι kennt, nicht den einen νόμος; die all-

beizupflichten. Denn nicht Plato widerspricht Herodot, sondern der abscheulichste Sophist! nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß Herodot den Pindar nicht verstanden haben sollte, sehr begreiflich dagegen, daß der Sophist Pindars aus dem Zusammenhange gerissene Worte verdreht. Ja, er hat nicht einmal den Muth, sich geradezu auf Pindar zu berufen, sondern sagt nur *δοκεῖ δέ μοι Πίνδαρος ἄπερ ἐγὼ λέγω ἐπιδεικνυσθαι* (Plato, Gorgias. p. 484. 6), während Herodot unbefangen citirt. Daß nun zu den Worten Pindars weder *κατὰ φύσιν*, *φύσει* noch *παρὰ φύσιν* hinzugesügt werden darf, scheint mir aus Plato selbst hervorzugehen; daß es aber im Sinne Pindars auch nicht hinzugebacht werden darf, ergibt sich daraus, daß Pindar den Gegensatz von νόμῳ und φύσει noch gar nicht kennt, da er selbst dem Empedokles in dieser Form noch unbekannt ist. *φύσει* im Gegensatze zu νόμῳ wird zuerst von dem Sophisten Gippias ausgesprochen sein.

gemeine Meinung lebt wohl im Volke, aber dieses hat nicht den allgemeinen Begriff von ihr. So wie nun aber der Philosoph diesen allgemeinen Begriff bildet, trennt er sich nicht nur vom Volke, hebt sich aus ihm heraus, sondern tritt auch sogleich in Gegensatz zu ihm. Wenn dem Volke der Inhalt der allgemeinen Meinung unbewußt so galt, als wäre er etwas Objectives, von seinem Meinenden Unabhängiges, so setzt der Philosoph bewußt den Nomos als das absolute Object, substantialisirt ihn, erklärt ihn für die wahre Wirklichkeit, frei vom Bewußtsein jedes Menschen. Das Allen Gemeinsame lebt für sich, und es lebt, wenn es auch nicht in allen Einzelnen ist, wie es denn auch in der That nicht ist. Denn Heraklit urtheilt über seine Mitbürger, daß sie alle „verdienen gehängt zu werden; denn die Menge mästet sich wie Vieh, indem sie nach dem Magen und den Schamtheilen und dem Verächtlichsten an uns das Glück mißt“. Aber auch alle Anderen, die als Weise gelten, sind ihm nicht weise.

Der Nomos galt im Volke als Inhalt und Ausdruck der Wahrheit, und Heraklit meinte, nur er erkenne ihn, sonst Niemand. Das war ein persönliches Bewußtsein, wie es wohl noch Niemand vor ihm hatte. Er stellte sich allen Menschen seiner Zeit und denen vor ihm entgegen. Er wußte sich als Individuum, das im Allgemeinen steht, und darum abgesondert von allen Anderen, die mit ihrer Besonderheit außerhalb des Allgemeinen bleiben, an demselben keinen Theil haben. Er erklärt also, der Nomos sei gerade nicht die allgemeine Meinung, nicht das Volksbewußtsein, wofür er bisher gegolten hatte.

Mit noch größerer Entschiedenheit und noch klarerem Bewußtsein stellt sich Parmenides *) dem Nomos gegenüber.

*) Parmenides vor den Heraklit und also unter ihn zu setzen, ist wohl nur möglich, wenn man es, wie Hegel, a priori fertig hat, der Begriff des Seins müsse vor dem des Werdens ausgesprochen sein. Daß auch Zeller immer noch nicht frei ist von Hegels Autorität, kann ich nur bedauern. Die Widersprüche, in die er geräth, indem er die spätere Stellung Heraklits hinter Parmenides rechtfertigen will, sind wahrhaft seltsam. Ich kann mich auf dieselben hier nicht einlassen. Meine Darstellung mag positiv zeigen, um wie viel höher Parmenides als Heraklit steht.

