Werk

Titel: Demokrits Schrift peri eythymihs

Autor: Hirzel, R.

Ort: Berlin

Jahr: 1879

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?509862098_0014|log55

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

DEMOKRITS SCHRIFT ΠΕΡΙ ΕΥΘΥΜΙΗΣ.

Dass der Begründer der Atomistik nicht so beachtet worden ist, wie er es durch das, was er wissenschaftlich und schriftstellerisch geleistet hat, verdient hätte, wird Niemand läugnen wollen, der die Art kennt, in der bisher die kostbaren Fragmente seiner Schriften gesammelt und behandelt worden sind. In unserer Zeit, die aus Fragmenten so viele und schöne Resultate zu gewinnen weiss, ist diese Vernachlässigung eine so auffallende Thatsache, dass man sie auf einen Rest des frommen Schauders zurückführen möchte, den man ehedem vor dem grofsen Atheisten empfand. Wie wenig das zur Kenntniss der demokritischen Schriften längst vorliegende Material ausgenutzt ist, soll die folgende Untersuchung an einem einzelnen Beispiel lehren.

Die Schrift *περὶ εὐθυμίης* gehört zu den wenigen Schriften des Philosophen, die nicht blofs benutzt, sondern auch mit Namen citirt worden sind[1]). Seneca äussert sich über sie de tranquillitate animi c. 2 folgendermafsen: *quod desideras autem, magnum et summum est deoque vicinum, non concuti. hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν vocant, de qua Democriti volumen egregium est. ego tranquillitatem voco.* Bedenkt man, dass dieser Aeusserung zu Folge der Titel der Senecaschen Schrift eine Uebersetzung des Titels der Demokritischen ist[2]), dass Seneca dieser Schrift Demo-

[1]) Mir sind ausserdem nur bekannt die *κανόνες*, *κρατυντήρια* und *περὶ ἰδεῶν*, die Sextus Empiricus citirt, und *περὶ ἀστρονομίης*, die sich beim Scholiasten zu Apollon. Rhod. findet (s. Mullach S. 145). Die Schrift *περὶ τέλους*, vom Alexandriner Clemens citirt, ist offenbar mit *περὶ εὐθυμίης* identisch, und was es mit den *ὑποθῆκαι* (vgl. über sie vorläufig Mullach 129 und Lortzing, Ueber die ethischen Fragmente Demokrits S. 7) für eine Bewandtniss hat, wird sich später zeigen. Sehr nahe einem Citat kommt fragm. phys. 9: *Δημόκριτος δὲ ὁ τῇ Διὸς φωνῇ παρεικαζόμενος καὶ λέγων τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων κτλ.*, wenn man hiermit Cicero Acad. II 23, 73 vergleicht: *quid loquar de Democrito? — — qui ita sit ausus ordiri: „haec loquor de universis.“ nihil excipit de quo non profiteatur; quid enim esse potest extra universa?* s. Mullach 337.

[2]) Beiläufig, man möchte aus diesen Worten auch schliefsen, dass Seneca seine Schrift nicht, wie jetzt in den Ausgaben und wohl auch in den Hand-

krits das höchste Lob ertheilt und endlich, dass wir dies zu Anfang der Erörterung lesen, mit der Seneca dem Wunsche des Serenus entspricht und die den Hauptinhalt der Schrift bildet, also an einer Stelle, wo man am ersten Andeutungen über die Quellen erwartet, so wird man die Vermuthung gerechtfertigt finden, dass wenn überhaupt ein griechisches Werk allein oder vorwiegend von Seneca benutzt worden ist, dies die citirte Schrift Demokrits war. Auch durch die Beispiele aus späterer Zeit, die theils auf selbständige Arbeit[1]), theils auf Benutzung der gleichnamigen Schrift des Panätius[2]) deuten, werden wir uns nicht abschrecken lassen

schriften steht, *de tranquillitate animi*, sondern einfach *de tranquillitate* nannte. Hätte er den Zusatz von *animi* überhaupt für nöthig gehalten, so hätte er ihn auch hier nicht unterlassen, wo das griechische Wort, in dem der Begriff des *θυμὸς* so stark hervortritt, fast dazu drängte. Nur *tranquillitas* ohne nähere Bestimmung finden wir noch 1, 17. 2, 4. 14, 1 und, was am schwersten in die Wagschaale fällt, zum Schluss 17, 12 in den Worten: *habes, Serene carissime, quae possint tranquillitatem tueri, quae restituere.* Bei Cicero freilich de finib. V 8, 23 lesen wir Folgendes: *Democriti autem securitas, quae est animi tamquam tranquillitas* (Madvig in der 2. Ausg. will *tamquam* als überflüssig streichen. Aber könnte nicht Cicero an *tranquillitas* in der engeren und eigentlichen Bedeutung von Windstille gedacht haben? Um so mehr, da bei Diog. L. IX 45 die *εὐθυμία* Demokrits definirt wird *καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει.* Vielleicht setzt er deshalb in den gleich anzuführenden Stellen aus de off. immer *securitas* hinzu), *quam appellant εὐθυμίαν, eo separanda fuit ab hac disputatione, quia ista animi tranquillitas ea est ipsa beata vita.* Hier haben wir zwei Mal *tranquillitas* und beide Mal *animi* hinzugefügt. De off. I 20, 69 lesen wir *tranquillitas animi et securitas*, und wenige Zeilen danach *tranquillitatem* mit der zurückweisenden Bestimmung *eam quam dico;* 21, 72 wieder *tranquillitas animi atque securitas.* Aber wenn Seneca es nicht für nöthig hielt den Ausdruck *tranquillitas* für Seelenruhe weder durch *tamquam* zu entschuldigen noch durch *securitas* zu unterstützen, so scheint dies ein Zeichen zu sein, dass zu seiner Zeit sich jener Ausdruck im Sprachgebrauch bereits festgesetzt hatte. Dann konnte aber für ihn auch *animi* überflüssig geworden sein, das Cicero wie es scheint noch nicht entbehren konnte. Gegen letztere Vermuthung darf man sich nicht auf de fin. II 35, 118 berufen, wo durch *in ea quam saepe usurpabas tranquillitate* auf Stellen wie I 14, 46: *quietem et tranquillitatem* zurückgewiesen wird. Denn hier ist von dem Glückseligkeitsideal der Epikureer die Rede, das nicht durch *εὐθυμία* bezeichnet wurde und auch nicht ausschliefslich auf einem Zustand der Seele beruhte.

[1]) Vgl. z. B. c. 11, 10 ff.

[2]) Vgl. die Anekdote über Zenon, die sich sowohl bei Plutarch *περὶ εὐθυμίας* c. 6 als bei Seneca c. 14, 3 findet, ausserdem s. van Lynden de Panaetio S. 115 f.

im Einzelnen den Versuch zu machen, wie weit das von Demokrit entlehnte reicht[1]). Den Mafsstab dazu geben vorzüglich die moralischen Fragmente Demokrits, und wir haben in der Benutzung derselben freies Spiel, da sie bis auf wenige Ausnahmen aus keiner bestimmten Schrift abgeleitet werden[2]).

Da Senecas Schrift die Mittel angeben will, durch welche wir zur Seelenruhe gelangen, so muss sie, wie ihr Verfasser sagt, mit der Schilderung der entgegengesetzten Zustände beginnen, von denen sie uns befreien will (cf. 2, 4). Diese wird c. 2 gegeben. Ehe ich von dem Inhalt dieses ganzen Abschnittes spreche, hebe ich einzelnes hervor. Wenn unter den den Menschen in der Einsamkeit quälenden, seine Zufriedenheit störenden Empfindungen § 10 der Neid genannt wird, so darf man damit wohl fr. mor. 30 vergleichen: *ὁ φθονέων ἑωυτὸν ὡς ἐχθρὸν λυπέει* cf. fr. 20 Schl. Doch brauchte man diesen Gedanken zu Senecas Zeit nicht aus einer Schrift Demokrits zu borgen. Nicht so trivial ist dagegen der Gedanke, den die folgenden Worte Senecas enthalten § 11 f.: *natura — humanus animus agilis est et pronus ad motus. grata omnis illi excitandi se abstrahendique materia est, gratior pessimis quibusque ingeniis, quae occupationibus libenter deteruntur, ut ulcera quaedam noctituras manus adpetunt et tactu gaudent, et foedam corporum scabiem delectat quidquid exasperat: non aliter dixerim his mentibus, in quas cupiditates velut mala ulcera eruperunt, voluptati esse laborem vexationemque. sunt enim quaedam, quae corpus quoque nostrum cum quodam dolore delectent, ut versare se et mutare nondum fessum latus, et alio atque alio positu ventilari. qualis ille Homericus Achilles est, modo pronus modo supinus, in varios habitus se ipse conponens, quod proprium aegri est nihil diu pati et mutationibus ut remediis uti.* Von denselben körperlichen Reizen, die hier von *ut ulcera quaedam* an erwähnt werden, ist aber im platonischen Philebus p. 46 die Rede, und sie werden auch dort benutzt um daraus das Wesen der sinnlichen Lüste und Begierden

[1]) Auch Athenodor wird zwar zwei Mal citirt c. 3 und c. 7, 2, aber da das eine Mal seine Ansicht widerlegt wird und das andere Mal das Citat sich nur über wenige Zeilen erstreckt, so kann er darauf hin keinen Anspruch erheben als der Verfasser der Quellenschrift zu gelten.

[2]) Diese Ausnahmen sind das Citat aus *περὶ τέλους*, also der fraglichen Schrift Demokrits selber, bei Clemens Alex. Strom. II 498 Pott., und das den *ὑποθῆκαι* entnommene, von dem später noch die Rede sein soll.

zu erläutern, die den Menschen nie zu einem reinen Genuss, zu einer vollkommnen Befriedigung gelangen lassen. Unter den δυσχερεῖς aber, gegen die sich Plato bei dieser Gelegenheit wendet, ist kein anderer als Demokrit zu verstehen. Das glaube ich in meinen Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I S. 145 bewiesen zu haben, und schon damals fand ich dieses Resultat durch fr. 49 bestätigt: ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφιν γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι. Ueber die Schrift Demokrits, in der sich dieser und ähnliche Gedanken fanden, etwas zu vermuthen unterliefs ich. Jetzt scheint mir keine dazu geeignet als die περὶ εὐθυμίης. Denn wenn Plato in einem Dialog, der sich mit der Frage nach dem höchsten Gut beschäftigt, eine Schrift Demokrits benutzte, so wird dies doch wohl diejenige Schrift des Philosophen gewesen sein, die dieselbe Frage zu beantworten suchte; ausserdem aber zeigt das erste Fragment, worin die εὐθυμίη aus dem διορισμὸς und der διάκρισις τῶν ἡδονῶν abgeleitet wird, dass in einer Schrift über die εὐθυμίη auch das Wesen der ἡδονὴ eingehend erörtert werden musste. Von einer solchen eingehenden Erörterung, wie sie dieses Fragment und die platonischen Worte p. 44 C ff. voraussetzen, finden wir freilich bei Seneca Nichts. Aber Nichts hindert auch anzunehmen, dass Seneca hier nur einen Auszug aus der ausführlicheren Darstellung seiner Vorlage gibt. Darauf deutet auch schon das vorhergehende § 6 f. Denn das Uebel, das Seneca bekämpfen will, ist die ewige Unzufriedenheit der Menschen mit sich selber und der daraus entstehende Ueberdruss am Leben (*sibi displicere*), ein Uebel, dessen Ursprung im Mangel an Entschlossenheit und Stätigkeit im Handeln liegen soll. Dieser Mangel aber rührt nach Senecas Meinung nur daher, dass wir nicht im Stande sind unsere Begierden in der rechten Weise zu mäfsigen. Seine eigenen Worte sind § 7: *hoc oritur ab intemperie animi et cupiditatibus timidis aut parum prosperis.* Auch bei Seneca spielen also die sinnlichen Begierden eine Rolle, und wenn er der Bedeutung derselben nicht durch eine nähere Schilderung ihres Wesens gerecht geworden ist, so erklärt sich dies daraus, dass zu seiner Zeit dergleichen schon in unzähligen anderen Schriften zu lesen war und er ja nicht für die Wissenschaft sondern nur für den Salon schrieb. In derselben abkürzenden Weise ist er schon vorher § 6 verfahren. Verschieden, sagt er, sind die Wege, die zur Unzufriedenheit führen, und fügt, nachdem er sie

im Allgemeinen bezeichnet hat, hinzu: *innumerabiles deinceps proprietates sunt, sed unus effectus vitii, sibi displicere.* Man muss zugeben, dass, wenn Seneca überhaupt einer griechischen Schrift gefolgt ist, er an dieser Stelle in den Verdacht geräth sie nur excerpirt zu haben. Mit anderen Mitteln können wir wahrscheinlich machen, dass eine solche ausführlichere Darstellung, wie wir sie hier vermissen, sich in der That bei Demokrit fand.

In neuerer Zeit hat mit Recht die Ansicht ten Brinks Beifall gefunden, der aus dem Briefwechsel des Hippokrates das Bruchstück einer Schrift Demokrits, *περὶ φύσιος ἀνθρώπου*, wieder gewann, vgl. Philol. VIII 416 ff. Auf Schriften des Philosophen *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* und vielleicht *περὶ εἰδώλων*[1]) beziehen sich auch die Abderiten in ihrem Briefe an Hippokrates, und Demokrit selber erwähnt in einem Schreiben an denselben S. 380 (Oeuvres ed. Littré IX) solche *περὶ κόσμου διαθέσιος καὶ πολογραφίης*[2]), *ἔτι τε ἄστρων οὐρανίων*. Wem verschiedene Schriften Demokrits bekannt waren, wer den Inhalt einer nachweislich sich zu Nutze gemacht hat, der kann dies auch noch in andern Fällen gethan haben[3]). In dieser Meinung werden wir bestärkt durch die Spuren demokritischer Lehren, die sich S. 360[4]) und S. 364[5])

---

[1]) *ζητεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἅιδου καὶ γράφει ταῦτα, καὶ εἰδώλων φησὶ πλήρη τὸν ἠέρα εἶναι* Hippocr. Oeuvr. ed. Littré IX S. 322. Mit den letzteren Worten ist ausser dem Schrifttitel *περὶ εἰδώλων ἢ περὶ προνοίης* auch zu vergleichen was Demokrit an Hippokrates schreibt S. 380: *ὁκόσα γὰρ ἰνδαλμοῖσι διαλλάττοντα ἀνὰ τὸν ἠέρα πλάζει ἡμέας, ἃ δὴ κόσμῳ ξυνεώραται καὶ ἀμειψιρυσμέοντα* (so hat Littré nach den Spuren der Hdschr. und nach Suidas hergestellt st. der vulg. *ἀμείβοντα*, die Kühn gab) *τέτευχε, ταῦτα νόος ἐμὸς φύσιν ἐρευνήσας ἀτρεκέως ἐς φάος ἤγαγεν· μάρτυρες δὲ τούτων βίβλοι ὑπ' ἐμεῖο γραφεῖσαι.* Das Wort *ἀμειψιρυσμέοντα* erinnert an den Titel der Schrift *περὶ ἀμειψιρυσμιῶν*.

[2]) Diese Worte hat schon Mullach S. 147 mit dem Titel *πολογραφίη* im Verzeichniss des Diogenes verglichen.

[3]) Dass dies keine leichtfertige Vermuthung ist, wird das Folgende noch mehr lehren. Lortzing freilich 'Ueber die ethischen Fragmente Demokrits' S. 24 hält es für vergebliche Mühe aus der Hülle der Hippokratesbriefe irgend einen demokritischen Kern herauszuschälen und einen Gewinn für die Kenntniss der atomistischen Philosophie erzielen zu wollen.

[4]) *πολλαί γε, φησίν* (sc. *Δημόκριτος*), *ἀπειρίαι κόσμων εἰσίν.*

[5]) *καὶ δοκέουσι μὲν ἐν πολέμῳ ἀνδρείην ἐπαινέεσθαι, νικῶνται δὲ καθ' ἡμέρην ὑπὸ τῆς ἀσελγείης, ὑπὸ τῆς φιλαργυρίης, ὑπὸ τῶν παθέων πάντων, ἃ νοσέουσι.*

finden, wenn wir mit letzterer Stelle fr. 76[1]) vergleichen. Am meisten aber werden wir erwarten, dass Demokritische Schriften in den Reden ausgenutzt sind, mit denen Demokrit S. 360 ff. sein beständiges Lachen vor Hippokrates entschuldigt, und es kann nur zu Gunsten dieser Vermuthung sprechen, dass wir hier S. 366 auch die *ἀταραξίη*[2]) finden, in der Demokrit schon vor Epikur die höchste Stufe der Glückseligkeit erkannte[3]). In dem Bilde aber, das Demokrit bei dieser Gelegenheit vom Leben der Menschen entwirft, tritt kein Zug so stark hervor als der der Unstätigkeit, und es ist gewiss nicht am wenigsten aus diesem Grunde, dass das Treiben der Menschen S. 362 eitel Wahnsinn (*κενὴ σπουδὴ καὶ ἀλόγιστος, μηδὲν μανίης διαφέρουσα*) genannt wird. Ich hebe Folgendes aus seiner Schilderung heraus: *γῆν ὀρύσσοντες ἀργύριον ζητοῦσιν, ἀργύριον εὑρόντες γῆν ἐθέλουσι πρίασθαι, ὠνησάμενοι γῆν καρποὺς πιπράσκουσι, καρποὺς ἀποδόμενοι πάλιν ἀργύριον λαμβάνουσιν. Ἐν ὅσῃσι μεταβολῇσιν εἰσίν, ἐν ὅσῃ κακίῃ οὐσίην μὴ ἔχοντες οὐσίην ποθέουσιν, ἔχοντες κρύπτουσιν, ἀφανίζουσιν.* Noch deutlicher ist S. 368 f.: *Δυσαρεστεῦνται πᾶσι καὶ πάλιν τοῖσιν αὐτέοισιν ἐμπελάζονται, ἀρνησάμενοι πλόον πλέουσι, γεωργίην ἀπειπάμενοι αὖθις γεωργεῦσιν, ἐκβάλλοντες γαμετὴν ἑτέρην εἰσάγονται, γεννήσαντες ἔθαψαν θάψαντες ἐγέννησαν πάλιν τρέφουσι, γῆρας ηὔξαντο ἐς αὐτὸ*

---

[1]) *ἀνδρήϊος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων κρατέων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονέων κρέσσων.*

[2]) Und sollte ein Späterer auf die Wendung *ἀταραξίης καὶ ταραχῆς μέτρα μὴ ἐπισκοπέων* verfallen sein, die an ähnliche homerische erinnert?

[3]) Bemerkt zu werden verdient es immer, dass gleich darauf S. 366 von dem Wechsel aller Dinge die Rede ist: *νῦν δ' ὡς ἐπαρηρόσι* (so Littré, *ἐπ' ἀρηρόσι* vulg.) *τοῖσιν ἐν τῷ βίῳ φρενοβλαβέες τετύφωνται ἀσυλλογίστῳ διανοίῃ τῆς ἀτάκτου φορῆς, δυσδίδακτοι· νουθεσίη γὰρ αὐτάρκης ὑπῆρχεν ἡ τῶν ξυμπάντων μεταβολή, ὀξείῃσι τροπῇσιν ἐμπίπτουσα, αἰφνίδιον τροχηλασίην παντοίην ἐννοέουσα.* Der gleiche Gedanke, der sonst als heraklitisch zu gelten pflegt, wird auf Demokrit zurückgeführt vom Epikureer bei Cic. Nat. Deor. I 12, 29: *cum idem* (sc. *Democritus*) *omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quicquam sempiternum* etc. Dass er von den Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen, gesprochen und ihnen gegenüber Gleichmuth und Standhaftigkeit empfohlen hatte, beweisen Strabos Worte I p. 61 C: *προστιθέασι δὲ καὶ τὰς ἐκ τῶν μεταστάσεων μεταβολὰς ἐπὶ πλέον τὴν ἀθαυμαστίαν ἡμῖν κατασκευάζειν ἐθέλοντες, ἣν ὑμνεῖ Δημόκριτος καὶ οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι πάντες* cf. I p. 57 C: *πρὸς δὲ τὴν ἀθαυμαστίαν κτλ.*

δ' ἀφικόμενοι στενάζουσιν, ἐν οὐδεμιῇ καταστάσει βέβαιον ἔχοντες τὴν γνώμην· ἡγεμόνες καὶ βασιλέες μακαρίζουσι τὸν ἰδιώτην, ὁ δὲ ἰδιώτης ὀρέγεται βασιλείης, ὁ πολιτευόμενος τὸν χειροτεχνεῦντα ὡς ἀκίνδυνον, ὁ δὲ χειροτέχνης ἐκεῖνον ὡς εὐτονεῦντα κατὰ πάντων. Hier kann man in dem δυσαρεστεῦνται das *sibi displicere* Senecas nicht verkennen.

