

Vergängliches Werden und sich bildende Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff

Thomas Buchheim

erschienen in: Archiv für Begriffsgeschichte 41 (1999)

1. Der Stand der Dinge

Die Bedeutung des Begriffs *physis* wurde und wird von den Gelehrten in zwei Gegensatzpaaren diskutiert, deren Termini alle noch heute manifeste Gebrauchswesen des Wortes 'Natur' markieren: Ich meine die Gegensatzpaare von All und besonderem Ding sowie von Werden und stabilem Sein. So sprechen wir ja von 'der Natur' im absoluten Sinn als dem Inbegriff aller von selbst entstehenden Dinge und ihrer Bedingungen; dann aber auch von der 'Natur der Sache' als der eines besonderen Dinges und meinen damit die wesentlichen Züge seiner Beschaffenheit, die es zu einem *besonderen* im Kontext mit anderen machen. Genauso sprechen wir in Anbetracht der anderen Gegensatzlinie z.B. davon, daß die 'Natur sich rege', wenn im Frühjahr alles neu zu *werden* beginnt, daß sie aber 'schlafe' im Winter, wo sich nichts tut. Schließlich aber meinen wir mit dem Wort von der 'unverwüstlichen Natur', daß jemand eine stabile Konstitution habe, oder wir sagen, daß die Natur sich gegen oberflächliche Veränderungen und Irritationen durchsetze, darunter zum Vorschein komme oder sich regeneriere, so als sei Natur die wahre und bleibende Seinsform einer Sache gegenüber apparenten Momentzuständen; um gar nicht erst zu reden von der 'Unverrückbarkeit' und Stabilität der Gesetze, die wir in der Natur entdecken.

Was nun die Interpretation des griechischen und vor allem frühgriechischen Physisbegriffs betrifft, so haben sich nach manchem Hin und Her der vorwiegend sprachwissenschaftlich geprägten Forschung¹ auf beiden Gegensatzlinien deutliche Prävalenzen als gemeinsame Auffassungen herauskristallisiert: Erstens nämlich, daß der Inbegriff 'Natur', oder die Natur als All der Dinge eine relativ *späte* Erfindung

sei² - erst am Ende des 5. Jahrhunderts vereinzelt auftauche, durch PLATON (weniger durch ARISTOTELES) zum Teil kritisch verstärkt werde, um aber dann seit der Stoa zum herrschenden Begriff zu werden. Entsprechend, so wurde zu zeigen versucht, ist der Buchtitel 'Über die Natur', den viele vorsokratischen Werke tragen, eine spätere peripatetische Zutat.³ Und wenn auch der Inhalt dieser Werke meist auf Erklärung des umfassenden Alls der Dinge zielt, so werde doch nicht dies durch das Wort *physis* ausgedrückt. Vielmehr sei die ältere Bedeutung des Wortes konzentriert auf die Wesensbeschaffenheit der besonderen Dinge. Als ein Hauptgewährsmann für diesen Begriff der *physis* wird HERAKLIT ins Feld geführt, der nach eigener Aussage (Frg. 1) sein Buch der "Auseinanderlegung eines jeden Dinges gemäß der *physis*" - also wohl seines jeweiligen Wesens⁴ - gewidmet hat.

Die communis opinio der Forschung bezüglich der zweiten Gegensatzlinie, der zwischen *physis* als Werden und stabilem Sein, lokalisiert den Begriff - obwohl man in neuerer Zeit, wie schon bemerkt, einen "Doppelaspekt" in der Bedeutung des Wortes konzidiert⁵ - entschieden mehr auf seiten des stabilen Seins oder der Gestalt und Form als auf seiten des Werdens und der Erzeugung.⁶ Dabei betont man bisweilen wie zum Trost für die Seite des Werdens, daß mit dem Wort *physis* nur das aus einer gewissen Art von Werden hervorgegangene, also ein daraus resultierendes Sein der Dinge bezeichnet wird. Diese gewisse Art von Werden ist nach einer der aufschlußreichsten Abhandlungen zum Thema⁷ nicht als Entstehung aus dem Nichtsein zum Sein aufzufassen, sondern als Ausprägung und Selbstentfaltung einer bereits angelegten und im Keim vorhandenen Gestalt oder Form. Dies aber sei die Werde-Art der *Pflanzen*, nicht der Tiere, weshalb die Bedeutung von *physis* (*φύσειν, φύσεσθαι*) insbesondere an der pflanzlichen Selbstentfaltung der Form abzulesen sei, nicht an der tierischen Zeugung, die vielmehr mit Worten vom Stamme *gen- (wie *γενεσιῦ, γηγεσθαι*) ausgedrückt werde. Diese Art Werden aber als Selbstausprägung oder Einsprießen in die eigene Form sei von Anfang an gleichsam umfaßt und gehalten vom Sein der Sache, und eine solche Umhaltenheit vom je eigenen Sein sei deshalb auch die Pointe des Begriffs *physis*.⁸ Daher schreibt PATZER

recht prinzipiell, obwohl der Intention nach wohl auf den frühen Gebrauch der Worte zielend:

“Φυθεῖν heißt daher niemals, auch in der Übertragung nicht »hervorbringen« und φυθεσθαι niemals ‘entstehen’, weil in diesen das Sein, um vom einen zum andern zu gelangen, durch das Nichts zerbrochen würde. Dieses vom Nichts begrenzte Werden eines aus dem anderen wird vielmehr ständig durch γωγνεσθαι wiedergegeben”.⁹

Folgendes sind also, um nocheinmal zusammenzufassen, zwei der wichtigsten und reichlich belegbaren Folgerungen sprachwissenschaftlicher Begriffsforschung zu unserem Thema: *Physis* bedeutet in der frühgriechischen Begriffsbildung die Wesensbeschaffenheit eines bestimmten oder besonderen Dinges und nicht den Inbegriff ‘Natur’. Zweitens bedeutet *physis* mehr das Sich-Geltendmachen oder die Selbstaussprägung von Form im Rahmen des bereits gegebenen Seins als die Entstehung und das Werden des Neuen.

2. Die Vermittlung des ersten Gegensatzes: *physis* als Bildung

Blickt man indessen nicht so sehr auf die große Zahl von Stellen, an denen das Wort φυθεσθαι im Lauf der Jahrhunderte verwendet wurde, sondern untersucht einzelne seiner begriffstypischen Präsentationsweisen in ihrem philosophischen oder literarischen Bedeutungskontext (soweit wir seiner habhaft werden), so zeigt sich, daß beide geschilderten Grundauffassungen zum *Physis*begriff schon für die Frühzeit der Begriffsentwicklung keine generelle Gültigkeit beanspruchen können. Im Gegenteil läßt die Erkenntnis gewisser Ausnahmen davon sogar eine Erklärung dafür sichtbar werden, wie sowohl die Bedeutung der Natur als ‘Wesensbeschaffenheit’ einer bestimmten oder besonderen Sache gegenüber dem All der Dinge, als auch die Bedeutung der Natur als ‘bleibende Form’ gegenüber ihrem Werden erst entstehen und in der Folge vorherrschend werden konnten. Denn alle solchen uns so geläufigen Grundbegriffe (wie Wesen und Form, ja sogar Sein, Beschaffenheit und Fähigkeit)

sind in Wirklichkeit Erfindungen des menschlichen Geistes, die eben in diesen Fällen zumindest zum Teil auf das Nachdenken der Griechen über die *physis* zurückzuführen sind. Bei einer solchen, mehr im einzelnen philosophisch interpretierenden als das Gros der Stellen sprachwissenschaftlich auswertenden Begriffsanalyse lassen sich besonders zwei für das Verständnis der *physis* wichtige Ideen herauspräparieren, die zwischen den oben dargestellten Gegensatzpaaren vermitteln und zugleich den Bedeutungsschwerpunkt des Wortes auf jeder der Gegensatzlinien begründen können. Ich meine die Ideen der ‘Bildung’ und der ‘Lebendigkeit’.

Als ersten Schritt dazu lege ich die beiden Gegensatzlinien: Allnatur versus Natur des Besonderen und Werden versus Sein sozusagen über Kreuz, so daß ein Quadrat entsteht, dessen vier Eckpunkte durch jeweils einen der vier genannten Aspekte des Naturbegriffs besetzt sind. Ähnlich wie bei einem Modalquadrat, lassen sich so Verbindungen, Gegensätze und Zuordnungen zwischen den Eckbegriffen leichter einschätzen. Insbesondere wirkt es plausibel, daß der jeweilige Gegensatzbegriff auf der einen Gegensatzlinie (Diagonale des Quadrats) ‘über Eck’, d.h. über einen Begriff der anderen Gegensatzlinie erreichbar ist und so eine Vermittlung der Gegensätze zustandekommt: Zum Beispiel ist klar, daß die ‘Natur als Werden’ vermitteln kann zwischen ‘Allnatur’ und der ‘Natur des Besonderen’; ebenso daß der Begriff der ‘besonderen Natur’ geeignet ist, um zwischen ‘natürlichem Werden’ und einer ‘stabilen Seinsform’ in der Vollendung zu vermitteln. Drittens können wir von der eigentümlichen ‘Natur des Besonderen’ ausgehend über den Mittelbegriff eines ‘stabilen Verhaltens oder Seins’ jedes Besonderen zurückkehren zur ‘Allnatur’ als der umfassenden Ordnung für sie alle.

Um zu zeigen, daß die vorgeschlagenen Verbindungen im frühgriechischen Konzept der *physis* tatsächlich entdeckt und entfaltet wurden, möchte ich zunächst einen Text aus der Blütezeit der philosophisch-wissenschaftlichen Debatte um die *physis* zitieren, nämlich vom sophistisch angehauchten Aristokratendichter KRITIAS,¹⁰ der die wissenschaftliche *physis*-Auffassung seiner Zeit förmlich in einen einzigen Gebetsruf zusammengießt:

“Dich, den von selbst Entstandenen (το;ν αὐφτοφύη), der in den ätherischen Rundlauf die *physis* aller Dinge einflecht, um den das Licht, um den die finstere Nacht samt ihrem Geglitzer und die zahllose Masse von Sternen unaufhörlich herumtanzt, [dich rufe ich an]” (DK 88 B 19).

Man erkennt hier gut die Vermitteltheit aller Positionen der *Physis* miteinander: der *ganze* Kosmos ist Natur, nämlich qua αὐφτοφύη - von selbst Entstandener; aber auch alle dareingeflochtenen Dinge sind erfaßt durch den Begriff ‘Natur’, nämlich in dem Ausdruck “*physis* aller Dinge”, wobei das Wort wohl distributiv zu verstehen ist¹¹ und die ‘Natur’ meint, die ein jedes hat; die Verflechtung selbst geht ferner vor sich in der Weise eines “Reigentanzes”, d.h. spielt an auf die Natur als sich wiederholender Kreislauf, welcher zugleich als die Sukzession des Werdens, des Auf- und Untergehens der Dinge zu verstehen ist, wie es die genannten Beispiele “(Tages)Licht” und “Nacht” nahelegen. Schließlich aber begründet die “Unaufhörlichkeit” dieses Kreislaufs ein stabiles Sein des Kosmos und seiner Struktur insgesamt.

Doch KRITIAS, ein philosophisch und literarisch nur dilettierender Adels-Politiker, könnte am Ende des 5. Jahrhunderts niemals ein solches Stenogramm formulieren, wenn er dabei nicht ein von langer Hand entwickeltes begriffliches Instrumentarium zur Hand hätte, das als allgemein verfügbares Wissen schon geistig eingebürgert sein mußte, bevor es nun mit Aussicht auf Erfolg poetische Verwendung finden konnte.

