

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 1 (1944)

Heft: 1

Artikel: Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie

Autor: Giagon, Olof

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1279>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie

Von *Olof Gigon*

Es ist ein eigentümliches Zeichen der Größe Platons, daß allein seine Schule, die Akademie, im Bewußtsein des Altertums selber eine wirkliche Geschichte gehabt hat. Platon war für seine Schule in den ganzen neunhundert Jahren ihres Bestehens unantastbare Autorität, und sein Geburtstag ist von Jahr zu Jahr am 7. Thargelion gefeiert worden. Aber sein Werk verknüpfte in so vollkommener Weise den Anspruch der Philosophie, wahres Wissen zu geben, mit der unendlichen Vielsinnigkeit der Dichtung, daß im Laufe der Zeit die verschiedensten Formen des Philosophierens mit gleichem Rechte von ihm sich herleiten und auf ihn sich berufen konnten.

Epikur war nächst ihm vielleicht die stärkste Persönlichkeit unter den Schulgründern und bei den Seinigen nicht weniger Autorität als Platon. Aber er war vor allem der Tröster der von Geister- und Todesfurcht geplagten kleinen Leute, zu deren Heil das starre Festhalten an der Orthodoxie des Meisters mitgehörte. Auf der andern Seite hat Zenon in der Stoa nie eine beherrschende Stellung innegehabt. Es entspricht dem Charakter der Lehre, daß die Stoiker die Verherrlichung eines Einzelnen unter ihnen durchaus unterließen und mehr durch eine gemeinsame Haltung dem Leben gegenüber als durch Uebereinstimmung in der Doktrin miteinander verbunden sind. So ist die Geschichte der stoischen Philosophie erst durch die moderne Forschung entdeckt worden. Der Peripatos endlich entwickelte sich sehr rasch zur reinen Wissenschaft und bewahrte nicht genügend philosophische Mächtigkeit, um sich äußerlich und innerlich gegen die andern auf die Dauer behaupten zu können.

Allen diesen Schulen gegenüber ist die Akademie einzigartig. An ihrem einen Ursprung hat sie unbedingt festgehalten und zugleich das reichste Leben zu entfalten vermocht.

Natürlich haben die verschiedenen Richtungen, d. h. die verschiedenen Platondeutungen in ihr einander nicht diskussionslos abgelöst. Es wird im Gegenteil gerade beständig um das richtige Verständnis Platons gekämpft. Die Akademiker bestreiten einander gegenseitig den Titel eines echten Platonikers, oder er wird ihnen von Außenstehenden bestritten.

Es mag an der Spitze das Bild stehen, das im 5. Jahrhundert n. Chr. der letzte große Nachfolger Platons in der Leitung der Akademie, der Lykier Proklos, von der Geschichte der Schule entwirft. Es steht in der Einleitung seines systematischen Hauptwerkes, der «Theologie auf Grund der Lehren Platons», und ist

zugleich selber ein Beispiel einer Hauptrichtung des Platonismus: «Die Einweihung in die göttlichen Dinge, die fleckenlos auf heiligem Fundamente errichtet ist und bei den Göttern selber seit Ewigkeit besteht, ist durch diese denjenigen, die in jener Zeit sie zu empfangen fähig waren, offenbart worden durch einen einzigen Mann (sc. Platon), den ich wohl mit Recht als den Leiter der wahren Weihen bezeichnen darf, in welche die von den irdischen Regionen abgetrennten Seelen eingeweiht werden, und als den Enthüller der unversehrten und unerschütterlichen Erscheinungen, an denen jene teilnehmen, die in echter Weise nach dem glückseligen Leben suchen. Diese Mysterien nun, die in so erhabener und unaussagbarer Weise durch ihn zum ersten Male gleichsam in heiligen Tempeln aufleuchteten, wurden im Allerheiligsten unverrückbar aufgerichtet und blieben dort der großen Mehrzahl der Besucher unbekannt, bis sie nach bestimmten Zeitabläufen dank einigen wahren Priestern, die das den Mysterien angemessene Leben gewählt haben, wieder hervortraten, soweit es möglich war, und alles erleuchteten und überall Einstrahlungen der göttlichen Erscheinungen bewirkten. Als derartige Ausleger der platonischen Schau, die für uns die hochheiligen Erklärungen der göttlichen Dinge entfaltet und eine ihrem Führer verwandte Natur erlosten, möchte ich nennen den Aegypter Plotinos und dessen Schüler ...»

Das ist Platonismus der spätesten Zeit. Die Philosophie ist voll von den Worten und Bildern der Mysteriensprache und scheint zu einer Theologie geworden zu sein. Der sich selber und die Dinge befragende Philosoph hat sich gewandelt in den von Gott gesandten Eröffner geheimer Weisheit. Die Lehre wird beschrieben unter dem Gleichnis eines Kultbildes. Sie ist der vollkommene und umfassende Bau der Wahrheit, der durch die Autorität der Götter selber gehalten wird. Dennoch wäre es unrichtig, dies ganz platonfremd zu nennen. Es hat seinen guten Sinn, wie Proklos die Geschichte der Akademie versteht. Jene, die von Platon unmittelbar die Offenbarung zu empfangen fähig sind, sind seine direkten Schüler und Nachfolger Speusippos und Xenokrates. Wenn nach ihnen Proklos eine große Schar von Tempelbesuchern überspringt, die nicht bis ins Allerheiligste hineingelangten, und erst im 3. Jahrhundert n. Chr. bei Plotin das Erbe Platons wiederfindet, so ist dies wohlbegründet. Die Geistesverwandtschaft zwischen den ältesten und den jüngsten Platonikern ist nicht zu leugnen. Aber nicht jene und nicht diese sollen uns hier beschäftigen, sondern was dazwischen liegt, der andere Pol des platonischen Philosophierens. Das sind jene Besucher, die im Vorraum des Tempels geblieben sind, in allen Stücken das Gegenteil der pathetischen statuenhaften Endgültigkeit des Proklos und doch Platoniker so gut wie er.

Wir meinen die zweihundert Jahre von rund 250 bis 50 v. Chr. und eine Folge von Platonikern, die von den gleichzeitigen Gegnern und von den spätern Platonikern selber als «Neue Akademie» bezeichnet wurde. Damit sollte gesagt werden, daß sie Neuerer und von der echten «Alten Akademie» Platons abgefallen seien. Von den sogenannten Neu-Akademikern selber stammt dieser ihr Name auf keinen Fall. Es ist vielmehr als Grundtatsache festzuhalten und wird sich im folgenden

immer wieder bestätigen, daß sie sich stets als echte Schüler Platons empfanden und bekannten, als Glieder der einen ungeteilten Akademie. Es ist undenkbar und unbeweisbar, daß jemals irgendeiner von ihnen in einen Gegensatz zu Platon getreten wäre.

Der Name, an den sich für die Späteren der Verrat an der platonischen Tradition knüpft, ist derjenige des Arkesilaos von Pitane (316–241). Ihm haben wir uns vor allem zuzuwenden.

Platon hat kein System der Philosophie hinterlassen. Seine Dialoge führen wohl zu einzelnen philosophischen Einsichten, besonders seitdem das Sokratische in ihm durch den Einfluß des Parmenides und des Pythagoreertums überschattet wurde. Sie führen aber vor allem zum Philosophieren überhaupt, dem es freistand, über jedes erreichte Resultat noch hinauszuschreiten. Seine Vorträge waren Versuche, nie ein vollständiges und endgültiges Ganzes. Das zeigt schon ihre Ueberlieferung. Aber für die Schüler Platons wurden diejenigen Gedanken maßgebend, die ihn in den Diskussionen der letzten Jahre beschäftigt hatten, in erster Linie die Probleme von Zahl und Gestalt, ἀριθμός und εἶδος. Speusipp und Xenokrates verstanden sich selber als Erben, und nur als das. Dies bestimmte den Charakter ihrer Akademie. Ihre Tätigkeit verlief wesentlich im Sammeln, Ordnen und Ergänzen des platonischen Gutes. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß damit das Entscheidende gefährdet wurde, das entschlossene und unermüdliche Weiterstreben des Philosophierens selber. Wenn dies ausfiel, so mußte gerade die platonische Philosophie, weil sie kein geschlossenes System war, in eine unübersichtliche Masse von Einzeldata zerfallen. Von diesem Augenblick an konnte die Akademie mit den jüngeren Schulen nicht mehr Schritt halten.