Bei Seneca wie im Briefe des Hippokrates finden wir also dieselbe Auffassung des Lebens der meisten Menschen, als eines, das um des ewigen Hastens von einem zum andern, um des Mangels an Stätigkeit im Handeln willen zu keiner innern Befriedigung und Ruhe kommt. Und wie Seneca erkennt auch der Demokrit des Hippokrates die Ursache dieses Uebels in der Maſslosigkeit unserer Begierden; vgl. S. 376: πῶς μὴ χλευάσωμεν τὸν τοιήνδε ἀκρασίην ἔχοντα βίον αὐτέων; — — δυσαρεστέονται γὰρ ὑπ' ἀκρασίης ἅπασι. S. 364 ἤπειρον οἰκεῦντες θάλασσαν ποθέουσι, καὶ πάλιν ἐν νήσοισιν ἐόντες ἠπείρων γλίχονται, καὶ πάντα διαστρέφουσιν ἐς ἰδίην ἐπιθυμίην. S. 360 Τὴν — ὀρθὴν κέλευθον τῆς ἀρετῆς οὐ θεωρεῦσι καθαρὴν καὶ λείην καὶ ἀπρόσπταιστον, εἰς ἣν οὐδεὶς τετόλμηκεν ἐμβαίνειν· φέρονται δὲ ἐπὶ τὴν ἀπειθῆ καὶ σκολιήν — — —. Καὶ οὓς μὲν αὐτέων ἔρωτες ἀτάσθαλοι ὑποπεπρήκασιν ἀλλοτρίης φῶρας εὐνῆς, ἀναιδείῃ πισύνους· οὓς δὲ τήκει φιλαργυρίη νοῦσος ἀόριστος· οἱ δ' ἀλλήλοισιν ἀντεπιτίθενται· οἱ δ' ὑπὸ φιλοδοξίης ἐς ἠέρα ἀνενεχθέντες κτλ. Als ein einzelnes Symptom dieser Krankheit erscheint bei Seneca § 13 f. die grenzenlose Reiselust, und wenigstens eine Andeutung davon findet sich auch bei Hippokrates S. 360, wenn er den Menschen nennt ἀλγέοντα τοὺς ἀνηνύτους μόχθους, πείρατα γῆς καὶ ἀορίστους μυχοὺς ἀμέτροισιν ἐπιθυμίῃσιν ὁδεύοντα. Mir scheint die Uebereinstimmung zwischen Seneca und Hippokrates zuviel Punkte zu berühren, als dass sie zufällig sein könnte. Eine andere Erklärung aber, als dass Seneca und der Verfasser des Hippokratesbriefes dieselbe Schrift Demokrits benutzten, weiſs ich nicht.

Für einen einzelnen aber gerade recht eigenthümlichen Gedanken der Einleitung Senecas lässt sich der Demokritische Ursprung noch auf indirektem Wege erweisen. Während nämlich einige, um dieser Unruhe zu entgehen, sich in die Einsamkeit flüchten, so kann nach Seneca § 9 f. dies den unbefriedigten Zustand nur verschlimmern, weil die menschliche Natur zum Handeln

bestimmt ist und einer gewissen Beschäftigung bedarf. Ganz dieselbe Ansicht hatte aber nach Plutarch *περὶ εὐθυμίας* c. 2 p. 465 Epikur ausgesprochen: *ὅθεν οὐδὲ Ἐπίκουρος οἴεται δεῖν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ων ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν.* Man wird aber doch nicht annehmen wollen, dass Seneca in einer Schrift, in der er sonst Epikur nirgends nennt, in der er sich mehrfach als seinen Antipoden, d. h. als Stoiker bekennt, gerade eine Schrift dieses Philosophen benutzt habe. Andererseits ist der fragliche Gedanke auch nicht so nahe liegend oder trivial, dass sich die Annahme empföhle, beide seien unabhängig von einander dazu gekommen. Weit natürlicher ist vielmehr der Schluss, wenn Seneca, wie aus seiner Erwähnung Demokrits hervorgeht, anderwärts eine Schrift dieses Philosophen benutzt hat, und wenn Epikur auch sonst in seiner Ethik Demokrit gefolgt ist[1]), dass beide auch diesen gemeinsamen Gedanken derselben Schrift Demokrits, der *περὶ εὐθυμίης*, entnommen haben.

Mit dem folgenden dritten Kapitel nimmt Seneca den eigentlichen Gegenstand seiner Schrift in Angriff, die Mittel anzugeben, durch die wir zur Seelenruhe gelangen. Durch die an der Spitze stehenden Worte Athenodors wird Niemand irre geführt werden, der das vierte Kapitel liest und sieht, dass hier die Ansicht jenes Philosophen sogleich widerlegt wird und zwar widerlegt wird in einem Sinne, der uns abermals an Demokrit erinnert. Während Athenodorus zwar im Allgemeinen die politische Thätigkeit für die höchste des Menschen erklärt, unter den bestehenden Verhältnissen aber auf eine solche gänzlich verzichtet und es für das Beste erklärt hatte nur als Philosoph und Lehrer zu wirken, will Seneca nicht ohne Weiteres alle Hoffnung aufgeben und verlangt, dass man jeden auch den kleinsten Raum benutzen solle, der zu einer Betheiligung am öffentlichen und gemeinen Leben übrig bleibt. Keine andere kann auch Demokrits Ansicht gewesen sein, der im Sinne der goldenen Zeit Griechenlands den Staat und das Leben in ihm für das Höchste und Menschenwürdigste hielt. Man vgl. z. B. fr. 212: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέ-*

[1]) Wenigstens glaube ich dies in meinen Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften S. 134 ff. bewiesen zu haben.

γιστα ἡγέεσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑωυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. Πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι· καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται καὶ τούτου φθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται; und fr. 85: *Δημόκριτος μὲν παραινεῖ τήν τε πολιτικὴν*[1] *τέχνην, μεγίστην οὖσαν, ἐκδιδάσκεσθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν, ἀφ' ὧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίγνονται τοῖς ἀνθρώποις.* Zugleich aber muss auch er, wie Seneca, die Möglichkeit vorgesehen haben, dass diesem Bestreben die bestehenden Verhältnisse des Staates allerlei Hindernisse entgegensetzen; denn nur auf die Kritik, die er in diesem Zusammenhange an den Gesetzen und der Verwaltung des Staates, wie sie nun einmal war, übte, kann ich es beziehen, wenn Epiphanios ihm nachsagt, dass er „das geltende Recht verworfen und nur das natürliche anerkannt, die Gesetze für eine schlechte Erfindung erklärt und gesagt habe, der Weise solle nicht den Gesetzen gehorchen, sondern frei leben“ (Zeller I S. 833, 3 und ausserdem 1 u. 2). Unter solchem Umständen kann es auch Demokrit wie Seneca für geboten gehalten haben sich vom Staatsleben wenigstens zeitweilig zurückzuziehen, und wird dadurch den harten Tadel Plutarchs hervorgerufen haben, der ihm *περὶ εὐθυμ.* c. 2[2]) vorwirft um der eignen lieben Ruhe willen der Verräther seines Vaterlandes geworden zu sein. Denn die Unmöglichkeit sich am Staatsleben zu betheiligen wird ihm so wenig als Seneca die Ruhe und Heiterkeit der Seele getrübt haben, da er dadurch Muſse gewann für die Bildung des Geistes und die Erweiterung der Erkenntniss zu sorgen und bei dem Werthe, den er hierauf legte, sicher war kein unnützes Leben zu führen. Hier könnte wohl fr. 132 seinen Platz haben: *ἡ παιδείη εὐτυχέουσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχέουσι δὲ καταφύγιον,* vgl. auch Zeller S. 830, 5 ff. Endlich bleibt für den Tüchtigen der letzte Trost, dass sein Vaterland die ganze Welt ist. „*Officia civis amisit*, sagt Seneca 4, 4, *hominis exerceat, ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis*

[1]) Denn so ist mit Dübner zu lesen und nicht *πολεμικήν*, das Mullach gibt. S. auch Lortzing, Ueber die ethischen Fragmente Demokrits S. 16.

[2]) Der Zusammenhang lehrt, dass *ὁ ῥᾳθυμίᾳ καὶ μαλακίᾳ καὶ προδοσίᾳ φίλων καὶ οἰκείων καὶ πατρίδος ἐξαίρων τὸ ταραχῶδες τῆς ψυχῆς καὶ λυπηρὸν* Demokrit sein soll.

mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare. Und in denselben Zusammenhang wird doch wohl auch das berühmte fr. 225 gehören: *Ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.*

Das folgende 5. Kapitel, das keinen neuen Gedanken hinzufügt, sondern die ausgesprochenen durch Beispiele erläutert, können wir, da dieselben sämmtlich entweder ausserhalb der Zeit oder doch, wie Sokrates und die dreifsig Tyrannen, wahrscheinlich ausserhalb des Gesichtskreises Demokrits liegen, Seneca überlassen. Um so mehr müssen wir den Anfang des 6. Kapitels für Demokrit in Anspruch nehmen. Die Forderung der Selbsterkenntniss, die an der Spitze steht, dann aber wohl in Folge einer Lücke in den Handschriften nicht weiter ausgeführt wird, enthält wenigstens Nichts, was mit bekannten demokritischen Gedanken in Widerspruch steht, und stimmt mit der Einkehr in sich selbst überein, wie sie Demokrit z. B. fr. 96 und 98 fordert. Jeder soll, fährt Seneca fort, sich selbst prüfen, für welche Lebensart er von Natur am besten geeignet ist, und namentlich zusehen, dass er bei dem, was er unternimmt, seine Kräfte nicht überschätzt. *Aestimanda sunt,* sagt er § 4, *deinde ipsa, quae adgredimur, et vires nostrae cum rebus, quas temptaturi sumus, conparandae. debet enim semper plus esse virium in latore quam in onere. necesse est opprimant onera, quae ferente majora sunt.* Ganz dieselbe Forderung aber und gleichfalls mit dem Zusatz, dass wir vorsichtig unsere Unternehmungen so wählen sollen, dass noch ein Ueberschuss von Kraft bleibt, hat Demokrit ausgesprochen fr. 92: *τὸν εὐθυμέεσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ, μηδὲ ἅσσ' ἂν πρήσσῃ, ὑπέρ τε δύναμιν αἱρέεσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν, ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακήν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ δέον ὑπηγεομένης τῷ δοκέειν, κατατίθεσθαι καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν· ἡ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης*[1]). Eine erwünschte Bestätigung des Schlusses, den wir hieraus ziehen müssen, ist es, dass auch bei Hippokr. S. 367: *εἰ δέ τις ἐμερμήριζεν κατὰ δύναμιν ἰδίην τὰ ξύμπαντα ἔρδειν, ἀδιάπτωτον ἐφρούρεε ζωήν, ἑωυτὸν ἐξεπιστάμενος καὶ ξύγκρι-*

[1]) Ueber den Sinn dieser Worte scheint mir Mullach S. 282 ff. das Richtige gesagt zu haben.

σιν ἰδίην σαφέως κατανοήσας — — Καθάπερ δ' ἡ τῶν παχέων εὐεξίη κίνδυνος πρόδηλος, οὕτω τὸ μέγεθος τῶν εὐτυχημάτων σφαλερόν ἐστιν. — Mit den beiden eben besprochenen Forderungen verbindet Seneca als dritte, dass wir in der Wahl unseres Umgangs vorsichtig sein sollen, und führt dies c. 7 näher aus. Dass zunächst ein Gedanke Athenodors angeführt wird, kann uns auch hier nicht hindern der Uebereinstimmung Senecas mit Demokrit nachzugehen. Ich übergehe die Spuren, die bei Demokrit wie bei Seneca auf eine utilitarische Auffassung der Freundschaft deuten und von Seneca in den ersten beiden Paragraphen, von Demokrit in fr. 152 vgl. mit 172 u. a. niedergelegt sind. Mit grösserer Sicherheit können wir sagen, dass sich beide zum Preise der Freundschaft vereinigen, cf. § 3 und fragm. 162. Doch könnte man weder hieraus allein noch daraus, dass beide, Seneca § 3 und Demokrit fr. 234, auf die ansteckende Wirkung schlechten Umgangs hinweisen, folgern, dass Seneca von Demokrit abhängig gewesen ist. Desto eher darf man dies aus dem Schluss von Senecas Bemerkungen über die Freundschaft: *praecipue tamen vitentur tristes et omnia deplorantes, quibus nulla non causa in querellas placet. constet illi licet fides et benevolentia: tranquillitati tamen inimicus est comes perturbatus et omnia gemens.* Denn denselben Gedanken drückt fr. 146 aus: *οἱ φιλομεμφέες εἰς φιλίην μὴ εὐφυέες.* Und dieser Gedanke ist nicht so trivial, dass es nicht, wenn zwei verschiedene Schriftsteller sich seiner bedienen, wahrscheinlicher wäre, es habe ihn einer dem andern entlehnt, als es seien beide unabhängig darauf gekommen.

Das grösste Hinderniss unserer Glückseligkeit findet Seneca in dem unbegrenzten Streben nach Besitz und beschäftigt sich daher hiermit im 8. Kapitel. Wenn hier Armuth für besser als Reichthum erklärt und Diogenes § 4 ff. als das Ideal eines Weisen gepriesen wird, so scheint dieser ganze Abschnitt zum Cynismus abzuschweifen. Man könnte ihm nur fr. 40: *τὰ μέγιστα τῶν κακῶν οἱ πένητες ἐκπεφεύγασιν, ἐπιβουλήν, φθόνον καὶ μῖσος, οἷς οἱ πλούσιοι καθ' ἡμέραν συνοικοῦσιν* an die Seite stellen, das aber aus keiner lauteren Quelle geflossen ist. Um so erwünschter für unsern Zweck sind deshalb die Schlussworte: *sed quoniam non est nobis tantum roboris, angustanda certe sunt patrimonia, ut minus ad injurias fortunae simus expositi. habiliora sunt corpora in bella, quae in arma sua contrahi possunt, quam quae superfunduntur et undique magni-*

tudo sua volneribus obicit: optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit. Denn Mäfsigung im Streben nach Besitz empfiehlt Demokrit in so viel Fragmenten, dass es hier genügt fr. 66 als Beispiel anzuführen: *χρημάτων ὄρεξις ἐὰν μὴ ὁρίζηται κόρῳ, πενίης ἐσχάτης πολλῷ χαλεπωτέρη· μέζονες γὰρ ὀρέξιες μέζονας ἐνδείας ποιέουσι.*

Mäfsigung als die Bedingung unseres Lebensglückes empfiehlt denn auch Senecas 9. Kapitel nach verschiedenen Richtungen. Wenn er hier die Genügsamkeit und Einfachheit der Lebensweise lobt, durch deren Beistand die Armuth sich in Reichthum verwandele, so wird man in seinen Worten *„possit ipsa paupertas in divitias se advocata frugalitate convertere“* kaum den Nachklang von fr. 24 verkennen: *ἢν μὴ πολλῶν ἐπιθυμέῃς, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὴ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει.* Nicht minder hält sich das Folgende innerhalb der Grenzen Demokritischer Lebensweisheit. Die Forderung *paupertatem aequis oculis adspicere* erinnert aber auch im Ausdruck an f. 42: *πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος.* Von dem materiellen geht Seneca § 4 auf das geistige Gebiet über und wünscht, dass wir auch im Lernen und Lesen uns beschränken sollen: *studiorum quoque quae liberalissima inpensa est, tamdiu rationem habet, quamdiu modum. quo innumerabiles libros et bibliothecas, quarum dominus vix tota vita indices perlegit? onerat discentem turba, non instruit, multoque satius est paucis te auctoribus tradere, quam errare per multos.* Darf man hiermit nicht fr. 140 ff. zusammenstellen, in denen Demokrit vor unnützer Vielwisserei warnt, die die Einsicht nicht fördert und statt gelehrt nur dumm macht? Dagegen hatte Demokrit noch keinen Anlass sich gegen das Unwesen zu wenden, das Bücher zum leeren prahlerischen Schein sammelte und Bibliotheken als zur Ausstattung eines eleganten Raumes gehörig ansah. Aber auch hier, wo Seneca Gebrechen seiner eigenen Zeit geifselt. thut er dies von Demokritischem Standpunkte aus. Denn der Grundsatz, der ihn leitet, ist *vitiosum est ubique, quod nimium est.* Das ist aber die Lehre, die Demokrits ganze Ethik predigt und die er besonders eindringlich fr. 25: *καλὸν ἐπὶ παντὶ τὸ ἴσον, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει,* und fr. 37 *εἴτις ὑπερβάλλοι τὸ μέτριον, τὰ ἐπιτερπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίνοιτο* ausgesprochen hat[1]). Nirgends springt der Anschluss an

[1]) Roses Ansicht, diese Lehre gehöre den Peripatetikern ausschliefslich,

Demokrit deutlicher in die Augen als hier, wo Seneca, um ihm folgen zu können, sogar die Grenzen der stoischen Lehre überschreitet, zu der er doch wenigstens mit den Worten sich auch in dieser Schrift bekennt. Denn bekannt ist, dass die Stoiker mit einer Mäfsigung der Leidenschaften und Begierden nicht zufrieden waren und den milder denkenden Peripatetikern gegenüber eine gänzliche Unterdrückung derselben verlangten. Um den Widerspruch, in den hier Seneca mit sich selber geräth, noch deutlicher vor Augen zu führen, vergleiche man am Schluss von c. 8 die Forderung sich im Sammeln von Vermögen zu mäfsigen, ferner c. 9, 2 *libido qua necesse est fluat*, dann die Forderung des *luxuriam coercere, gloriam temperare, iracundiam lenire* mit seinem 85. Briefe, wo er in seinem Eifer gegen die *affectus mediocres* § 7 folgende Ausrede nicht gelten lässt: *habet pecunia cupiditatem, sed modicam. habet ambitionem, sed non concitatam. habet iracundiam, sed placabilem. habet inconstantiam, sed minus vagam ac mobilem. habet libidinem, sed non insanam.*

Das 10. Kapitel beantwortet die Frage, wie wir ungünstigen äufseren Verhältnissen widerstehen sollen. Die Grundanschauung, die sich jeder Leser aus diesem Kapitel entnimmt, dass man in jede Lage des Lebens sich schicken müsse und durch keine sich die Ruhe und Heiterkeit des Geistes trüben lassen dürfe, springt auch noch hervor aus fr. 44 *ἀλογιστίη μὴ ξυγχωρέειν τῇσι κατὰ τὸν βίον ἀνάγκῃσι*, und 29 *εὐγνώμων ὁ μὴ λυπεόμενος ἐπ' οἷσι οὐκ ἔχει, ἀλλὰ χαίρων ἐπ' οἷσι ἔχει.* — Das beste Mittel um auch die drückendste Lage erträglich zu machen ist nach Seneca die Gewöhnung cf. 1 *necessitas fortiter ferre docet, consuetudo facile.* 2 *nullo meliori nomine de nobis natura meruit, quam quod cum sciret quibus aerumnis nasceremur, calamitatum mollimentum consuetudinem invenit, cito in familiaritatem gravissima adducens.* 4 *adsuescendum est itaque condicioni suae et quam minimum de illa querendum.* Keine geringere Bedeutung scheint derselben aber auch Demokrit beigelegt zu haben, wie wir theils aus fr. 84 *πόνος ξυνεχὴς ἐλαφρότερος ἑωυτοῦ τῇ ξυνηθείῃ γίνεται*, theils aus Plutarch de tranqu. c. 4 p. 466 *ἡ συνήθεια ποιεῖ τοῖς*

---

gehört zu den willkürlichen Behauptungen, die wir von dieser Seite her gewohnt sind, und bedarf daher keiner Widerlegung, wie sie zum Ueberfluss Lortzing S. 29 f. gegeben hat.