Außerdem aber, und dies plausibel zu machen, kommt es mir im Folgenden vor allem an, scheint es die Natur der Begriffe selbst zu erfordern, daß es z.B. gar keine »Natur der Sache«, d.h. kein besonderes *Wesen* von etwas geben könnte, wenn nicht innerhalb eines größeren Rahmens dasjenige erst auf regelmäßige Weise zum Sein gelangte, was vorher nicht war. Kurz gesagt: in einer Welt *ohne* Werden kann es auch keine Wesensbeschaffenheit geben, d.h. keine *physis* des Besonderen. Diesen Sachverhalt demonstrierte niemand so deutlich wie PARMENIDES, den manche mit gewisser Berechtigung für die eigentliche Vaterfigur der griechischen und damit der Philosophie überhaupt und ihrer spezifischen Begrifflichkeit gehalten haben.¹² In

seinem Gedicht beschreibt Parmenides, prominent genug, zum einen die nach seiner Auffassung allein denkbare wahre Wirklichkeit des Seins (εφοῶν) als eine *Ununterschiedenheit des reinen Bestehens*, aus der alles Werden und sich-Verändern ausgeschlossen sein muß (weil dies eben immer einen Unterschied macht); andererseits aber stellt er diesem wahren Aspekt der Wirklichkeit die falsche Scheinwelt der unterschiedenen Dinge gegenüber, wie sie in Werden und Vergehen verwickelt, dadurch konstituiert und uns durch die Sinne beglaubigt sind. Wo nun eine Ununterschiedenheit des reinen Bestehens herrscht, wie in dem εφοῶν des PARMENIDES, da gibt es auch nicht das *Wesen* von etwas, da dies sich ja *unterscheiden* müßte entweder vom Wesen eines anderen oder von dem, was nicht sein Wesen ist. Beides jedoch ist nach PARMENIDES unmöglich.¹³ Dieser Befund und sein Zusammenhang mit dem Naturbegriff wird nun dadurch bestätigt, daß es in dem ganzen Wahrheitsteil des parmenideischen Gedichts keine Spur der Worte φῦσις – φῦειν – φῦσεσθαι gibt außer einmal - und da als schroffe Ablehnung eben dieses Sachverhalts:

“Was für ein Bedürfnis sollte das Seiende getrieben haben, später oder früher - vom Nichts anfangend - sich zu bilden (φῦεν)?”.¹⁴ Und gerade hier, gerade für den *Übergang* von Nichts zu einem Sein verwendet PARMENIDES - nun aber im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts - das Wort φῦεναι, was er eigentlich nicht dürfte, wenn die oben vorgestellte These PATZERS ganz und gar recht hätte und das Wort “niemals” ein Entstehen aus Nichtsein bedeuten könnte. Wie bewußt sich PARMENIDES im Gegenteil der das Nichtsein überwindenden Kraft der *physis* war, sieht man erst klar anhand des Doxateils, also anhand seiner Beschreibung der Weltbildung gemäß dem Anschein. Hier nämlich wimmelt es plötzlich nur so von Worten wie φῦσις und φῦσεσθαι etc., und zwar sichtlich mit der Pointe, daß etwas Neues, zuvor Nichtseiendes entsteht in einem übergreifenden Rahmen. Ich zitiere ein Fragment des PARMENIDES vom Beginn des Doxateils mit kleinen Auslassungen:

“Du sollst kennenlernen die ätherische *physis* (αιφθεριῶα φῦσις) und alle Zeichen im Äther und die blendenden Werke des reinen Sonnenglanzes und von wo

aus sie geworden sind, ebenso die periodischen Werke des Mondes und seine *physis*, erkennen aber auch den ringsumfassenden Himmel, von wo aus er sich bildete (ε[φυ]), und wie ihn Notwendigkeit band, die Zugseile¹⁵ der Gestirne zu halten”.¹⁶

Auf zweierlei Weise ich hin: Erstens wird stets unterschieden zwischen Werken (ε[ργα]) und Entstehung der genannten Dinge, wobei für die Seite der Entstehung ebensowohl und öfter φυῶσις bzw. φῦξις verwendet wird,¹⁷ wie γένεσις oder γένεσις. Zweitens aber ist deutlich eine Abfolge vom Allgemeinen, Rahmengebenden zum Besonderen, bestimmt Organisierten zu erkennen: Der Äther, der zuerst genannt wird, ist ja ein allen Himmelskörpern gemeinsamer Stoff (vgl. αἰθηρ; ρ ξυνοῦς in Frg. DK 28 B 11, 1) - und nicht nur das, sondern (nach Zeugnissen anderer Autoren)¹⁸ auch der Keim allen physischen Lebens auf der Erde. Anschließend an diesen allen gemeinsamen oder allgemeinen Rahmen werden dann besondere, darin entstehende Himmelskörper aufgezählt: die Sonne, der Mond und der Fixsternhimmel.

Der Anfangsterminus αἰθηριῶα φυῶσις ist daher wohl nicht mit ‘das Wesen des Äthers’ oder ‘die Natur des Äthers’ im Unterschied etwa zur ‘Natur des Mondes’, die später genannt wird, zu übersetzen (was meistens geschieht),¹⁹ sondern mit “die ätherische Natur” oder “das ätherische Reich”, bedeutet also das *ganze* in Äther sich abspielende Geschehen und Vorkommen oder mit einem für *physis* nach meiner Auffassung besonders passenden Übersetzungswort: “die ätherische Bildung”.²⁰ Das Wort »Bildung« vereinigt auf glückliche Weise in sich sowohl die Anknüpfung an einen weiteren Ausgangsrahmen als auch den Entstehungsweg sowie schließlich das Resultat einer Bildung von Gebilden.²¹ Die αἰθηριῶα φυῶσις des PARMENIDES, verstanden als ein umgreifender Horizont für alle Bildungen in ihm, ist vergleichbar mit der εἰφναλιῶα φυῶσις im 1. Ständlied der ‘Antigone’²² von SOPHOKLES. Gemeint ist dort “die Meeresbrut”, d.h. alle sich in der Salzflut bildenden Wesen, wobei noch der Unterschied besteht, daß bei Sophokles die Salzflut wirklich nur die Region bezeichnet (deswegen εἰφν-αλιῶα), während bei PARMENIDES die Äther-

physis sich in die besonderen Gestirne gleichsam ein- und fortbildet. Ähnlich gebaut, nämlich mit der gleichen adjektivischen Nennung des umgreifenden Horizonts war auch der früher zitierte Ausdruck des KRITIAS: αἰφθεῶριον ῥοσμβοῶν - “das Ätherrund” als Inbegriff des alle *physis* in sich flechtenden Kreislaufs der Dinge. In PARMENIDES’ “ätherischer *physis*” haben wir, wenn die gegebene Interpretation stichhaltig ist, ein ziemlich klares Beispiel für den frühen *inbegrifflichen* oder absoluten Gebrauch des Wortes φύσις vor uns.²³ Es bedeutet hier die Natur als Bedingungsrahmen und Ausgangspunkt aller Bildung von Besonderem in diesem Rahmen. Ferner haben wir an den übrigen Instanzen des Wortes φύσις oder φύσει in demselben Fragment des PARMENIDES zugleich einen Beleg für den Begriff der *physis* als Übergang zwischen Nichtsein und Sein bestimmter Dinge durch ihr Werden.²⁴

Es gibt weitere Belege für einen absoluten oder wenigstens *inbegrifflichen* Gebrauch des Wortes in dieser früheren Zeit, z.B. im Jahr 458 im ‘Agamemnon’ des AISCHYLOS, wo es einmal heißt: “Niemand weiß [wo Menelaos sich aufhält], so daß er sichere Auskunft geben könnte, außer Helios, der Nährer (τοῦ εἰ τρεῶφοντοῦ) der *physis* auf Erden”.²⁵ - ἔθονο; φύσις heißt hier offenbar nicht die ‘Wesensbeschaffenheit’ der Erde, sondern meint alle natürliche Bildung²⁶ (vgl. das τρεῶφειν), also das Wachsen und Weben der Natur auf Erden, meint mithin genau das, was auch wir meinen können, wenn wir von ‘der Natur’ - die wir z.B. auf Erden zu schützen uns vornehmen - sprechen.²⁷

Allerdings geht es mir nicht um die häufige Belegbarkeit einer Wortbedeutung (denn es gibt tatsächlich nicht sehr viele frühe Stellen, die sie evozieren),²⁸ sondern darum, einen philosophischen Sinn des Begriffs klar machen. Der Begriff *physis*, wie ihn PARMENIDES geprägt hat, ist offenbar genau *zwischen* der Natur als Inbegriff von allem und der Natur als Wesensbeschaffenheit des Besonderen zu lokalisieren. In dieser Zwischenlage bedeutet er aber das, was man im Deutschen, wie schon gesagt, mit *Bildung* oder *sich-Bilden* von etwas auszudrücken hätte. Bildung in diesem Sinn bewerkstelligt einen Übergang von *allgemeinen* Rahmenbedingungen zu einem

besonderen, ohne seine Bildung nicht existierenden Wesen. Und diesen Übergang zu bewerkstelligen scheint, entgegen der oben zitierten Vermutung PATZERS, gerade das Wesen der Natur auf einen Begriff zu bringen. In gleicher Hinsicht ist noch ein weiteres Fragment des PARMENIDES in Betracht zu ziehen, das den Doxa-Teil abschließt:

"So also bildeten sich (ε[φύ) diese Dinge nach dem Anschein und sind nun und werden auch von jetzt an als erst genährte ihr Ende finden (τελευθηῶσουσι τροφεῶντα)“.²⁹

Auch hier wird, akzentuiert durch die Worte φύεσθαι und τροφείν, *physis*-typisches Geschehen in seiner generellen Form erfaßt, wobei PARMENIDES eine raffinierte Ineinanderführung von immerwährendem Sein und physischem Werden zum Ausdruck bringt. Denn er unterscheidet hier, wenn ich recht verstehe, *zwei* Stufen einer Bildung von Dingen: erstens, ausgedrückt durch das ε[φύ, die primäre Bildung der Dinge (die im oben zitierten Fragment 10 in ihren ersten Stationen vorgestellt wurde); sie aber *etabliert* erst einen sodann andauernden Balance-Zustand, der sich seinerseits zusammensetzt aus Aufwachsen und Zuendegehen, d.h. einer sekundären, jedoch seither "(immer)seienden" Bildung, die sich auf regulären Bahnen hält, welche zusammen den nunmehr existierenden Kosmos ausmachen. Die Bildung (*physis*) ist auf diese Weise nicht nur Grund einer einmaligen Konfiguration von Dingen, die zuvor nicht sind, sondern zugleich damit Grund der Regularität oder festetablierten *Gebahntheit* des Daseins dieser Dinge, d.h. eben ihrer besonderen *Natur*. Die fortdauernde Bildung - der Zyklus von Aufwachsen und Zuendegehen - ist somit genau das, was man als *Wesen* eines Dinges und in diesem Sinn als Natur der Sache bezeichnet. Daher kann insgesamt die *physis* qua Bildung des Besonderen aus dem Allgemeinen erst *begründen*, warum an den Dingen überhaupt ein Wesen oder eine Natur von dem Nichtwesentlichen oder nicht Naturgemäßen der Sache unterscheidbar ist. Nichts, was irgendwie und einmal so zustande gekommen ist durch ein Werden, hat deshalb schon ein Wesen oder eine Natur, sondern nur das Ineinandergreifen von primärer und sekundärer Bildung schafft Natur; und nur das,

was in Beziehung auf Einhalten oder Abweichen von der *Bahn* seiner *Bildung* bestimmt ist, hat eine Natur.³⁰

Denselben Begriff der *physis* wie bei PARMENIDES, nur sehr viel ausgearbeiteter und nicht mehr zu einem Schein erklärt, sondern zur Wahrheit selbst erhoben, finden wir auch bei EMPEDOKLES. Ich will das hier nur andeuten.³¹ EMPEDOKLES' Lehre war es, daß aus dem Verkehr, der "Mischung und Entflechtung"³² von vier unsterblichen "Wurzeln" (wie er Wasser, Erde, Feuer, Luft - die vier Elemente bezeichnete)³³ sich alle sterblichen Wesen gebildet hätten und weiterhin bildeten. Wurzeln gehören zu jedem pflanzlichen Gebilde,³⁴ und so ist schon hier klar, daß eben diese vier Wurzeln *via der physis*, d.h. via einer mehr oder weniger geregelten *Bildung* ihrer Verbindungen die ungeheure Vielfalt der Dinge sollte erklären können. Mit einer solchen Pointe scheint EMPEDOKLES sein Naturgedicht auch abgeschlossen zu haben, indem er feststellt:

"Wenn du diese [Vier] in eine kräftige Denkweise einbaust und ihnen dein klares Augenmerk schenkst [...], dann wirst du von ihnen aus viel anderes in die Verfügung bekommen: denn sie lassen dies [andere] wachsen ($\alpha\upsilon[\xi\epsilon\iota]$), ein jedes zu seiner Art³⁵, was für eine *physis* auch immer jeglichem zukommt".³⁶