So hat sich die Entwicklung bis etwa 270 vollzogen. Peripatos und Stoa überflügelten die Akademie. Der Peripatos empfahl sich durch die virtuose Sicherheit, mit der er sich aller Bereiche der Wissenschaft zu bemächtigen vermochte, und besaß in Aristoteles und Theophrast zwei glänzende Lehrer. Bei Theophrast beginnt freilich schon eine eigentümliche Resignation der Wißbarkeit der Dinge gegenüber. Es fällt auf, wie viele Einzelfragen er als unbeantwortet und unbeantwortbar mit einem σκεπτέον verabschiedet: «dies müßte weiter untersucht werden.» Es ist aber ein kluger und beherrschter Skeptizismus und ein allen Maßlosigkeiten abgeneigter ruhiger Blick auf das Leben. In der Stoa wird am eindrucksvollsten gerade die Radikalität der Ethik gewesen sein. Sie ist im Altertum etwas Einzigartiges. Denn nur hier haben wir nicht eine in die Praxis hinaus verlängerte spekulative Anthropologie, sondern im Ansatz wenigstens eine echte Ethik der Entscheidung.

Für uns allerdings ist wichtiger die stoische Lehre vom Sein und von der Erkenntnis. Diese beiden Dinge sind ja in der antiken Philosophie untrennbar: denn «wie das Sein, so das Denken» und umgekehrt. Vom Kampfe gegen die stoische Erkenntnislehre geht Arkesilaos und die ganze «Neue Akademie» aus.

Platon hat im Prinzip stets an der Lehre des Parmenides festgehalten. Der

Gegensatz zwischen der ewig mit sich identischen und allein wahrhaft existierenden Seinswelt, die der *νοῦς* erkennt, wenn er sich in sich selber zurückzieht, und der unendlich veränderlichen scheinhaften Welt des Werdens, der Platon die Sinne zuordnet, ist unüberbrückbar. Auch Speusipp Frg. 29 Lang und Xenokrates Frg. 5 Heinze ändern daran nichts Wesentliches.

Die Stoa dagegen anerkennt nur eine einzige Art des Seins, die sie Körper nennt (wieweit dieser mit der Materie Platons identisch ist, ist eine hier nicht zu verfolgende Frage). Dem steht gegenüber auch eine einzige Art des Erkennens, die durch alle Erkenntnisschichten Platons hindurchläuft, von der Sinneswahrnehmung ausgeht und im *νοῦς* endet. Dann muß auch das für alle Erkenntnislehre entscheidende Begriffspaar Wahrheit und Schein ganz anders beschrieben werden als bei Platon. Platon unterscheidet Wahrheit und Schein grundsätzlich nach ihrem Objekte, indem das Objekt des *νοῦς* generell und schlechthin Wahrheit ist, das Objekt der Sinne schlechthin Schein. Für die Stoa jedoch betreffen Wahrheit und Schein ein und dasselbe Genus von Objekten. Die Unterscheidung kann also nicht materialer, sondern nur formaler Natur sein. Sie beruht auf der Beschaffenheit des jeweiligen Eindrucks, auf seiner größeren oder geringeren Intensität. (Es ist dieselbe Denkweise, die auch die Erfüllung des ethischen Wesens des Menschen nicht in dem Was eines vollkommenen – materialen – Besitzes sieht, sondern in dem Wie eines vollkommenen – formalen – Verhaltens.)

Schulmäßig formuliert enthält der Erkenntnisbegriff Zenons folgende Elemente¹⁾: Das erste ist die bloße Sinneswahrnehmung. Diese gestaltet sich zum Wahrnehmungsbild (*φαντασία*). Dieses Wahrnehmungsbild kann nun entweder «überzeugend» oder «nichtüberzeugend» sein. Als «überzeugendes Wahrnehmungsbild» (*φαντασία καταληπτική*) gilt dasjenige, das in sich die nicht weiter begründbare Evidenz trägt, daß es nur von einem wirklich existierenden und nicht von einem scheinhaften und nichtseienden Objekt stammen könne: *ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*. Diesem von außen eindringenden überzeugenden Wahrnehmungsbild steht gegenüber der *νοῦς*. Er wird, wenn er weise ist, diesem Wahrnehmungsbild seine Zustimmung geben, die *συγκατάθεσις*. Ueber diese Zustimmung verfügt der Mensch frei. Er kann sie geben oder nicht; er wird sie aber immer (und nur) einem überzeugenden Wahrnehmungsbilde geben, wenn er weise ist. Ist die Zustimmung gegeben, so ist die feste Ueberzeugung da, die *κατάληψις*, die das Element der *ἐπιστήμη* ist. So spielen bei Zenon äußere und innere Faktoren zusammen: das Wahrnehmungsbild, das als überzeugend dem *νοῦς* die Zustimmung gewissermaßen vorschlägt, der *νοῦς* selber, der die Zustimmung erteilen kann oder nicht.

Charakteristisch stoisch ist endlich, daß diese Etappen des Erkenntnisvorganges zwar in sich eine Einheit bilden, aber scharf gesondert den verschiedenen Menschengattungen zugeordnet werden, die die stoische Ethik unterscheidet. Der Tor

¹⁾ Vgl. Stoic. Vet. Frgg. I. 59, 60, 69; dazu Pohlenz, Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1938, 174 ff.

begegnet zwar den Wahrnehmungsbildern, aber er vermag nicht mit Sicherheit überzeugende und nichtüberzeugende zu unterscheiden. Er gibt also seine Zustimmung verkehrt, und die Folge ist eine wirre Masse scheinhafter und schwankender Ueberzeugungen. Der Weise gibt die Zustimmung nur dem Ueberzeugenden und gelangt so zur Festigkeit der *ἐπιστήμη*. Zwischen Torheit und Wissen steht also die *κατάληψις* in der Mitte. Sie kann auf Wirklichkeit oder auf Schein aufgebaut sein.

Mit dieser Lehre ist die gesamte Metaphysik Platons umgestürzt. Auf der Seite des Objektes fällt das Abgesondertsein der Welt der ewigen intelligiblen Gestalten vom sichtbaren Kosmos, auf der Seite des Erkennens der Vorrang des für sich bestehenden autarken Geistes vor allen andern Fähigkeiten des Menschen. So hat sich denn Arkesilaos mit rücksichtsloser Entschiedenheit gegen die stoische Erkenntnislehre gewandt. Der Angriff ist so geführt, wie wir es von Platon her erwarten²⁾.

Einesteils weist Arkesilaos Fehler im Gesamtaufbau des Erkenntnisvorganges nach. Denn erstens fällt der Begriff der Zustimmung unter die Kategorie der Urteile, kann also sinngemäß nur *πρὸς λόγον*, Behauptungen gegenüber erfolgen, nicht aber Wahrnehmungsbildern. Zweitens gibt es keine Mitte zwischen dem Wissen des Weisen und dem Meinen des Toren. Wenn der Begriff der Ueberzeugung beides decken und in der Mitte stehen soll, so ist dies ein bloßer Schein. Denn eine Ueberzeugung, die auf einer verkehrten Zustimmung beruht, und eine solche, die auf ein wahrhaft überzeugendes Wahrnehmungsbild antwortet, haben nur den Namen gemeinsam. Die eigene Voraussetzung des Arkesilaos bei dieser Kritik ist die platonische, daß Wesenserkenntnis und Sinneswahrnehmung (Wissen und Meinen) zwei voneinander völlig unabhängige Bereiche darstellen, zwischen denen kein Uebergang möglich ist.