Er leugnete alle Vielheit und alle Veränderung, alles Werden, Entstehen und Vergehen, als welche nur leere Vorstellungen seien. Das eine und unwandelbare Sein festhalten ist der Weg der Wahrheit, ἀληθείης; ihr entgegen steht die Meinung δόξα, die bald von Sein, bald von Nichtsein spricht, als wäre auch dieses, und als wäre Sein und Nichtsein dasselbe und dann auch wieder nicht dasselbe. So wird nun der Nomos, die allgemeine Meinung, die Parmenides verächtlich δόξα nennt, geradezu als Irrthum bezeichnet; nur er, die individuelle Person, hat die Wahrheit. Er stellt sich Allen entgegen, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν γενόμεισται ἢ οὐ ταῦτόν (B. 50) „denen das Sein und das Nichtsein für dasselbe und nicht für dasselbe (zu halten) Nomos ist.“ Auf solchen Weg des Wahns solle man sich nicht treiben lassen vom ἔθος πολύπειρον (B. 54), von der gemeinen Ansicht.

Während im Volke und noch bei Heraklit der Nomos der Ausdruck der absoluten Wahrheit war, ist er thatsächlich bei Parmenides schon zum Ausdruck des Irrthums geworden, und geradezu in diesem Sinne nimmt Empedokles das Wort νόμος. Auch er hält Entstehen und Vergehen für falsche Vorstellungen, leere Wörter, ἐν γε νόμῳ καλέουσι, die in allgemeinem Brauche sind. Ähnlich äußern sich Anaxagoras und Demokrit.

Diese Verschiedenheit der Bedeutung des Wortes νόμος bei Heraklit und bei Parmenides, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, spiegelt uns die Kluft ab, welche die individuelle Denkweise dieser letzteren von der des ersteren trennt. Bei Heraklit ist der νόμος die göttliche γνώμη, εἰμασμένη, der λόγος, das Allgemeine, und darum die Wahrheit. Nun aber hatten sich Einzelne durch individuelle geistige Bildung, durch eigenes Suchen und selbstständiges Prüfen vom allgemeinen Volksgeiste losgelöst; und diese Entwicklung wurde immer bewußter, war es in Parmenides mehr, als in Xenophanes und Heraklit, und steigerte sich in den folgenden Denkern. Mit wachsender Nothwendigkeit fühlte man sich getrieben, die allgemein geltende Ansicht, den Nomos, aufzugeben und dafür eine eigenthümliche im Gegensatz zu jener aufzustellen. Man konnte nicht umhin, die

eigene Ansicht, die von Heraklit so geschmähte *ἰδία φρόνησις* für die wahre zu halten, die allgemeine dagegen für den bloßen Nomos, für *δόξα*, die Meinung, die man grundlos hinstellt. Der Philosoph, der Einzelne, hat die Dinge erkannt, wie ihr ursprüngliches Wesen, *φύσις*, (Demokrit) ist; er hat sie in Richtigkeit und Wahrheit erkannt: *ὀρθῶς, ἐτεῆ*. Das Volk aber, die Thörichten! es folgt nur der breitgetretenen Straße der Gewohnheit *ἔθος* (Parmenides), des Brauches *νόμος* (Empedokles), und bewußtlos behält es seine falsche Meinung *δόξα*. Und was sie sich wunderlich einbilden (*ἐλπίζουσιν, κατέθεντο*) und worin sie übereinstimmen (*νομίζουσι*), dafür schaffen sie sich auch Namen (*καλέουσι, ὀνομάζεται*).

Aber nicht bloß der Philosoph, auch der Gebildete überhaupt fing an über die *νόμοι* der Menschen nachzudenken, und somit war schon die ehemalige absolute Verehrung, die Anerkennung der unausweichlichen Gültigkeit, die der Nomos genoss, verloren. Der fromme, aber so zu sagen tolerante, Herodot hatte vieler Völker Sitten *νόμους* kennen gelernt; er hatte gefunden, wie dieselben außerordentlich von einander abwichen, sich widersprachen, wie aber jedes Volk starr an seinen Sitten hing, die seinigen für die besten hielt (III 38). Wenn er daraus schloß, daß nur ein Wahnsinniger das, was bei einem Volke für heilig und als Sitte gilt, verlachen könne: so gab es bald Andere, mit weniger milder Gesinnung, welche aus jener Thatsache vielmehr schlossen, daß man nicht nur die Sitten anderer Völker, sondern auch die des eigenen Volkes verlachen müsse, wenn man nicht thöricht sei. So waren die Sophisten da, die nur ihr persönliches Gelüst gelten ließen und in nichts eine Schranke fanden. Auch schon bei Herodot selbst bedeutet *νομίζειν* fälschlich glauben, wähnen, obwohl nach herkömmlicher, allgemeiner Ansicht; *νόμῳ* (IV 39) bedeutet die falsche allgemeine Meinung und *τὸ νενομισμένον* wird (II 17) dem *ὀρθῶ λόγῳ* entgegengesetzt. Hippias ging nur erst so weit, und wohl als Erster, den *νόμος* als conventionelles Gesetz der Menschen zu verwerfen und dafür der Natur *φύσει* zu folgen (Plato, Protag. 337 d.). Er nennt den *νόμος* nicht wie Pindar mit dem ehrwürdigen Namen *βασιλεύς*, sondern *τύραννος τῶν*