ἑλομένοις τὸν ἄριστον βίον ἡδύν, ὥς τις εἶπεν[1]) schliefsen können. Ebenso aber wie Seneca rechnet auch Demokrit ausserdem auf die Willensstärke des Menschen, mit der er das Unvermeidliche erträgt, cf. 1 *necessitas fortiter ferre docet* und fr. 90. — Damit von Anfang an das Schicksal uns weniger hart treffe, empfiehlt Seneca § 5, dass man seine Begierden und Wünsche zurückhalten und auf Erreichbares beschränken solle: *non sunt praeterea cupiditates in longinqua mittendae, sed in vicinum illis egredi permittamus, quoniam includi se ex toto non patiuntur. relictis his, quae aut non possunt fieri aut difficulter possunt, prope posita speique nostrae adludentia sequamur;* derselben Gedankenreihe liefse sich fr. 79 ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθὰ φρονεόντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι einfügen. Endlich ist auch diesen, wie dem vorhergehenden Kapitel der Stempel seines Demokritischen Ursprungs dadurch aufgedrückt, dass in ihm § 5 f. abermals nur eine Beschränkung unserer Begierden gefordert wird und zum Schluss sogar die für einen Stoiker ketzerische Aeusserung erscheint: *aliquae cupiditates animum acuent.*

Nur eine Anwendung des Grundsatzes sich ins Unvermeidliche zu fügen ist Alles, was im folgenden 11. Kapitel nach einigen einleitenden Bemerkungen gegen die Todesfurcht § 3—6 gesagt wird, und fr. 119 ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, ξυνειδήσι δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχῇσι καὶ φόβοισι ταλαιπωρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου beweist, dass auch Demokrit diesen Gegenstand einer besonderen Erörterung für werth gehalten hatte. — Gegen den Schrecken des Todes wie gegen jeden andern gibt es nur ein Mittel, und das ist sich die Nothwendigkeit oder Möglichkeit eines solchen klar zu machen und so in Gedanken auf Alles gefasst zu sein. Zu diesem Ziele führt uns die tägliche Erfahrung § 6 ff., zu demselben die Geschichte § 10 ff. Diese Grundgedanken, ohne die breitere Ausführung, will wohl auch Demokrit bei Hippokrates S. 368 aussprechen: ἄλλοι δὲ τὰ τῶν παλαιῶν[2]) μὴ ἱστορέοντες ὑπὸ τῆς ἰδίης κακοπραγίης ἀπώλοντο, τὰ δῆλα καθάπερ ἄδηλα μὴ προθεωρεῦντες, ὑπό-

[1]) Denn dass unter τις Demokrit gemeint ist wird durch Vergleichung mit c. 2 Anfg. ziemlich sicher.

[2]) Das τὰ τῶν κτλ. μὴ ἱστ. κτλ. ist ein natürlicher Tadel im Munde eines Mannes, von dem Philodem sagt, dass er gewesen sei ἀνὴρ οὐ φυσιο-

δειγμα τὸν μακρὸν βίον ἔχοντες γενομένων καὶ μὴ γενομένων, ἐξ ὧν καὶ τὸ ἐσόμενον ἐχρῆν κατανοῆσαι[1]). Auf Erörterungen derselben Art bei Demokrit deuten ferner fr. 137 *οἱ ἀξύνετοι δυστυχέοντες σωφρονέουσι* und 138[2]) *νηπίοισι οὐ λόγος ἀλλὰ ξυμφορὴ γίνεται διδάσκαλος*, womit man Senecas § 9 vergleiche: *sero animus ad periculorum patientiam post pericula instruitur.*

In dem 12. Kapitel nach Demokritischen Bestandtheilen zu suchen sind wir nicht berechtigt, da Seneca selbst den Inhalt desselben zu Anfang des 13. Kapitels nur als eine Erläuterung Demokritischer Worte bezeichnet, mit der er nicht einmal sicher ist das Richtige getroffen zu haben (*puto*). — Das 13. Kapitel lehrt uns die Anfangsworte der Demokritischen Schrift kennen: *hoc secutum puto Democritum ita coepisse*[3]): *qui tranquille volet vivere, nec privatim agat multa nec publice.* Die griechische Fassung gibt Plut. c. 2, vollständiger und genauer fr. 92.

Der Anfang des 14. Kapitels predigt den Grundsatz, dass man Schicksalsfällen gegenüber weder zu fest auf seinem Sinne bestehen noch leichtfertig seine Entschlüsse preisgeben dürfe: *Faciles etiam nos facere debemus, ne nimis destinatis rebus indulgeamus, transeamusque in ea, in quae nos casus deduxerit, nec mutationem aut consilii aut status pertimescamus, dummodo nos levitas, inimicissimum quieti vitium, non excipiat. nam et pertinacia necesse est anxia et misera sit, cui fortuna saepe aliquid extorquet, et levitas multo gravior nusquam se continens. utrumque infestum est tranquillitati, et nihil mutare et nihil pati.* Dies Einhalten der goldenen

---

λογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων ἀλλὰ καὶ περὶ τὰ ἱστορούμενα οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων s. fr. var. arg. 4.

[1]) Doch verkenne ich nicht, dass hier zunächst nur von einem Vorherwissen die Rede ist, das dem Eintreten eines Künftigen vorbeugen kann und nicht blofs unsere Seele darauf vorbereiten soll. Denselben Gedanken spricht f. 227 aus. Aber wer das Vorhersehen der Zukunft einmal empfahl, dem konnte auch der andere Vortheil kaum entgehen, der daraus entspringt. Sonst bliebe auch die Möglichkeit, dass Seneca in der Forderung an das Künftige zu denken sich an Demokrit, in dem Grunde, den er dafür anführt, sich an die Stoiker angeschlossen habe. — Hier lässt sich nützlich vielleicht auch Strabo I 61 verwenden, wo die *ἀθαυμαστία*, von der doch in diesem Zusammenhange die Rede gewesen sein muss, mit der Kenntniss der grofsen Veränderungen in Verbindung gebracht wird, die in alter Zeit im Leben der Völker sich zugetragen haben.

[2]) Der alte Gedanke schon Homers Il. 17, 32 und Hesiods W. u. T. 218.

[3]) *praecepisse* vermuthet Koch.

Mittelstrafse führt auch hier wieder auf Demokrit, dessen fr. 44 sich viel besser hierher als zu Kap. 10 ziehen lässt. Das Uebrige ist, wie die Beispiele lehren, theils von Panätius genommen, theils Senecas eigene Zuthat.

Einen doppelten Demokrit müssen wir im 15. Kapitel unterscheiden, den Demokrit der Sage, den ewig lachenden, und den Verfasser der Schrift *περὶ εὐθυμίης*. Im ersten Theil des Kapitels gibt Seneca jenem den Vorzug vor Heraklit, im zweiten verwirft er beide Philosophen und empfiehlt auch in der Auffassung des Lebens zwischen den Extremen die Mitte zu halten, weder alles zu belachen noch alles zu beweinen. Nur der wird hierin eine tadelnde Kritik Demokrits sehen, der den Demokrit der Sage ohne Weiteres mit dem historischen identificirt. Wie wenig man aber hierzu berechtigt ist, ergibt sich theils schon aus der Natur der Sache, theils lehrt es zum Ueberfluss fr. 167: *ἄξιον ἀνθρώπους ἐόντας ἐπ' ἀνθρώπων ξυμφορῇσι μὴ γελᾶν, ἀλλ' ὀλοφύρεσθαι.* Vielmehr weckt gerade der zweite Theil, wenn er Mäfsigung unserer Affecte fordert, Erinnerungen an einen Hauptsatz Demokritischer Ethik, und lassen sich vielleicht § 5 die Worte *satius est publicos mores et humana vitia placide accipere* zusammenstellen mit fr. 149: *μεγαλοψυχίη τὸ φέρειν πραέως πλημμελείην.* — Die Frage, ob nicht das unglückliche Ende guter Menschen uns traurig stimmen und so unser Glück und unsere Ruhe stören müsse, wird im 16. Kapitel mit Beispielen erörtert, aus denen man auf theilweise Benutzung einer stoischen Quelle, ebenso gut aber auf durchaus selbständige Arbeit Senecas schliefsen kann. Indess könnte wenigstens diese Rubrik sich auch bei Demokrit gefunden haben, da die Anfangsworte *sequetur pars quae solet non immerito contristare et in sollicitudinem adducere* vermuthen lassen, dass dies in solchen Tractaten *περὶ εὐθυμίας* ein ständiges Thema war.

Eine reichere Ausbeute liefert für unsern Zweck der Schlussabschnitt der ganzen Schrift. In den Anfangsparagraphen finden wir abermals die Lehre das rechte Mafs zu halten, hier angewandt auf die Frage, ob wir den Menschen gegenüber anders scheinen sollen als wir sind. Zwar verschmäht auch Seneca „der Heuchelei dürftige Maske", andererseits hält er aber auch zu grofse Offenheit für gefährlich. Vielleicht ist gegen jene Heuchelei fr. 18 gerichtet. — Wenn dann § 3 ein Leben empfohlen wird, das sich zwischen Einsamkeit und geselligen Verkehr theilt, so ist

dies jedenfalls im Sinne eines Mannes wie Demokrit, der so für die Wissenschaft gelebt hat und doch keine höhere Aufgabe des Menschen kannte als für den Staat zu wirken[1]). Auch in dieser kurzen Erörterung verleugnet sich der Grundsatz der goldenen Mitte nicht und begleitet uns auch in den folgenden Abschnitt. Unser Leben soll weder eitel Mühe und Arbeit sein, noch in lauter Vergnügungen aufgehen; die Natur will, dass es aus beiden gemischt sei und auf die Anstrengung die Erholung folge. Zu diesem Zwecke sind von den Gesetzgebern die Feste eingerichtet worden (§ 7), *ut ad hilaritatem homines publice cogerentur, tamquam necessarium laboribus interponentes temperamentum.* Um den Demokritischen Ursprung dieser Gedanken zu erweisen, sind wir nicht auf den anfechtbaren Grund beschränkt, dass sie im Sinn und Geist des Philosophen sein würden, sondern können uns auf fr. 32 stützen: *βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδόκευτος*, das trotz seiner Kürze eines Commentars weiter nicht bedarf. — Mit der nothwendigen Abwechselung zwischen Werk- und Festtagen vergleicht Seneca § 6 das Gleichgewicht, das die Natur zwischen Schlaf und Wachen fordert. Auch hier ist die Ueberschreitung des richtigen Mafses schädlich: *nam et somnus refectioni necessarius est: hunc tamen semper si per diem noctemque continues, mors erit.* Ich glaube nicht, dass sich in das Combiniren leerer Möglichkeiten verliert, wer ein Glied derselben Gedankenkette in fr. 91 erblickt: *ἡμερήσιοι ὕπνοι σώματος ὄχλησιν ἢ ψυχῆς ἀδημοσύνην, ἢ ἀργίην ἢ ἀπαιδευσίην σημαίνουσι.*

Immer mehr verwischen sich gegen den Schluss in Senecas Lebensregeln die Grenzen von heiterer Seelenruhe und frohem Lebensgenuss — eine Vermischung, die, wie ich beiläufig, aber vielleicht nicht überflüssig bemerke, leichter durch das griechische *εὐθυμία* als durch das lateinische *tranquillitas* verdeckt werden konnte. Nachdem er bereits die strenge Moral der früheren Abschnitte, die nur ein Leben voll Pflichterfüllung und Beobachtung unserer selbst zeigte, dadurch gelockert hatte, dass er auch festliche Tage in seinen Lebensplan aufnahm, lässt er nun die Zügel immer mehr schiefsen und fordert geradezu nicht blofs, dass wir uns bisweilen durch Spaziergänge an freier Luft und durch Reisen erfrischen sollen, sondern dass wir unserem durch Sorgen gedrückten

[1]) Vgl. auch fr. 132.

und ermatteten Geist durch einen reichlichen Trunk von Wein neues Leben und neue Kräfte geben sollen. Vorsichtig fügt er hinzu, dass dies aber nicht zu oft geschehen dürfe. Zum stoisch-cynischen Rigorismus schickt sich dies aber trotzdem nicht recht; dagegen recht wohl zu der Vorstellung, die ich mir wenigstens von der Liberalität der Demokritischen Lebensauffassung gebildet habe. Doch könnte ich Andern diese Ansicht nicht aufnöthigen, wenn nicht die Aufforderung zum Weintrinken von Seneca in einen weiteren und bedeutenderen Zusammenhang gebracht wäre. Denn die Trunkenheit, die Vielen schlechthin als ein Laster gilt, sucht er dadurch zu einigen Ehren zu bringen, dass er sie mit den Zuständen des Enthusiasmus vergleicht, von denen doch die höchsten, nicht blofs dichterischen, sondern überhaupt geistigen Wirkungen ausgehen: *non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens. cum volgaria et solita contempsit instinctuque sacro surrexit excelsior, tunc demum aliquid cecinit grandius ore mortali. non potest sublime quicquam et in arduo positum contingere, quamdiu apud se est: desciscat oportet a solito et efferatur et mordeat frenos et rectorem rapiat suum eoque ferat, quo per se timuisset escendere.* Als Zeugen waren vorher schon Plato und Aristoteles angerufen worden. Den dritten, den das Alterthum kannte, den Cicero de orat. II 46, 154 und de divin. I 37, 80 neben Plato anführt, den Horaz epist. ad Pison. 287 sogar allein nennt, verschweigt Seneca hier wohl nur deshalb, weil es derselbe ist, dem er das Meiste und Beste seiner Schrift verdankt. Deutlich redet Demokrit noch in seinen eigenen Worten zu uns, die uns der Alexandriner Clemens (cf. fr. var. arg. 2) erhalten hat: *ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ᾽ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστί.* Davon ist nur eine Anwendung auf den *ποιητὴς κατ᾽ ἐξοχήν*, was wir bei Dio Chrysostomus lesen (cf. fr. var. arg. 3): *Ὅμηρος φύσιος λαχὼν θεαζούσης, ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων. ὡς οὐκ ἐνόν,* fügt unser Gewährsmann richtig hinzu, *ἄνευ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως οὕτω καλὰ καὶ σοφὰ ἔπη ἐργάσασθαι.* Beide Fragmente sind von Mullach Schriften zugetheilt worden, die sonst nie genannt werden und nur aus dem Verzeichniss des Diogenes bekannt sind, das eine der Schrift *περὶ ποιήσιος*, das andere der *περὶ Ὁμήρου*; nach allen Regeln der Wahrscheinlichkeit wird man sie in Zukunft zu den Fragmenten der Schrift *περὶ εὐθυμίης* rechnen müssen. Noch

einmal wagt sich hier Hippokrates hervor, der in seinem Brief an Philopömen S. 330 Folgendes zur Rechtfertigung von Demokrits angeblichem Wahnsinn vorbringt: *οὐκ ἀπεοικὸς καὶ τοῖσι περὶ παιδείην ἐσπουδακόσι τὰς ἄλλας φροντίδας ὑπὸ μιῆς τῆς ἐν σοφίῃ διαθέσιος σεσοβῆσθαι. Ὥσπερ γὰρ δμῶές τε καὶ δμωϊδες ἐν τῇσιν οἰκίῃσι θορυβέοντες καὶ στασιάζοντες, ὁκόταν ἐξαπιναίως αὐτοῖσιν ἡ δέσποινα ἐπιστῇ, πτοηθέντες ἀφησυχάζουσι, παραπλησίως καὶ αἱ λοιπαὶ κατὰ ψυχὴν ἐπιθυμίαι ἀνθρώποισι κακῶν ὑπηρέτιδες· ἐπὴν δὲ σοφίης ὄψις ἑωυτὴν ἐπιστήσῃ, ὡς δοῦλα τὰ λοιπὰ πάθεα ἐκκεχώρηκεν. Ποθέουσι δ' ἄντρα καὶ ἡσυχίην οὐ πάντως οἱ μανέντες, ἀλλὰ καὶ οἱ τῶν ἀνθρωπίνων πρηγμάτων ὑπερφρονήσαντες ἀταραξίης ἐπιθυμίῃ· ὁκόταν γὰρ ὁ νοῦς κτλ.* Sollten nicht auch hier Demokritische Gedanken benutzt sein? Denn auch hier wird der höchste Grad geistiger Thätigkeit als ein leidenschaftlicher, der *μανία* verwandter Zustand geschildert. Zugleich aber, und das ist das Merkwürdigste, wird dieser Zustand mit dem Streben nach *ἀταραξίη* (*ἀταραξίης ἐπιθυμίη*) in Verbindung gebracht. Nun ist aber *ἀταραξίη* einer der vielen Namen, durch welche Demokrit wie durch *εὐθυμίη* sein Ideal der Glückseligkeit bezeichnete, und daher mit Senecas *tranquillitas* gleichbedeutend. Wir hätten also bei Hippokrates und Seneca nicht blofs denselben eigenthümlichen Gedanken, dass alle höhere geistige Thätigkeit mit einer leidenschaftlichen Erregung der Seele verbunden ist, sondern auch die noch eigenthümlichere Ansicht, dass dieser Enthusiasmus eins der Mittel ist, die den ersehnten Zustand geistiger Ruhe und Heiterkeit herbeiführen helfen. Zu einer solchen Uebereinstimmung können beide nicht zufällig gekommen sein, und wir müssen daher schliefsen, dass sie aus der gleichen Quelle geschöpft haben, die dann aber eine andere als Demokrit nicht sein kann. Zugleich erkennen wir nun, dass nicht erst Seneca in einem Gedankenzuge die Seelenruhe und den Enthusiasmus gepriesen hatte, und erlangen so eine neue Bestätigung für die Vermuthung, dass die fraglichen Fragmente Demokrits keiner andern als der Schrift *περὶ εὐθυμίης* entnommen sind. Dieselbe Vermuthung empfiehlt sich aber auch mit Rücksicht auf den Verfasser der Hippokratesbriefe, der, wie wir schon früher bemerkt haben, die gleiche ethische Schrift auch sonst benutzt hat.