Andernteils und vor allem greift Arkesilaos den kritischen Punkt der stoischen Theorie an, den Begriff der von Fall zu Fall über die Zuverlässigkeit eines Wahrnehmungsbildes entscheidenden Evidenz. Evident ist nach der Stoa, wie wir sahen, ein Wahrnehmungsbild, das in einem realen und mit sich eindeutig identischen Objekt seinen Ursprung hat. Aber nach Platon gibt es in der Welt der sinnfälligen Körperlichkeit kein eigentliches Sein und keine dauerhafte Identität³⁾. Dann gibt es auch keine eindeutigen und überzeugenden Wahrnehmungsbilder. Denn die Objekte, von denen sie ausgehen, sind unbegrenzt wandelbar und verwechselbar und nicht voneinander zu unterscheiden. Ein Eindruck kann auch von einem ganz andern Objekte stammen, als wir meinen. Wir können hierüber niemals Gewißheit haben. So weist Arkesilaos die Verwechselbarkeit aller Sinneseindrücke empirisch nach. Einzelne Gruppen von Beispielen lassen sich herausheben. Es wird gezeigt, wie Nichtseiendes für Seiendes gehalten wird, besonders in den vier Fällen der Phantasievorstellungen, der Träume, der Wahnvorstellungen der Betrunknenen

²⁾ Die Hauptstelle ist Sextus Emp. Adv. Log. I. 150–158.

³⁾ Vgl. etwa Tim. 27 D/28 A.

und Wahnsinnigen⁴). Ferner kommt es vor, daß faktisch verschiedene Objekte nicht voneinander unterschieden werden können: zwei Eier, zwei Abdrücke eines Siegelrings in Wachs nebeneinander, berühmte Fälle von ununterscheidbaren Zwillingen⁵). Die antike Philosophie ist in der Wahl solcher Beispiele nie sehr erfinderisch oder anspruchsvoll gewesen. Bezeichnend ist, daß viele Beispiele aus dem Drama zu stammen scheinen, wie denn die griechische Philosophie überhaupt ihr konkretes Diskussionsmaterial in erstaunlichem Umfang nicht aus der unmittelbaren Beobachtung der Dinge, sondern aus der Literatur bezieht. Es ist nicht zu verkennen, daß die theoretische Grundlage dieser Argumentation des Arkesilaos platonisch ist. Für Platon ist ja die Materie unendlich veränderlich, unfäßbar fließend. Einen Logos gibt es von ihr nicht, denn wo *πάντα ῥεῖ*, kann man nicht Fuß fassen.

Dazu hat Arkesilaos im Sorites eine charakteristische Beweismethode angewandt. In seiner klassischen Form ist der Sorites in der Frage enthalten: Wieviele Getreidekörner braucht es, damit ein «Haufe» entsteht? Beim wievielten Korne wird man von einem «Haufen» reden, beim 49. oder beim 50.? Die Grenze, wo der Haufe beginnt, ist vernünftigerweise nicht angebbar. Allgemein gesagt: Im konkreten, meßbaren Stoffe ist eine Grenze zwischen Viel und Wenig, Groß und Klein eindeutig nicht aufzufinden, bzw. es wird ein Quantum geben, das zugleich Viel und Wenig heißen kann, eine Größe, die zugleich Groß und Klein ist. Dies wendet Arkesilaos an auf die Grenze zwischen überzeugenden und nichtüberzeugenden Wahrnehmungsbildern. Das letzte und schwächste überzeugende Wahrnehmungsbild ist konkret von dem ersten nicht mehr überzeugenden Wahrnehmungsbild nicht zu unterscheiden. Wenn es aber überhaupt ununterscheidbare Wahrnehmungsbilder gibt, dann ist die Folgerung nicht aufzuhalten, daß wir gar nicht wissen können, ob nicht sämtliche Wahrnehmungsbilder so beschaffen sind, daß sie ebenso gut von einem irrationalen wie von einem realen Ursprung stammen könnten⁶). Damit ist das stoische Kriterium der Wahrheit als nichtig erwiesen.

Zugrunde liegt diesem ganzen Gedankengang ein durchaus ernsthaftes Motiv, das man etwa das Problem der Quantifizierung des Qualitativen nennen könnte. Die in sich absoluten und klaren Begriffe des Viel, Groß, Ueberzeugend verwischen sich auf der Ebene des Sinnlich-Quantitativen. Platonisch gesprochen: In der Materie verwandeln sich die festen Grenzen der *εἶδη* in fließende Uebergänge, die rational nicht mehr faßbar sind. Die eindeutige Gestaltetheit, die bei Platon für das Seiende konstitutiv ist, löst sich auf.

Man könnte vielleicht auch anders sagen: Wo Wahr und Falsch durch bloße «Gradunterschiede» auf ein und derselben Ebene der sinnlichen Wirklichkeit bestimmt werden und nicht durch die Beziehung auf wesenhaft verschiedene Ebenen der Wirklichkeit, da ist es unvermeidlich, daß sich vieldeutige Grenzfälle einstellen.

⁴) S. etwa Cic. Luc. 47 f und 88–90.

⁵) S. etwa Cic. Luc. 54.

⁶) Vgl. Cic. Luc. 49 f., 92–94.

Arkesilaos zieht die Folgerungen radikal. Wenn überhaupt, in einem noch so geringen Maße, Verwechslungen möglich sind, wer garantiert dann, daß sie nicht in größtem Umfange eintreten können und daß nicht die größten Täuschungen möglich werden? Und wenn in einem einzigen Falle eine Verwechslung von Überzeugend und Nichtüberzeugend möglich ist, dann ist das ganze Prinzip hinfällig. Diese Folgerungen sind wiederum gültig nur auf der Ebene des generell bestimmten platonischen Wahrheitsbegriffs, wo der Geist unter allen Umständen zuverlässig, die Sinne unter allen Umständen trügerisch sind. Die Stoa ist nicht genötigt sie anzuerkennen, da sie ihre Skala, die vom Nichtüberzeugenden zum Ueberzeugenden führt, unbegrenzt differenzieren kann und nur als einen besondern Fall zu registrieren braucht, was für Arkesilaos als die unzulässige Ausnahme gilt, die die ganze Regel ruiniert.

Das Ergebnis des Platonikers ist klar. Es gibt keine unverwechselbaren, überzeugenden Wahrnehmungsbilder. Also ist die Zustimmung des Geistes zu irgendwelchen Wahrnehmungsbildern unmöglich und unerlaubt. Dann ist aber gültiges Wissen nach stoischem Begriffe nicht zu erreichen.

Dagegen vertritt nun Arkesilaos in der Ethik den Satz, den unausgesprochen schon der platonische Sokrates lebt und den die Stoa ausdrücklich formuliert: Es widerspricht dem Begriffe des Weisen, daß er bei bloßen Meinungen bleibt; stoisch gesprochen, daß er seine Zustimmung Wahrnehmungsbildern erteilt, die nicht überzeugend sind. Solchen Wahrnehmungsbildern gegenüber muß der Weise seine Zustimmung um jeden Preis zurückhalten. Da es nun nach Arkesilaos überhaupt keine überzeugenden Wahrnehmungsbilder gibt, so bleibt dem Weisen nichts anderes als die vollständige Zurückhaltung, die *ἐποχή* übrig⁷⁾).

Es darf aber nicht vergessen werden, daß diese *ἐποχή*⁸⁾ nur dem stoischen Erkenntniswege gegenüber ausdrücklich gilt. Sie läßt durchaus den Raum frei für die Ideenschau Platons. Oder soll man geradezu sagen: Arkesilaos verteidigt damit den platonischen Wahrheitsbegriff gegen die Stoa?

Ehe wir darüber entscheiden können, muß seine Wirksamkeit von einer andern Seite her betrachtet werden.