Man kann hier unter *physis* nur schlecht etwas anderes verstehen als 'Bildung';³⁷ denn 'Wesen' bliebe leer im Verhältnis zum vorhergenannten $\eta\text{:}\theta\omicron\forall$ - was soviel wie "Charakter" oder der "Wesensart" bedeutet - während das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ qua 'Bildung' eben die Regelmäßigkeit und Geklärltheit des Verfahrens oder Weges dorthin gegenüber dem undurchsichtig bleibenden bloßen "Wachsen" hinzufügen würde. Was immer demnach einem besonderen Ding für eine *Bildung* im allgemeinen Rahmen der vier Wurzeln zukommen mag, stets wird man sich dasselbe aus jenen vier zurechtlegen und verständlich machen können.³⁸

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß ein solches Verständnis der *physis* qua bildender Übergang vom allgemeinen Rahmen zum besonderen Wesen durchaus nicht erst eine Erfindung der Vorsokratiker war, wenn sie es auch zu theoretischer Entfaltung gebracht haben. Vielmehr liegt diese Kraft schon in dem Wort selbst und

zwar gerade in Ansehung des Pflanzenwachstums, für das es bevorzugt gebraucht wurde. Denn man darf an der Pflanze nicht nur das oberirdische Sprießen im Auge haben,³⁹ sondern muß vor allem auch das unterirdische Umwandeln von Erde in Pflanze durch die *Wurzel* beachten. Die Erde ist der gemeinsame Wurzelboden, aus dem die Pflanzen zu ihrer jeweiligen Besonderheit wachsen. So ist jede Pflanze in gewisser Weise dasselbe, nämlich umgewandelte Erde, jede aber in ihrer besonderen Ausprägung. Noch bei ARISTOTELES gilt die Pflanze einfach als eine Potenzierung der Erde selbst.⁴⁰ Man kann dies gut am Beispiel des Urwalds illustrieren, da dieser ja in gewisser Weise auf sich selbst fortwuchert und in sich selbst zerfällt. Der Urwald existiert gewissermaßen als der Boden seiner selbst qua Gewächs und ist auf diese Weise ein Sinnbild der *physis* als desjenigen, was sich ursprünglich, d.h. aus sich heraus bildet.

Fragt man nach einem frühen Beleg für diesen Gedanken der ‘Umwandlung’ von Erde in Pflanze durch die Wurzel, so könnte man z.B. an den homerischen Demeter-Hymnos erinnern. Dort wird beschrieben, wie die “Erde” auf Geheiß des Zeus einen verführerischen Narziß für das Mädchen Kore aufblühen läßt, damit diese in ihrer Gier, sie zu erhaschen, von Hades geraubt werden könne. Das Ergebnis der Hervorbringung durch die Erde wird so geschildert, daß eigens auf die *Wurzel* als unterirdisches Primärgebilde hingewiesen wird, aus dem dann erst die verlockend aussehenden Blütentriebe hervorsprießen.⁴¹ Das bedeutet, die Erde bildet den Narziß nicht unmittelbar, sondern nur einen in ihr verborgenen Teil, aus dem die sichtbare Pflanze sich dann selbst bildet - als nämlich eine *physis*, wie wir ergänzen können.

Auf eine ähnliche Pointe scheint das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\upsilon$ auch in der ‘Odyssee’ zu zielen, wo es überhaupt zum ersten Mal und sogleich in einer klassischen Wendung auftaucht: Das berühmte Moly-Kraut muß Hermes erst aus der Erde reißen, um Odysseus “seine *physis* zu demonstrieren: es war schwarz an der Wurzel, hingegen die Blüte wie Milch”.⁴² Die kurze Schilderung des Odysseedichters soll m.E. hervorheben, daß die *physis* dieses Zauberkrauts in sich selber einerseits - nämlich in ihrer weißen Blüte - ein durch Besonderheit abstechendes Eigenwesen *vereinigt* mit

andererseits dem erdgleichen Charakter des gemeinsamen Bodens für alle Pflanzen in seiner Wurzel, aus der es sich gebildet hat.

Schließlich kann in gleicher Absicht durchaus auch auf HESIOD hingewiesen werden. Zwar kommt bei ihm das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\upsilon$ nicht vor, dafür aber umso mehr das Verständnis des Sachverhalts mit der erklärten Pointe. Denn die ‘Theogonie’ unterscheidet deutlich eine Primärstufe kosmischer Selbstbildung von einer darin erst möglichen Göttergeburt durch geschlechtliche Fortpflanzung. Die primäre Bildung ist die von “Erde”, “Abgrund”, “Himmel” und “Meer”, d.h. der kosmischen Regionen,⁴³ welche sich nach HESIODS Beschreibung an der Öffnung des “Schlundes” in den Abgrund zu “Wurzeln” verzüngen, die “sich darüber gebildet haben ($\upsilon\{\pi\epsilon\rho\text{--}\theta\epsilon\nu\ \pi\epsilon\phi\upsilon\omega\sigma\iota\}$)”⁴⁴ und ihn so gewissermaßen überwuchern. Auch HESIOD bewerkstelligt demnach einen *Übergang* zwischen dem Abgrund der Leere und der geordneten Bildung aller Dinge durch eine wurzelartige *physis*. Noch deutlicher wird dieser primäre Schritt an einer späteren Stelle, die noch anzuführen ist: Wo der Kosmos an das Chaos grenzt, d.h. an dem Übergang zwischen beiden befindet sich eine “Schwelle”, die HESIOD folgendermaßen beschreibt:

“Da ist das schimmernde Tor und die eiserne Schwelle, unverrückbar, gefügt durch langgestreckte Wurzeln und von selbst gebildet ($\alpha\upsilon\phi\tau\omicron\phi\upsilon\eta\omega\upsilon$)“.⁴⁵

Wir stoßen hier im 7. Jahrhundert schon auf dasselbe Wort⁴⁶, das noch KRITIAS, wie zu Anfang dieses Abschnitts zitiert, am Ende des 5. Jahrhunderts verwendet um auszudrücken, daß der erste Schritt zur Bildung von Unterschieden in der Leere des Allgemeinen (Indifferenten) zwar nicht aus nichts, aber aus sich selbst erfolgt. Die *physis* ist zu allererst so etwas wie die *Selbstbildung von Unterschied*; d.h. von einer “Schwelle” - wie man noch mit Blick auf HESIOD sagen könnte - oder von einem festen und in sich gleichmäßigen Niveau in Abgrenzung gegenüber dem, was abfällt ins Chaos. Dieser Gedanke der Bildung eines in sich einheitlichen, aber von einer weiteren Umgebung unterschiedenen Niveaus oder qualitativen Zustands sähe insgesamt der Linearität von “Wurzeln”, wie wir sie dann z.B. bei EMPEDOKLES zum naturphilosophischen Prinzip erhoben finden, nicht unähnlich.

Bei der Bewertung der Wichtigkeit und faktischen Verbreitung eines solchen Grundkonzepts von *physis*, sollte im Übrigen mit ins Gewicht fallen, daß es gerade dieses von selbst zur Bildung übergehende Wesen der *physis* war, welches ein PLATON später so heftig kritisiert hat. Was er da aber kritisiert, scheint nicht der ausgefallene *dernière crié* damals moderner Wissenschaft zu sein, sondern nach PLATONS eigener Einschätzung⁴⁷ ein alteingesessenes, allgemein verbreitetes “Dogma” der Masse, dem die Wissenschaft seiner Zeit nur immer profunderen Ausdruck verlieh: “daß nämlich die *physis* alle Dinge erzeuge ausgehend von einer von allein anhebenden ($\alpha\nu\phi\tau\omicron\mu\alpha\tau\omicron\nu$) und ohne Überlegung bildenden ($\phi\upsilon\upsilon\sigma\epsilon\sigma\alpha$) Ursache”.⁴⁸

Die Vermittlungsidee für die erste Gegensatzlinie im frühen Physisbegriff hat nun weit genug an Profil gewonnen, um die These zu stützen, daß das frühgriechische Denken den Begriff der *physis* gerade da positionierte, wo er am meisten Erklärungskraft entfaltet: nämlich an der Stelle eines *Übergangs* von dem vorauszusetzenden allgemeinen Rahmen der Dinge zu ihrem besonderen Wesen innerhalb dieses Rahmens. Diesen Ort füllt im Deutschen der Begriff der ‘Bildung’ gut aus, welcher zugleich die reguläre und aus eigenen Ressourcen vermochte Bahn des Geschehens wie auch sein bestimmtes Resultat bezeichnet. Doch kündigt sich mit dieser ersten Vermittlungsidee zwischen ‘Allnatur’ und ‘Natur des Besonderen’ auch schon eine zweite Vermittlungsidee für den anderen Gegensatz an, nämlich den zwischen der *physis* als stabilem Sein und als instabilem Werden.

3. Die zweite Vermittlung: *physis* als Lebendigkeit

Es läßt sich weiterhin zeigen, daß dem bislang nur vorbereitend geschilderten Sachverhalt der *physis* schon im frühgriechischen Denken, dann aber besonders von ARISTOTELES der Begriff eines erst *stabilmachenden* Werdens oder Stabilität *aufbauenden* Werdens abgewonnen wurde. Ein Stabilität erzeugendes Werden ist aber

weder mehr ein stabiles Sein, noch eher ein instabiles Werden, sondern sitzt wiederum genau in der Mitte zwischen beiden so gegensätzlich scheinenden Extremen. Der Begriff, der diese Stelle ausfüllt, ist der Begriff des *Lebens* oder der *Regeneration*.⁴⁹ Auch diese Idee, noch ohne theoretisch entfaltet zu sein, verbindet sich mit der *physis* und dem Verbum $\phi\upsilon\omega\epsilon\iota\nu$ bzw. $\phi\upsilon\omega\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ seit HOMER, durchzieht die ganze archaische Dichtung, um bei HERAKLIT systematisch gefaßt und dann wieder bei PLATON und vor allem bei ARISTOTELES zum Leitbegriff ihres Naturverständnisses zu werden.

Für die Frühzeit mögen hier ein paar plakative Stellen genügen. So schreibt der Iliasdichter an wiederum sehr berühmter, aber kaum systematisch gewürdigter Stelle Folgendes über das Wesen physischer Geschehnisse:

“Wie die Generation ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\eta\omega$) der Blätter, so auch die der Menschen: Bei den Blättern schüttelt die einen zu Boden der Wind, doch andere bildet ($\phi\upsilon\omega\epsilon\iota$) sprossend das Holz, wenn die Zeit des Frühlings herankommt. So auch die Generation der Menschen: die eine bildet Sprossen ($\phi\upsilon\omega\epsilon\iota$), die andre vergeht”.⁵⁰

Entgegen der anderslautenden, zu Anfang zitierten Generalisierung des unterschiedlichen Wortgebrauchs von $\phi\upsilon\omega\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und $\gamma\omega\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ werden hier pflanzliche und menschliche Generation unmittelbar durch denselben Gedanken der sich fortpflanzenden *physis* in dem Verbum $\phi\upsilon\omega\epsilon\iota\nu$ verglichen, wobei nur bei den Blättern das austreibende Holz bestehen bleibt über die Zeit des Vergehens, während die menschlichen Generationen jeweils ihr eigenes Holz sind, das auch mitvergeht. Aber auf diesen Unterschied kommt es jetzt nicht so sehr an, als vielmehr auf die Gemeinsamkeit, daß sich über dem Werden-und-Vergehen (also - wenn man so will - dem ‘vergänglichen Werden’) die fortwährende Stabilität einer Wiederkehr des Gleichen errichtet. Das ist es, was den Charakter des Werdens auszeichnet, sofern es sich um Werden aus *physis* handelt: nicht daß das betreffende Ding schon existiert und im Werbe- bzw. Vergehensprozeß auch erhalten bleibt als ein Zugrundeliegendes (wie das Holz), sondern daß sich *darüber* - über dem Vergehen und Wiederwerden - eine Stabilität des Soseins erbaut, die letztlich viel haltbarer ist als jedes Holz. Das

kontinuierliche Werden, insofern es Vergehen und wieder-Werden schon einschließt, *errichtet* diese Stabilität, nicht aber tritt ein stabiles Seiendes als sein Ergebnis an die Stelle des Werdens. Dieser regenerative Grundzug der *physis* wird auch von den späteren Dichtern häufig dazu benutzt, um die Stabilität und Verlässlichkeit von Charakteren zu *begründen*. Z.B. schreibt THEOGNIS:

“Noch nie war ein sklavisch Haupt gerade gebildet (πεῶφυκεν), sondern stets hat ein gekrümmtes auch einen schiefen Nacken [aus dem es ja entsprossen ist]. Denn aus einer Meerzwiebel bildet sich (φυῶεται) weder Rose noch Hyazinthe, so wenig wie aus einer Sklavin ein freies Kind”.⁵¹

Der feste Charakter oder das Wesen der Sache ist in seiner Unabänderlichkeit gar nicht tangiert vom Auf und Ab der Bildungen, sondern ist stabil wegen der Bahnung, in der sie verlaufen.