Nur nebenbei ist bisher von mir Plutarchs Schrift über den-

selben Gegenstand erwähnt worden. Und doch lässt der Titel *περὶ εὐθυμίας* wenigstens die Möglichkeit offen, dass hier unter Anderem auch einiges Demokritische verborgen ist; ja ein Ueberblick über den Inhalt macht dies sogar wahrscheinlich, da sich vielfach eine auffallende Uebereinstimmung der Gedanken mit Seneca und Demokrit zeigt. So ist schon der Ausgangspunkt der Haupterörterung derselbe; denn beide nehmen ihn von dem verhängnissvollen Irrthume der Menschen, der dieselben in äufseren Verhältnissen die Ursache ihres Glückes hoffen und sie daher zu keiner dauernden Ruhe kommen lässt, sondern sie die stets Unbefriedigten in ewiger Hast vom Einen zum Andern treibt. Man erinnere sich an Senecas Worte und vergleiche damit Plutarch c. 3 p. 466 C: *ὥσπερ οἱ δειλοὶ καὶ ναυτιῶντες ἐν τῷ πλεῖν, εἶτα ῥᾷον οἰόμενοι διάξειν ἐὰν εἰς γαυλὸν ἐξ ἀκάτου, καὶ πάλιν ἐὰν εἰς τριήρη μεταβῶσιν, οὐδὲν περαίνουσι, τὴν χολὴν καὶ τὴν δειλίαν συμμεταφέροντες ἑαυτοῖς· οὕτως αἱ τῶν βίων ἀντιμεταλήψεις οὐκ ἐξαίρουσι τῆς ψυχῆς τὰ λυποῦντα καὶ ταράττοντα· ταῦτα δ' ἐστίν, ἀπειρία πραγμάτων, ἀλογιστία, τὸ μὴ δύνασθαι μηδ' ἐπίστασθαι χρῆσθαι τοῖς παροῦσιν ὀρθῶς· ταῦτα καὶ πλουσίους χειμάζει καὶ πένητας· ταῦτα καὶ γεγαμηκότας ἀνιᾷ καὶ ἀγάμους· διὰ ταῦτα φεύγουσι τὴν ἀγοράν, εἶτα τὴν ἡσυχίαν οὐ φέρουσι· διὰ ταῦτα προαγωγὰς ἐν αὐλαῖς διώκουσι, καὶ παρελθόντες εὐθὺς βαρύνονται· „δυσάρεστον οἱ νοσοῦντες ἀπορίας ὕπο.“* Besonders die Worte *διὰ ταῦτα — φέρουσι* drücken unverkennbar denselben Gedanken aus, den Seneca 2, 9 f. breiter ausgeführt hat. — Plutarchs Trost c. 6 p. 467 E, dass, wer von Neid und Verleumdung verfolgt werde, sich zu den Musen und in die Akademie flüchten könne, ist doch, nur moderner und etwas enger gefasst, derselbe, den fr. 132 ausspricht: *ἡ παιδείη εὐτυχέουσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχέουσι δὲ καταφύγιον.* — Nichts trägt mehr zur Zufriedenheit bei, als wenn ich mich und das Meinige nicht mit solchen vergleiche, die höher stehen und denen es besser geht, sondern mit Geringeren und die weniger glücklich sind. Plutarch führt dies im 10. Kapitel weiter aus, dessen Anfang so lautet: *καίτοι καὶ τοῦτο μέγα πρὸς εὐθυμίαν ἐστί, τὸ μάλιστα μὲν αὐτὸν ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ καθ' ἑαυτόν, εἰ δὲ μή, τοὺς ὑποδεεστέρους ἀποθεωρεῖν, καὶ μή, καθάπερ οἱ πολλοὶ πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας ἀντιπαρεξάγουσιν.* Damit vgl. man aus fr. 20: *ἐπὶ τοῖσι δυνατοῖσι ὧν δέει ἔχειν*

τὴν γνώμην καὶ τοῖσι παρεοῦσι ἀρκέεσθαι, τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θωυμαζομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίῃ μὴ προσεδρεύοντα, τῶν δὲ ταλαιπωρεόντων τοὺς βίους θεωρέειν ἐννοεύμενον τὰ πάσχουσι κάρτα, ὅκως ἂν τὰ παρεόντα σοι καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι ξυμβαίνῃ κακοπαθέειν τῇ ψυχῇ. Ὁ γὰρ θωυμάζων τοὺς ἔχοντας κτλ. — Plutarch fährt dann weiter im 11. Kapitel fort, dass, wenn man denn einmal von dem neidischen Anblick fremden Glückes nicht los kommen kann, man doch wenigstens sich nicht durch äuſsern Glanz blenden lassen solle, *ἀλλ᾽ ἀνακαλύψας καὶ διαστείλας ὥσπερ ἀνθηρὸν παραπέτασμα τὰς δόξας αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιφάνειαν, ἐντὸς γενοῦ, καὶ κατόψει πόλλα δυσχερῆ καὶ πολλὰς ἀηδίας ἐνούσας αὐτοῖς.* Mir fiel dabei fr. 18 ein: *εἴδωλα ἐσθῆτι* (denn so ist mit Meineke st. *αἰσθητικὰ* zu schreiben) *καὶ κόσμῳ διαπρεπέα πρὸς θεωρίην, ἀλλὰ καρδίης κενεά.* — Dass man sein eignes Können nicht überschätzen und seine Hoffnungen nicht zu weit ausstrecken solle, wenn man nicht die *εὐθυμία* gefährden wolle, haben wir als Demokrits und Senecas Forderung schon kennen gelernt. Jetzt findet sich derselbe Gedanke bei Plutarch c. 12 p. 471 D: *οὐχ ἥκιστα τοίνυν εὐθυμίαν κολούει τὸ μὴ συμμέτροις χρῆσθαι πρὸς τὴν ὑποκειμένην δύναμιν ὁρμαῖς, ὥσπερ ἱστίοις, ἀλλὰ μειζόνων ἐφιεμένους ταῖς ἐλπίσιν, εἶτ᾽ ἀποτυγχάνοντας αἰτιᾶσθαι δαίμονα καὶ τύχην, ἀλλὰ μὴ τὴν αὑτῶν ἀβελτερίαν.* Das Folgende führt dies weiter aus und man darf wohl bemerken, dass E auch die *φιλονεικία* unter den Hindernissen der *εὐθυμία* erscheint, die auch von Demokrit fr. 147 und doch wohl aus demselben Grunde getadelt wird. Unter den citirten Worten Plutarchs beansprucht der Schluss noch unsere besondere Aufmerksamkeit, da derselbe unverkennbar an den Anfang von fr. 14 erinnert: *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης* (oder *ἀνοίης* s. Lortzing S. 25). Das „Eines schickt sich nicht für Alle, Sehe jeder wie ers treibe“ und im Anschluss daran die Forderung sich selbst und seine Kräfte zu erkennen spricht Plut. c. 12 aus, wiederholt aber damit nur was wir aus Senecas 6. Capitel kennen und mit Demokrits Fragmenten übereinstimmend fanden. — Auch der Anfang von c. 14 deutet durch die Ausdrucksweise auf Demokritischen Ursprung: *ὅτι δὲ ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς εὐθυμίας καὶ τῆς δυσθυμίας ἔχει ταμιεῖα καὶ τοὺς*

τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν πίθους οὐκ ἐν Διὸς οὔδει κατακειμένους, ἀλλ' ἐν τῇ ψυχῇ κειμένους (dieses letzte Wort ist wohl zu streichen) αἱ διαφοραὶ τῶν παθῶν δηλοῦσιν. Denn Plutarch in einer andern Schrift (=Dem. fr. 96), wo er das Innere des Menschen κακῶν ταμιεῖον nennt, scheint zu dieser Vergleichung durch Demokrit geführt worden zu sein. Um so mehr ist es zu beachten, dass was auf diesen Anfang folgt, der Denkweise Demokrits vollkommen entspricht. — Im 15. Kapitel und zu Anfang des 16. wird die εὐθυμία auf eine Mischung und Ausgleichung der unser Leben erfüllenden Gegensätze zurückgeführt und deshalb mit der Harmonie in der Musik verglichen. Vielleicht dürfen wir dies benutzen um den Namen ἁρμονίη, den Demokrit gleichbedeutend mit εὐθυμίη brauchte, cf. fr. 1, zu erklären. — Auf künftiges Leid sich in Gedanken vorzubereiten hatten Seneca und wohl auch Demokrit gerathen; den gleichen Rath gibt Plutarch c. 16 p. 474 D f. — Der Abschnitt gegen die Todesfurcht, gegen die Seneca sowohl wie Demokrit geeifert hatte, fehlt bei Plutarch nicht. Es verlohnt sich den Anfang des 18. Kapitels herzusetzen: τὸν μὲν γὰρ ἀνόητον ὁ τοῦ θανάτου φόβος, οὐχ ὁ τοῦ ζῆν πόθος ἐκκρέμασθαι τοῦ σώματος ποιεῖ, περιπεπλεγμένον, ὥσπερ τὸν Ὀδυσσέα, τῷ ἐρινεῷ, δεδοικότα τὴν χάρυβδιν ὑποκειμένην,

ἔνθ' οὔτε μίμνειν ἄνεμος οὔτε πλεῖν ἐᾷ·

καὶ πρὸς ταῦτα δυσαρέστως καὶ πρὸς ἐκεῖνα περιδεῶς ἔχοντα. Das ist doch nur mit ein paar Worten mehr dasselbe gesagt wie in Demokrits fr. 54: ἀνοήμονες τὸ ζῆν ὡς στυγέοντες ζῆν ἐθέλουσι δείματι Ἄϊδεω. — Wie endlich gegen den Schluss von Senecas Schrift, die bis dahin mehr negative Bestimmung der *tranquillitas* als eine Abwehr schmerzlicher und überhaupt widriger Eindrücke sich mit positivem Inhalt erfüllt und zu einem frohen und freien Genuss des Lebens steigert, so sehen wir, ähnlich wenigstens, auch Plutarch in den letzten Kapiteln seiner Schrift den Mann preisen, dem ein gutes Gewissen und der offene Blick für die Herrlichkeiten der uns umgebenden Natur jeden Tag des Lebens zu einem Festtag machen. Und wenn auch Plutarch nicht von dem „holden Wahnsinn" der Dichter und Denker spricht, so gilt doch auch ihm der Zustand des ἀγαθὸς ἀνὴρ als ein enthusiastischer cf. c. 18 p. 476 C: καὶ δεῖ μηδὲν ἀπωγινώσκειν μηδὲ ἀπιστεῖν τῶν οὕτως λεγομένων, ἀλλὰ θαυμάζοντα καὶ ζηλοῦντα καὶ συνενθουσιῶντα πεῖραν ἅμα λαμβάνειν ἑαυτοῦ und

c. 19 p. 477 A: *οὔτε οἰκία πολυτελὴς οὔτε χρυσίου πλῆθος οὔτε ἀξίωμα γένους οὔτε μέγεθος ἀρχῆς, οὐ λόγου χάρις, οὐ δεινότης εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν, καὶ τὴν τοῦ βίου πηγὴν τὸ ἦθος ἀτάραχον ἔχουσα καὶ ἀμίαντον· ἀφ' ἧς αἱ καλαὶ πράξεις ῥέουσαι καὶ τὴν ἐνέργειαν ἐνθουσιώδη καὶ ἱλαρὰν μετὰ τοῦ μέγα φρονεῖν ἔχουσι καὶ τὴν μνήμην ἡδίονα καὶ βεβαιοτέραν τῆς Πινδαρικῆς γηροτρόφου ἐλπίδος. οὐ γὰρ αἱ μὲν λιβανωτρίδες, ὡς ἔλεγε Καρνεάδης, κἂν ἀποκενωθῶσι, τὴν εὐωδίαν ἐπὶ πολὺν χρόνον ἀναφέρουσιν, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ νοῦν ἔχοντος αἱ καλαὶ πράξεις οὐκ ἀεὶ κεχαρισμένην καὶ πρόσφατον ἐναπολείπουσι τὴν ἐπίνοιαν, ὑφ' ἧς τὸ χαῖρον ἄρδεται καὶ τέθηλε, καὶ καταφρονεῖ τῶν ὀδυρομένων καὶ λοιδορούντων τὸν βίον, ὥς τινα κακῶν χώραν ἢ φυγαδικὸν τόπον ἐνταῦθα ταῖς ψυχαῖς ἀποδεδειγμένον.*

Ergiebt sich hieraus, dass auch für Plutarch Demokrit die Hauptquelle war, und dürfen wir deshalb seine Schrift in den Stellen, zu denen sich weder bei Seneca noch in Demokrits Fragment etwas Entsprechendes findet, als eine Ergänzung des Demokritischen Werkes benutzen? Freilich werden von Plutarch häufig spätere Philosophen citirt, aber dasselbe geschieht auch von Seneca, obschon es nicht so häufig ist und mit dem Hauptinhalte der Schrift in nicht so engem Zusammenhange steht. Dergleichen kann entweder die eigne Zuthat beider sein, die wir uns durchaus nicht als so unselbständig wie etwa bei Cicero in den schlechtesten Augenblicken seiner philosophischen Schriftstellerei denken dürfen, oder aus einer Nebenquelle geschöpft sein. Entscheidend ist, dass während Seneca der abweichenden Ansicht Athenodors gegenüber sich auf Demokrits Standpunkt stellt, während er um derselben willen den Stoikern und sich selber untreu wird, Plutarch im Gegentheil gegen den abderitischen Philosophen polemisirt. Kaum ist das freundschaftliche Vorwort an Paccius beendet, so bindet Plutarch auch schon zu Anfang des 2. Kapitels mit einem Ungenannten an: *ὁ μὲν οὖν εἰπὼν „ὅτι δεῖ τὸν εὐθυμεῖν μέλλοντα μήτε πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ“ πρῶτον μὲν ἡμῖν πολυτελῆ τὴν εὐθυμίαν καθίστησι γινομένην ὤνιον ἀπραξίας· οἷον ἀῤῥώστῳ παραινῶν ἑκάστῳ·*

μέν', ὦ ταλαίπωρ', ἀτρέμας σοῖς ἐν δεμνίοις·

καίτοι κακὸν μὲν ἀναισθησία σώματι φάρμακον ἀπονοίας·

οὐδὲν δὲ βελτίων ψυχῆς ἰατρὸς ὁ ῥᾳθυμίᾳ καὶ μαλακίᾳ καὶ προδοσίᾳ φίλων καὶ οἰκείων καὶ πατρίδος ἐξαίρων τὸ ταραχῶδες αὐτῆς καὶ λυπηρόν. Ἔπειτα καὶ ψευδός ἐστι τὸ εὐθυμεῖν τοὺς μὴ πολλὰ πράσσοντας. Ἔδει γὰρ κτλ. Denn die Polemik setzt sich noch weiter fort und äufsert sich zum Schluss des Kapitels noch einmal energisch mit den Worten: *δεῖ δὲ μὴ πλήθει μηδὲ ὀλιγότητι πραγμάτων, ἀλλὰ τῷ καλῷ καὶ τῷ αἰσχρῷ τὸ εὔθυμον ὁρίζειν καὶ τὸ δύσθυμον· τῶν γὰρ καλῶν ἡ παράληψις οὐχ ἧττον ἢ τῶν φαύλων ἡ πρᾶξις ἀνιαρόν ἐστι καὶ ταραχῶδες, ὡς εἴρηται.* Dass der Ungenannte Demokrit ist, lernen wir theils aus Seneca, der den fraglichen Gedanken dem Anfang von Demokrits Schrift zuweist, und fr. 92, das ihn uns in minder verstümmelter Gestalt erhalten hat. Gegen einen Ungenannten eifert nun aber Plutarch auch im 4. Kapitel p. 466 F: *ὥσπερ οὖν τὸ ὑπόδημα τῷ ποδὶ συνδιαστρέφεται καὶ οὐ τοὐναντίον, οὕτω τοὺς βίους αἱ διαθέσεις συνεξομοιοῦσιν αὑταῖς. οὐ γὰρ ἡ συνήθεια ποιεῖ τοῖς ἑλομένοις τὸν ἄριστον βίον ἡδύν, ὥς τις εἶπεν, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν ἅμα τὸν αὐτὸν βίον ποιεῖ καὶ ἄριστον καὶ ἥδιστον*[1]). Um so mehr werden wir in diesem Ungenannten abermals Demokrit erkennen, als der Gedanke, der Plutarchs Widerspruch herausfordert, sich nach Senecas Schrift c. 10 und fr. 84 mit grofser Wahrscheinlichkeit als sein Eigenthum in Anspruch nehmen lässt[2]). Dieselbe Polemik lässt sich aber auch noch in dem Schlussabschnitt erkennen. Hier erinnert an Seneca und Demokrit die Schilderung enthusiastischer Zustände und die Erwähnung der Festtage. Man darf aber auch nicht übersehen, dass beides in ganz verschiedenem Sinne geschieht. Nach Seneca und Demokrit ist der Enthusiasmus eine Stimmung, die nur zeitweilig und zu bestimmten Zwecken zum Durchbruch kommen darf, nach Plutarch erfüllt sie das ganze Leben eines wahrhaft guten Menschen; nach Seneca und Demokrit sind die Feste eine nützliche Einrichtung, die den Menschen die nöthige Erholung

---

[1]) Die Worte sind nur zur verstehen, wenn der Urheber des Gedankens nach dem Satze *τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν* mit dem *ἄριστος βίος* den *πόνος* unzertrennlich verbunden dachte.

[2]) Gewiss wird er sich auch noch bei andern Schriftstellern nachweisen lassen und findet sich z. B. bei Aristoteles Rhet. I 10 p. 1369 ^{b} 16 f. In diesem Zusammenhange aber genügt es, dass er sich auch bei Demokrit findet, um zu wissen, dass Plutarch nur diesen im Sinne hat.

von der Arbeit gewährt, Plutarch spricht sich über dieselben verächtlich aus[1]) und preist dagegen den, dessen ganzes Leben durch die Betrachtung der Natur und ihrer Wunder zum Feste wird[2]). So verdeckt hier die Polemik für den unbefangenen Leser ist, so offen liegt sie doch für den, der, wie wir gethan haben, Senecas Schrift und Demokrits Fragmente vergleicht. Und auch das lässt sich, glaube ich, nicht verkennen, dass die Polemik hier und an den beiden früher angeführten Stellen ein und denselben Charakter trägt. Hier sagt er, dass die echte Festesfreude nicht in äufseren Anstalten, sondern in der denkenden Betrachtung der Natur ihren Ursprung hat, vorher, dass nicht erst die Gewohnheit uns mit einem zwar tugendhaften aber mühsamen Leben aussöhnt, sondern dass dieses in sich selber den Quell der Glückseligkeit birgt, und zu Anfang, dass für die *εὐθυμία* nicht das Viel oder Wenig unseres Thuns in Betracht kommt, sondern die sittliche Beschaffenheit, d. h. Plutarch sucht in allen drei Fällen die Glückseligkeit von den äufseren Verhältnissen und Bedingungen frei zu machen und dem Menschen allein ausschliefsliche Gewalt darüber zu geben. Während aber Demokrit durch die Art, mit der er die Glückseligkeit weder vom Menschen selber ausschliefslich noch blofs von äufseren Verhältnissen abhängig macht, durch das Mafs, das er weise auch hier beobachtet, mit sich selber und mit den Peripatetikern übereinstimmt, so erinnert Plutarchs Polemik an die schroffe Lebensansicht, an den Tugendtrotz der Stoiker. Was über die das ganze Leben hindurch währende Feststimmung gesagt wird, gibt seinen stoisch-cynischen Ursprung dadurch zu erkennen, dass es an eine Aeufserung von Diogenes angeknüpft ist und c. 4 von Krates erzählt wird: *πήραν ἔχων καὶ τρίβωνα, παίζων καὶ γελῶν ὥσπερ ἐν ἑορτῇ τὸν βίον διετέλεσε.* Und auch die Worte, in denen er c. 12 p. 472 A derer gedenkt, die zwar über das stoische

[1]) p. 477 D: *ὧν* (sc. *τῶν ἀγαθῶν*) *τὸν βίον μύησιν ὄντα καὶ τελετὴν τελειοτάτην εὐθυμίας δεῖ μεσιὸν εἶναι καὶ γήθους· οὐχ ὥσπερ οἱ πολλοὶ Κρόνια καὶ Διονύσια καὶ Παναθήναια καὶ τοιαύτας ἄλλας ἡμέρας περιμένουσιν, ἵν' ἡσθῶσι καὶ ἀναπνεύσωσιν ὠνητὸν γέλωτα μίμοις καὶ ὀρχησταῖς μισθοὺς τελέσαντες.*

[2]) p. 477 D: *ἄγαμαι δὲ καὶ τοῦ Διογένους, ὃς τὸν ἐν Λακεδαίμονι ξένον ὁρῶν παρασκευαζόμενον εἰς ἑορτήν τινα καὶ φιλοτιμώμενον „Ἀνὴρ δέ, εἶπεν, ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται;“* Mit den zustimmenden Worten *καὶ πάνυ γε λαμπράν, εἰ σωφρονοῦμεν* leitet Plutarch seine nähere Ausführung dieser Worte ein.

Paradoxon lachen, wonach der Weise nicht blofs tugendhaft, sondern auch Redner Feldherr König u. s. w. in einer Person ist, selber aber die verschiedenartigsten Thätigkeiten sich zutrauen und begehren, scheinen aus dem Munde eines Anhängers der stoischen Lehre zu kommen, der die Gelegenheit benutzt den Gegnern derselben einen Hieb zu versetzen. Schon längst aber hat man die Spuren eines Stoikers p. 474 E entdeckt; denn was dort von Anaxagoras erzählt wird, führt Plutarch selber περὶ ἀοργησ. p. 463 D auf Panätius zurück und aus Diog. L. IX 20 wissen wir, dass es in der Schrift περὶ εὐθυμίας stand. Darauf hatte schon von Lynden de Pan. S. 115 hingewiesen. Er hätte noch hinzufügen können, dass Seneca c. 4, 3 und Plutarch 6 auch in dem übereinstimmen, was sie von dem Stifter der stoischen Schule erzählen und daher aus der gleichen Quelle geschöpft haben müssen. Diese Quelle kann aber nicht Demokrits Schrift περὶ εὐθυμίης und wird daher wohl die gleichnamige des Panätius gewesen sein. In Panätius dürfen wir daher auch den erkennen, der unter Plutarchs Namen gegen Demokrit polemisirt. Zwar will sich mit der günstigen Vorstellung, die man von der Toleranz und Bildung dieses Stoikers mitbringt, die geringschätzige Art nicht recht vereinigen, mit der er einen der gröfsten Philosophen des Alterthums behandelt, wenn er sich nicht einmal die Mühe nimmt in den Sinn seiner Worte einzudringen[1]) und sogar den Namen desselben zu nennen vermeidet[2]). Erklären aber lässt es sich aus der Stellung, die Panätius in der Geschichte der Philosophen einnimmt. Panätius war Stoiker und vorzüglich mit dem ethischen Theile der Philosophie beschäftigt; das naturwissenschaftliche Interesse, das auch einem Stoiker wie Posidonius zur gerechten Würdigung Demokrits führen konnte, fehlte ihm. Panätius aber war aufserdem ein Verehrer Platons, und schon zu seiner Zeit war die Tradition

---

[1]) Denn wenn Demokrit 461 D Verrath an Freunden, Angehörigen und am Vaterlande vorgeworfeu wurde, so ist dies einfach unwahr, wie sich uns aus Vergleichung der Senecaischen Schrift mit den Fragmenten ergeben hat. Diese Kritik setzt übrigens voraus, dass die fraglichen Worte Demokrits ziemlich isolirt standen und erst an anderer Stelle der Schrift ihre nähere Erläuterung fanden. Darauf führt auch die Art, wie Seneca c. 13 sie zu erklären und vielleicht mit Hinblick auf die Angriffe des Panätius zu vertheidigen sucht.