Was Platon für die Oeffentlichkeit geschrieben hat, sind ausschließlich Dialoge. Die Stoa kennt diese literarische Form nicht, auch wenn Zenons «Erinnerungen an Krates» vielleicht den xenophontischen «Erinnerungen an Sokrates» recht ähnlich gewesen sind. Dies bedeutet nicht nur die Preisgabe einer Form, die schon bei einem Xenokrates und Aristoteles zweifellos nicht mehr als eben eine Form gewesen ist. Dies bedeutet, daß das Philosophieren selber anders akzentuiert wird. In der reinsten Form des platonischen Dialoges kommt es auf die Bewegung des zum Nichtwissen und dann zur Erinnerung kommenden Denkens an. Die Lehrschrift der Stoa und schon der Vortragsdialog des Aristoteles zielen dagegen auf

⁷⁾ Vgl. Cic. Luc. 67 und 77.

⁸⁾ Von wem dieser Begriff geschaffen ist, wird sich bei dem Zustand unserer Ueberlieferung schwerlich feststellen lassen.

die geradlinige Darlegung fertiger Resultate. Aporetisches Philosophieren wandelt sich in dogmatische Philosophie. Daß damit das eigentlich Sokratische an Platon verloren ging, dies gewissermaßen entdeckt zu haben ist die zweite entscheidende Tat des Arkesilaos. Er hat selber nichts geschrieben, im auffallenden Unterschied zu seinen stoischen und peripatetischen Zeitgenossen wie zu seinen Vorgängern in der Akademie. Dies kann nicht anders gedeutet werden, als daß er bewußt die sokratische Haltung erneuern wollte. Wie Sokrates als Nichtwissender allein mit der Waffe des lebendigen Gespräches gegen die alleswissenden, für teures Geld dozierenden Sophisten kämpft, so kämpfte er gegen die Stoa. Es würde uns nicht wundern, wenn er seine Stellung zur Stoa als Fortsetzung dessen bewußt empfand, was er über Sokrates im Protagoras, im Euthydemos, im Gorgias las. Es scheint sogar, daß er wie Sokrates in beliebiger Oeffentlichkeit diskutierte, über den Rahmen der Schule hinaus. Timon von Phleius hat ihn darum gehässig als «Freund des Pöbels» geschildert (Frg. 34 Diels).

Für uns ergibt sich, beiläufig bemerkt, daraus, daß unser ganzes Wissen über ihn aus Berichten seiner Hörer stammen muß. Dann haben wir auch wie bei Sokrates grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es mehrere einander widersprechende und dennoch gleich ursprüngliche Traditionen gab. Wir wissen wenigstens die Namen von zwei Hörern, die die Gespräche des Arkesilaos aufgezeichnet haben: ein uns sonst unbekannter Pythodoros⁹⁾ und wahrscheinlich auch Lakydes von Kyrene, der später Leiter der Akademie wurde¹⁰⁾.

In den Berichten wird vor allem angespielt auf die berühmte Stelle der platonischen Apologie, wo Sokrates von sich sagt, er sei wohl darum von Apollon für den Weisesten erklärt worden, weil er allein wisse, daß er nichts wisse (21 A ff.). Kein Zweifel, daß sich Arkesilaos darauf berufen hat, wenn er mit seinen Gesprächen die Menschen zum Nichtwissen bringen wollte. Daß dies sein Ziel war, zeigt, was wir von seiner Methode hören. Sie wird beschrieben als ein «in utramque partem disputare». Jede Behauptung wurde nach beiden Richtungen des pro und contra erörtert, bis sich das vollkommene Gleichgewicht der Argumente ergab, die *ἰσοσθένεια τῶν λόγων* in der vom Wissen befreienden Aporie¹¹⁾. Weiterhin heißt es, daß Arkesilaos niemals selber Behauptungen aufstellte, sondern immer nur die Thesen der Gesprächspartner widerlegte¹²⁾.

Von dieser Art des Dialoges, die sokratisch heißen darf, auch wenn sie zur systematisch gehandhabten Methode erhebt, was beim platonischen Sokrates aus der Natur des Fragenden selbst mit innerer Notwendigkeit hervorzugehen scheint, besitzen wir eine Nachbildung in einem sehr merkwürdigen Buche. Als Cicero im Jahre 45 durch häuslichen Kummer gedrückt in der Zeit der härtesten Diktatur Cäsars von jeder politischen Wirksamkeit völlig und hoffnungslos abgeschnitten war, da klammerte er sich an den für einen römischen Nobilis wahrhaft verzweifel-

⁹⁾ Ind. Ac. Herc. Col. XX, z. 42f Mekler.

¹⁰⁾ Suidas s. v. Lakydes; die Notiz ist freilich nicht ganz ohne Bedenken.

¹¹⁾ Cic. Ac. I. 45, Eus. Praep. Ev. XIV. 4, 15.

¹²⁾ Cic. Fin. II. 2; V. 10; Nat. Deor. I. 11 u. a.

ten Ehrgeiz (einen Ehrgeiz, dessen er sich zu jeder andern Zeit aufs tiefste geschämt hätte), nun doch wenigstens ein rechter Philosoph im Sinne der Akademie zu sein. Er unternahm es, ein Werk zu schreiben, in welchem er als sokratischer Lehrer mit einer Schar von bezeichnenderweise anonymen Schülern ein derartiges elenktisches Gespräch führt. Es sind die Tusculanen, ein Buch, das gerade wegen der Schulgerechtigkeit der Anlage letzten Endes das eindrucksvollste Denkmal der Verzweiflung Ciceros an seiner römischen Aufgabe ist.

Von wirklicher Aporetik ist allerdings in den Tusculanen trotz ihrer Form nicht viel zu finden. Das war von Cicero nicht zu verlangen. Aber gerade Cicero ist wiederum unser Hauptzeuge dafür, daß Arkesilaos in der Tat echte Aporetik meinte und nicht etwa einen dogmatischen Agnostizismus: So gewiß es ist, daß wir die Wahrheit nie werden erfassen können, so unbedingt ist die Pflicht, sie unermüdlich zu suchen¹³). Auch die Begründung beider Hälften dieser paradoxen Einheit dürfen wir vielleicht aus Cicero ablesen: Wir suchen die Wahrheit, weil wir als Menschen und Philosophen daraufhin angelegt sind. Wir scheitern in diesem Suchen, weil wir Menschen sind und nicht Gott¹⁴).

Insofern ist das Suchen der Wahrheit die Glückseligkeit des Weisen, und so ist es auch zu verstehen, wenn es geradezu als das Telos und die Eudaimonie des Lebens bei Arkesilaos bezeichnet wird¹⁵).

All dies ist durchaus platonisch. Es ist zu erinnern an die Phaidrosstelle 278 D, die das Beiwort *σοφός* Gott allein vorbehält, während dem Menschen nur *φιλοσοφία* gegeben sei. Daß dies nicht bloß ein gelegentlicher Einfall ist, zeigt schon der Umstand, daß derselbe Gedanke bei dem Platonschüler Herakleides vom Pontos dem Pythagoras zugeschrieben wird (Frg. 78 Voß). In seiner eigentümlichen Prägung gehört er zweifellos Platon. Aber weil diese Deutung des Namens Philosophos den Akademikern so wichtig war, führten sie sie auf jene Gestalt zurück, die dem alten Platon als Urahn aller Philosophie erschienen war. Philosophia ist nichts anderes als das unendliche Suchen nach Wahrheit, das erst jenseits des menschlichen Lebens seinen Abschluß findet. Immerhin, die Ideenschau steht bei Platon offenbar neben und nicht unter der Aporetik. Diese hat an jener ihre Grenze, auch wenn das Verhältnis nicht ganz klar wird. Darum stellt sich für Arkesilaos abermals die Frage: Hat die Energie, mit der er gerade die stoische Erkenntnislehre und nichts anderes ausdrücklich bekämpfte, ihren Sinn wirklich nur im Negativen, oder fordert sie nicht als Ergänzung die Annahme, daß sie bloß den Boden reinigen sollte für einen positiven Aufbau des platonischen Wissens?