Bei PINDAR ist dies die Pointe des Begriffs der φύα. Denn nur eine aus Regeneration des Gleichen stammende Fähigkeit des Menschen ist nach seiner Auffassung wirklich durchsetzungskräftig und stark: “durch Gewachsenheit⁵² ragt aus Vätern an Kindern das edle Bestreben hervor”(φυαῖ/ το; γεννωιζον εφπιπρεῶ-πει εφκ πατεῶρων παισι; ληῆμα);⁵³ ebenso an anderer Stelle: “Was von Gewachsenheit kommt (το; δε; φυαῖ/), ist am stärksten in allen, viele Menschen dagegen strengen sich an, durch gelernte Tugenden Ruhm zu gewinnen”;⁵⁴ oder schließlich, obwohl man die Beispiele unschwer vermehren könnte: “die angeborene Wesensart (εφμφυε; ὅ ἡ.: θοῶ) dürften weder der feuerrote Fuchs noch brüllende Löwen je miteinander tauschen”.⁵⁵

Fragt man sich aber nach dem für PINDAR gegebenen Argument für diese Stärke und Festigkeit des Seins, so ist die einzige sich anbietende Erklärung offenbar die, daß die Regeneration oder Wiederholung des gleichen Werdens die Unterschiede der Arten sozusagen eingräbt in die Struktur der Realität wie Rodelbahnen. Alle Charaktere, die in einer Bahn regenerativer Bildung liegen, sind folglich fest und wesentlich; alle Eigenschaften, die außerhalb liegen - sozusagen bloße Anflüge für ein einzelnes Leben - sind unstet und unwesentlich.⁵⁶

Auf die geschilderte in einer *physis* liegende Bahnung des Werdens ist ein anderer der großen Vorsokratiker - HERAKLIT - besonders aufmerksam gewesen. Und zwar meinte HERAKLIT nicht nur die Nachdruck und Festigkeit erzeugende Wirkung des bahngeliteten Werdens zu erkennen, sondern darüberhinaus ein Gesetz, nach dem alle solchen regenerativen Prozesse organisiert seien, nämlich zwischen Gegensätzen oder besser: in gegenstrebigem Tendenzen zu verlaufen. Als ein Modellzitat für seine diesbezügliche Auffassung führt man gerne den Satz ins Feld:

“Das Kalte wärmt sich auf, das Warme kühlt ab, das Flüssige trocknet aus, das Dürre wird naß”.⁵⁷

Aber der entscheidende Gedanke HERAKLITS geht noch um einen Schritt weiter, den man diesem Satz nicht auf den ersten Blick entnimmt. Denn HERAKLIT blendet die gegenstrebigem Termini eines Werdens unmittelbar übereinander, um so jeweils das Entstehen oder Aufgehen des einen *über* dem Vergehen des anderen zu denken. So ist im vorliegenden Fall die Erwärmung oder das sich-Geltendmachen von Wärme ein Prozeß *über* dem simultanen Untergang des Kalten, d.h. kommt zum Vorschein, indem dieses vergeht; ebenso die Trocknung: sie ist ein sich-Ausbreiten von Dürre über dem Schwinden des Flüssigen usf. Jegliches Werden wird auf diese Weise nicht als Wechsel zwischen gegensätzlichen Bestimmungen verstanden, sondern als ein *Zehren*, d.h. ein sich-Nähren des jeweils Kraft Gewinnenden und Aufgehenden zugleich mit dem Verzehrtwerden des darin Untergehenden. Das Urbild des Zehrens oder sich-Nährens von etwas, das dabei vergeht und verbraucht wird, ist aber das leuchtende Brennen des Feuers, in dem das Dunkle und Kühle der Kohle zugrundegeht. Deshalb kann HERAKLIT sagen:

“Alles ist Einwechslung für Feuer und Feuer für alles, wie Gold für brauchbare Dinge und brauchbare Dinge für Gold”.⁵⁸

Denn das Feuer steht dafür, daß jede Regung, jedes Hervortreten von Aktion und Qualität durch den inneren Verbrauch eines anderen erkaufte ist. Es ist aber klar, was hier in jedem Geschehen und in jedem Werden eigentlich zu denken ist. Es muß der Prozeß des *Lebens* sein,⁵⁹ der ja immer und wesentlich ein Nahrungsprozeß ist. Wir

finden diesen Gedanken in hundert Abwandlungen bei HERAKLIT, es ist, wie mir scheint, sein “*logos*”. Einige Beispiele:

“Der Mensch entbrennt als Lebender vom Toten im Schlaf und als Wachender entbrennt er vom Schlafenden”.⁶⁰

Um wach sein zu können, ‘brauchen’ wir Schlaf, wie auch wir sagen, und im Schlaf berühren sich Leben und Tod; aber doch so, daß das Lebendige sich dieser Todesnähe wieder und eigentlich ständig entringt. Das erklärt HERAKLIT anderswo noch einmal genauer:

“Als dasselbe sind [in etwas] enthalten: Lebendes und Totes und das Wachende und das Schlafende und Junges und Altes; denn diese sind in der Umkehrung (μεταπεσοῶντα) jene und wiederum jene in der Umkehrung diese”.⁶¹

Eine solche Umkehrung gerade zu vollziehen, d. h. das μεταπιῶπτειν selbst ist jeweils das sich zur Geltung Bringen des einen oder des anderen im Verzehren des anderen oder des einen. Ein ganz ähnlicher Gedanke findet sich nocheinmal in einem anderen Fragment:

“Geworden sind sie [die Lebendigen] willens, Tode zu haben oder besser: in Ruhe zu sein (αφναπαυθεσθαι), und Kinder lassen sie zurück, damit Tode werden”.⁶²

Ich verstehe das so, daß das Haben-des-Todes eigentlich das ganze Leben begleitet und ein solches Aufgehen oder Stehenbleiben des Lebens über dem Zugrundegehen des Toten meint wie auch im vorvorigen Fragment. Derselbe Gedanke wird ganz allgemein ausgedrückt in folgendem Kurzfragment, das PLOTIN überliefert: “im Wandel kommt es zum Stillstand (μεταβαῶλλον αφναπαυθεται)”,⁶³ denn alles Leben, alles sich-Nähren *ist*, so kann man sagen, ein stehender Wandel.⁶⁴

In allem, was lebt, ist demnach eine solche simultane Umkehrung von noch Totem zu Lebendigem zu entdecken, es handelt sich nicht mehr nur um den Sinus der sukzessiven Regeneration (wie von HOMER an gesehen), sondern um die schlagartige oder - wie HERAKLIT wohl dachte - “blitz”artige Aufrichtung der entsprechenden Lebensgestalt auf dem fließenden Vergehen des darin Verzehrten.⁶⁵ Alles Leben nährt sich, d.h. baut sich so auf im Verzehr von etwas, das dabei untergeht. Werden und

Vergehen sind nicht mehr hintereinandergereiht, sondern unmittelbar ‘zusammengespannt’. In diesem Sinne sagt HERAKLIT, wenn ich ihn recht verstehe: “Das Gegengespannte ist Förderndes”,⁶⁶ fördernd nämlich irgendein *Leben*. Denn ein $\sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\omega\rho\upsilon\nu$, d.h. eben ein “Förderndes” oder “Nützliches” scheint es nur für das Lebendige zu geben. Totes hat von nichts etwas. In einer Gegengespanntheit der erklärten Art wäre demnach die allgemeine Konstitution des Lebendigen zu erkennen.

Allerdings fällt es aufgrund der überlieferten Zitate des HERAKLIT nicht leicht, von hier, d.h. von der Idee des Lebens aus eine wörtliche Brücke zum Begriff der *physis* zu schlagen. Doch ist in dieser Richtung immerhin die Nachricht PLUTARCHS anzuführen,⁶⁷ nach der HERAKLIT den HESIOD dafür kritisiert habe, daß dieser je nach dem, was ein Tag bringt (Glück oder Unglück, Dürre oder Gedeihen usw.), unterschiedliche Tages-Sorten oder Tages-Naturen annimmt. Gegen eine solche Ansicht HESIODS habe HERAKLIT nämlich eingewandt (und darin besteht das vermutliche Zitat), daß “die *physis* überhaupt jeden Tages *nur eine*” sei.

Üblicherweise verweist man zur Interpretation dieser Hesiodkritik auf die gesamte Schlußpassage des zweiten Gedichts von HESIOD, die Erga (Vers 765 ff.), wo solche Glücks- und Pechtage unterschieden und aufgezählt werden, die sich dem Autor⁶⁸ zufolge eignen oder nicht eignen sollen, bestimmte Verrichtungen auszuführen. Doch könnte man noch besser spezifisch auf das letzte Ende der Passage hinweisen, wo tatsächlich so etwas wie verschiedene *physeis* für die unterschiedlichen Tage namhaft gemacht werden, nämlich in dem Fazit: “So ist ein [Tag] bald eine Mutter, bald eine Stiefmutter”.⁶⁹ Damit soll offensichtlich ausgedrückt werden, daß die Ereignisse, die der Tag bringt, manchmal ‘geborene’ und somit bevorzugte dieses Tages, manchmal aber nur gleichsam unterschobene und deshalb mißliebige und ungünstig verlaufende Ereignisse oder Verrichtungen sind. Hiergegen nun richtete sich offenbar die aufgeklärtere Ansicht HERAKLITS, daß alle Tage dieselbe *physis* hätten und damit immer eine gleiche und gerechte Proportion zwischen ihnen und den Ereignissen und Gelegenheiten, die ein Tag heraufführt, bestehe.

Fragt man nun weiter nach jener *physis* selbst, die alle Tage teilen, so ist gut an das Frühergesagte anzuknüpfen. Denn jeder Tag bringt seine Ereignisse ans Licht und führt sie zur Herrschaft und Wirksamkeit, indem er aus dem Untergang oder der Nacht als sein Gegenteil geboren und genährt wird. Dies entspricht zugleich der Aussage eines weiteren, verwandten Fragments, wonach "Tag und Nacht" in Wirklichkeit "Eins" seien.⁷⁰ Die *physis* der Tage, welche HESIOD entgangen war, wäre demzufolge ebenfalls als ein solches *Lebens-* oder *Zeugungsverhältnis* zwischen einer untergehenden und einer darüber sich erhebenden und so zu Kräften kommenden Tendenz anzusehen, wie es oben anhand anderer Textbeispiele genügend beschrieben wurde.⁷¹

Deutlicher tritt der Zusammenhang zwischen der allgemeinen Struktur von Lebendigkeit nach HERAKLIT und dem Begriff der *physis* indessen erst hervor, wenn man einen späteren Autor, der diese Struktur von HERAKLIT übernommen zu haben scheint, mit zu Rate zieht. Gemeint ist ARISTOTELES, der dasselbe, was bei HERAKLIT als das Brennen des Lebens erklärt wurde, als eben die *physis* des Lebendigen ziemlich klar bezeichnet hat. Das soll zum Schluß gezeigt werden, indem zunächst noch ein weiterer Gedanke HERAKLITS aufgegriffen wird, durch den er - unter Zuhilfenahme der erklärten Struktur des Lebens als ein Nahrungs- und d.h. Verbrennungsprozeß - die Seinsweise des gesamten Kosmos auf einen kurzen Begriff brachte:

"Den Kosmos erschaffte weder ein Gott noch ein Mensch, sondern er war, ist und wird sein ein immer lebendiges Feuer, aufflammend in Maßen und in Maßen ausgehend".⁷²