ἀνθρώπων. Die schlimmen Sophisten griffen dies auf, verstanden aber unter *φύσις* nur Selbstsucht.

Wir kommen schließlich zu der Form der Bewegung der Vorstellungen.

Mit demselben unmittelbaren Blicke, mit welchem der homerische Dichter die Anschauungen der Natur gewann, mit demselben erfaßte er auch das in Einfachheit vor ihm sich bewegende Leben, und zwar nicht nur dessen äußere Erscheinung, sondern auch dessen allgemeine ethische Triebkräfte. — Mit nicht geringerer Unmittelbarkeit, nur bei anderer Veranlassung, in anderer Lebensstellung und anderer Gemüthsstimmung, mit anderem Interesse sahen die älteren Elegiker und die äolischen Liederdichter die Welt. Inhalt und Form der Dichtung hatten freilich eine bedeutende Umgestaltung erfahren; aber die Vorstellungen bewegten sich immer noch in unmittelbarer Unbefangenheit. Das Bewußtsein des Einen war reicher als das des Anderen, sein Gefühl heftiger wogend; er war ernster und inniger, tiefer — aber alles that der äußere und innere Blick.

Immer nur noch Blick war es, der in den ersten Philosophen Systeme schuf. Aber der Blick dieser Männer überjah nicht nur mehr Inhalt, sondern er war auch beweglicher; und was er überlaufen hatte, das hielt er zusammen. Er schaute zusammen, er verglich und stiftete Beziehungen zwischen dem Verglichenen.

Was ist Blick? (denn wir können uns nicht genug vor leerem Spiel in Acht nehmen). Ich verstehe darunter eine solche Organisation des Geistes, daß mit derselben Unbewußtheit über die zu Grunde liegenden Prozesse, mit welcher wir räumliche Anschauungen bilden, man Gebilde der Phantasie und verstandesmäßige Gedanken erzeugt, also nur durch ein glückliches Zusammentreffen mechanisch-psychischer Verhältnisse. Dies gilt ziemlich streng von der homerischen Poesie, weniger schon von der Lyrik, in welche die Absicht eingreift. Der alte Epiker schuf wie die Natur; denn die Natur des Sängers war singen und das Lied wurde gesungen, damit es da sei, damit es ergöze

wie Licht und Farbe. Das Schönheitsgefühl allein beschränkte und leitete die Proceffe der Phantasie. Schon Kallinos aber wollte durch seine Elegie etwas erreichen. Wo nur der Dichter irgend ein Streben hat, wo er etwas Bestimmtes zu sagen hat, um eine bestimmte Absicht zu erreichen, da ist diese der Hebel im psychischen Mechanismus; sie drängt Vorstellungen zurück und hebt andere, je nachdem dieselben ihr angemessen sind oder nicht. Dies geschieht aber unbewußt, wenigstens im Ganzen betrachtet, da im Einzelnen schon bewußte Ueberlegung, freies Abwägen eintritt. Alkaios wird nicht seine Gedichte nur so niedergeschrieben haben; er hat gewiß mehrfach corrigirt; d. h. er hat das, was ihm der psychische Mechanismus geboten hat, an seiner Absicht gemessen und es gebilligt oder verworfen.