Wir hören in der Tat an vielen Stellen, daß Arkesilaos esoterisch einen doch wohl platonischen Dogmatismus gelehrt habe. Die Texte lassen keinen Zweifel. Es reden davon Cicero, Luc. 60, und nach Cicero Augustin c. Acad. III. 38, ferner Diokles von Knidos bei Eus. Praep. Ev. XIV. 6, 5 und Sextus Pyrrh. Hyp. I. 234. Es

¹³) Etwa Cic. Luc. 7–9, 65–66, Fin. I. 13 u. a. Dazu die ausgezeichneten Bemerkungen von Armin Arkesilaos in P.-W. II Sp. 1166, z. 58ff.

¹⁴) Vgl. Cic. Luc. 7 mit Aug. c. Acad. I. 9, I. 23; ferner Cic. Hortensius frg. 50 Müller.

¹⁵) Sext. Pyrrh. Hyp. I. 232 und Cic. Fin. III. 31.

sind also mehrere, voneinander unabhängige Traditionen. Als gänzlich unwahrscheinlich werden sie abgelehnt von Zeller, *Phil. d. Gr.* III. 1 (4. Aufl.), 510, und von Goedeckemeyer, *Gesch. d. Gr. Skeptizismus*, 38. Ohne klare Stellungnahme äußern sich Brochard, *Les sceptiques grecs* (2. Aufl.), 115ff., und Arnim P.-W. Arkesilaos, *Sp.* 1167, z. 33ff. Es ist indessen bedenklich, dieser an sich untadeligen Ueberlieferung zu mißtrauen. Denn die beiden einzigen stichhaltigen Gegengründe sind nicht hinreichend: Ueber den Inhalt dieses esoterischen Dogmatismus erhalten wir nirgends auch nur die geringste Auskunft, und es ist unbestreitbar, daß die überwiegende Masse der Tradition gar nicht mit einem solchen Dogmatismus rechnet. Indessen ist die Sache doch nicht so ganz unmöglich. Man hat vor allem zu erinnern an die zum Teil im engsten Schülerkreis gehaltenen Vorlesungen Platons. Wir wissen ja auch von diesen nur sehr wenig und wüßten noch weniger, wenn uns nicht durch eine gar nicht selbstverständliche Entwicklung der Philosophiegeschichte die Schulvorlesungen des Aristoteles erhalten geblieben wären. Wenn die Verhältnisse bei einem Platon so liegen, wieviel dürften wir dann von den Schulvorträgen des Arkesilaos erwarten! Was ferner den esoterischen Charakter der Lehren des Arkesilaos betrifft, so darf, wiederum im Sinne der platonischen Akademie, an den pythagoreischen Kreis gedacht werden, der gerade in der Zeit Platons der Auffassung war, der Meister habe den eigentlichen Kern seiner Weisheit nur als Geheimlehre überliefert. Die Autorität des Pythagoras ist bei den Schülern Platons in ständigem Wachsen gewesen. Es gibt aber auch zu denken, daß nach Diog. Laert. VIII. 21 Aristippos von Kyrene, der bedeutendste Schüler des Lakydes, also ein Enkelschüler des Arkesilaos, in einem Buche über die alten Naturphilosophen Pythagoras aufs höchste gerühmt hat: «seine Aussprüche seien nicht weniger wahr als diejenigen des pythischen Apollon». Sollte also anzunehmen sein, daß Arkesilaos die platonischen Lehren von Zahl und Gestalt esoterisch vortrug und nur mit ihrer negativen Voraussetzung, dem Kampf gegen die Stoa, und mit der sokratischen Aporetik an die Oeffentlichkeit trat? Man mag einwenden, daß damit Arkesilaos eine psychologisch nicht leicht zu verstehende Haltung zugeschrieben wird. Aber die Schwierigkeit ist im Grunde nicht größer, als sie bei Platon selber besteht. Oder wer wollte behaupten, daß das Verhältnis von Aporetik und positiver *ἐπιστήμη* schon in den Frühdialogen nicht ein noch ungelöstes Rätsel darstellte?

Arkesilaos hat eine überaus starke Wirkung ausgeübt. Er hat mit einem Schlag der Akademie wieder den ersten Platz unter den Philosophenschulen verschafft. Selbst wenn uns dies nicht ausdrücklich bezeugt wäre, könnten wir es ablesen an der Heftigkeit der Angriffe, denen er wie wenige Philosophen ausgesetzt war.

So ist vermutlich bald nach seinem Tode eine offenbar anonyme Schmähschrift erschienen «Ueber die Ueppigkeit der alten Philosophen», die besonders ausführlich über ihn handelte und die wildesten Klatschgeschichten aus seinem Leben erzählte. Die erhaltenen Biographien haben manches daher¹⁶⁾. Einen Anhaltspunkt

¹⁶⁾ S. Wilamowitz, Antigonos von Karystos, 18ff.

solcher Geschichten mögen die reichen Symposien gebildet haben, die er veranstaltet zu haben scheint, platonische Tradition weiterführend und vielleicht gleichzeitig damit gegen die kynische Asketik der Stoa protestierend.

Wichtiger ist eine andere Art von Polemik gegen ihn, die sehr viel ernsthafter auftrat und darum bis in die neueste Zeit oft nicht durchschaut worden ist. Sie hat bestritten, daß Arkesilaos ein Platoniker sei, und behauptet, er habe als Apostat und Neuerer seine Weisheit von dem etwas älteren Philosophen Pyrrhon von Elis gestohlen. Das ist auch von der modernen Forschung vielfach angenommen worden. Aber eine genauere Prüfung der Tatsachen zeigt die Unwahrscheinlichkeit dieser Behauptung. Wir erwähnen hier nur einige Hauptpunkte.

Daß Arkesilaos von Pyrrhon abhängig sei, wird ausschließlich von Gegnern der Akademie berichtet. Die innerakademische Tradition bei Cicero scheint nichts von einer solchen Beziehung zu wissen, nicht einmal um sie zu leugnen. Erstaunlicherweise hat auch der vornehmste philosophische Gegner des Arkesilaos nichts davon gewußt. Der Gründer der Stoa, Zenon von Kition, hat in einem Buche gegen Arkesilaos diesen dadurch zu widerlegen gesucht, daß er Platon angriff (SVF I. 12). Er hat also von vornherein angenommen, daß Arkesilaos mit Platon solidarisch sei. Die Bedeutung dieser Tatsache wird dadurch nicht gemindert, daß die Späteren dies für ein Mißverständnis Zenons erklärten. Zu demselben Ergebnis führt ein anderes Zeugnis, das noch lehrreicher ist. Der Zenon-schüler Ariston von Chios hat Arkesilaos verspottet in einem Vers, der der homerischen Schilderung eines mythischen Fabelwesens nachgebildet ist: «Vorn ist er Platon, hinten Pyrrhon, in der Mitte Diodoros» (SVF I. 343, 344). Der Vorwurf, den dieser Vers enthält, ist klar. «Vorn», also offiziell und vor der Welt, ist Arkesilaos ein Platoniker, aber hinter seinem Platonismus verstecken sich Lehren ganz anderer Herkunft, von Pyrrhon und von dem Megariker Diodoros. Daß Arkesilaos sich selber nie anders als Platoniker genannt hat, geht daraus unzweifelhaft hervor. Wie leicht andererseits die literarische Polemik der Antike mit dem Vorwurf des Plagiaten zur Hand war, ist bekannt.

Es sind jüngere Stoiker und die Anhänger jenes Pyrrhon, die Arkesilaos des Plagiaten an ihrem Meister beschuldigten.

Pyrrhon selber ist als Gestalt mit Arkesilaos gar nicht vergleichbar. Er ist ein Philosoph des alten Stiles, wie es zuerst Xenophanes und dann die Sophisten gewesen waren. Als ein einzelner weiser Mann zog er, begleitet von Jüngern und Jüngerinnen, durch die griechischen Städte und lehrte, erbaulich und interessant, mit etwas sonderbaren Sitten und ein wenig an den Typus des wunderlichen Heiligen erinnernd. Das letzte Ziel des menschlichen Lebens war nach ihm die vollkommene Gemütsruhe, die nur dadurch zu erwerben sei, daß man all den Lärm und die Anstrengung, die das Streben nach Erkenntnis verursache, fahren ließe. Sein bedeutendster Jünger Timon hat seine Lehre in einer Erzählung unter dem Titel Python dargestellt und in einem satirischen Gedichte sich über sämtliche Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart lustig gemacht.