HERAKLIT meint hier nicht, wie man ihn in der Stoa verstand, daß in regelmäßigen Abständen ein Weltenbrand eintritt oder dergleichen; sondern gemeint ist vielmehr die bleibende Organisation des Kosmos,⁷³ daß also das 'Brennen' des Feuers (des kosmischen Lebens) *zugleich* aufflammt und in demselben Maße auch ausgeht. Wie ist das zu verstehen? ARISTOTELES, der die oben geschilderte Grundidee des Lebens, wie schon betont, sichtlich von HERAKLIT übernahm, hat dem Vorgang des Brennens

eine genaue Beschreibung gewidmet, die deutliche Anspielungen auf HERAKLIT enthält. An ihn kann man sich zunächst für eine Erklärung halten. Ich zitiere aus einer Passage, in der ARISTOTELES die Bedeutung der Atmung als notwendige Kühlung für die organische Verbrennung erläutert:

“Das Ausgehen [von Feuer] geschieht durch Ansammlung von mehr Warmem [...], wenn keine Kühlung mehr stattfindet. Denn auf diese Weise wird die Nahrung schnell aufgebraucht [...] und also früher verbraucht, als die Aufdunstung [neuer Nahrung] (αφναθυμιῶσι) sich darauf aufbauen kann. Deshalb geht nicht nur ein kleineres Feuer *neben* einem größeren aus, sondern auch an sich selbst verbrennt die Flamme einer Fackel, wenn sie *in* eine größere Flamme gehalten wird, wie irgendetwas anderes Brennbares. Die Ursache dafür ist, daß die größere Flamme die in der [kleineren] Flamme vorhandene Nahrung vorher wegnimmt, bevor andere [Nahrung] dazukommt, während das Feuer ja stets nur dauert (διατελει) als ein Werdendes und Fließendes wie ein Fluß, was jedoch verborgen ist wegen der Schnelligkeit. Daher ist klar, daß, wenn es für ein Leben notwendig ist, das Warme zu bewahren, von Anfang an eine Kühlung des Warmen vonstatten gehen muß” - nämlich durch Atmung.⁷⁴

Der Lebensprozeß ist ein Nahrungsprozeß, und der Nahrungsprozeß ist ein Verbrennungsprozeß. Das ist bei ARISTOTELES so klar, wie es schon für HERAKLIT klar gewesen ist, denn von da stammt die Idee. Und ARISTOTELES identifiziert diesen Verbrennungsprozeß des Lebens oder jedenfalls sein Prinzip mit der *physis* des Lebendigen:

“Die anderen Vermögen der Seele [= Lebensprinzip] kann es unmöglich geben ohne das Nahrungsvermögen [...], dieses aber nicht ohne das physische Feuer: denn in ihm hat die *physis* dieses Vermögen [des sich-Nährens] entfacht (εφμπεπυῶρευκεν)”.⁷⁵ Der Verbrennungsprozeß aber ist wiederum nach dem vorangegangenen Zitat ein *Fließprozeß*, auf dem sich eine stabilbleibende Form: eben das Leben oder Brennen selbst etabliert und hält (διατελει), *solange* der Fluß fließt, d.h. solange es einen Nahrungsnachschub (als αφναθυμιῶσι bezeichnet) gibt.

Ohne Nachschub zeigt sich, was ein jedes Aufflammen der Natur der Sache nach immer zugleich sein muß, nämlich ein *Ausgehen*. Denn weil das Aufflammen in sich ein Verzehr, ein Verbrauch von Nahrung ist, verbrennt die Flamme immer sich selbst und geht, wenn dies die letzte Nahrung war, aus. Fließt hingegen der Nahrungsfluß ohne Stocken weiter, lebt auch das Leben in der gleichen Form weiter und bleibt dasselbe oder bleibt stabil. Deshalb ist es also buchstäblich wahr, daß, wie HERAKLIT behauptete, das Feuer zugleich aufbrennt und verlöscht und zwar im selben Maß.

HERAKLIT hat ein weiteres schönes Gleichnis für diesen ganzen Vorgang gefunden, das in seiner überlieferten Gestalt nur meist nicht als Einheit anerkannt wird:⁷⁶ “Denen, die in dieselben Flüsse steigen, fließen immerfort andere und andere Wasser entgegen; auch Seelen (ψυχαιῶ) duften von Flüssigem auf”.⁷⁷

Leben oder Seele (ψυχή) ist nach diesem Fragment eine solche ‘Aufdunstung’ oder ‘Aufduftung’ (αφναθυσμειε - das gleiche Wort wie für die aufdunstende Nahrung des Brandes bei ARISTOTELES) aus einem Fluß des Vergehens, d.h. auf dem kontinuierlichen Verbrauch der Nahrung.⁷⁸ ARISTOTELES bezeugt ausdrücklich, daß “Heraklit, indem er alles durch ‘Aufdunstung’ erklärt, die Seele zum Prinzip gemacht habe, welche im höchsten Maß körperlos und immer im Fluß sei”.⁷⁹ Und ARISTOTELES ist hier bestimmt ein guter Zeuge, da er, wie schon gesagt, die Idee des HERAKLIT seinerseits als “Form” (εἶδος) des physischen Lebens, d.h. einfach: als die *physis* in seinem Sinn wiederentdeckt hat, wenn er sie auch gewiß sehr perfektioniert und weiterentwickelt haben mag.⁸⁰ An mehreren Stellen erklärt ARISTOTELES den eidetisch bestimmten Körper (d.h. aber: den *lebendigen*) nach dem Lebens-Modell des HERAKLIT. Hier sei nur das schlagendste Beispiel angeführt: “man muß das so denken, wie wenn jemand Wasser durch dasselbe Maß bemäße: denn immer anderes und anderes ist dabei das Werdende”, während die Form erhalten bleibt oder sogar regelmäßig “wächst”, wie ARISTOTELES an diesem Ort erklären möchte.⁸¹

In dem früher angeführten Zitat über das Brennen des Lebens im Vergleich zum Brennen des Feuers hatte ARISTOTELES erklärt, es bleibe wegen der Schnelligkeit des

Prozesses leicht unentdeckt, daß dieses Brennen von einem ständigen Vergehensfluß getragen werde. Beim Wachsen aber und erst recht nach dem Ausgewachsensein eines lebendigen Organismus dürfte dasselbe wohl auch nicht leicht zu entdecken sein, wenn vielleicht auch eher wegen der Langsamkeit desselben Prozesses. Dies, scheint mir, war auch die Klage HERAKLITS, daß die Leute stets nur die in Erscheinung tretende Seite des Lebens bemerken, aber nicht, daß es sich über einem Vergehensfluß erbaut, von dem es sich nährt. Das war *seine*, das war HERAKLITS Entdeckung. Aber die Leute “verstehen nicht, *auf welche Weise* das Auseinanderstrebende mit sich selbst zusammenstimmt.”⁸² Sie verstehen diesen Logos des Lebens einfach nicht, “obwohl sie ständig Umgang pflegen mit solchen Ausdrücken und Dingen, wie ich sie erkläre, indem ich jedes der *physis* nach auseinandernehme”.⁸³ Was besagt nun hier der Ausdruck $\phi\upsilon\sigma\sigma\iota\upsilon$? Wenn man in Rechnung stellt, was HERAKLIT in seinen anschließenden Reflexionen de facto offenzulegen bestrebt war, dann muß der Ausdruck so etwas wie ‘*Bildung von Lebendigkeit*’ bezeichnen, die sich in ihrer jeweiligen Art immer nur manifestieren kann über dem verborgenbleibenden Fluß eines Vergehens. *Das* verstehen die Leute nicht, doch ist es nur als solch ein *Ganzes*, d.h. nur *mit* der Nahrung gebenden Wurzel seiner je vordringlichen Erscheinung eine *physis*. Deshalb meinte HERAKLIT auch - prominent genug, aber nicht immer klar genug verstanden - “*Physis* liebt es, verborgen zu sein”⁸⁴ - nämlich in ihrer Kehrseite: dem Fluß des Vergehens.

4. Kurzes begriffsgeschichtliches Fazit

Die beiden geschilderten Vermittlungsideen im Begriff der *physis*: (1) zwischen Allnatur und Natur des Besonderen die *Idee der Bildung* und (2) zwischen Werden und stabiler Seinsform die *Idee des Lebens*, hängen von Grund auf zusammen. Das war insbesondere bei PARMENIDES und EMPEDOKLES zu erkennen, nämlich in der Unterscheidung von primärer und sekundärer Bildung. Während die primäre Bildung

den prinzipiellen Übergang vom allgemeinen Rahmen zum Besonderen bewerkstelligt, ist die sekundäre Bildung gebahnter Verlauf, der einen bestimmten Regenerations- und d.h. Lebenskreislauf aufrechterhält. Ich denke auch, daß die geschilderte Form des Lebens von HERAKLIT ebenso konzipiert war, daß sie sich ausbildet jeweils im Rahmen allgemeiner Bildungskomponenten, wofür man bei HERAKLIT insbesondere die drei immer wiederkehrenden Elemente: Feuer, Wasser und Erde ins Feld führen könnte. Klar zeigen läßt sich dies aber nicht.

Die genannten beiden Ideen gehen als wesentliche Interpretamente des Naturbegriffs spätestens mit Beginn der Neuzeit bei DESCARTES verloren: Zwischen *res cogitans* und *res extensa* bleibt bezeichnenderweise kein Platz für ein drittes, nämlich für die Realität des Lebendigen oder eine ‘*res vivens*’.⁸⁵ Auch bei KANT hat diese Sache bekanntlich keinen objektiven Status, sondern ist ein Begriff der reflektierenden Urteilskraft.⁸⁶

SCHELLING hingegen kann als Beispiel für die relativ seltene Ausnahme von diesen neuzeitlichen Auffassungen angeführt werden und ist zugleich ein Anknüpfungspunkt für spätere philosophische Entwicklungen in dieser Hinsicht. Er klagt in seiner Freiheitsschrift einmal sehr passend: “Die ganze neueuropäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt”.⁸⁷ Der “lebendige Grund” meint bei SCHELLING genau das Rückgebundensein des selbständig existierenden Lebewesens an die Ressourcen seiner Bildung, ein Verhältnis, was SCHELLING zufolge also das Zentrum des Naturbegriffs ausmachen muß.⁸⁸ Und mir scheint, daß auch heute dies zumindest eine der zentralen Fragen und Schaltstellen des Naturverständnisses ist, nämlich die mögliche Bildung des Lebendigen im Kontext allgemeiner Naturgesetze und -ressourcen. Nicht mehr das *körperliche Objekt* in seiner Erscheinung für uns ist alleiniges Paradigma des Natürlichen, sondern zumindest auch die *Selbstbildung des Lebendigen*. Damit dürfte man wohl von einer gewissen Wiederannäherung des grundlegenden

Naturverständnisses an seine antiken Begriffsursprünge nicht ganz zu unrecht sprechen.

¹ Einen vorbildlichen Überblick über die frühere Forschungslage bietet DIETRICH MANNSPERGER: *Physis bei Platon* (Berlin 1969) 5-23; zuvor DOUWE HOLWERDA: *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore* (Diss. Groningen 1955) 1-6. In neuester Zeit s. GEORG RECHENAUER: *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung* (Hildesheim / Zürich / New York 1991) 116 ff.

Einer der Streitpunkte betraf die Frage, ob das Hauptgewicht für eine Bedeutungsanalyse des Wortes $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ auf »Sein« zu legen sei (so z.B. JOHN BURNET: *Early Greek Philosophy* [London ⁴1930] 10 ff.; 363 f.; ferner WALTER J. BEARDSLEE: *The Use of ΦΥΣΙΣ in the Fifth-Century Greek Literature* [Diss. Chicago 1918] z.B. 3 u. 8, sowie HOLWERDA [1955] passim, bes. S. 7 und 104 ff. und GEOFFREY S. KIRK: *Heraclitus. The Cosmic Fragments. Ed. with an introd. and commentary* (Cambridge ²1970] 228-230) oder vielmehr auf »Werden/Wachstum« (s. etwa WILLIAM A. HEIDEL: *Περὶ φϋσσεωϋ*. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics. In: *Proc. of the American Acad. of Arts and Sciences* 4

[1910] 79-133, bes. 97 ff.; ferner HANS LEISEGANG: Artikel: Physis. In RE 39. Halbband [Stuttgart 1941], bes. 1138, sowie FELIX HEINIMANN: Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jhdts. [Basel 1945] 89 f. und neuerdings mit fast zu großer Entschiedenheit: GERARD NADDAF: L'origine et l'évolution du concept Grec de *physis* [Lewiston / Queenston / Lampeter 1992], bes. 13 ff.).