[2]) Plutarch dürfen wir hierfür nicht verantwortlich machen, weil er anderwärts Demokrit öfter mit Namen citirt.

im Gange, die in dem athenischen Philosophen einen erbitterten Gegner des Abderiten sah. Aus diesem doppelten Einflusse konnte wohl eine so geringschätzige Behandlung Demokrits entstehen, wie sie weder dessen noch des Panätius würdig war. Ja vielleicht ist es eine affectirte Nachahmung des Stillschweigens, das Plato überall, wo er gegen Demokrit polemisirt, über dessen Namen beobachtet, wenn auch Panätius es vermeidet Demokrit zu nennen.

Ohne der Selbständigkeit Plutarchs zu nahe treten zu wollen darf man daher wohl behaupten, dass ähnlich, wie Seneca in seiner Schrift περὶ εὐθυμίας an Demokrit, so er sich an Panätius[1]) angeschlossen habe. Um unsere Kenntniss des Inhaltes der Demokritischen Schrift zu erweitern, lässt sie sich daher nicht benutzen. Desto nützlicher ist sie dagegen, um etwas über die Form auszumachen. Mit Hilfe von Senecas Schrift lässt sich hierüber zu einer sicheren Entscheidung nicht gelangen. Denn obschon es eine nahe liegende Vermuthung ist, dass, wer vom Inhalt einer Schrift so viel aufnahm, auch etwas von der Form mit übertragen habe, so scheint sie doch in diesem Falle widerlegt zu werden, da Seneca erst im 13. Kapitel, also gegen das Ende seiner Schrift die Anfangsworte der Demokritischen erwähnt[2]). Er kann sich

[1]) Es verdient hier nachgetragen zu werden, wodurch dieses Resultat bestätigt wird. Cicero de off. I behandelt c. 20 f. die *tranquillitas animi* cf. § 69. Er gibt zu, dass man Gründe haben könne sich vom öffentlichen und insbesondere dem politischen Leben zurückzuziehen und fährt § 71 fort: *quapropter et iis forsitan concedendum sit rem publicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae sese dediderunt, et iis, qui aut valetudinis inbecillitate aut aliqua graviore causa inpediti a re publica recesserunt, cum eius administrandae potestatem aliis laudemque concederent; quibus autem talis nulla est causa, si despicere se dicant ea, quae plerique mirentur, imperia et magistratus, iis non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto. quorum iudicium in eo, quod gloriam contemnant et pro nihilo putent, difficile factu est non probare, sed videntur labores et molestias, tum offensionum et repulsarum quasi quandam ignominiam timere et infamiam; sunt enim qui in rebus contrariis parum sibi constent, voluptatem severissime contemnant, in dolore sint molliores, gloriam neglegant, frangantur infamia atque ea quidem non satis constanter.* Wenn man den Zusammenhang bedenkt und Plutarchs zweites Kapitel vergleicht, so kommt man auf den Gedanken, dass auch hier Demokrit gemeint ist, obgleich er nicht genannt wird. Den philosophischen Inhalt der zwei ersten Bücher über die Pflichten hat aber Cicero eingestandener Maßsen dem Panätius entlehnt.

[2]) Doch will ich nicht verschweigen, dass an Stelle der Vulgata *coepisse*

also nicht streng an die Reihenfolge der Gedanken gebunden haben, die er bei Demokrit fand. Wie weit er dies doch gethan hat, das lehrt uns jetzt die Vergleichung mit Plutarch. Nachdem dieser im 2. Kapitel erst die entgegenstehenden Ansichten Demokrits und Epikurs widerlegt hat, beginnt er seine eigne Erörterung im 3. Kapitel mit einer Schilderung des unseligen Zustandes der Menschen, die von keiner Art des Lebens und Berufs befriedigt werden, in ewiger Unruhe von einem zum andern greifen und in vergeblichen Wünschen und Hoffnungen sich verzehren. Dieselbe Schilderung hat aber auch Seneca 2, 5 ff. aus einem methodischen Grunde an die Spitze seiner Abhandlung gestellt. Wir dürfen daraus schliefsen, dass die entsprechende Schilderung in Demokrits Schrift — und dass sie nicht fehlte, haben wir gesehen — sich gleichfalls zu Anfang derselben befand. Dass Demokrit hierbei wie Seneca von dem methodischen Grundsatz ausging, dass man die Krankheit, die man heilen will, erst kennen müsse, dürfen wir dem Philosophen wohl zutrauen, der nach Aristoteles als einer der Ersten Definitionen zu geben versuchte[1]). Ebenso methodisch richtig als rednerisch wirksam aber war es, wenn nach einer Darstellung der negativen Seite der *εὐθυμία*, insofern sie die Unabhängigkeit von gewissen äufseren Eindrücken bezeichnet, die der positiven folgte, wie sie sich insbesondere in gewissen enthusiastischen Zuständen unseres Geistes kundgibt. Man müsste es hiernach schon wahrscheinlich finden, dass jene Betrachtungen über den Enthusiasmus, die nach dem früher Gesagten dieser Schrift zuzuweisen sind, den Schluss derselben bildeten. Den noch übrigen Zweifel beseitigt ein vergleichender Blick auf Plutarch und Seneca, die mit solchen Betrachtungen, wenn auch in verschiedenem Sinne, beide ihre Schriften abgeschlossen haben. Dasselbe muss dann auch Panätius gethan haben: er hat Demokrit also nicht nur, wie die frühere Vergleichung zwischen Seneca und Plutarch ergibt, im Inhalt sondern auch in der Form copirt. Bedenken wir, dass

---

Koch auf Grund des handschriftlichen *cepisse* und unter Berufung auf de ira 3, 6, 3 vermuthet hat *praecepisse;* hätte diese Vermuthung nur mehr äufsere Gewähr, so möchte man sie gern annehmen, da dadurch mehr als eine Schwierigkeit beseitigt würde.

[1]) Vgl. auch Plato Phileb. p. 44 D f. Das *ποθὲν ἄνωθεν* bezieht sich vielleicht darauf, dass Demokrit den allgemeinen Grundsatz an die Spitze stellt, dass man eine Sache erst kennen müsse, bevor man über sie rede.

Panätius gegen Demokrit polemisirt, so kann es kaum ein schlagenderes Beispiel für die Zähigkeit geben, mit der die Griechen nicht blofs in den bildenden, sondern auch in den redenden Künsten an allem Ueberlieferten festhielten. Wir dürfen vermuthen, dass für alle die Schriften, die sich mit der *εὐθυμία* beschäftigten, Demokrits Werk eines kanonischen Ansehens genoss, das selbst die Gegner des Philosophen anerkennen mussten.

Um zu erkennen, was in Demokrits Schrift *περὶ εὐθυμίης* enthalten war, haben wir jetzt an Senecas Schrift einen Mafsstab, und sehen mit Hilfe desselben, dass man sich den Inhalt jener bisher zu eng begrenzt dachte. Die Aeufserungen über den Enthusiasmus hatte man bisher Schriften zugewiesen, deren Gegenstand die Dichtkunst und Homer waren; wir haben in ihnen fast mit Sicherheit Fragmente von *περὶ εὐθυμίης* erkannt. Dies muss uns ermuthigen einmal die von Mullach gesammelten 250 moralischen Fragmente zu mustern und hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zu prüfen. Mullach hat nur die dreizehn ersten der Schrift *περὶ εὐθυμίης* zugetheilt und die übrigen unter den verschiedensten sachlichen Rubriken geordnet, wie *περὶ τύχης*, *περὶ μετρίης τέρψιος καὶ βίου ξυμμέτρου*, *περὶ ἀμετρίης τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἡδονέων*, *περὶ χρημάτων*, *περὶ ἐπιθυμέων* u. s. w. Keiner dieser vielen Titel deutet auf einen Gegenstand hin, der nicht entweder, wie wir jetzt aus Seneca lernen, wirklich in *περὶ εὐθυμίης* behandelt war oder doch leicht darin berührt werden konnte. Um aber zu erkennen, dass mehr als Mullach angenommen hat der Schrift *περὶ εὐθυμίης* angehört, hätte es nicht erst Senecas Hilfe bedurft. So kann kein Zweifel sein, dass dieser Schrift angehört fr. 20: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ κτλ. Αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινεόμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσί οὔτε εὔθυμοι κτλ. Ταύτης γὰρ ἐχόμενος τῆς γνώμης εὐθυμότερόν τε διάξεις κτλ.* Anfang und Ende sprechen hier deutlich genug[1]). Unverkennbar wird aber hier auch die Forderung der *ἀθαμβίη* ausgesprochen: wir werden daher derselben Schrift auch fr. 81 zuweisen. Wenn ferner in fr. 1 die *εὐθυμίη* definirt wird als *διορισμὸς καὶ διάκρισις τῶν ἡδονῶν*, so ergibt sich, dass in

[1]) Dasselbe bestätigt die Nachahmung des Pythagoreers Hipparch in seiner Schrift *περὶ εὐθ.* Stob. flor. 108, 81. s. Lortzing S. 29.

einer die εὐθυμίη behandelnden Schrift eingehend von den ἡδοναὶ und ihrer Natur die Rede sein musste. Damit ist aber eine ganze Anzahl neuer Fragmente für die Schrift gewonnen. So hätte man schon früher Schritt für Schritt das Gebiet erweitern können und dabei aufserdem an εὐθυμίη und den stammverwandten Worten, soweit sie sich in den Fragmenten finden, einen Anhalt gehabt. Jetzt leitet uns die Vergleichung mit Senecas Schrift desto sicherer. Auch Lortzing „Ueber die ethischen Fragmente Demokrits" zieht dem Inhalt von περὶ εὐθυμίης noch zu enge Grenzen, wenn er S. 22 die Vermuthung ausspricht, dass fr. 49 ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφιν γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι einer physischen Schrift entlehnt sei. Durch Vergleichung Senecas mit Plato sind wir oben anders belehrt worden. Was aber von diesem Fragment gilt, das wird auch von fr. 50 gelten: ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινὶ μεριζόμενος[1]). Auch dieses gehörte nach Lortzing einer naturwissenschaftlichen Schrift an. An eine solche dürfen wir aber methodischer Weise nur dann denken, wenn wir durch den Inhalt dazu gezwungen werden. Denn es lässt sich für die Benutzung einer nichtethischen Schrift Demokrits in den Jahrhunderten der Kaiserzeit kein sicheres Zeugniss beibringen. Nicht blofs sind der wörtlichen Citate des Inhaltes sehr wenige, sondern es bleibt auch immer die Möglichkeit übrig, dass z. B. Sextus Empiricus, wo wir dergleichen finden, sie einem andern Schriftsteller verdankt, s. auch Lortzing S. 26. Die unmittelbare Bekanntschaft mit der Schrift περὶ εὐθυμίης dagegen lässt sich nicht nur für Seneca, sondern sogar für den Alexandriner Clemens erweisen, s. Lortzing S. 21.

Aber auch unter den ethischen Schriften des Philosophen scheint sich keine neben ihr erhalten zu haben, da von allen im Verzeichniss des Thrasyllos aufgeführten sie allein auch anderwärts mit Namen citirt wird. Freilich hat Lortzing S. 6 f. S. 25 noch eine andere ethische Schrift aufgespürt, die der Alexandriner Dionysios bei Euseb. praep. ev. XIV 27 S. 782b unter dem Titel ὑποθῆκαι citirt. Nach Lortzings Meinung hätte diese allein noch Anspruch neben περὶ εὐθυμίης als die Quelle der auf uns gekommenen Fragmente zu gelten: „Es scheinen demnach die

[1]) Nach der Ergänzung von Lortzing S. 22.

ethischen Fragmente Demokrits im Wesentlichen zwei Werken entnommen zu sein, der kleinere Theil, meist umfangreichere Bruchstücke von mehr demonstrirendem Charakter, der Schrift *περὶ εὐθυμίης*, die weitaus gröfsere Zahl kurzer Sentenzen den *ὑποθῆκαι*“ (S. 7). Der erste Einwand ist, dass diese Schrift im Verzeichniss des Thrasyllos fehlt. Lortzing antwortet darauf, dass sie unter einem andern Titel als *Ἀμαλθείης κέρας* erscheint[1]). Wenn Lortzing bei dieser Gelegenheit den Titel *Ἀμαλθείης κέρας* als späteren Ursprungs verdächtigt, so genügt zur Erwiderung was Zeller I[4] 831, 6 über den Titel *Τριτογένεια* bemerkt hat. Warum sollte auch Thrasyllos, wie er doch bei Plato that, nicht den Doppeltitel erhalten haben? Aber ob nun Demokrit oder erst Spätere der Schrift diese Titel gaben, ist er überhaupt passend? Lortzing verweist auf den Sprachgebrauch: „*ὑποθῆκαι* bedeutet Ermahnungen, Lehren (s. Stephanus Thesaurus) und wird als Titel für Lehrgedichte, wie die des Hesiod oder Solons *ὑποθῆκαι εἰς ἑαυτόν* (Diog. L. I 61. Suidas s. v. *Σόλων*), gebraucht“. Wenn wir uns nun bei älteren Schriftstellern umsehen, so finden wir diesen Titel zwar für Gedichte wie Pseudo-Hesiods, Pittheus', Theognis', Solons, aber nicht für prosaische Schriften. Der Verfasser der Schrift *πρὸς Δημόνικον*, Isokrates oder ein Anderer, der doch in seiner Schrift solche *ὑποθῆκαι* gibt, rechnet diese Schrift selber zu den *προτρεπτικοί* s. § 3 (aber auch *ὑποθέσθαι* § 12). Und sollte Isocr. ad Nicocl. § 3, vgl. dazu § 43, die Demokritischen *ὑποθῆκαι* ignorirt haben? Er nennt aber nur solche in dichterischer Form. Daraus müssen wir doch schliefsen, dass ihm eine solche Schrift nicht bekannt war. Oder gehörte etwa Isokrates zu denen, die Demokrit todt schweigen wollten? — Auch wenn dieses Bedenken beseitigt wäre, so bliebe doch noch ein schwer wiegendes übrig, dass durch diesen angeblichen Titel die betreffende Schrift Demokrits sehr ungenau bezeichnet sein würde. Eine Bestimmung dessen was man unter *ὑποθήκη* verstand, lässt sich aus Aristoteles Rhet. I 9 p. 1368[a] 2 ff. entnehmen: *ἐπεὶ οὖν ἔχομεν ἃ δεῖ πράττειν καὶ ποῖόν τινα εἶναι, δεῖ ταῦτα ὡς ὑποθήκας λέγοντας τῇ λέξει μετατιθέναι καὶ στρέφειν, οἷον ὅτι οὐ δεῖ μέγα φρονεῖν ἐπὶ τοῖς διὰ τύχην ἀλλὰ τοῖς δι' αὑτόν. οὕτω μὲν οὖν λεχθὲν ὑποθήκην δύναται.* Nun vergleiche man

[1]) Mullachs Ansicht S. 129 verwirft L. mit Recht.

damit den Anfang der Schrift *περὶ εὐθυμίης* fr. 92: *τὸν εὐθυμέεσθαι μέλλοντα χρῆ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ κτλ.* Unzweifelhaft sind diese Worte an der Aristotelischen Definition gemessen eine *ὑποθήκη*. Dasselbe gilt von fr. 2, das sich gleichfalls mit ziemlicher Sicherheit der Schrift *περὶ εὐθυμίης* zuweisen lässt: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη κτλ.* Ja wenn wir an den Gesammtinhalt der Schrift zurückdenken, die doch weniger ein ethisches Problem untersuchen als den Menschen bei seinem Streben nach *εὐθυμίης* berathen wollte, so ist klar, dass gerade in dieser Schrift sich noch weit mehr solcher *ὑποθῆκαι* fanden oder vielmehr den Hauptinhalt derselben bildeten. Und da hätte Demokrit diesen Titel einer ganz andern Schrift gegeben? Das wäre doch, so lange Titel noch den Zweck haben eine Schrift von der andern zu unterscheiden, nur dann möglich gewesen, wenn er zu *ὑποθῆκαι* noch eine nähere Bestimmung gefügt hätte, die sie von den andern auf die *εὐθυμίη* bezüglichen *ὑποθῆκαι* unterschied. Von einer solchen näheren Bestimmung erfahren wir aber Nichts. Nachdem so von mehreren Seiten Bedenken aufgestiegen sind, wird man von der Vermuthung Lortzings absehen dürfen. Welche andere wir an ihre Stelle setzen können, erinnert uns ein Titel, der sich im Anhang zum Verzeichniss aristotelischer Schriften findet, das den Namen des Hesychius trägt. Dort lesen wir nämlich nach *περὶ ὄψεως β'*, den 33. Titel: *περὶ ἠθῶν Νικομαχείων ὑποθῆκαι*[1]), und mit Recht hat, wie mir scheint, Heitz verl. Schr. S. 53 diesen Titel auf einen Auszug aus dem genannten aristotelischen Werk bezogen. Doch mag es sich damit verhalten, wie es will, jedenfalls lag es nahe den dogmatischen Gehalt der nikom. Ethik aus der doppelten Umwallung von Untersuchung und Polemik, die ihn sichert, aber auch den Zugang erschwert, einmal herauszuheben und für sich allein in einer Reihe von Sittensprüchen einem gröfseren Publicum zugänglich zu machen. Aehnlich aber hätte man auch mit Demokrits berühmtester Schrift verfahren können. Die Vermuthung, dass ein solcher Auszug in der Form von *ὑποθῆκαι* existirte, schien be-

[1]) So Heitz in der Ausg. der Fragm. und Rose im Arist. Pseud. In der Akad. Ausg. zieht der Letztere vor *περὶ Ἠθικῶν Νικομαχείων* zu schreiben und davon *ὑποθήκας* als den Titel einer andern Schrift zu trennen.

stätigt zu werden durch M. Aurel. IV 24, der den Gedanken von fr. 82[1]) in folgender Fassung wiedergibt: *Ὀλίγα πρῆσσε, εἰ μέλλεις εὐθυμήσειν*[2]). Ueber das Verhältniss beider Fragmente war man sich bisher nicht klar: mit Hilfe jener Vermuthung schien sich die Lösung darzubieten, dass der Verfasser jenes Auszugs sich nicht begnügte einzelne Stellen auszuwählen, sondern sie seinem Zweck gemäfs umbildete und durch die knappere und imperativische Form den Charakter der *ὑποθήκη* noch stärker auszuprägen suchte. Aber nach dieser Vermuthung würden die von M. Aurel citirten Worte, da sie den Anfang der Demokritischen Schrift excerpiren, doch wohl auch zu Anfang der *ὑποθῆκαι* gestanden haben. Nach Dionysius aber l. l. war der Anfang der *ὑποθῆκαι: ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο, πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης· φύσει γὰρ γνώμη τύχῃ μάχεται καὶ τὴν ἐχθίστην τῇ φρονήσει ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ καὶ ταύτην ἄρδην ἀναιροῦντες καὶ ἀφανίζοντες ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτῆς, οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν, ἀλλ' ἐμφρονεστάτην ὑμνοῦσι τὴν τύχην* (s. Lortzing S. 25). Also ein anderer, als wir ihn in Folge jener Vermuthung voraussetzen müssten, und darum müssen wir dieselbe aufgeben. Zunächst jedoch nur dann, wenn man unter *ὑποθῆκαι* einen Auszug aus der ganzen Schrift Demokrits versteht. Das Verhältniss der *ὑποθῆκαι* zur Schrift *περὶ εὐθυμίη* lässt sich aber auch noch anders denken, wenn wir uns dessen erinnern, was wir vorher theils auf Grund sachlicher Erwägungen, theils durch Vergleichung Plutarchs mit Seneca über die Anordnung des Inhaltes in jener Schrift ausgemacht haben. Denn danach hatte Demokrit mit einer Schilderung des Lebens der Menschen begonnen, die in ihrem verkehrten Streben nie zur wahren Zufriedenheit und Ruhe der Seele gelangen und erst hierauf das eigentliche Thema der Schrift, die Mittel und Wege besprochen, die zu dem ersehnten Ziele führen. Erst nach der Einleitung, die, wenn ihre Schilderungen so ins Detail gingen, wie Hippokrates vermuthen lässt, ziemlich umfangreich gewesen sein muss, begann also der Theil der Schrift, den man seines Inhalts wegen *ὑποθῆκαι* nennen konnte. Noch einmal darf man daher die Vermuthung wagen,

[1]) *τὸν εὐθυμέεσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ.*

[2]) Wenn er auch Demokrit nicht nennt, wie Zeller I 825, 1[4] hervorhebt, so kann doch darüber, dass er gemeint ist, kein Zweifel sein.

dass die unter Demokrits Namen gehenden ὑποθῆκαι zu der Schrift περὶ εὐθυμίη eine gewisse Beziehung hatten und nichts weiter waren als dieselbe Schrift von ihrer polemischen Einleitung befreit. Dann würden also die von Dionysios erhaltenen Worte den Anfang dieses zweiten, des Hauptheils der Schrift bezeichnen. Natürlich musste dieser Anfang an die in der Einleitung angestellten Betrachtungen irgendwie anknüpfen. Das Ergebniss der Einleitung aber ist folgendes: Die Menschen erwarten ihr Heil zu sehr von äufsern Verhältnissen und gelangen deshalb, weil es in diesen nicht zu finden ist, auch nicht zu wahrer und dauernder Befriedigung; statt über ihr Unglück sich selber anzuklagen [1]) wälzen sie die Schuld auf das Schicksal [2]). Von dieser Einleitung aber zum Haupttheil bildet einen passenden Uebergang, was Dionysios Demokrit sagen lässt, dass das Schicksal nur ein Produkt der menschlichen Einbildung sei, die damit die ἀνοίη [3]) bemänteln wollte, dass die φρόνησις unser Leben zu leiten an die Stelle der τύχη treten müsse. Da nun diese Worte sich zu Anfang der ὑποθῆκαι Demokrits fanden, so wird dadurch die Vermuthung bestätigt, dass diese ὑποθῆκαι Nichts weiter sind als ein Theil und zwar der Haupttheil der Schrift περὶ εὐθυμίης. Es ist

---

[1]) cf. Seneca 2, 7 *hoc oritur ab intemperie animi* u. s. w. 14 *aliud ex alio iter suscipitur et spectacula spectaculis mutantur. ut ait Lucretius:*

hoc se quisque modo semper fugit.

sed quid prodest, si non effugit? sequitur se ipse et urget gravissimus comes. itaque scire debemus non locorum vitium esse quo laboramus, sed nostrum.