Aber Gründer einer Schule im platonischen Sinne ist dieser Pyrrhon nicht im geringsten gewesen. Dazu hat ihn erst über zweihundert Jahre nach seinem Tode eine philosophiegeschichtliche Konstruktion gemacht. In ciceronischer Zeit taucht plötzlich eine pyrrhoneische Schule auf, die zwar äußerlich und aus Gründen des Prestiges sich von dem ehrwürdigen Meister aus Elis herleitete, ihren Begriffsapparat aber wahrscheinlich zum größten Teile aus der Akademie des Arkesilaos und Karneades bezog. Für die Beurteilung der antiken Skepsis, wie die neupyrrhoneische Schule der Kaiserzeit von Ainesidemos bis Sextus allein mit Recht heißen darf, bietet dieser Sachverhalt keine geringen Schwierigkeiten. Die Akademie des Arkesilaos geht dies alles nichts an. Es wäre schon sozial betrachtet ein groteskes Verhältnis, wenn Arkesilaos, der Leiter der vornehmsten Schule Athens, ein Mann von hoher und anerkannter Stellung, bei dem biederem Wanderprediger aus Elis Belehrung gesucht hätte. Auf die nicht unwesentlichen Differenzen zwischen beiden in der Philosophie selber kann hier nicht eingegangen werden.

Wir erwähnen auf der andern Seite nur noch, daß ausdrücklich von dem herzlichen Verhältnis des Arkesilaos zu seinen Lehrern in der Akademie geredet wird, zu Krantor, Polemon und Krates. Wir hören niemals, daß er sich von ihnen distanziert oder gar mit ihnen gebrochen hätte. Die Freundschaft hat vielmehr dauernd angehalten, was kaum möglich gewesen wäre, wenn Arkesilaos die platonische Tradition verlassen hätte. Nach Diog. Laert. IV. 32 hat er Platons Werke besessen, doch wohl als Handexemplar zu seiner Privatlektüre neben den offiziellen Exemplaren der Schule.

Endlich haben wir auf die eigentliche philosophische Diskussion, die Abwehr der Stoa gegen die Aporien des Arkesilaos einzugehen. Die Stoa fand sich durch Arkesilaos so bedroht, daß es bei spätern Stoikern geradezu hieß, die göttliche Vorsehung hätte ihnen zur Rettung den Chrysippos gesandt.

Das Verhalten des Chrysippos ist sachlich sehr bezeichnend. Auf der einen Seite versuchte er diejenigen Einwände, die er anerkennen mußte, als legitime Ausnahmen in sein System einzubeziehen und dadurch unschädlich zu machen; ein Verfahren, das in einer solchen Situation ebenso typisch wie bedenklich war. So wurden die genannten konkreten Beispiele von Sinnestäuschungen als Ausnahmen in die Definition der Erkenntnis hineingenommen: als Voraussetzung überzeugender Sinneseindrücke wurde hinzugefügt, daß die Sinnesorgane gesund und in normalem Zustande sein müßten¹⁷⁾.

Aehnlich wurde der Sorites behandelt. Chrysippos erklärte, in den kritischen Grenzfällen des Ueberganges zwischen Viel und Wenig, Groß und Klein, Überzeugend und Nichtüberzeugend werde der Weise sich des Urteils enthalten und schweigen¹⁸⁾. Der Sorites zwingt dazu, in der quantifizierbaren Masse des sinnfälligen Seins (das ja für die Stoa das einzige Sein ist) bestimmte Zonen auszusondern, die dem Logos unzugänglich sind, damit der Logos des Ganzen gerettet werden kann.

¹⁷⁾ Cic. Luc. 19.

¹⁸⁾ SVF II. 276. 277.

Es scheint auch, daß schon Arkesilaos sich mit dem klassischen Problem der *περιτροπή* auseinandergesetzt hat: der Frage an den Nichtwissenden, ob seine Behauptung, daß er nichts wisse, selber unter dies Nichtwissen falle oder nicht. Arkesilaos hat augenscheinlich diese Schwierigkeit berücksichtigt, wenn er nach Cic. Acad. I. 45 Sokrates überbietend erklärte, er wisse auch dies nicht, ob er nichts wisse.

Sodann erheben Zenon und später Chrysipp den einzig gewichtigen Gegeneinwand gegen die vollkommene Aporetik: Wenn dem sinnfälligen Kosmos gegenüber absolute Zurückhaltung geübt werden muß, dann ist es unmöglich, zum Handeln zu kommen, da der Wille ohne Entscheidung und Wahl im konkreten Stoffe nicht in Bewegung gebracht werden kann. Der Philosoph der *ἐποχή* kann also gar nicht wirklich existieren. Die Situation ist unvermeidbar, in die schon zur Zeit Platons nicht zufällig der extreme Vertreter des *πάντα ῥεῖ* geraten war: Kratylos, der schließlich, wie Aristoteles erzählt, überhaupt keine Aussage mehr für erlaubt hielt, sondern nur noch den Finger bewegte.

Die Stoa scheint die Frage nach ihrer physischen wie nach ihrer ethischen Seite gestellt zu haben. Wir haben oben der Uebersichtlichkeit wegen nicht darauf hingewiesen, daß die Korrelatbegriffe der Ueberzeugungskraft und der Zustimmung sowohl in der Form einer sozusagen mechanischen Reaktion als auch in derjenigen eines freien Willensentschlusses zu einer Proposition miteinander verbunden sind. Zenon hat vor allem die zweite, Chrysipp mehr die erste Seite betont¹⁹⁾. Die Frage an Arkesilaos ist demnach eine doppelte: «Wenn Zustimmung nicht erfolgen kann, weil es keine überzeugenden Wahrnehmungsbilder gibt, wie ist dann eine Willensregung physisch überhaupt möglich?» und: «Wenn es überzeugende Wahrnehmungsbilder nicht gibt, an was soll und darf sich das Handeln des Menschen dann orientieren?» Die Antwort des Arkesilaos haben wir nur in knappen und schwerverständlichen Andeutungen²⁰⁾. Fürs erste scheint er behauptet zu haben, daß Wahrnehmungsbilder an sich schon, gleichgültig ob überzeugend oder nicht, den Willen in Bewegung zu setzen vermöchten²¹⁾. Er hat damit eine Lehre der Stoa gegen sie selber gekehrt. Denn wie könnte das Meinen des Toren zustandekommen, wenn nicht auch nichtüberzeugende Wahrnehmungsbilder ein Handeln auslösen könnten? Ebenso scheint er fürs zweite gegen die Stoiker die stoische Ethik selber angeführt zu haben. Wenn nämlich die vernunftgemäße Tat (*κατόρθωμα*) allerdings nur aus einer auf überzeugenden Wahrnehmungsbildern beruhenden Zustimmung hervorgehen könne, so gebe es doch die bloß naturgemäße Tat (*καθήκον*) als ein Verhalten, das lediglich durch verständige Gründe gestützt würde (*ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία* ἐχει SVF III. 493. 494). Es gibt also auch in der Stoa selber ein Handeln, das sich gar nicht an überzeugenden Wahrnehmungsbildern zu orientieren braucht, sondern auch ohne sie auskommt. Also läßt sich nach stoischer Auffassung selber mit der reinen *ἐποχή* leben.

¹⁹⁾ S. Pohlenz, Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1938, 178, 186.

²⁰⁾ Sextus Adv. Log. I. 158, wozu Arnim P.-W. Arkesilaos Sp. 1167, z. 61ff.

²¹⁾ S. SVF III. 177.