Was die bloße Etymologie des Wortes $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ betrifft, so wird seine trotz des kurzen Vokals gegebene Rückführbarkeit (s. zu dieser Frage auch weiter unten Fn. 46) auf das Verbum $\phi\upsilon\omega$ (primär die Aoristform $\epsilon[\phi\upsilon]$) und von da auf die indogermanische Wurzel *bheu oder *bhū heute nicht mehr ernsthaft bestritten (vgl. dazu ANDRÉ BURGER: Le mots de la famille $\phi\upsilon\omega$ en grec ancien [Paris 1925] bes. 4-9; 27-51; 76-80; 89 f.; PIERRE CHANTRAINE: Dictionnaire étymologique de la langue Grecque [Paris 1968] Bd. II, 1234 f.; HJALMAR FRISK: Griechisches etymologisches Wörterbuch [Heidelberg 1970] Bd. II, 1053 f.) Aber auch ein Streit um das Schwergewicht der Wortbedeutung scheint inzwischen insofern hinfällig geworden zu sein, als diese griechische Wortfamilie, wie schon BURGER zeigte und der breiter ausgewertete Befund der indogermanischen Wurzel *bheu bestätigt (s. JULIUS POKORNY: Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch [Bern / München 1959] 146-150) seit alters beide Aspekte zusammenhält, so daß von einer ideengeschichtlich besonders fruchtbaren Doppelsinnigkeit des Begriffs der *physis* ausgegangen werden darf. Dafür spricht auch die Tatsache, daß Bildungen dieses indogermanischen Stammes in vielen Sprachen zur Ergänzung der Wortformen des anderen Stammes *es (“Sein”) herangezogen werden (vgl. bes. MANNSPERGER [1969] 38-52; mit ähnlicher Pointe RECHENAUER [1991] 116 ff. und NADDAF [1992] 13-15). Dieser Doppelsinn ist ein Befund, den im Prinzip bereits BEARDSLEE (1918) anerkannte (s. z.B. S. 2 f.) und in seiner erstaunlich komprehensiven Studie belegte, auch wenn nach seiner Auffassung von der Bedeutung ‘origin’ oder ‘birth’ gegenüber ‘character’ und ‘qualities’ schon in den frühesten uns erhaltenen Texten kaum etwas

übrig geblieben sei. Die meisten neueren Beiträge zum Thema gehen, der erwähnten Einsicht folgend, von einer doppelten Bedeutung des Wortes *physis* aus (so z.B. F. P. HAGER: Artikel: Natur I. *Antike*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 [1984] 421-441, Sp. 421 und DIETER BREMER: Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal, in: Ztschr. f. philos. Forschung 43 [1989] 241-264, s. bes. S. 242-249).

Ein zweiter Streitpunkt betrifft das Problem, ob *physis* überhaupt oder gar vorzugsweise als absoluter Terminus zu verstehen sei, also soviel wie »Allnatur« oder universale »Schaffenskraft« oder generelle Verfassung alles Entstandenen bedeuten könne, oder nicht, sondern immer als relativer Terminus im Sinne einer Natur *von etwas* aufgefaßt werden muß. Nachdem in früheren Publikationen (wie z. B. OTTO THIMME: ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΙΟΣ ΗΘΟΣ. Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur [Diss. Göttingen 1935] 51 ff.; 59; 63 und LEISEGANG [1941] 1133) eine solche absolute Auffassung durchaus üblich gewesen ist, gilt sie in den neueren Beiträgen nach HEINIMANN (1945) 103 f., HOLWERDA (1955) 4 (mit Berufung auf BEARDSLEE [1918] und HARALD PATZER: Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes [Marburger Habilitationsschrift 1939, publ. Stuttgart 1993]) und bes. nach EGIDIUS SCHMALZRIEDT: ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ. Zur Frühgeschichte der Buchtitel (München 1970) 84 ff. und 114 ff. vor den beiden letzten Jahrzehnten des 5. Jhds. (wie etwa im berühmten Fragment 910 [NAUCK] des EURIPIDES über das Glück der Naturbetrachtung) als definitiv ausgeschlossen. Nicht ganz zurecht, wie sich zeigen wird.

² S. vor allem BEARDSLEE (1918), bes. 39 ff. und 61 ff.; GEOFFREY S. KIRK (²1970), S. 229 f. und mit zusätzlichen Gründen sehr entschieden: SCHMALZRIEDT (1970), 114 ff.

³ So das Hauptergebnis der ausgezeichneten Studie von SCHMALZRIEDT (1970). Allerdings scheint ihm eine wesentliche Stelle bei ARISTOTELES (GC II 6. 333b 16-18)

entgangen zu sein, die nach meinem Verständnis einen die *physis* evozierenden Buchtitel für EMPEDOKLES doch nahelegen könnte.

⁴ Vgl. z.B. UVO HÖLSCHER: Heraklit zwischen Tradition und Aufklärung. In: Antike und Abendland 31 (1985) 1-24, S. 14.

⁵ MANNSPERGER (1969) 51; RECHENAUER (1991) 117.

⁶ Es scheint fast (mit Ausnahme BURGERS), als falle das Urteil umso entschiedener in diese Richtung aus, je größer die Zahl der verglichenen Stellen ist; diesen Zusammenhang illustriert (neben BEARDSLEE [1918]) insbesondere die bislang umfassendste Begriffsstudie von HOLWERDA (1955). Da die letztgenannte jedoch mit Absicht weder einer (hypothetischen oder historischen) Entwicklungsordnung des Begriffs folgt noch zwischen thematisch reflektiertem und normalsprachlichem Gebrauch des Wortes unterscheidet, sind ihre Ergebnisse unter philosophischem Gesichtspunkt wenig aufschlußreich.

⁷ PATZER (1939/93); denn hier wird nicht nur abstrakt ein Doppelaspekt in der Bedeutung des Wortes *physis* konzidiert, sondern ein Vorschlag gemacht, wie beides begrifflich zusammenhängen könnte. Da diese Abhandlung auch in anderen Punkten philosophische Aspekte der Begriffsbildung reflektiert, ist sie trotz der (z.T. überscharfen) Kritik durch HOLWERDA (s. ders. z.B. S. 3 f. und 104 ff.) m.E. als eine der wichtigsten und anregendsten zum Thema anzusehen.

⁸ PATZER (1939/93) z.B. 251.

⁹ Ebd., S. 239.

¹⁰ Die Zuschreibung des 'Peirithoos', aus dem das Zitat entnommen ist, an KRITIAS (statt EURIPIDES s. dort Frg. 593 [NAUCK]), wird seit der Antike vermutet, bleibt aber unsicher. Ich folge hier der Zuordnung von HERMANN DIELS und WALTHER KRANZ: Die Fragmente der Vorsokratiker (Berlin ⁶1952 repr.). Fragmente der Vorsokratiker werden zitiert nach dieser Ausgabe unter dem Kürzel DK mit Kennziffer des Autors und Nummer des Fragments (B) bzw. Testimoniums (A).

¹¹ Entgegen HOLWERDA (1955) 73 Fn. 3.

¹² Vgl. die Einschätzung PLATONS im Soph. 237a und 241d ff. und die These des Buchs von KARL REINHARDT: Parmenides und die Geschichte der Philosophie (zuerst 1916, Nachdr. Stuttgart 1959).

¹³ ARISTOTELES hat die Unfähigkeit der eleatischen Auffassung des »Seienden«, zwischen wesentlicher Bestimmung der Sache und dem Sein ihres Trägers zu differenzieren, in seiner 'Physik' (I 3. 186a22-b14) zum entscheidenden logischen Argument gegen den Seinsmonismus des PARMENIDES ausgebaut.

¹⁴ PARMENIDES DK 28 B 8, 9f.

¹⁵ Dieses Verständnis des Ausdrucks $\pi\epsilon\iota\omega\rho\alpha\tau\alpha$ verdanke ich NIELS CHRISTIAN DÜHRSEN, München; vgl. dazu auch RICHARD B. ONIANS: The Origins of European Thought (Cambridge 1951), z.B. 333 f.

¹⁶ PARMENIDES DK 28 B 10.

¹⁷ So ordnet z. B. HAGER (1984), Sp. 421 Anm. 7 zumindest dem zweiten Vorkommen des Wortes $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ in diesem Fragment mit Recht die Bedeutung "Werden, Wachstum, Wuchs" zu.

¹⁸ Siehe bes. EURIPIDES Frg. 839 (NAUCK); Suppl. 533; ferner IG I, 442; daß diese Auffassung zeitlich weit zurückreichende Wurzeln besitzt, zeigen einschlägige Nachrichten über MUSAIOS (DK 2 B 14) und PHEREKYDES (DK 7 A 9).

¹⁹ Vgl. etwa SCHMALZRIEDT (1970) 115 und ebenso die Einschätzung der Stelle nach dem Index von HOLWERDA (1955) 131.

²⁰ UVO HÖLSCHER: Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griechisch und deutsch (Frankfurt a.M. 1969) 29 übersetzt "Ätherbildung", meint damit allerdings wohl nur den "Ursprung" des Äthers (vgl. seinen Kommentar S. 106), nicht alles ätherische Entspringen und Sein im Ganzen.

²¹ Auch NADDAF (1992) z.B. 16 möchte im Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ als solchem sowohl das Prinzip, wie auch den Vorgang und die Resultate der Bildung von Dingen vereinigt denken: "Le vocable *phusis* englobe donc à la fois: le commencement ou l'*archê* d'un

processus, ce processus proprement dit et le résultat ou la réalisation objective de ce processus”; vgl. ferner ebd., S. 24 ff.

²² SOPHOKLES Antig. 348.

²³ Absolut insofern, als nicht von der Natur einer einzelnen Sache, sondern von aller Natur in einem spezifisch qualifizierten Rahmen die Rede ist.

²⁴ Man sollte also den beiden Vorkommnissen des Wortes $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ in diesem Fragment des PARMENIDES unterschiedliche Bedeutungsakzente geben, die jedoch beide mit dem Hervorgehen von etwas zu tun haben (im 1. Vers die Dimension des Hervorgehens insgesamt unter Einschluß der Resultate, im 2. die in diesem Rahmen erst zurückverfolgbare, besondere Herkunft des betreffenden Gebildes). Weil sie keine derartige Bedeutungsdiffenzierung vornehmen, bleiben manche Diskussionen dieser Passage unbefriedigend, wie z.B. die bei BEARDSLEE (1918) 64 f. Unklar ist auch, wie KIRK (²1970) 228 zu der Ansicht gelangt, daß beide Vorkommnisse “the clearest example of this meaning”, nämlich “real constitution of individual things” gäben. Gründe für diese Auffassung werden nicht angegeben.

²⁵ AISCHYLOS Agam. 633.

²⁶ Ähnlich wird die Stelle auch von HOLWERDA (1955) 116 und HEIDEL (1910) 110 Fn. 124 aufgefaßt; dagegen diagnostiziert BEARDSLEE (1918) 86 zu Unrecht einen rein periphrastischen Gebrauch des Wortes $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$.

²⁷ Man ersieht aus beiden angeführten Stellen, daß keineswegs allein darauf zu achten ist, ob eine Ergänzung wie $\alpha\theta\pi\alpha\omega\nu\tau\omega\nu$ oder $\omicron\{\lambda\eta$ zum Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ hinzutritt, um vielleicht doch den Gedanken einer umfassenden Natur ausgedrückt zu finden, auch wenn die weiteste Verallgemeinerung, die gar nichts mehr außen vor läßt, in zumindest der zweiten von ihnen nicht evoziert sein mag. Es spricht nicht für die uneingeschränkte Glaubwürdigkeit von SCHMALZRIEDTS These (von einer umgreifenden Natur könne nicht vor ca. 420 die Rede sein), daß er diese beiden Stellen nicht einmal diskutiert.

²⁸ Zu vergleichen ist noch EPICARM (DK 23 B 4), der auch von SCHMALZRIEDT (1970) 116 f. als einzige Ausnahme anerkannt wird, ferner - allerdings wiederum erst am Ende des 5. Jhds. schreibend - PHILOLAOS (DK 44 B 1 und 6). Doch beruhen Formulierungen phythagoreischen Gedankenguts häufig auf älterer Tradition, was natürlich eine bloße Vermutung bleiben muß.