Der Dichter der Theogonie hat die Götterwelt mit seinem Blick umfaßt, wie die natürliche Welt. Was für die letztere das räumliche Nebeneinander, das war für erstere ein zeitliches Außereinander. Ja seine Götter waren ja nur die Natur, die Theogonie war an sich Kosmogonie. Was hat er also gethan? Nachdem ihm seine Sinne ein Bild der räumlichen Welt unbewußt geboten hatten, wandelte er dieses in ein zeitliches Bild um. Und auch dies geschah unbewußt. Denn er wußte sein Natur-Bild nicht als Bild eines räumlichen Gegenstandes, sondern als Thätigkeit persönlicher Götter. Er hatte also schon ursprünglich nicht sowohl ein Bild der Welt als des Götterkreises in sich. Nun hatte er außer den göttlichen Personen auch menschliche und unter ihnen sich selbst im Bewußtsein, und letztere wußte er als geboren; er wußte von Vater und Mutter und ihrem Kinde, und also von Geschlechtern und Zeugung. Die überlieferten Mythen hatten schon auf viele Gottheiten die Zeugung durch andere übertragen. Was nun der priesterliche Dichter in der Zurückgezogenheit seines Bewußtseins von weltlichem Treiben an der Ueberlieferung that, das war die Ausdehnung des Gedankens der Zeugung über den ganzen Götterkreis, der dadurch in sich festeren Zusammenhalt bekam; und da durch die Vorstellung der Zeugung eine Reihe von Gliedern entsteht, deren eins dem anderen vorangeht, so trieb der psychische Mechanismus bei dem ersten der überlieferten Glieder auch über

dieses hinaus zu einem früheren, wahrhaft Ersten*). Die persönlichen Götter sind nur der Inhalt der Natur, wie die religiöse Phantasie ihn begreift. Wie nun das sinnliche Auge mit einem Blicke die ganze Natur, Himmel, Erde, Luft und Wasser, überschaute, so überschaute jetzt der Dichter der Theogonie auch die Götter=Personen mit einem Blicke; er erfaßte sogar noch objectivistisch beide Welten mit demselben einen Blicke als eine und erfaßte diese eine Welt nicht bloß nach ihrem Bestande, sondern zugleich auch nach ihrer Erzeugung.

Wie das sinnliche Auge durch theils physiologische, theils psychologische Bedingungen gebunden ist, die Dinge in bestimmten räumlichen Verhältnissen zu einander aufzufassen, so war auch der theogonische Dichter nicht ungebunden, wenn er irgend eine Gottheit von zwei anderen erzeugt sein ließ. Letzteres Verhältniß war bedingt durch die Vorstellungen von diesen Gottheiten. Je nach dem Inhalte dieser Vorstellungen und nach gewissen Erfahrungen in Bezug auf dieselben, waren sie psychisch in bestimmter Form associirt. Der Dichter ward sich in seiner Reflexion nicht nur der Vorstellungen nach ihrem Inhalte, sondern auch ihrer Associationsform bewußt; aber er appercipirte diese letztere nicht wie die heutige Psychologie, sondern eben als reales Zeugungsverhältniß der vorgestellten Gottheiten.

Das war mythischer, poetischer Blick; mit Thales beginnt der profanische Blick; d. h. bei Thales und seinen Nachfolgern ist nicht bloß das gestalten=bildende und persönliche Leben anschauende Bewußtsein. Von nun an gelten auch im Bewußtsein die Dinge nur für das, als was man sie gebraucht, wozu sie dienen und was sie leisten, kurz so, wie sie den empirisch gebildeten Sinnen erscheinen. Das aber, wodurch sie sich bewegen, heißt die Seele (d. h. das Leben), wie beim Menschen. Demgemäß wird auch das Verhältniß der Dinge zu einander nicht mehr durch die Vorstellung der Zeugung appercipirt, sondern durch Verdichtung und Verdünnung, Aussonderung. Es

*) In allen Kosmogonien ist die Vorstellung des Ersten, Anfänglichen die energische, treibende Macht. Daher beginnen sie häufig mit dem Worte: im Anfang; und so überliefern sie der Philosophie die Vorstellung der ἀρχή.

sind die sinnlichen Vorgänge und Eigenschaften, um die es sich handelt, das Warme und das Kalte, das Flüssige und das Trockene, Aufsteigen und Niedersinken. Man spricht nicht mehr von einer =Gonie oder Genesis; sondern man hat das abstractere Wort *γένεσις*. Die Welt war entgöttert, aber dafür belebt.