Es ist ganz klar, daß Arkesilaos hier gar nicht daran denkt, etwa eine eigene ethische Lehre aufzustellen. Ihm liegt nur an der Widerlegung der Stoa. Freilich wird mit dieser Argumentation ein entscheidender Punkt übersehen. Die naturgemäße Tat, das *καθῆκον*, ist nicht die Tat des Weisen, sondern des Toren. Wenn der Tor, also der durchschnittliche Mensch, auf überzeugende Wahrnehmungsbilder verzichten kann, so ist damit die Frage noch nicht beantwortet, ob auch der Weise dies kann. So ist es kein Wunder, wenn die Stoa sich mit der Antwort des Arkesilaos nicht zufrieden gab, sondern den späteren Akademikern gegenüber mit Hartnäckigkeit gerade auf diesem Problem insistierte.

Arkesilaos hat für beinahe zweihundert Jahre das philosophische Denken in der Akademie bestimmt. Während langer Zeit bleiben seine Nachfolger dabei, zu variieren und zu entwickeln, was bei ihm angelegt ist. Einige Worte verdient in unserm Zusammenhange nur die Form, die der bedeutendste unter ihnen, Karneades, der Akademie gegeben hat.

Eigentümlich ist ihm vor allem der Drang zu systematisieren. Sokratiker bleibt er zwar darin, daß auch er selber nichts schreibt, sondern nur mündlich disputierend philosophiert; aber dem im späteren hellenistischen Denken übermäßigen Zwang zu schulmäßigen Distinktionen ist auch er erlegen. So hat er den Begriff des Verwechselbaren und darum Unerkennbaren differenziert in ein *ἄδηλον* und ein *ἀκατάληπτον*. Aus den Zeugnissen geht freilich nicht mit Sicherheit hervor, wie er sie differenziert hat²²). Ebenso hat er die stoische Frage nach dem Kriterium des Handelns mit einer ausführlichen Doktrin beantwortet. Er hat das «Wahrscheinliche» (*πιθανόν*) eingeführt als das feste Maß, an dem sich die Praxis orientieren kann, und hat es durch eine strenge Gliederung in mehrere Stufen so dicht an das Ueberzeugende herangeschoben, als dies mit der akademischen *ἐποχή* nur irgend vereinbar war. Er hat unterschieden: 1. die einfache *φαντασία πιθανή*, die unmittelbar und zunächst für wahr gehalten wird; 2. die *φαντασία πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος*, die dann vorliegt, wenn dem ersten Wahrheitseindruck keine andersartigen, widersprechenden und die Wahrscheinlichkeit verwirrenden Eindrücke nachfolgen; 3. die *φαντασία πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*, die dann erreicht ist, wenn die Bedingungen ihres Entstehens geprüft sind, d. h. wenn etwa bei einem visuellen Eindruck nachgewiesen ist, daß er unter günstigen Verhältnissen und in normalem Zustand des Auges erfolgt ist. Dies ist der höchste Grad von Wahrscheinlichkeit (Sextus Adv. Log. I. 166–189 u. a.).

Es ist bezeichnend zu sehen, wie Karneades nun seinerseits eben jene Bedingungen für die Zuverlässigkeit von Sinneswahrnehmungen gelten lassen muß, die, wie wir bemerkten, schon Chrysippos unter dem Drucke der Polemik des Arkesilaos hatte annehmen müssen. Nur ist natürlich, was bei Chrysippos Vorbedingung des gültigen, absoluten Erkennens war (gesunde Sinnesorgane unter normalen Verhältnissen), bei Karneades Bedingung einer denkbar wahrscheinlichen Annahme.

²²) S. Cic. Luc. 32 und dazu Sextus Pyrrh. Hyp. II. 97 ff., Adv. Log. II. 145 ff. Beide haben das Schulbeispiel von der Zahl der Sterne, doch ordnen sie es verschieden ein.

Der Vorgang ist parallel demjenigen, den wir bei der Stoa selber beobachten, wenn der Bereich des ethisch Gleichgültigen in genau derselben Weise differenziert wird wie Gut und Böse selbst. In beiden Fällen liegt dieselbe Nötigung vor, nicht nur das Leben des Weisen, sondern auch das des durchschnittlichen Menschen philosophisch zu organisieren. Darum werden zum praktischen Gebrauche bei Karneades die in der Klammer der *ἐποχή* eingeschlossenen Wahrscheinlichkeiten systematisiert, in der Stoa die in der Klammer des « Gleichgültigen » stehenden relativen Werte.

Etwas anders wird es zu beurteilen sein, wenn wir hören, daß Karneades gegen die Stoa und gegen Arkesilaos angenommen haben soll, auch der Weise würde zuweilen meinen, also nichtüberzeugenden Wahrnehmungsbildern zustimmen (Cic. Luc. 59, 67, 112 u. a.). Karneades wird sich hier vermutlich kasuistisch auf Situationen bezogen haben, in denen der Weise zwar handeln würde, aber schlechterdings nicht wissen könne, ob sich sein Handeln auf ein überzeugendes Vorstellungsbild gründe; so wie es der Fall ist beim Handeln im Hinblick auf ein in Zukunft möglicherweise eintretendes Ereignis.

Karneades hat auf der andern Seite die Gesamtrichtung der akademischen Diskussion verschoben. Arkesilaos verteidigte das sokratisch-platonische Philosophieren gegen die Stoa. Karneades bekämpft sämtliche wirklichen und möglichen philosophischen Systeme. Während bisher der Sinn der Gespräche in sich bewährenden und übenden sokratischen Nichtwissen lag, läuft die Diskussion nun auf eine universale Polemik hinaus.

Damit hängt eine Argumentierweise zusammen, die in der Akademie zuerst Karneades angewandt zu haben scheint. Die *ἐποχή* wird nämlich bewiesen aus der hoffnungslosen Uneinigkeit aller dogmatischen Philosophen.

Die Geschichte der Philosophie war zum ersten Male durch den Aristoteleschüler Theophrast als Ganzes dargestellt und damit zu einem möglichen Faktor in der philosophischen Diskussion selber geworden. Schon Arkesilaos hat die Vorsokratiker planmäßig durchgelesen und in ihren ziemlich häufigen Äußerungen, daß dem Menschen jedes verlässliche Wissen verwehrt sei, eine Bestätigung seiner eigenen *ἐποχή* gesehen (zumal da die Vorsokratiker, wie die Stoa, nicht in platonischem Sinne zwischen Wahrnehmung und Geist unterschieden)²³). Es gibt geradezu eine durchgehende akademische Vorsokratikerinterpretation.

Karneades ging den umgekehrten Weg und zog aus der Masse der aufgespeicherten einander widersprechenden Lehrmeinungen die radikale Konsequenz des Agnostizismus, eine Folgerung, die Theophrast schwerlich vorausgesehen hatte, die aber noch den Christen als Waffe gegen die antike Philosophie diene.

Allein die uferlose Widerlegungskunst des Karneades rief in der Akademie selber einer Reaktion. Die Frage nach dem eigentlichen Sinn und Ziel all dieser Polemik wurde nicht nur von der Stoa immer heftiger und gehässiger gestellt; die Berechtigung dieser Frage konnte nach dem Tode des Karneades in der Akademie selber

²³) Vgl. Plut. adv. Colot. 26.

nicht mehr geleugnet werden. Eine Neubesinnung auf den sokratisch-platonischen Ursprung wurde notwendig. Sie knüpft sich an den Namen des Philon von Larisa, des Lehrers Ciceros. Er stellte in einem Werke ausdrücklich die Behauptung auf, daß die gegenwärtige Akademie keine andere sei als die platonische, und daß ihr Kampf zu allen Zeiten nur dem stoischen Wahrheitsbegriff gegolten habe, nicht dem peripatetischen und vor allem nicht dem platonischen. Dies ist eine Formulierung, die von den Gegnern zwar als schwächerer Rückzug aus der Position des Karneades gedeutet wurde, die aber von Arkesilaos her gesehen durchaus richtig war.