[2]) Sen. 2, 11 *ex hac deinde aversatione alienorum processuum et suorum desperatione obirascens fortunae animus.*

[3]) ἀνοίη was Dionys. gibt empfiehlt sich mehr als ἀβουλίη bei Stob. (s. Lortzing S. 25). Denn der Einleitung gehören doch wohl fr. 51—55 an, die alle das widerspruchsvolle Treiben der Menschen für die Ursache ihres unbefriedigten Zustandes erklären. Ἀνοήμονες βιοῦσι οὐ τερπόμενοι βιοτῇ. Ἀνοήμονες νεότητος ὀρέγονται, οὐ τερπόμενοι δὲ νεότητι. Ἀνοήμονες θάνατον δεδοικότες γηράσκειν ἐθέλουσι. Ἀνοήμονες τὸ ζῆν ὡς στυγέοντες, ζῆν ἐθέλουσι δείματι Ἄϊδεω. Ἀνοήμονες τὸν θάνατον φεύγοντες διώκουσι. Es scheint, dass Demokrit refrainartig dies ἀνοήμονες wiederholte. Aehnlich ist er auch sonst verfahren, vgl. das von Clemens Bemerkte bei Lortzing S. 21; und es entspricht dem gehobenen Charakter seiner Sprache als ein weiterer Schritt zur dichterischen Form. Der Einleitung gehört also wohl auch noch fr. 56 an, sowie fr. 16. 31, die alle mit ἀνοήμονες beginnen.

begreiflich, dass man für dessen positiven Inhalt mehr Interesse hatte als für den negativen der Einleitung und ihn deshalb einer Separatausgabe würdigte.

Nachdem die ὑποθῆκαι als ein Theil der Schrift περὶ εὐθυμίης erkannt worden sind, kann als Quelle der moralischen Fragmente Demokrits nur noch diese in Betracht kommen, und wie wir gesehen haben war ihr Inhalt weit genug, um so verschiedenartige Gedanken zu umfassen. Wir sind aber schon einen Schritt weiter gegangen und haben derselben Schrift auch unter den fr. varii arg. das 2. und 3., die auf den Enthusiasmus bezüglichen, zugewiesen. Selbst hiermit scheinen indessen die äufsersten Grenzen noch nicht gezogen zu sein. Diog. Laërtius IX 36 hat uns folgende Worte Demokrits erhalten: ἦλθον γάρ[1]), φησίν, ἐς Ἀθήνας καὶ οὔτις με ἔγνωκεν (s. fr. var. arg. 7). Da sie wie das Fragment eines Briefes aussehen, in dem man solche Aeufserungen über persönliche Verhältnisse zunächst sucht, so könnte man sie als unächt verdächtigen wollen. Aber von Briefen Demokrits weifs nur Suid. s. Δημ. etwas und meinte damit vielleicht keine anderen als die noch erhaltenen an Hippokrates gerichteten, in denen sich jene Aeufserung nicht findet. Dass schon zu Thrasyllos' Zeit und vorher dergleichen in Umlauf waren, ist nicht anzunehmen; weil dieser sie sonst in das bei Diogenes erhaltene Verzeichniss der Werke aufgenommen haben würde. Man darf nicht einwenden, dass Thrasyllos die Fälschung durchschaut habe; denn bei der Anfertigung des Verzeichnisses platonischer Schriften hat ihn dies nicht abgehalten, in die Reihe derselben auch die Ἀντερασταὶ mit aufzunehmen. Die gleiche Aeufserung lag aber schon, wie nach dem Zusammenhange der Worte des Diogenes wahrscheinlich ist, dem Demetrius Magnes vor und war jedenfalls Cicero bekannt, wie sich aus Tuscul. V 36, 104 ergibt. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass sie einem Briefe entlehnt ist. Dies bestätigt auch Val. Max. l. VIII c. 7 exempl. ext. 4, wonach sie sich in *quodam volumine* fand; sonst würde er wohl in *epistola quadam* gesagt haben. Wenn der Phalereer Demetrius den athenischen Aufenthalt Demokrits in Zweifel zog (cf. Diog. IX 37), so folgt daraus nicht nothwendig, dass jene Aeufserung zu seiner Zeit noch nicht existirte,

[1]) γὰρ hat Mullach gestrichen. Cic. Tusc. V 36, 104 lässt es in der Uebersetzung fort.

sondern nur, entweder dass er sie nicht kannte, oder dass er ihre Wahrheit bestritt. Wer also nicht gerade an Zweifelsucht leidet, wird, bis bessere Verdachtsgründe beigebracht sind, die Worte als Demokritisch gelten lassen. Und warum sollte er nicht in einer wissenschaftlichen Schrift einmal auch seine persönlichen Verhältnisse berührt haben? Es ist bekannt, dass dies bei den älteren Schriftstellern, denen nicht so viele Nebenwege offen standen, ihre Persönlichkeit ins Publicum zu bringen, häufig der Fall ist, und Demokrit selber hat in seinem *Μέγας Διάκοσμος* ein solches Beispiel gegeben. Es fragt sich nur, welches diese Schrift ist, und ob sie sich überhaupt bestimmen lässt.

Wenn Diogenes oder wahrscheinlich Demetrius die Verborgenheit, in der Demokrit zu Athen lebte, als einen Beweis ansieht, wie sehr er den Ruhm verachtet habe, so kann ihm zu dieser Auffassung der Demokritischen Worte erst der Zusammenhang, in dem sie sich fanden, ein Recht gegeben haben. Dass hier in der That Aeufserungen Demokrits zu Grunde liegen, beweist Cicero, der, nachdem er Tusc. V 36, 104 die fragliche Aeufserung Demokrits angeführt hat, in folgende Worte ausbricht: *constantem hominem et gravem, qui glorietur a gloria se afuisse.* Vielleicht lässt sich mit Hilfe derselben Ciceronischen Stelle der Zusammenhang noch etwas genauer bestimmen. Denn der Demokritischen Aeusserung voraus geht dort dieser Satz: *intellegendum est igitur nec gloriam popularem ipsam per sese expetendam nec ignobilitatem extimescendam.* Und zu Anfang des Kapitels wird die Frage aufgeworfen: *num igitur ignobilitas aut humilitas aut etiam popularis offensio sapientem beatum esse prohibebit?* Daraus müssen wir schliefsen, dass auch Demokrit, indem er auf seine eigenen Erlebnisse hinwies, keine andere Absicht hatte als durch sein Beispiel zu zeigen, dass zur Glückseligkeit der Menschen der Ruhm und die Ehre entbehrlich seien. Dieser Zusammenhang klärt aber auch über den Ursprung der Demokritischen Worte auf, der nur in einer Schrift liegen kann, die die Bedingungen der Glückseligkeit erörterte, und diese Schrift war die *περὶ εὐθυμίης*. War aber hier einmal von seinen persönlichen Verhältnissen und insbesondere von seinen Reisen die Rede, dann müssen wir geneigt sein, derselben Schrift auch das 6. der fragm. var. arg. zuzuweisen: *ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμεωυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα, κατ' ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας*

εἶδον, καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐσήκουσα, καὶ γραμμέων ξυνθέσιος μετὰ ἀποδέξιος οὐδείς καί με παρήλλαξε, οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἁρπεδονάπται· σὺν τοῖσδ' ἐπὶ πᾶσι ἐπ' ἔτεα πέντε ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην[1]). Lortzing S. 6 hat auf die blofse Möglichkeit hin, dass diese Worte in einer unächten Schrift gestanden haben könnten, ihre Aechtheit bezweifelt[2]); da sich aber in Folge des eben Bemerkten die Möglichkeit gezeigt hat, dass sie einer ächten Schrift angehörten, so ist dadurch das Gleichgewicht wieder hergestellt[3]). Zu einer solchen Erwähnung seiner Reisen konnte Demokrit verschiedenen Anlass haben: auf eine deutet Strabo an der vorher angeführten Stelle p. 61 C hin, auf einen andern fr. 38 ξενιτείη βίου αὐταρκείην διδάσκει· μᾶζα γὰρ καὶ στιβὰς λιμοῦ καὶ κόπου γλυκύτατα ἰάματα.

Hatte Demokrit in seinen wissenschaftlichen Abhandlungen öfter die eigenen persönlichen Verhältnisse zur Sprache gebracht und waren dies wahrscheinlich die einzigen zuverlässigen Nachrichten, die über den Philosophen sich erhalten hatten[4]), so begreift es sich, dass man sich bemühte, diese kostbare Quelle für das Leben und den Charakter des Mannes möglichst auszunutzen und, wo die Worte unmittelbar und von selbst den gewünschten

[1]) Nach ten Brink Philol. VII 355 gehört dieses Fragment, wie fr. 71 S. 358 in die Schrift περὶ γεωγραφίης. Ich brauche nach dem Gesagten nicht hinzuzufügen, welche von den beiden Vermuthungen den Vorzug verdient.

[2]) Der Verdachtsgrund, den er aus dem Aorist ἐπεπλανησάμην st. ἐπεπλανήθην schöpft, ist nicht beweisend, da wir nicht wissen ob Dem.s Sprachgebrauch nicht diese von den Attikern und Andern verschmähte Form zuliefs und wir einen so eigenartigen Schriftsteller, wie Dem. ohne Zweifel war, nicht ohne Weiteres nach dem Mafse der Uebrigen messen dürfen. Umgekehrt könnte man den Gebrauch dieser seltenen Form als Beweis der Aechtheit anführen, da ein Fälscher sich doch wohl der vulgären bedient hätte.

[3]) Dass Dem. in Schriften über seine weiten Reisen und nicht blofs über eine Reise nach Athen gesprochen hatte, erhellt auch aus Aelian Var. Hist. IV 20. Dem Theophrast standen schwerlich andre Nachrichten über Demokrit zu Gebote.

[4]) Wenigstens bin ich nicht im Stande unter dem vielen, das über Dem. erzählt wird, etwas zu entdecken, das einem andern, und dabei zuverlässigen und alten Schriftsteller entnommen ist. Man beurtheilt die Nachrichten über Demokrits Leben, abgesehen von denen, die er selber gibt, noch immer zu günstig, wenn man einige derselben wenigstens als möglicher Weise wahr gelten lässt. Die Combination hat auch hier vergeblich die Ueberlieferung zu ersetzen versucht.

Aufschluss nicht gaben, ihn durch Folgerungen daraus zu gewinnen suchte. Dies Verfahren ist psychologisch zu natürlich, als dass die Voraussetzung eines solchen einer besonderen Rechtfertigung bedürfte, zumal da auch die gereiftere historische Forschung unserer Tage in ähnlichen Fällen davor nicht zurückgescheut ist. Jedenfalls ist für den Werth, den in dieser Hinsicht schon das Alterthum den Schriften Demokrits beilegte, die Bemerkung des Diog. L. IX 38 charakteristisch: *δῆλος δὲ κἀκ τῶν συγγραμμάτων οἷος ἦν*. So hat schon Zeller S. 766[4] Anm. die Vermuthung ausgesprochen, dass das Märchen von seiner freiwilligen Blindheit vielleicht durch seine Aeufserungen über die Unzuverlässigkeit der Sinne veranlasst wurde. Aehnlich steht es mit der Magie und den Wahrsagerkünsten Demokrits, von denen das spätere Alterthum fabelte. Plin. hist. nat. XXXI (bei Mullach S. 72) stellt ihn deshalb mit Pythagoras, Empedokles und Plato in eine Reihe. Und man wird darin nicht etwa, durch die Analogie der Faustsage und ähnliche verleitet, eine Aeufserung des Glaubens erblicken, der an jede tiefere Wissenschaft den Besitz übernatürlicher Kräfte knüpfe; denn in diesem Falle würde sich die Auswahl gerade der genannten Philosophen bei Plinius nicht erklären. Was Pythagoras, Empedokles und Plato gemeinsam ist, das ist, dass sie theils durch ihr persönliches Auftreten, theils durch ihre Schriften Anlass gegeben haben, sie unter die Vertreter oder doch Vertheidiger jener dunklen Künste zu zählen[1]). Dasselbe müssen wir also auch bei Demokrit voraussetzen, und Zeller hat I S. 838 ff. die nöthigen Nachweise gegeben, dass Demokrit Weissagung und Magie bis zu einem gewissen Grade gelten liefs und wissenschaftlich gerechtfertigt hatte. Die Schrift, in der dies geschehen war, war die *περὶ εἰδώλων ἢ προνοίης*[2]), aus der als letzter Quelle alles das stammen wird,

[1]) Für Plato konnte man hier auf das *δαιμόνιον* des Sokrates und die Rede im Phädros verweisen.

[2]) In meinen Untersuchungen S. 129 habe ich aus der Zusammenstellung mit erkenntnisstheoretischen Schriften in Thrasylls Verzeichniss auf einen solchen Inhalt dieser Schrift geschlossen. Mullach S. 107, 14. 136 f. rechnet sie zu den theologischen. Aber *προνοίη* ist nicht die *πρόνοια* der Stoiker, die Forschung, sondern bedeutet wie bei Sophokles die Voraussicht, das Erkennen der Zukunft. Wie dies mit den *εἴδωλα* zusammenhängt, darüber gibt Zeller Auskunft. Vielleicht klingt dieselbe Bedeutung noch in der anus fatidica nach, wie der Epikureer bei Cic. N. D. I 8, 18 die *πρόνοια* der Stoiker nennt.

was wir von Cicero de div. über diese Seite der Demokritischen Lehre erfahren. Derselben Schrift ist wohl entnommen was wir bei Hippokrates S. 322 lesen: εἰδώλων φησὶ (sc. Δημόκριτος) πλήρη τὸν ἠέρα εἶναι, καὶ ὀρνέων φωνὰς ὠτακουστεῖν. Der zweite Theil dieser Bemerkung, sobald wir ihn richtig verstehen von einem Horchen auf die Stimmen der Vögel, stand aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhange mit der Zurückführung des Hahnenschreis auf seine natürliche Ursache bei Cicero divin. II 26, 57. Haben wir aber auch hier wirklich durch Hippokrates Demokritische Worte erhalten, dann ist interessant zu sehen, dass der erste Theil derselben bei Diog. L. prooem. § 7 in einer Theorie der Magie wiederkehrt. Dieselbe Schrift hat vielleicht auch verschuldet, dass man die bekannte Geschichte des Philosophen, der durch die Speculation mit Oelpressen seine Tadler beschämt, von Thales auf ihn übertrug (s. Zeller I 766 Anm.); denn unter dem, was die Eingeweideschau über die Zukunft offenbarte, ward von ihm nach Cic. divin. I 57, 131 auch gerechnet, *quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura.* — In andern Fällen ist die Schrift περὶ εὐθυμίης die Quelle oder doch der Anlass der Sagenbildung gewesen. Hierher gehört vielleicht auch die freiwillige Blendung Demokrits. Nach Zeller, wie ich vorher bemerkte, wäre dieselbe auf Aeufserungen über die Unzuverlässigkeit der Sinne gegründet. Aber so weit brauchen wir den Ursprung nicht zu suchen. Cicero de fin. V 29, 87 und Tusc. V 39, 114 stimmt mit Plutarch περὶ πολυπραγμ. c. 12 S. 521 f. und Gell. X 17 überein, dass Demokrit sich geblendet habe, um nicht mehr durch das was er sehe im Denken und überhaupt in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gestört zu werden. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft aber gehörte zu den Quellen der εὐθυμίη, und so tritt hier ein Zusammenhang hervor, auf den auch Cicero an den beiden citirten Stellen hinweist. Es ist daher möglich, dass diese Geschichte ihren Ursprung hat in Worten der Schrift περὶ εὐθυμίης, in denen er über die Erblindung, etwa wie sie in hohem Alter eintritt, zu trösten suchte[1]). Man setzte voraus, dass was Demokrit

[1]) Auch Laberius' Fassung der Geschichte bei Gell. l. l. findet hier ihren Platz, wenn Dem. nicht blofs über die Störung geklagt hat, die der Gesichtssinn dem Denken bereitet, sondern auch über das vielerlei Traurige und Schlechte, das sich unsern Augen zeigt und die Heiterkeit und Ruhe der Seele beständig zu trüben droht.

von den Menschen überhaupt forderte, er zunächst an sich selbst erfüllt hatte; das Ideal, das er selber in der Schrift *περὶ εὐθυμίης* vom Menschen und dessen Leben gezeichnet hatte, sollte in ihm verwirklicht worden sein. Diese Art zu folgern konnte hier um so leichter und weiter Platz greifen, als keine zuverlässige Ueberlieferung da war, die sie hätte controliren können. Wenn er daher in seinen Schriften gebot Mühe und Arbeit, *πόνους*, nicht zu scheuen, so galt dies als sicherer Beweis, dass er selbst *φιλόπονος* im höchsten Grade war. Was also Diog. L. IX 36 dem Demetrius Magnes nacherzählend in dieser Hinsicht über ihn berichtet, werden wir auf solche Aeufserungen zurückführen können, wie sie sich bei Mullach *περὶ πόνων* finden und höchst wahrscheinlich der Schrift *περὶ εὐθυμίης* entnommen sind. Dass er sein Vermögen vernachlässigte, wird zwar ebenso wie von ihm auch von Anaxagoras erzählt (s. Zeller 766 Anm.); aber wenn hier auch wirklich eine Uebertragung stattfand, so könnte sich doch derselbe Fall wiederholt haben, auf den ich schon vorher einmal hinwies, und diese Uebertragung durch die in den Schriften des Philosophen hervortretenden Ansichten befördert worden sein. Hier würde man sich erinnern müssen, dass Demokrit in der Schrift *περὶ εὐθυμίης* vor dem mafslosen Streben nach Reichthum gewarnt hatte, vgl. Sen. c. 8 mit den von Mullach unter *περὶ χρημάτων* zusammengestellten Fragmenten. Und so liefse sich noch Anderes beibringen, wie, dass er in seiner Vaterstadt Staatsämter bekleidet haben soll, dass er nach Andern sein ganzes Vermögen dem Staate schenkte, dass er sich in die Einsamkeit zurückzog, um zu beweisen, ein wie enger Zusammenhang zwischen den Schriften des Philosophen, insbesondere der *περὶ εὐθυμίης*, und dem besteht, was die Alten über sein Leben und seinen Charakter erzählten.