²⁹ PARMENIDES DK 28 B 19. Weil das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\nu$, wie betont, durchaus unterschiedliche Bedeutung ausdrücken kann, ist auch der in Frg. DK 28 B 16,3 belegte Wortsinn 'Konstitution' kein Gegenargument gegen die bisherige, am 'Hervorgang' von etwas orientierte Deutung des parmenideischen Wortgebrauchs. Im übrigen ist auch dort von einer beständig *wechselnden*, d.h. im Werden begriffenen "Konstitution der Ingredienzien im Menschen" die Rede, weil nach der im Satz selbst vertretenen These des PARMENIDES mit ihr auch das Denken und Empfinden eines Menschen sich wandelt. Demnach wäre auch hier zu verstehen, daß sich die Gedankenlage in einem Menschen entsprechend den wechselnden Anteilen ursprünglicher Konstituentien (Nacht und Licht bzw. deren Derivate) 'bilde'.

³⁰ Ein solches Übergehen einer gewissen Beschaffenheit in die reguläre Bildungsbahn der Sache drückt der Autor einer Hippokratischen Schrift an berühmter Stelle ($\Pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\phi\epsilon\omega\rho\omega\nu$ 14) aus: Das Volk der »Makrokephalen« habe zunächst kraft *nomos* die Köpfe der Kleinkinder bandagiert, damit sie lang würden. "Im Lauf der Zeit aber wurde das in ihre *physis* ein, so daß der *nomos* keinen Zwang mehr bedeutete [...] Was sollte auch hindern, daß aus einem Langkopf ein Langkopf entsteht?" D.h. als wesentliche oder 'Natur'-Beschaffenheit eines Dinges qualifiziert sich gerade solches, was in der Bahn seines regulären Werdens zustandekommt. Zum Naturbegriff im Corpus Hippocraticum, der hier nicht weiter verfolgt werden kann, vgl. BEARDSLEE (1918) 31-42; BURGER (1925) 31-33; HANS DILLER: Der griechische Naturbegriff. In: *Jahrb. für Antike und deutsche Bildung* 2 (1939) 241-257, bes. 248 ff. und RECHENAUER (1991), bes. S. 167 ff.

³¹ Für eine genauere Darstellung des EMPEDOKLES siehe THOMAS BUCHHEIM: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt (München 1994) 145 ff.

³² Vgl. dazu vor allem die Fragmente DK 31 B 8; B 17; B 35 und B 71.

³³ Siehe EMPEDOKLES DK 31 B 6.

³⁴ In der gesamten Anlage von EMPEDOKLES' Naturgedicht sehe ich, zumindest was den Bereich der Vorsokratik betrifft, eine gute Unterstützung für die These PATZERS (1939/93) bes. 222-229, daß die Bedeutung des Wortes $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\upsilon$ stark am pflanzlichen Wachstum orientiert ist.

³⁵ Das von EMPEDOKLES hier (DK 31 B 110,5) gebrauchte Wort $\eta\text{.}\text{:}\theta\omicron\upsilon$ muß keineswegs nur als *menschlicher* Charakter oder menschliche Wesensart aufgefaßt werden, muß also nicht, wie oft gemeint (z.B. DK in ihrer Übersetzung der Stelle; vgl. THIMME [1935] 48 und die Diskussion bei HOLWERDA [1955] 37), auf den hier angesprochenen Schüler des EMPEDOKLES und sein so erworbenes Denken zielen. Vielmehr meint das Wort Charakter oder Verhaltensweisen überhaupt von irgendwelchen Dingen (vgl. zum Wortgebrauch auch EMPEDOKLES DK 31 B 17,28), vorzugsweise aber von lebendigen (deren Entstehung EMPEDOKLES ja erklären möchte) und zielt daher auch hier vermutlich auf die in Termini jener vier einmal gelernten Wurzeln darstellbare und verständliche Eigenart aller "sterblichen" Dinge überhaupt. Ebenso wie hier werden das Wort und der Sinn des ganzen Satzes aufgefaßt z.B. von JEAN BOLLACK: Empédocle Bd. I - III/2 (Paris 1965-69), Bd. III/2 (Les Origines. Commentaire) 581.

³⁶ EMPEDOKLES DK 31 B 110, 1-5.

³⁷ Dem entspricht in etwa die durchgängige und (wenn man nicht nur auf den Vorgang, sondern auf den inneren Zusammenhalt von Prinzip, Weg und Resultat der Bildung abhebt) m.E. gerechtfertigte Widergabe des Wortes mit französisch "naissance" durch BOLLACK (Bd. II, 1969); vgl. auch seinen Kommentar in Bd. III/1, S. 88 f.; III/2, S. 553 und 581.

³⁸ Auch die beiden anderen Stellen, an denen das Wort $\phi\upsilon\sigma\sigma\iota\upsilon$ bei EMPEDOKLES vorkommt, zeigen ähnlich deutliche Bezüge zum Weg und Prinzip der Bildung von etwas aus seinen Wurzeln oder Gründen: In DK 31 B 8 wird betont, daß die sterblichen Gebilde als solche keine *physis* besäßen; das ist wohl so zu verstehen, daß sie nach EMPEDOKLES' Auffassung nicht zugleich den wahren Grund ihrer Bildung in sich enthalten, sondern ihr Dasein nur der Mischung und Entflechtung der vier Wurzeln verdanken, die somit ihre wahre *physis* oder der bleibende Seinsgrund für sie sind (ähnlich interpretiert BURNET [⁴1930] 205 f. Fn. 4); deshalb endet, wie EMPEDOKLES weiter sagt, ihr Dasein andererseits auch nicht mit dem "grausigen Tod", weil eben die ihnen extrinsisch bleibende *physis* ungebrochen fortexistiert. ARISTOTELES Met. V 4. 1014b 36 ff. irrt sich deshalb durchaus *nicht*, wie immer wieder vermutet wurde (s. etwa HEIDEL [1910] 98 Fn. 73 und HOLWERDA [1955] 111; vgl. dagegen z.B. BOLLACK [1969] Bd. III/1, S. 88 f.), wenn er die $\phi\upsilon\sigma\sigma\iota\upsilon$ in diesem Zitat des EMPEDOKLES als $\sigma\upsilon\varphi\sigma\iota\omega\alpha$ interpretiert; denn $\sigma\upsilon\varphi\sigma\iota\omega\alpha$ ist nach ARISTOTELES gerade das, was auch die Ursache für seine Existenz-als-ein-solches in sich selbst enthält, während sterbliche Dinge nach EMPEDOKLES, wie gesagt, *nicht* die Ursache für ihre Existenz-als-solche enthalten.

An der zweiten Stelle (DK 31 B 63) ist der Bezug auf den Bildungszusammenhang einer Sache noch offenkundiger (jedenfalls wenn man der Überlieferung des Fragments bei ARISTOTELES GA I 18. 722b 10 und IV 1. 764b 15 ff. Glauben schenkt): dort vermerkt EMPEDOKLES, daß die "*physis* der Glieder" beim Menschen "gespalten" sei in "einerseits die des Mannes" und (wie aus dem Zusammenhang bei ARISTOTELES zu erschließen) andererseits die der Frau, so daß eben beide Geschlechter einen Beitrag für die *Bildung* des menschlichen Körpers zu leisten haben - anders als ARISTOTELES selbst meinte (zur Deutung dieser Stelle vgl. auch HEIDEL [1910] 102 mit Fn. 88).

³⁹ Obwohl PATZER (1939/93) wohl allein mit Blick darauf seine These formuliert haben dürfte.

⁴⁰ Vgl. z.B. ARISTOTELES De an. III 13. 435b 1.

⁴¹ Homerischer Hymnus an Demeter 1, 8-10: “[Kore pflückte allerlei Blumen] und einen Narziß, den die Erde auf Beschluß des Zeus und dem Hades zu Gefallen als eine List vor dem Mädchen hervortrieb (φύεσε) [...] Aus ihm *und d.h. von der Wurzel* entsprossen hundert Blütenkelche [...] Sie aber packte Staunen und sie griff mit beiden Händen nach dem herrlichen Spaß - da tat sich klaffend die Erde auf”.

⁴² Odyssee 10, 302 ff.

⁴³ Siehe HESIOD Thg. 116 ff.

⁴⁴ HESIOD Thg. 728.

⁴⁵ HESIOD Thg. 811-813.

⁴⁶ Die Pointe des Wortes αὐτοφυῆς kann aufgrund des Präfixes αὐτο- eigentlich nur darin gesucht werden, daß die φυῆ oder φύσις des Betreffenden - was immer dies Wort nun heiße - jedenfalls in der Sache selbst zu liegen komme, im Unterschied zu technisch hergestellten Dingen; daher kann in dieser Verbindung die Silbe -φυῆ nicht gut ‘Charakter’ oder ‘Qualität’ bedeuten, sondern muß auf die *Herkunft* des betreffenden Dinges zielen, das Wort insgesamt somit so viel wie ‘selbstentstammt’ und insofern ‘natürlich’ im Unterschied zu ‘künstlich’ heißen. Wenn diese Überlegung triftig ist, hat man in Worten wie αὐτοφυῆς oder εὐφυῆς (s.u.) eine Rechtfertigung für den bisweilen in Zweifel gezogenen ursprünglichen Sprachbezug zwischen den kurzsilbigen Substantiven φύσις oder φυῆ und dem Verbum φύω / φύομαι mit langem Ypsilon und folglich auch für den Eintrag der Idee von ‘Wachstum’ und ‘Herkunft’ in die Gesamtbedeutung des Wortes φύσις.

⁴⁷ PLATON Soph. 265 c; vgl. dazu auch Nomoi 890 b.

⁴⁸ Soph. 265 c; vgl. der Sache nach gleich, aber ausführlicher Nomoi 888e-892c.

⁴⁹ In dieselbe Richtung wies schon PARMENIDES Frg. 19: daß von ihrer primären Bildung an die Dinge “nun und in Zukunft sind” gleichsam als *fixierte* zwischen genährt-Werden und Wiedervergehen.

⁵⁰ Ilias 6, 144-150.

⁵¹ Theognidea 535-538; THEOGNIS benutzt offenbar die von ihm bemerkte ausgezeichnete Zuverlässigkeit und Stabilität regulärer Reproduktionsprozesse, um ein adelsethisches Vorurteil zu zementieren.

⁵² Ich greife hier auf einen m.E. die Sache treffenden Übersetzungsvorschlag von WOLFGANG SCHADEWALDT: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen (Tübingen 1978) 205 für das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota$ zurück..

⁵³ PINDAR, Py. 8, 44 f. BEARDSLEE (1918) 7 - wohl um seine Bevorzugung von "character" für $\phi\upsilon\omega\sigma\iota$ aufrechtzuerhalten - übersetzt hier schwerlich korrekt: "A spirit noble in character descends gloriously from father to son"; zwar sieht er richtig, daß eben die 'Deszendenz' es ist, die das Bestreben zu einem besonders hervorstechenden macht; nur wird dies gerade ausgedrückt durch die Wendung $\phi\upsilon\alpha/\epsilon$... $\epsilon\phi\kappa$ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\omega\nu$ und nicht durch das Verbum $\epsilon\phi\pi\iota\pi\rho\epsilon\omega\pi\epsilon\iota$, wie BEARDSLEE zu meinen scheint.

⁵⁴ PINDAR, Ol. 9, 100 f.

⁵⁵ PINDAR, Ol. 11, 19 f.