Aber die Folgen der unüberlegten polemischen Virtuosität des Karneades waren nicht mehr gut zu machen. Ein jüngerer Zeitgenosse von ihm, der Stoiker Panaitios, hat wohl gerade gegen ihn den kühnen Schritt getan und den wahren Platon für die Stoa beansprucht. Sein Schüler ist Antiochos von Askalon, der als Akademiker die Einheit von Akademie und Stoa behauptete. Zenon habe lediglich die platonische Terminologie verändert, die Substanz seiner Lehre sei dieselbe. Arkesilaos habe sich dagegen aus falschem Ehrgeiz mit Zenon entzweit und eine neue Akademie gegründet, die gar nicht platonisch sei. Wollte man zum echten Platon zurückkehren, so habe man die gesammelte Tradition der Alten Akademie, des Peripatos und der Stoa aufzunehmen und den Irrweg der Neuen Akademie zu verlassen.

Dies hat Antiochos gegen Philon vertreten. Es kam zum Bruch zwischen beiden. Wir lesen bei Cicero sehr amüsant, wie sie sich gegenseitig beschuldigten: Philon behauptete, Antiochos sei von der Akademie abgefallen (Cic. Luc. 69 ff.), Antiochos behauptete dasselbe von Philon (id. 11 ff.). Dennoch wurde Antiochos Leiter der Akademie, vermutlich nicht ohne eine Art von Revolution oder Ueberrumpelung. Philon hat sicher nicht Antiochos als seinen Nachfolger bezeichnet. Wenn dieser es dennoch wurde, so wohl nur deshalb, weil Philon gar nicht in Athen, sondern höchstwahrscheinlich in Rom starb. Da war denn die Schule von Athen herrenlos, und Antiochos konnte einziehen. Mit ihm beginnt die Epoche der Akademie, die fünfhundert Jahre später mit der Philosophie des Proklos einen glanzvoll monumentalen Abschluß fand.

Hier ist der Ort, um einige wenige Worte über die antiken Einteilungen der Akademie beizufügen. Es sind ihrer vier ausdrücklich überliefert, wobei wir die bei Cicero vorausgesetzte ausnehmen. Cicero kennt nur die Unterscheidung von Alter und Neuer Akademie überhaupt, und dies mit einem gewissen Recht. Denn diese Unterscheidung ist die ursprüngliche, in der der polemische Sinn, Arkesilaos als Neuerer und Abtrünnigen zu bezeichnen, klar sichtbar ist. Die andern Einteilungen verwandeln diese Antithese in ein System der geschichtlichen Entwicklung, dessen Gründe keineswegs deutlich sind. Die älteste dieser Einteilungen stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Philosophiehistoriker Sotion von Alexandria (zwischen 200 und 170 tätig). Er ließ die Alte Akademie dauern von Platon bis Polemon. Als Mittlere Akademie bezeichnete er dessen Nachfolger Arkesilaos, als

Neue Akademie wiederum dessen Nachfolger Lakydes und vielleicht noch dessen unmittelbare Schüler. Die Bedeutung des Einschnittes zwischen Arkesilaos und Lakydes ist uns völlig rätselhaft, zumal da wir von Lakydes nur ein sehr dürftiges Bild haben. Eine zweite Einteilung ist nur eine Korrektur der eben genannten. Statt Lakydes wurde gegen Ende des 2. Jahrhunderts der ungleich bedeutendere und bekanntere Karneades als Stifter der Neuen Akademie angenommen.

Eine dritte Einteilung scheint wieder rein polemischen Motiven entsprungen zu sein. Sie hängt an die drei genannten Akademien noch die Vierte Akademie des Philon von Larisa an²⁴). Nach Ciceros Lucullus 11 kann kaum ein Zweifel sein, daß diese Einteilung in einem Zusammenhang mit der Polemik des Antiochos steht, der dem Philon vorwarf, daß er ganz neue und unerhörte Dinge für akademisch ausgeben.

Eine vierte Einteilung endlich schließt als Fünfte Akademie diejenige des Antiochos selber an. Das ergab sich aus dem fundamentalen Gegensatz zwischen Philon und Antiochos von selbst. Ob Antiochos selber so gezählt hat oder ob (was wahrscheinlicher ist) diese letzte Schematisierung von einem zeitgenössischen Philosophiehistoriker (Areios Didymos?) stammt, ist nicht auszumachen.

Das Bemerkenswerte an diesen Einteilungen ist, daß sie immer zunächst die Polemik gegen die Akademie des Arkesilaos widerspiegeln und den Vorwurf, daß sie die Kontinuität der Tradition gebrochen hätte. Daneben treten rein geschichtliche Gesichtspunkte auf, die die Gliederung der Akademie empfahlen, ähnlich wie sie etwa die Gliederung der attischen Komödie bewirkt hatten.

Von den Akademikern selbst rühren diese Einteilungen bestimmt nicht her. Wir dürfen voraussetzen, daß nicht nur Arkesilaos und Philon, sondern die ganze Akademie, die durch diese beiden Namen umgrenzt wird, daran festhielt, daß sie die echte Erbin Platons und des Sokrates sei. Erst mit dem Siege des Antiochos hat sich die gegenteilige Auffassung im Bewußtsein der Philosophiegeschichte festgesetzt.

Ein Schüler ist Philon allerdings treu geblieben, Cicero. Um das Jahr 80 hatte Antiochos die Akademie angetreten und rasch die allgemeine Anerkennung erworben. Aber noch in den vierziger Jahren hat sich Cicero zum Lehrer seiner frühesten Jugend bekannt. Dazu mag ihn zunächst bewogen haben, daß Philon neben der Philosophie und in Verbindung mit ihr auch Rhetorik unterrichtete und so die Philosophie in die Nähe einer gerade für den Römer wichtigen praktischen Tätigkeit brachte. Ferner hat ihm Philon sicherlich die Kenntnis Platons vermittelt, und daß seine Bewunderung für die Kunst des princeps philosophorum echt war, dürfen wir glauben.

Endlich wird er in der *ἐποχή* der Akademie die würdigste Form der Philosophie gefunden haben. Allerdings, während die platonische *ἐποχή* gerade der größten Ernsthaftigkeit des Philosophierens entspringt, ist die ciceronische vor allem Ausdruck der Distanz zur Philosophie. Als Römer ist er mißtrauisch gegen

²⁴) Sextus Pyrrh. Hyp. I. 220 und Eus. Praep. Ev. XIV. 4, 16.

die Griechen, die so viel zu wissen vorgeben, was zu wissen überflüssig und dessen Gewißheit gar zu unwahrscheinlich ist, weil der Römer die Methode, die die Resultate hervorbringt, nicht begreift. Es stößt ihn auch ab die Starrköpfigkeit, mit der die meisten griechischen Philosophen sich auf ihre Meinungen versteifen. Da zieht er die weise Ueberlegenheit derjenigen Philosophie vor, die weiß, daß man doch nichts genau wissen kann. «Die meisten Menschen», bemerkt er schließlich in der Vorrede des Lucullus, «wollen lieber irren und mit Leidenschaft das Dogma verteidigen, an das sie zufällig geraten sind, als in Besonnenheit suchen, was der Wahrheit am nächsten kommen möchte. Wir dagegen sind frei, denn wir behalten uns ein selbständiges Urteil vor und lassen uns auf keine Autoritäten verpflichten.» Kein Zweifel, daß darin ein Stück des echten Platon steckt.

Der christliche Ciceronianer Lactantius war freilich anderer Meinung: «Exstitit Academia tamquam senectus philosophiae, quae illam conficeret iam deflorescentem.» Und über Jahrhunderte hinweg berührt sich mit dem seinigen das Urteil des Klassikers moderner Philosophiegeschichte, Eduard Zeller: «Man wird allerdings in der skeptischen Verzichtleistung auf alles Wissen und in der Beschränkung auf eine mehr oder weniger unsichere Meinung ein Zeichen von der Ermattung des wissenschaftlichen Geistes und von dem Erlöschen der philosophischen Produktivität finden müssen.»

Aber ist Philosophie nichts anderes als «wissenschaftlicher Geist» und «philosophische Produktivität»?