Doch könnte man hier den Einwand erheben, dass dergleichen nicht nothwendig aus einer Schrift Demokrits abgeleitet zu werden brauchte, sondern auf den Charakter eines Philosophen überhaupt zugeschnitten sein kann. Auf zwei andere Dinge aber, die von demselben erzählt werden, lässt sich diese Art der Erklärung nicht anwenden. Die angebliche Correspondenz des Hippokrates hat bekanntlich, soweit sie sich auf Demokrit bezieht, ihren Anlass darin, dass dieser von seinen Mitbürgern, den Abderiten, für wahnsinnig gehalten wurde und deshalb von Hippokrates in die Kur genommen werden sollte. Und wenigstens, dass er in dem Rufe

eines ἔνθεος stand, berichtet auch Diog. L. IX 39: προειπών τινα τῶν μελλόντων εὐδοκίμησε, λοιπὸν ἐνθέου δόξης παρὰ τοῖς πλείστοις ἠξιώθη. Die Erklärung aber, die er damit verbindet, sieht ganz so aus, als ob sie von Einem herrührte, der nicht wusste was er von dem angeblichen Wahnsinn eines Mannes wie Demokrit denken sollte. Die Correspondenz des Hippokrates weist uns ohnedies auf einen andern Weg. Danach war der enthusiastische Zustand, in den ihn die Beschäftigung mit der Wissenschaft versetzte, die Ursache, die die Abderiten um den Verstand ihres berühmten Mitbürgers besorgt machte. Nun will ich nicht behaupten, dass Demokrit eine nüchterne Natur und solcher leidenschaftlichen Erregungen unfähig gewesen sei, ebenso wenig als ich bezweifele, dass auch andere Philosophen in den glücklichsten und fruchtbarsten Momenten ihres Lebens von demselben Enthusiasmus getragen wurden. Aber merkwürdig ist doch, dass, was von Vielen gilt, gerade nur von Einem berichtet wird. Es ist derselbe, der mehr als irgend ein Anderer[1]) in seiner Schrift περὶ εὐθυμίης dem Enthusiasmus das Wort geredet hatte, der Geist und Kunst auf ihren höchsten Gipfel hebt. Sollten diese beiden Thatsachen nur zufällig neben einander stehen? Gewiss nicht. Und wenn wir aufserdem bedenken, dass auch in den Fragmenten der Demokritischen Schrift die bilderreiche sententiöse pathetische Sprache Begeisterung athmet, dass diese Begeisterung mächtiger den antiken Lesern des ganzen Werkes sich offenbaren musste, so begreifen wir, dass man den Verfasser dieser Schrift mehr als einen Andern begeisterungsvoll seinem wissenschaftlichen und schriftstellerischen Berufe hingegeben dachte. Auch was Plato betrifft, könnte man denken, hätten die Aeufserungen über den Enthusiasmus und der Charakter seiner Schriften über ihren Urheber eine ähnliche Vorstellung hervorrufen müssen. Dabei würde man aber aufser Anderen die Hauptsache übersehen, dass solche aus den Schriften gezogene Schlüsse auf das Leben und die Persönlichkeit, soweit sie Plato betrafen, durch die historische Tradition controlirt wur-

[1]) Darum wird Demokrit nie übergangen, wenn von der Begeisterung die Rede ist, die allein den Dichter macht — denn dass er bei Seneca nur scheinbar fehlt, und zwischen den Zeilen gesucht werden muss, haben wir schon gesehen — und von Horaz ad Pison. 285 sogar allein, ohne seinen gewöhnlichen Begleiter Plato, genannt.

den, Demokrit gegenüber aber, über den eine solche allem Anschein nach nicht vorhanden war, freien Spielraum hatten.

In dem Briefe, den die Abderiten an Hippokrates schreiben, heben sie S. 320 als das bedenklichste Symptom des Wahnsinns an Demokrit hervor, dass er über alles und jedes lache; und unter dem Namen des lachenden Philosophen ist der Begründer der Atomistik bis auf unsere Tage einem gröfseren Publikum bekannt. Diese Fabel ist nicht alt: sie findet sich zuerst bei Horaz ep. II 1, 194 ff. und Sotion[1]), später aber öfter, wie bei Seneca[2]), Juvenal u. A.; sie findet sich aber noch nicht bei Cicero, der doch Demokrit öfter erwähnt und dabei auch den Charakter und das Leben des Philosophen berührt. Ihre Entstehung scheint also erst in die beginnende Kaiserzeit zu fallen. Als eine müfsige Erfindung, die ohne allen Grund ist, können wir sie nicht bezeichnen; denn etwas so Eigenthümliches, das man von keinem anderen Philosophen gesagt hat, gerade über Demokrit zu verbreiten, musste man doch irgend einen bestimmten Anlass haben. Wenn die Erfindung wirklich in so späte Zeit fällt, dann wird man genauer sagen können, dass dieser Anlass in einer Schrift des Philosophen gelegen haben muss. Nun gehörte damals zu den bekanntesten Schriften des Philosophen die περὶ εὐθυμίης, und es lag nahe, dieser Schrift zu Folge Demokrit selber sich als das Muster eines εὔθυμος zu denken. Sollte es aber nicht möglich sein, dass wer eine effectvolle Charakteristik der wahren aber minder eindrucksvollen vorzog, aus dem immer fröhlichen Philosophen den über Alles lachenden machte? Mit dieser Erklärung würden wir uns zufrieden geben müssen, wenn nicht eine andere näher läge. Demokrit hatte die Schrift περὶ εὐθυμίης mit einer Schilderung des Lebens der Menschen begonnen, die mit der heftigsten Leidenschaft äufsern Gütern nachjagen und darüber der Ruhe der Seele und ihres wahren Glückes verlustig gehen. Dieses Treiben aber und den darin hervortretenden Widerspruch zwischen dem Ernst des Strebens und der Nichtigkeit seiner Ziele für lächerlich zu erklären ist so natürlich, dass man es fast für nothwendig halten möchte. Ich glaube daher, dass der falsche Hippokrates mindestens

[1]) Stob. Floril. 20, 53. Ich nehme an, dass Zeller Recht hat, wenn er III[a] 605, 3 diesen für den Schüler des Sextius hält.

[2]) Die Belege bei Zeller I 766 Anm. Zu Seneca de ira kommt noch de tranquill. 15, 2.

die Gedanken Demokrits trifft, wenn er ihn S. 358 ausser anderem sagen lässt: *γνοὺς ὅση σπουδῇ περὶ τὰ ἀσπούδαστα, φιλοτιμεύμενοι πρήσσειν τὰ μηδενὸς ἄξια, πάντες ἄνθρωποι τὸν βίον ἀναλίσκουσι, γελώτων ἄξια διοικεῦντες* und ebenda von ihm berichtet: *ὁ δὲ μάλα τρανὸν ἐπιδών μοι, δύο, φησί, τοῦ ἐμοῦ γέλωτος αἰτίας δοκέεις, ἀγαθὰ καὶ φαῦλα· ἐγὼ δὲ ἕνα γελῶ τὸν ἄνθρωπον, ἀνοίης μὲν γέμοντα, κενεὸν δὲ πρηγμάτων ὀρθῶν, πάσῃσιν ἐπιβουλῇσι νηπιάζοντα, καὶ μηδεμιῆς ἕνεκεν ὠφελείης ἀλγέοντα τοὺς ἀνηνύτους μόχθους, πείρατα γῆς καὶ ἀορίστους μυχοὺς ἀμέτροισιν ἐπιθυμίῃσιν ὁδεύοντα.* Es scheint mir nichts im Wege zu stehen, dass Demokrit nicht selber in seiner Schrift dieses *γελῶ* von sich sagte; und nehmen wir dazu, dass er es vielleicht ähnlich wie *ἀνοήμονες* refrainartig wiederholte, so trat allerdings gleich an der Schwelle des Werkes und überaus eindrucksvoll dem Leser der über alles lachende Philosoph entgegen. — Man hat, um zu zeigen, dass diese Vorstellung völlig in der Luft schwebt, auf fr. mor. 167 verwiesen (s. Zeller I 766 Anm.): *ἄξιον ἀνθρώπους ἐόντας ἐπ' ἀνθρώπων ξυμφορῇσι μὴ γελᾷν, ἀλλ' ὀλοφύρεσθαι.* Und dieser Einwand ist giltig, sobald man die Fabel in ihrer crassesten Form nimmt, nach der Demokrit über Alles und Jedes gelacht hatte. Bezog sich aber dies Lachen nur auf das nichtige Treiben der Menschen, wie es die Einleitung zu *περὶ εὐθυμίης* schilderte, so konnte in derselben Schrift auch das angeführte Fragment enthalten sein, ohne dass deshalb Demokrit im mindesten mit sich selber in Widerspruch trat. Denn daraus, dass ich über die Thorheiten der Menschen und ihr eitles Streben lache, folgt doch nicht, dass ich nun auch ein schweres Unglück, das einen Einzelnen trifft, lächerlich finden muss.

Freilich konnte aber dieses Bild des lachenden Philosophen sich nur dann so weit verbreiten und alle Nebenvorstellungen zurückdrängen, wenn die Schrift, aus der es stammte, zahlreiche und mehr Leser als eine der übrigen fand. Dafür spricht zunächst der Inhalt. Es ist eine weltmännische Moral, die die Forderung stellt, dass wir uns in die Verhältnisse schicken sollen, die in allen Dingen Mafs zu halten gebietet, und die auch den Genuss des Lebens nicht verschmäht. Wie es aber kein Zufall ist, dass die Vertreter dieser Moral gerade Demokrit und Aristoteles waren, in denen eine reiche Lebenserfahrung sich mit umfassenden Kennt-

nissen verband, so würde es begreiflich sein, dass diese Grundsätze in einem Zeitalter empfängliche Seelen fanden, das den Gipfel antiker Cultur erreicht hatte und in Folge der Organisation des römischen Reiches den Blick über die verschiedensten Länder und Völker gestattete. Dass diese allgemeine Betrachtung nicht in die Irre führt, scheinen auch noch die einzelnen Spuren zu bestätigen, die auf eine Bekanntschaft mit diesem Demokritischen Werke deuten. So hat Seneca dasselbe einer seiner Schriften zu Grunde gelegt, so erinnert Juvenals zehnte Satire nicht nur an Demokrit durch vs. 28 ff., sondern ist auch mit Gedanken der Schrift *περὶ εὐθυμίης* erfüllt. Besonders deutlich treten diese zum Schluss hervor:

Fortem posce animum, mortis terrore carentem[1]),
Qui spatium vitae extremum inter munera ponat
Naturae, qui ferre queat quoscumque labores[2]),
Nesciat irasci[3]), *cupiat nihil et potiores*
Herculis aerumnas credat saevosque labores
Et Venere et cenis et pluma Sardanapalli.
Monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe
Tranquillae per virtutem patet unica vitae.
Nullum numen abest, si sit prudentia[4]); *nos te*
Nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus[5]).

Noch häufiger aber erinnert uns an Demokrit Horaz. Er theilt die Bewunderung Demokrits, der um der Wissenschaft zu leben seine Güter unbebaut liefs, cf. ep. I 12, 12 f.:

miramur, si Democriti pecus edit agellos
cultaque, dum peregre est animus sine corpore velox.

Das *miramur* zeigt aufserdem deutlich, dass Horaz mit seiner Bewunderung oder Verwunderung nicht allein stand. Ihm ist bekannt, dass Demokrit beim Anblick der Menschen und ihrer eitlen Bestrebungen lachte, epist. II 1, 194. Unmittelbar weisen andere Stellen des Dichters auf eine Bekanntschaft mit den Schriften Demokrits und insbesondere der *περὶ εὐθυμίης*. So wird ad Pison.

---

[1]) cf. fr. 119 und Seneca de tranquill. c. 11.

[2]) fr. 84 ff. [3]) fr. 149.

[4]) Cicero Nat. Deor. I 12, 29: *Democritus qui — — — in deorum numero refert — — scientiam intellegentiamque nostram.* fr. mor. 1: *ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος.*

[5]) cf. fr. 14: *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο κτλ.*

295 ff. der Demokritischen Ansicht gedacht, dass nicht die Kunst, sondern das Talent und die Begeisterung den Dichter macht. Es verlohnt sich die Verse herzusetzen:

Ingenium misera quia fortunatius arte
Credit et excludit sanos Helicone poëtas
Democritus, bona pars non ungues ponere curat,
Non barbam, secreta petit loca, balnea vitat.

Nicht Horaz allein, wie sich hieraus ergiebt, kannte die Schrift *περὶ εὐθυμίης*, sondern viele seiner Zeitgenossen, und sie musste eines grofsen Ansehens geniefsen, wenn viele durch dieselbe sich in der Weise, wie Horaz schildert, auch in ihrem Aeufseren bestimmen liefsen. — Bisher haben wir nur solche Stellen des Horaz kennen gelernt, an denen er Demokrit nennt; aber er verdankt ihm mehr als er selber eingesteht. Der sechste Brief des ersten Buches beginnt mit den Worten:

nil admirari prope res est una, Numici,
solaque, quae possit facere et servare beatum.

Der hier berührte Satz soll nach der Bemerkung neuerer Herausgeber vielen alten Philosophen gemeinsam sein. Man verweist auf Diog. L., der VII 123 als stoische Ansicht mittheilt: *τὸν σοφὸν οὐδὲν θαυμάζειν τῶν δοκούντων παραδόξων, οἷον Χαρώνεια καὶ ἀμπώτιδας καὶ πηγὰς θερμῶν ὑδάτων καὶ πυρὸς ἀναφυσήματα.* Dieses Citat hat aber Gedankenlosigkeit eingegeben. Denn die von Diogenes hinzugefügten Beispiele zeigen, dass die Stoiker nur die Verwunderung meinten über das was wider unser Erwarten geschieht; das horazische *admirari* aber, wie das Folgende ausführt, begreift auch das Bewundern und zwar in einem so weiten Sinne, dass das deutsche Wort ihn kaum zu decken vermag. Wenn ferner nach Plut. de audit. c. 8 Pythagoras als den Gewinn seines Philosophirens das *nihil admirari* bezeichnet hatte, so lässt sich dies nicht hierher ziehen, da dies ebenfalls, worauf Böckh Kl. Schr. IV S. 323 f. schon hingewiesen hat, nur von der Verwunderung zu verstehen ist. Man kann auch noch weiter geltend machen, dass keiner dieser Philosophen das *nihil admirari* zur einzigen Grundlage unserer Glückseligkeit gemacht hat. Diese Bedeutung wird ihm auch von Cicero off. I 20, 66 nicht gegeben[1]),

[1]) *omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut*

welche Stelle man ebenfalls citirt hat. Diese Bedeutung hat es nur bei Demokrit, von dem Cicero de fin. V 29, 87 bezeugt: *id ille summum bonum εὐθυμίαν et saepe ἀθαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum*[1]). Von Demokritischen Gedanken geht also hier Horaz aus und zwar von Gedanken, die, wie wir vorher sahen, sich in der Schrift *περὶ εὐθυμίης* fanden[2]). — Und so ist auch sonst die Lebensanschauung des Horaz mehr als man beachtet hat mit Demokritischen Elementen versetzt. Möglich ist freilich, dass ihm dieselben zum Theil durch Epikur vermittelt worden sind. Wenn aber die erste Satire das Treiben der Menschen schildert, die mit ihrem eigenen Loose stets unzufrieden sind und Andere um ihr Glück beneiden, wenn sie in allen Dingen Mafs fordert und dass wir unser Schicksal mit dem Schicksal derer vergleichen sollen, denen es schlechter geht[3]), so erinnert diese so stark an den Inhalt der Schrift *περὶ εὐθυμίης*, dass wir annehmen müssen, Horaz habe auch hier an denselben angeknüpft. In den Schlussworten *„ne me Crispini scrinia lippi compilasse putes, verbum non amplius addam“* braucht man nicht angedeutet zu finden, dass Horaz sich bewusst war, Gedanken eines Stoikers auszusprechen; und wäre dies auch der Fall, so hätte er sich geirrt, da so wie Horaz thut, Mafs in allen Dingen zu fordern, nicht im Sinne der

optare aut expetere oportere nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae subcumbere.

[1]) Wen Strabo I 61, vgl. auch § 7, unter *οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι* meint, weifs ich nicht. Die Meinung, dass Horaz hier Demokrit im Auge hat, wird dadurch kaum geändert werden. cf. auch Cic. Tusc. III 14, 30. V 28, 81.

[2]) Es bleibt zu erörtern, ob vs. 15 f. Horaz eigener Gedanke ist:

Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,
Ultra quam satis est virtutem si petat ipsam.

Dies meint Böckh l. l. S. 324. Dann hätte doch Horaz den Anstofs durch Demokrit erhalten, der fast Nichts so sehr einschärft als überall Maafs zu halten. Aber möglicher Weise liegen hier solche Gedanken zu Grunde, wie sie Seneca gegen den Schluss seiner Schrift ausspricht: man solle sich nicht ganz in die Einsamkeit zurückziehen, aus Furcht vom Laster angesteckt zu werden, und bisweilen von der geistigen und doch wohl auch sittlichen Anspannung durch frohen Lebensgenuss sich erholen. Böckhs Annahme ist schon darum unhaltbar, weil derselbe Gedanke Cic. Tusc. IV 29, 62 wiederkehrt.

[3]) cf. Demokrit fr. mor. 20, wo sich in Kürze die Grundgedanken der Horazischen Satire wiederfinden. — Mit dem Anfang der Satire cf. Hipp. S. 370: *ἡγεμόνες καὶ βασιλέες μακαρίζουσι τὸν ἰδιώτην, ὁ δὲ ἰδιώτης ὀρέγεται βασιλείης, ὁ πολιτευόμενος τὸν χειροτεχνεῦντα ὡς ἀκίνδυνον, ὁ δὲ χειροτέχνης ἐκεῖνον ὡς εὐτονεῦντα κατὰ πάντων.*

stoischen Schule ist. — Bedenken wir ferner, dass die Schrift περὶ εὐθυμίης zu den wenigen Schriften gehört, die mit Namen citirt werden, dass sie von den ethischen die einzige ist, der dies geschieht, dass von keinem Werke des Philosophen so viele Fragmente auf uns gekommen sind, so gestattet dies zunächst zwar nur einen Schluss auf die Verhältnisse einer späteren Zeit, einen weiteren aber doch auch auf die Zeit, von der hier die Rede ist. Wir dürfen annehmen, dass diese Schrift die noch in einer Zeit, da Demokrit als Philosoph längst keine Rolle mehr spielte, vom christlichen Schriftsteller Clemens aus Alexandria gelesen und benutzt wurde, im Beginn der Kaiserzeit, zu einer Zeit, da durch Thrasyll, den Hofastrologen des Tiberius, das Interesse für den Philosophen neu angeregt oder doch befestigt wurde, in weiteren Kreisen des Publikums bekannt war und gelesen wurde. So ist begreiflich, dass man unter dem Eindrucke gerade dieser Schrift das Bild des Philosophen entwarf; wie aber auf diesem Wege sich das ernste Antlitz dessen, der den bunten Schleier, der über der Welt liegt, grausam zerriss und die Wahrheit in den Tiefen der Atomistik suchte, zur immer lachenden Fratze werden konnte, glaube ich gezeigt zu haben.