Der Inhalt des Bewußtseins eines Thales, Anaximandros und Anaximenes ist durchaus sinnlich, aber nicht von der Phantasie, sondern vom Verstande bearbeitet. Wenn Anaximandros die Vorstellung des unbestimmten Stoffes schuf, so hatte er nur die Reihe der aus einander hervorgehenden Glieder nach ihrem Anfange zu um ein Glied vermehrt, wie der Dichter dasselbe gethan hatte, als er das Chaos schuf. Vielleicht rührt es daher, daß noch nicht Thales, dessen Princip das Wasser, also ein vorhandener Stoff, war, sondern erst Anaximandros, der über die vorliegenden Stoffe mit dem *ἄπειρον*, dem Unbestimmten, hinausging, den Terminus *ἀρχή* gebrauchte. Die Abstraction besteht darin, daß die Göttergestalten wegbleiben, ihre Wirkungen aber den Dingen selbst unmittelbar angeeignet werden. Der naive Mensch der ältesten Zeit appercipirte alles Aeußere mit seinem Gefühle der Persönlichkeit und so hatte er persönliche Götter geschaffen. Thales strich die Person, aber nicht bloß aus den Dingen, sondern auch aus dem Menschen; denn auch er hatte noch nicht den Begriff der Person und des Geistes. Er kennt nur dichtere und dünnere und zusammengesetzte Stoffe mit ihren Wirkungen. Diese Wirkungen aber gelten ihm bei Dingen und Menschen in gleicher Weise als seelische. Indem er also den Magnet wie den Menschen be-seelt, hat er den Menschen zum Stein entgeistet.

Pythagoras, wie er einerseits die Unsterblichkeit der Seele lehrte, faßte auch andererseits als das Wesen der Dinge zum ersten Male etwas Abstractes, die Zahl und ihre Verhältnisse nebst denen der Gestalt. Nun machten sich sogleich, wenn auch objectivistisch, reine Verstandes-Kategorien geltend, wie Einheit, Gegensatz und Harmonie, das Gerade und Ungerade, das Begrenzte und Unbegrenzte. Während nun ferner in den früheren Systemen die unmittelbare sinnliche Erfahrung den Grund der Combination abgab, wie wenn das Warme und Kalte, das Trockene

und Wärme zusammengestellt wurde, so war jetzt entweder ein verstandesmäßiges Verhältniß oder die Analogie das Treibende: ersteres, wenn die Eins der Punkt, die Zwei die Linie, die Drei die Fläche ist; letztere, wenn das Gerade das Weibliche, die Finsterniß, das Böse, das Ungerade aber das Männliche, das Licht, das Gute heißt. Der Stoff aber trat vor der Form gänzlich zurück.

Heraklit faßte das Ergebnis aller seiner Vorgänger zusammen, indem er als das eine Wahre den ununterbrochenen Uebergang eines Zustandes in den anderen nach Maß und Verhältniß hervorhob und in diesem Uebergange die Einheit des Entgegengesetzten sah. Weil er noch gar keinen anderen Stoff des Denkens hat, als seine Vorgänger, steckt auch sein Geist noch gänzlich in sinnlichen Bestimmungen; da es aber unmöglich war, die verschiedenen Bestimmungen seiner Vorgänger ohne allgemeinere, umfassendere Abstractionen in Einheit zu ergreifen, so ist gerade dies das Eigenthümliche in Heraklits Denkweise, wie er aus den sinnlichen Vorstellungen herauszukommen strebt. Sein Geist wühlt im Stoffe, wie ein Maulwurf, und sucht bald hier, bald dort aus der Rohheit sinnlicher Anschauung zu begrifflichem Denken, aus den Einzelheiten zu abstracter Allgemeinheit durchzubrechen.

Heraklits Denkform hat, wie die aller seiner Vorgänger, noch einen asiatischen Typus, und namentlich Pythagoras und Heraklit haben etwas Hieratisches. Heraklit, und das ist das Wesentlichste, beweist nirgends, sondern er orakelt (*σημαίνει*) und verlangt für seine Sätze unmittelbar und zugleich Glauben und Verstandniß. Er hat keine Methode, keinen fortschreitenden Zusammenhang. Statt des Folgerns herrscht das Hin- und Herwenden desselben armen Gedankens, der durch solches Wälzen scheinbar an Inhalt gewinnt. Derselbe Gedanke, ewiges Sineinander-Fließen des Entgegengesetzten, wird in immer neuer, aber immer wieder nur einer sinnlichen Anschauung entlehnter Form wiederholt. Der allgemeine Gedanke soll begrifflich erfaßt werden, wird aber immer nur wieder in einem anderen einzelnen Falle sinnlich angeschaut, ohne daß doch der eine dem erstrebten Gedanken angemessener wäre als der andere. So ist