⁵⁶ Eine höchst signifikante, aber oft zu kurzatmig interpretierte Stelle (Nem. 6, 5), wo PINDAR das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota$ gebraucht, sei noch erwähnt. In Alternative gesetzt zu $\mu\epsilon\omega\gamma\alpha$ $\nu\omega\omega\theta\omicron$ versteht man $\phi\upsilon\omega\sigma\iota$ hier gewöhnlich als 'äußere Erscheinung' oder Körperstatur (vgl. etwa BEARDSLEE [1918] 7 f. und HOLWERDA [1955] nach dem Index, obwohl beide eine gewisse Fragwürdigkeit der Stelle anerkennen). Jedoch muß man für ihr angemessenes Verständnis den weiteren Zusammenhang des ausgedrückten Gedankens in Rechnung stellen: PINDAR will sagen, daß die Menschen trotz ihres für gewöhnlich "nichtigen" Vermögens ($\delta\upsilon\omega\nu\alpha\mu\iota$ - s. ebd. Vers 3) bisweilen in "Gedankengröße" und "Natur" an die Götter heranreichen können, obwohl sie, wie er weiterhin vermerkt, niemals wissen können, wohin zu gelangen sie das Schicksal bestimmt hat. Wie sollte nun die 'äußere Erscheinung' eines Menschen

eine ihm so verborgene Größe sein? Vielmehr ist mit $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ hier die zu Gebote stehende ‘Macht’ oder das ‘Wirkungspotential’ gemeint, womit eben das Wort $\delta\upsilon\omega\nu\alpha\mu\iota\forall$ - in Anbetracht derer Götter und Menschen trotz ihrer prinzipiellen Stammesverwandtschaft so verschieden sind (s. Vers 1 f.) - aus Zeile 3 wieder aufgenommen wird. Daß dies aber dem Menschen unbekannt ist, liegt daran, daß - wie PINDAR den Gedanken in Zeile 8 ff. fortsetzt - ein solches Potential über Generationen hinweg angesammelt sein muß, bis es in dem einen oder anderen unversehens zum Vorschein kommt. Daher bedeutet $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ gerade hier die aus langer Regeneration eines Geschlechts gesammelte, und deshalb in sich gefestigte Wesensart.

⁵⁷ HERAKLIT DK 22 B 126.

⁵⁸ HERAKLIT DK 22 B 90.

⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. EDWARD HUSSEY: Heraclitus on Living and Dying. In: The Monist 74 (1991) 517-530, bes. S. 519-521. Zu Unrecht weithin vergessen ist die in vieler Hinsicht treffende Schilderung des heraklitischen Lebensprozesses bei ERWIN ROHDE: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (Tübingen und Leipzig ³1903) Bd. II, 145-154.

⁶⁰ HERAKLIT DK 22 B 26.

⁶¹ HERAKLIT DK 22 B 88.

⁶² HERAKLIT DK 22 B 20.

⁶³ HERAKLIT DK 22 B 84a.

⁶⁴ Zur Begründung vgl. die im Folgenden dargestellte Auffassung des ARISTOTELES.

⁶⁵ Denn der Blitz ist nach HERAKLIT die “lenkende” oder “steuernde”, d.h. Herrschaft übende Gestalt des Feuers (s. DK 22 B 64 und vgl. die anschließende Erläuterung des HIPPOLYTOS). Die bestimmten “Maße” die ein Brennen oder Zehren von etwas anderem einzuhalten hat (vgl. DK 22 B 30 und 94), können plausiblerweise als ‘steuernde’ Determinanten der betreffenden Realität angesehen werden.

⁶⁶ HERAKLIT DK 22 B 8.

⁶⁷ DK 22 B 106. Merkwürdigerweise wird dieses Fragment von den Autoren zum Physisbegriff oft übersehen. So fehlt es z.B. in den sonst umfassendsten Studien von BEARDSLEE (1918) und HOLWERDA (1955). Doch wird es von den Herausgebern HERAKLITS (entgegen dem Vermerk von REINHARDT [1916/59] 177 Fn.) überwiegend als authentisch angesehen, vgl. z.B. MIROSLAV MARCOVICH: *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Merida 1967) 319-321 und MARCEL CONCHE: *Héraclite. Fragments. Texte établi, traduit, commenté* (Paris 1987) 384-387, dessen Interpretation ich in den groben Zügen ebenfalls folgen kann. KIRK (²1970) 157-161 schlägt eine Fusion dieses Fragments mit DK 22 B 57 vor, behält aber das Wort $\phi\upsilon\omega\sigma\iota\forall$ als Grund der (in Frg. 57 evozierten) Einheit von Tag und Nacht bei.

⁶⁸ Wegen der vermuteten minderen Qualität dieser Passage wird von manchen Herausgebern bezweifelt, daß HESIOD ihr Autor war. Dennoch gehören sie wohl einem präheraklitischen Textbestand an.

⁶⁹ HESIOD Erga 825.

⁷⁰ HERAKLIT DK 22 B 57. Für eine ähnliche Deutung dieses Fragments vgl. z.B. ROMAN DILCHER: *Studies in Heraclitus* (Hildesheim/New York/Zürich 1995) 108 f.

⁷¹ Für ein solches, HERAKLIT-verwandtes Verständnis der »*physis*« aller Tage und ihrer Geschehnisse lassen sich Spuren bei ungefähr zeitgenössischen Autoren finden, die dadurch philosophischen Hintergrund bekämen. Vergleichbar in diesem Sinn ist z.B. das 2. Chorlied in SOPHOKLES' *Aias* (346-349 und 369-373): "Alles läßt die lange, unzählbare Zeit hervordachsen ($\phi\upsilon\omega\epsilon\iota$), das unsichtbar war, und hüllt es, kaum erschienen, ein ($\kappa\rho\upsilon\omega\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$). Und nicht zu erwarten ($\alpha[\epsilon\lambda\pi\tau\omicron\nu$ vgl. HERAKLIT DK 22 B 18) ist nichts, sondern aufgerieben wird sogar der ungeheure Eid und starrsinniges Denken. [...] Denn auch das Ungeheure und Gewaltige gibt nach vor höheren Würden: so weichen die schneegedrückten Winter vor dem fruchtbringenden Sommer, und es tritt ab der Umkreis der schrecklichen Nacht für den

leuchtendgeschirrten Tag, damit sein Glanz erscheine” (vgl. HERAKLIT DK 22 B 67 und 57).

⁷² HERAKLIT DK 22 B 30. Ohne Bezugnahme auf den Lebensbegriff hat in jüngster Zeit DANIEL W. GRAHAM: Heraclitus’ Criticism of Ionian Philosophy. In: Oxford Studies in Ancient Philos. 15 (1997) 1-50, bes. 31-41 die stabile Struktur des heraklitischen Kosmos als Fließgleichgewicht überzeugend beschrieben.

⁷³ Zuerst gezeigt von REINHARDT (1916/59) bes. 175 ff. Für die Einschätzung des Fragments als Ausdruck des allgemeinen Lebenszusammenhangs s. z.B. DIETER BREMER: Heraklit. In: Philosophen der Antike I, hg. von FRIEDO RICKEN (Stuttgart 1996), S. 86 f.

⁷⁴ ARISTOTELES Juv. 5. 469b27-470a7.

⁷⁵ ARISTOTELES Resp. 474b 10-13.

⁷⁶ Zur Interpretation des ersten Teils als Gleichnis für den Lebensprozesses s. z.B. HUSSEY (1991), 525 f. und DILCHER (1995), 93 f.

⁷⁷ HERAKLIT DK 22 B 12. Üblicherweise (eine Ausnahme bildet z.B. JAAP MANSFELD (Hg.): Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch Bd. 1 [Stuttgart 1983] 272, zur Begründung s. S. 237 und ders.: Heraclitus on the Psychology of Sleep and on Rivers. In: Mnemosyne 20 [1967] 1-29, bes. S. 14 ff.) zerlegt man das bei EUSEBIUS überlieferte, aber über DIDYMUS letztlich auf den Stoiker KLEANTHES zurückgehende Zitat in zwei ursprünglich voneinander unabhängige Gedanken HERAKLITS, die nur durch die Interpretation des KLEANTHES (deren Gestalt aber durch die weitere Überlieferung verkürzt wiedergegeben werde) in einen sachlichen Zusammenhang gerückt worden seien (so zuletzt DILCHER [1995] 181 f.). Doch fehlen dafür m.E. die zwingenden Argumente. Denn berücksichtigt man die an mehreren Stellen zum Ausdruck kommende Ansicht des ARISTOTELES, so ist der sachliche Zusammenhang zwischen beiden Gedanken evident; weil aber die Gedankenteile jeweils für sich unübersehbare Bezüge zu HERAKLIT aufweisen, ist vielmehr der Schluß naheliegend, daß sie auch schon bei HERAKLIT zusammengehörten.

⁷⁸ Vgl. die Interpretation von Mansfeld a.a.O., S. 20: “[...] it is this process [sc. of digestion] which must be meant [...] The ‘inner moistures’ from which the soul draws its substance are those moistures which convey the food. The chief among those moistures is the blood. In so far as the inner moistures themselves are continuously replenished by outer moistures (we drink and eat), the soul itself indirectly but in a very real sense also feeds upon outer moistures.” Auf die aristotelischen Parallelen weist Mansfeld nicht hin, dafür auf eine abgewandelte Form desselben Gedankens bei PLATON, Tim. 43 a ff. (s. S. 22 f.).

⁷⁹ ARISTOTELES De an. I 2. 405a 25ff.

⁸⁰ Zur Identifikation von “Form” und “*physis*” s. z.B. ARISTOTELES Phys. II 1. 193a 30 ff. und Met. V 4. 1015a 5. Zum Verständnis des Sachverhalts vgl. WILLY THEILER: Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles (zuerst 1924, Berlin ²1965) bes. 89 ff. sowie prominent MARTIN HEIDEGGER: Vom Wesen und Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Aristoteles, Physik B, 1 (geschrieben 1939). In: ders.: Wegmarken (Frankfurt a.M. ²1978) 237-299, bes. 271 ff.

⁸¹ ARISTOTELES GC I 5. 321b 24 ff. Zur Interpretation der Stelle vgl. G. ELIZABETH M. ANSCOMBE: The Principle of Individuation. In: The Collected Philosophical Papers of G. E. L. Anscombe (Oxford 1981), 57-65, bes. 64 f. Die Iteration $\alpha[\lambda\lambda\omicron\ \kappa\alpha\iota; \alpha[\lambda\lambda\omicron$ sowie die Identität des “Maßes” im Fließprozeß, machen nach meiner Ansicht eine Beziehung zu HERAKLIT evident. Vgl. neben den bereits im Haupttext angeführten Stellen auch Meteor. II 2. 355a 3-15 (hier wird HERAKLIT unter Anführung von DK 22 B 6 sogar ausdrücklich genannt, jedoch gleichzeitig Kritik an seiner Auffassung von der ‘täglichen Erneuerung der Sonne’ geübt, was jedoch nicht ausschließt, daß die allgemeine Struktur des auch hier beschriebenen Zehr-Prozesses dennoch auf die Anregung HERAKLITS zurückgeht). Daß ARISTOTELES förmlich besessen war von dem in Frg. 12 ausgedrückten Gedanken HERAKLITS beweist auch Pol. III 3. 1276a35 ff. Das relevante Stück daraus lautet: “es ist von derselben Stadt zu reden, auch wenn die einen [Menschen] zugrundegehen und andere entstehen, wie wir

auch Flüsse oder Quellen als dieselben zu bezeichnen pflegen, obwohl ständig das eine Naß ankommt, das andere weicht“; aufgrund dieser Fließstruktur gewisser Dinge ist es ARISTOTELES im Prinzip erst möglich, an ihnen Form und Materie zu unterscheiden, wie auch seine anschließenden Sätze es zeigen.

⁸² HERAKLIT DK 22 B 51.

⁸³ Siehe HERAKLIT DK 22 B 1

⁸⁴ HERAKLIT DK 22 B 123. Für eine ähnliche Interpretation der Bedeutung von $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in diesem Fragment s. in neuerer Zeit PIERRE HADOT: Remarques sur les notions de «physis» et de nature. In: Herméneutique et ontologie. Melanges en hommage à Pierre Aubenque, hg von RÉMY BRAGUE und FRANCOIS COURTINE (Paris 1990) 1-15, S. 9 ff., sowie DILCHER (1995) 95.

⁸⁵ Vgl. hierzu sehr instruktiv z.B. CHARLES H. KAHN: From Philosophy of Being to Philosophy of Human Being. In Metaphysik nach Kant?, hg. von DIETER HENRICH und ROLF-PETER HORSTMANN (Stuttgart 1988) 528-540.

⁸⁶ Siehe IMMANUEL KANT: Kritik der Urteilskraft, hg. von WILHELM WEISCHEDER (Frankfurt a. M. 1981) bes. § 74 -75.

⁸⁷ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING: Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), hg. von THOMAS BUCHHEIM (Hamburg 1997) 28 f. (= SW VII, 356).

⁸⁸ Vgl. dazu Einleitung und Annotationen zur angegebenen Ausgabe der SCHELLINGSchen Freiheitsschrift.