Weit schlimmer als dem Philosophen ist es seinen Mitbürgern ergangen. Denn während jener an seinem Ruhme dadurch Nichts eingebüfst hat, dass sein Bild in den Augen der Nachwelt etwas verschoben wurde, sind die Abderiten als Typus menschlicher Thorheit bis auf den heutigen Tag zu einer wenig beneidenswerthen Berühmtheit gelangt. Was sollen aber hier auf einmal die Abderiten und ihre weltbekannte Thorheit? Nachdem K. Fr. Hermann in seinem Versuch einer urkundlichen Geschichte Abderas (Ges. Abh. S. 105, 67) angedeutet hatte, was sich überdies aus dem Zusammenhang seiner Untersuchung ergibt, dass Demokrit von der Verstandesschwäche seiner Mitbürger noch nichts wusste, scheint die Erwähnung derselben kaum in den Bereich einer Untersuchung zu gehören, die es mit einer Schrift Demokrits zu thun hat. Und doch läuft zwischen beiden, zunächst freilich nur ein sehr dünner Faden, der sie verbindet. Die Sage vom lachenden Philosophen ist es, die ihn knüpft. Nach Pseudo-Hippokrates, dem wir schon für manche Winke zum Dank verpflichtet sind, bezog sich dies Lachen zwar auf die Thorheiten der Menschen überhaupt, wurde aber doch zunächst durch die Thorheiten der Menschen hervor-

gerufen, die ihm die nächsten waren, durch die Thorheiten der Abderiten. Bestimmter spricht Aelian Var. Hist. IV 20: *κατεγέλα δὲ πάντων ὁ Δημόκριτος, καὶ ἔλεγεν αὐτοὺς* (sc. *τοὺς Ἀβδηρίτας*) *μαίνεσθαι· ὅθεν καὶ Γελασῖνον αὐτὸν ἐκάλουν οἱ πολῖται.* Ich kann es mir nur aus dem Eifer erklären, mit dem er jede Spur eines Zeugnisses, das den Ergebnissen seiner Untersuchung sich entgegenstellen könnte, beseitigen möchte, wenn K. Fr. Hermann l. l. aus Anlass dieser Stelle bemerkt, dass, was Demokrit vom Wahnsinn sage, nicht seinen Mitbürgern allein, sondern der ganzen Menschheit gelte. Denn wenigstens Aelian sagt durch das vor *μαίνεσθαι* gesetzte *αὐτοὺς* deutlich genug, dass hier von Wahnsinn der Abderiten und nicht im Allgemeinen der Menschen die Rede ist. Und dass es nicht blofs eine Laune und Willkühr des spätern Schriftstellers war, das Lachen Demokrits mit der Thorheit seiner Mitbürger zu verbinden, sondern die ächte Form der alten Sage, beweisen ältere Zeugnisse. Juvenal sat. X 29 sagt, Demokrit habe gelacht *quoties de limine moverat unum Protuleratque pedem*, d. h. doch er lachte über das menschliche Leben, wie es sich in seiner nächsten Umgebung darstellte. Deutlicher spricht vs. 33 ff.: *Perpetuo risu pulmonem agitare solebat*
Democritus, quamquam non essent urbibus illis
Praetexta et trabeae, fasces, lectica, tribunal.
Denn *urbibus illis* will doch sagen, dass nur Abdera der Gegenstand von Demokrits Lachen war. Mit Juvenal stimmt Seneca überein de ira II 10, 5 *Democritum aiunt numquam sine risu in publico fuisse;* de tranquill. 15, 2 *Democritum potius imitemur quam Heraclitum. hic enim, quotiens in publicum processerat, flebat, ille ridebat.* Denn auch hier wird doch durch *publicum* ausgedrückt, dass Demokrit zu seinem Lachen über die menschlichen Thorheiten nicht durch Betrachtungen veranlasst wurde, die er in der Einsamkeit anstellte, sondern durch den frischen Eindruck, den er davon aus seiner Umgebung empfing. Und dass Demokrit an seinen Mitbürgern viel auszusetzen hatte, davon wurde schon zu Ciceros Zeit geredet, wie die Verse des Laberius bei Gell. N. A. X 17 zeigen: *Democritus Abderites physicus philosophus*
Clipeum constituit contra exortum Hyperionis,
Oculos effodere ut posset splendore aereo.
Ita radiis solis aciem effodit luminis,
Malis bene esse ne videret civibus.

Mit der Vorstellung des lachenden Philosophen verknüpfte sich also von Anfang an die von dem verkehrten Treiben der Abderiten. Sollte daher auch diese Vorstellung, deren Ursprung bisher durchaus räthselhaft war, ihre Entstehung Demokrits berühmtem und viel gelesenem Werke περὶ εὐθυμίης verdanken?

K. Fr. Hermann in seinem urkundlichen Versuch einer Geschichte Abderas hat nachgewiesen, wo die ersten Spuren einer Vorstellung sich finden, die Abdera zur berühmtesten aller antiken Schöppenstädte gemacht hat. Cicero schreibt an Atticus IV 17, 3 Folgendes: *comitia dilata ex senatus consulto, dum lex de tacito iudicio ferretur. venit legi dies: Terentius intercessit; consules, qui illud levi brachio egissent, rem ad senatum detulerunt. hic Abdera, non tacente me. dices „tamen tu non quiescis?“ ignosce, vix possum. verum tamen quid tam ridiculum? senatus decreverat, ne prius comitia haberentur, quam lex lata esset; si qui intercessisset, res integra referretur: coepta ferri leviter, intercessum non invitis, res ad senatum; de ea re ita censuerunt, comitia primo quoque tempore haberi esse e re.* Hier geben doch offenbar die Worte *senatus decreverat* etc. die Erklärung dessen, was Cicero unter *hic Abdera* gemeint hatte und was er *tam ridiculum* findet, d. h. dass der Senat erst dies und dann das Gegentheil beschliefst. Ein ander Mal schreibt Cicero an Atticus VII 7, 4: *de honore nostro, nisi quid occulte Caesar per suos tribunos molitus erit, cetera videntur esse tranquilla; tranquillissimus autem animus meus, qui totum istuc aequi boni facit, et eo magis, quod iam a multis audio constitutum esse Pompeio et eius consilio in Siciliam me mittere, quod imperium habeam. id est Ἀβδηριτικόν, nec enim senatus decrevit nec populus iussit me imperium in Sicilia habere; sin hoc res publica ad Pompeium defert, qui me magis quam privatum aliquem mittat?* Auch hier soll Ἀβδηριτικὸν, nicht wie ältere Ausleger meinten, überhaupt etwas Dummes bezeichnen, sondern, wie Hermann richtig erklärt hat, auf das widerspruchsvolle Verhalten des Pompejus hindeuten, der auf der einen Seite das *imperium* Ciceros anerkennt, dann aber, indem er nicht die nöthigen Consequenzen daraus zieht, es zu bestreiten scheint. Die dritte hier in Betracht kommende Stelle ist de nat. deor. I 43, 120: *mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis, cuius fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura deorum: tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis*

quae sint in eodem universo, deos esse dicit, tum animantis imagines, quae vel prodesse nobis soleant vel nocere, tum ingentis quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus; quae quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora. quis enim istas imagines conprehendere animo potest? quis admirari? quis aut cultu aut religione dignas iudicare? Einen so nachlässigen Scribenten, wie Cicero gerade in dieser Schrift ist, dürfen wir nicht genau beim Worte nehmen, sonst müssten wir aus *quae omnia* folgern, dass abderitisch hier allgemeiner zu nehmen und gleichbedeutend mit thöricht sei. Es ist aber doch merkwürdig, dass Demokrit hier in seinen Ansichten über das Göttliche eine Unconsequenz und ein Schwanken zeigt, das vollkommen verdiente abderitisch in dem engeren Sinne genannt zu werden, den dieses Wort in den beiden Briefen an Atticus hat; und übersehen darf man nicht, dass Cicero selber das *nutare* ausdrücklich hervorhebt und diese Unbeständigkeit und der Widerspruch mit sich selber Demokrit auch I 12, 29[1]) zum Vorwurf gemacht wird. Die folgende Kritik scheint allerdings nicht so sehr dieses Schwanken zwischen verschiedenen Ansichten als diese Ansichten selber zu treffen. Man kann desswegen entweder Ciceros Nachlässigkeit anklagen oder ihn damit rechtfertigen, dass die Grund- und Bodenlosigkeit der einzelnen Ansichten eben die Ursache jenes Schwankens war. Jedenfalls scheint mir Hermann das Rechte getroffen zu haben, wenn er meint, dass man zu Ciceros Zeit den Abderiten nicht so sehr die Dummheit überhaupt als ein inconsequentes widerspruchsvolles Benehmen nachsagte. — Hat nun etwa Demokrit diesen Vorwurf gegen seine Mitbürger erhoben? Das lässt sich unmittelbar nicht mehr beweisen. Wohl aber haben wir gesehen, dass er diesen Vorwurf gegen die Menschen überhaupt in der Einleitung seiner Schrift περὶ εὐθυμίης erhob. Denn die Nichtigkeit ihres Treibens zeigt sich am meisten darin, dass sie immer unzufrieden bald dies bald das Gegentheil begehren, und so mit sich selbst fortwährend in Widerspruch gerathen. Ein Paar authentische Fragmente des

[1]) *Democritus, qui tum imagines earumque circumitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intellegentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? eum idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quicquam sempiternum, nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem eius reliquam faciat?*

Philosophen mögen dies noch einmal vor Augen führen: fr. 51 *ἀνοήμονες βιοῦσι οὐ τερπόμενοι βιοτῇ.* 52 *ἀνοήμονες νεότητος ὀρέγονται, οὐ τερπόμενοι δὲ νεότητι.* 53 *ἀνοήμονες θάνατον δεδοικότες γηράσκειν ἐθέλουσι.* 54 *ἀνοήμονες τὸ ζῆν ὡς στυγέοντες ζῆν ἐθέλουσι δείματι Ἄϊδεω.* 55 *ἀνοήμονες τὸν θάνατον φεύγοντες διώκουσι.* — Aber schon lange Zeit vor Cicero wird Abdera verspottet vom Dichter Machon, dessen Verse Athen. VIII 349 B[1]) erhalten hat. Der witzige Kitharöde Stratonikos, wird dort erzählt, kam einmal um einem musikalischen Wettstreit beizuwohnen nach Abdera. Da sah er, dass dort jeder Bürger seinen besonderen Herold habe, durch den er, wenn es ihm beliebt, einen Neumond ausrufen lasse, und dass es in der Stadt viel mehr Herolde gäbe, als man nach der Zahl der Bürger erwarten sollte. In Folge dessen ging er in der Stadt bedächtig auf den Schuhspitzen, unverwandt dabei auf die Erde blickend. Da man ihn frug, warum er dies thue, antwortete er: weil er fürchte beim Auftreten seinen Fuss auf einen Herold zu spiefsen. Das im Deutschen nicht wiederzugebende Wortspiel beruht auf dem Doppelsinn von *κῆρυξ*, das auch eine Muschel bedeutet. Hermann S. 107 äufsert sich über diese Geschichte nicht ganz entschieden. Wenn er es aber für möglich hält, dass hier auf die Entvölkerung der Stadt angespielt werde, in Folge deren die Zahl der Herolde für die der Bürger viel zu grofs geworden sei, so hat er eine Nebenvorstellung zur Hauptvorstellung gemacht. Denn nicht das ist das Erste, dass es mehr Herolde gibt als im Verhältniss zur Zahl der Bürger nöthig wäre, sondern dass jeder

[1]) *Στρατόνικος εἰς Ἄβδηρ' ἀποδημήσας ποτέ*
ἐπὶ τὸν ἀγῶνα τὸν τιθέμενον αὐτόθι,
ὁρῶν ἕκαστον τῶν πολιτῶν κατ' ἰδίαν
κεκτημένον κήρυκα, κηρύττοντά τε
ἕκαστον αὐτῶν ὅτε θέλοι νουμηνίαν,
σχεδόν τε τοὺς κήρυκας ἐν τῷ χωρίῳ
ὄντας πολὺ πλείους κατὰ λόγον τῶν δημοτῶν,
ἐπ' ἄκρων ἐβάδιζε τῶν ὀνύχων ἐν τῇ πόλει
σχέδην, δεδορκὼς ἀτενὲς εἰς τὴν γῆν κάτω.
πυνθανομένου δὲ τῶν ξένων αὐτοῦ τινός
τὸ πάθος τὸ γεγονὸς ἐξαπίνης περὶ τοὺς πόδας,
τοῦτ' εἶπε, τοῖς ὅλοις μὲν ἔρρωμαι, ξένε,
καὶ τῶν κολάκων πολὺ θᾶττον ἐπὶ δεῖπνον τρέχω·
ἀγωνιῶ δὲ καὶ δέδοικα παντελῶς
μή ποτ' ἐπιβὰς κήρυκι τὸν πόδ' ἀναπαρῶ.

Bürger seinen eigenen Herold hat und es in Folge dessen eben soviel Herolde als Bürger gibt, d. h. viel zu viel. Und worauf dies zielt, kann auch nicht blofs ein gelegentliches Schwanken des Kalenders gewesen sein; denn, da dergleichen auch in andern griechischen Städten, sogar in Athen, vorkam, war es kein Grund Abdera allein deshalb zu verspotten. Vielmehr will der Witz sagen: in Abdera gehen die Leute alle ihren eigenen Weg, so sehr, dass sie sich nicht einmal über das Allen gemeinsame, die Zeit, einigen können nnd jeder seinen besondern Kalender hat. Und nun erinnere man sich der Schilderung des menschlichen Lebens, mit der Demokrit die Schrift *περὶ εὐθυμίης* eingeleitet hatte. Neben dem Schwanken zwischen verschiedenen Entschlüssen trat in diesem Bilde besonders der andere Zug hervor, dass jeder Mensch sich nur von der blinden Begierde und dem persönlichen Vortheil leiten lässt und deshalb ohne Rücksicht auf das Wohl Anderer seinen eigenen Weg zum Glücke einschlägt. Ich erinnere an Senecas und Plutarchs einleitende Betrachtungen, an die Schilderungen, die übereinstimmend Horaz und Hippokrates geben, und deren Inhalt der letztere S. 364 kurz so zusammen fasst: *πάντα διαστρέφουσιν ἐς ἰδίην ἐπιθυμίην* und *οὐ συμφωνέουσι οὔτε ταῖς τέχναις οὔτε τοῖς ἔργοις.* Dem entspricht es, wenn Demokrit nachdrücklich darauf hinweist, dass der Weg zur wahren Glückseligkeit doch nur einer sei, dass das Wohl des Einzelnen von dem der Gesammtheit nicht getrennt werden könne cf. fr. 212, wenn er zur Eintracht ermahnt cf. fr. 199, wenn er unter die Schäden des Lebens den Neid rechnet fr. 20, wenn er Mitgefühl mit den Schicksalen der Nebenmenschen fordert fr. 167 f., und die Gesetze preist, die der *ἰδίῃ ἐξουσίῃ* Schranken setzen fr. 196.

So trifft also in zwei wichtigen Punkten das, was man den Abderiten in älterer Zeit vorwarf, mit der tadelnden Schilderung zusammen, die Demokrit von den Menschen überhaupt gibt. Nehmen wir dazu, dass diese Schilderung sich in derselben Schrift, ja demselben Theile dieser Schrift fand, an den auch die Erzählung vom lachenden Philosophen anknüpfte, und dass diese Erzählung in der ursprünglichen Fassung sich mit der Thorheit der Abderiten aufs Engste verbindet, so ist der Schluss kaum mehr abzuweisen, dass auch Alles, was man von den Abderiten Uebles wusste, lediglich der Schrift *περὶ εὐθυμίης* seinen Ursprung verdankt. Nach dem Bilde, das Demokrit vorzüglich in der Einleitung seiner Schrift

von den Menschen entwarf, hat man sich insbesondere seine Mitbürger vorgestellt; an die Züge dieses Bildes haben sich die Aelteren noch ziemlich treu gehalten, indem sie den Abderiten Unbeständigkeit, Uneinigkeit und Eigennutz vorwarfen, erst die Spätern, vielleicht durch das wiederholte ἀνοήμονες veranlasst, haben dies bis zur Dummheit überhaupt erweitert.

Für unmöglich wird man es nicht halten, dass von der Schilderung eines Schriftstellers dieser Gebrauch gemacht wurde. Es ist nicht einmal auffallend, wenn wir bedenken, dass dergleichen Schilderungen menschlichen Treibens in älteren Zeiten nicht einen so allgemeinen, ich möchte fast sagen, abstracten Charakter tragen konnten, als dies heutzutage möglich wäre. Wer damals in dieser Weise sich über die Menschen ärgerte, der schöpfte seinen Grund dazu nicht, wie das einem Modernen begegnen könnte, aus Büchern, sondern wurde dazu durch unmittelbare lebendige Erfahrungen getrieben. Darum mussten solche Schilderungen eine locale und persönliche Färbung erhalten, und konnten Spätere verleiten auf den Charakter eines bestimmten Volkes oder einer Stadt zu beziehen, was von den Menschen überhaupt gesagt sein sollte. Es hindert aber auch nichts anzunehmen, dass in der Weise wie Plato gegen die Athener, Heraklit gegen die Ephesier, ebenso Demokrit gegen die Abderiten einige derbe Hiebe geführt habe. Damit musste deren Ruf vollends untergraben werden. Denn auch das darf nicht übersehen werden, dass die Abderiten einem solchen Angriff gegenüber so gut wie wehrlos dastanden. Während die Kunde von Athen und Ephesus auf tausend Wegen zu Geist und Sinnen nicht blofs der Griechen drang, wusste man von der kleinen makedonischen Landstadt wenigstens in späterer Zeit nicht viel mehr als was sich direct oder indirect aus Demokrits Schriften entnehmen liefs, oder doch nicht so viel, dass einer Autorität, wie die seinige und die der Schrift περὶ εὐθυμίης war, hätte die Wage halten und verhindern können, dass einzig nach Mafsgabe seiner Schilderung sich die Vorstellung von dem Charakter und Wesen der Abderiten bildete. Dieses Verfahren irgend einem der Alten zum Vorwurf zu machen, würden wir Modernen am allerwenigsten berechtigt sein, die wir eben erst angefangen haben, die athenische Geschichte und Verfassung mit anderen Augen zu schauen, als mit denen des Platon, des Aristophanes und des Thukydides. Das ist die furchtbare Gewalt, die ein grofser Schrift-

steller über die Nachwelt ausübt und von der auch die Einsicht in ihre Wirkungen nicht immer befreit. Abdera war in früheren Zeiten nicht blofs eine politisch bedeutende, sondern auch eine geistig angeregte Stadt, die Heimath und der Aufenthalt namhafter Männer aus verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und Kunst. Noch klingt die alte Herrlichkeit nach in den von Strabo aufbewahrten Worten: *Ἄβδηρα καλὴ Τηΐων ἀποικία.* In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts scheint es dann allerdings verödet und zu einer kleinen Landstadt herabgesunken zu sein. Aber dieses Herabsinken von ehemaliger Gröfse hätte für sich allein den Ruf der Stadt nicht so gründlich zerstören können als geschehen ist. Es ist zu beachten, dass die ersten Spuren der Verläumdung in die Anfänge des alexandrinischen Zeitalters fallen, mögen wir nun den Witz, von dem vorher die Rede war, Stratonikos selbst oder erst Machon zu gute schreiben. Das ist aber eine Zeit, in der nicht blofs Demokrits Werk *περὶ εὐθυμίης* längst geschrieben und bekannt[1]) war, sondern in der sich die Aufmerksamkeit ihm in erhöhtem Grade zuwandte, wie nicht blofs die gelehrten Arbeiten der Alexandriner[2]) beweisen, sondern auch die Auferstehung, die Demokrits Philosophie damals im Epikureismus erlebte. Eine weitere Stufe erreicht die Verläumdung Abderas im Augusteischen Zeitalter, indem aus dem Bilde der Stadt die individuellen Züge ausgelöscht, und die einfache gemeine Dummheit an deren Stelle gesetzt wurde. Und abermals entspricht dem sinkenden Rufe Abderas das steigende Ansehen Demokrits oder wenigstens seiner Schrift *περὶ εὐθυμίης.* —

Ist wirklich die Fabel von den Abderiten, ist ein guter Theil dessen, was über Demokrit erzählt wird, aus dieser Schrift geschöpft, dann ist auch der Weg nicht zu weit und zu mühsam gewesen, der von der Analyse der Schriften Senecas und Plutarchs bis zu dieser Erkenntniss geführt hat.

---

[1]) Es ist vielleicht nicht überflüssig noch einmal an die Benutzung der Schrift in Platons Philebus zu erinnern.

[2]) cf. Suidas s. v. *Καλλίμαχος.*

Leipzig. R. HIRZEL.