es bald die Anschauung des Flusses; bald die des Feuers, bald die der Harmonie des Bogens und der Lyra. Und so fehlt überhaupt eine bestimmte Terminologie. Wie er für die ununterbrochene Bewegung, die Gegensätze und ihre Einheit keinen festen allgemeinen Ausdruck hat, so auch nicht für das Princip und Gesetz der Bewegung; sondern bald heißt er μέτρον, bald λόγος, νόμος, γνώμη. Dies ist der innerste Grund der berühmten Dunkelheit des Heraklit: er denkt nicht, was er denken möchte; er will das Allgemeine und hat immer nur das Einzelne.

Darum finde ich auch in Heraklit nur das, was ich oben Blick nannte. Es fehlt ihm aber auch noch der Begriff des Subjects im Gegensatz zum Object, der Begriff der subjectiven Person. Er unterscheidet freilich zwischen dem Individuellen (ἴδιον) und dem Allgemeinen (ἑνόν); aber sein Denken bewegt sich im ungestörten Objectivismus, im primitiven Zusammenfallen von Denken und Sein. Es gibt eben nur die eine ewige Bewegung, und sie ist die Wahrheit. Von einer subjectiven Thätigkeit, durch welche sich die Person das Objective, Unpersönliche, anzueignen hat, weiß er nichts.

Ungleich höher als Heraklit stellen sich die Eleaten in Bezug auf die Form des Denkens, und wenn jener noch asiatisch denkt, so ist Parmenides der erste specifisch griechische Denker. Denn herrscht bei Heraklit noch der Blick, so tritt bei Parmenides das Suchen διζησις auf. Die Eleaten machen die ersten Versuche zu Beweisen (πολύδηνον ἔλεγχον, B. 55. ed. Karsten); sie stellen Voraussetzungen hin, von denen aus sie vorschreiten, aus denen sie folgern. Mit ihnen beginnt das eigentliche Denken. Der Blick wird ersetzt durch Denkbewegung. Mag auch Heraklit die Sinne für schlechte Zeugen der Wahrheit erklären; seine entgegengesetzten Bewegungen, der Weg hinauf und hinab u. s. w., sind lauter sinnliche Bestimmungen. Die Eleaten zerstören den Sinnenstern viel gründlicher. Ihr eines wahres Sein ist unräumlich und unkörperlich. Mag auch Parmenides das Sein nicht ohne sinnliche Beimischung erfaßt haben, mag er vom Sein einen Begriff haben, dem noch nicht alle Spuren der Anschauung abgewaschen sind: er steht höher als Heraklit, bei dem

das Sinnliche noch vollständig auftritt. Mögen Zeno und Melissos bald in dieser, bald in jener Bestimmung ihrem Principe ungetreu werden: sie haben doch den Hellenen die Begriffe des Unräumlichen und Unkörperlichen geschenkt.

Demgemäß ist auch die Ausdrucksweise, d. h. die Begriffsbildung der Eleaten gebildeter. Man bewegt sich in wirklichen Abstractionen und ersetzt das allgemeine Wort nicht durch ein specielleres; der allgemeine Terminus gewinnt Festigkeit. Indem aber die Abstraction vollendet wird, erhält auch die Aufstellung der Gegensätze ihre schärfste Zuspizung in der Form von Sein und Nicht-Sein. So ist entschieden die Sinnlichkeit durchbrochen*).

Nun erinnere ich noch an Anaxagoras (und Epicharm), der den *νοῦς*, d. h. Zweckmäßigkeit und Subjectivität, zum Princip der Ordnung des Alls machte. Demokrit endlich (und Protagoras) forscht schon nach der Entstehung und dem Werthe der subjectiven Erkenntniß (*νόμῳ*) im Gegensätze zum Objecte (*φύσις*); wie die Eleaten aus der sinnlichen Anschauung zur Abstraction und zum logischen Denken durchbrachen, so tritt er hiermit aus dem Objectivismus heraus und betont die Subjectivität.

*) Wenn man sagt, Heraklit habe gelehrt, die Wahrheit sei das Werden als Einheit des Seins und Nicht-Seins: so ist das hegelisch gesprochen. Wo hätte sich Heraklit solcher Ausdrücke bedient!

H. Steinthal, Dr.