

PLAN DER VORLESUNG

- (1) Wozu eigentlich Philosophiegeschichte?
Doxographie versus Systematik
Beispiele frühester Philosophiegeschichte

I. Vorklassische Periode

- (2) Zwei Stämme der vorsokratischen Philosophie:
 - (a) *Ionischer Stamm*: Ursprung und Lenkung der Dinge (*Thales-Anaximander-Anaximenes*)
 - (b) *Italischer Stamm*: Bestimmtheit und Seele (*Pythagoras-Alkmaion-Parmenides*)
- (3-4) Phänomenale versus logische Seinsform
 - (3) Vom Deutlichen ins Verborgene: *Heraklit*
 - (4) Über das Manifeste weg: *Parmenides*
- (5) Physiologie im eleatischen Streckverband
Empedokles - Anaxagoras - Atomistik

II. Klassische Periode

- (6) Bedingter und unbedingter *logos* des Subjekts
Sophistik - Sokrates
- (7-8) Der Zwiespalt der menschlichen Seele
Platon
- (9) Die Spannweite des Wahren
Aristoteles

III. Hellenistische Periode

- (10) Das Glück der Materie
Epikur (Lukrez)
- (11) Aneignung des Logos
Stoa: Zenon von Kition - Chrysipp - (Marc Aurel)
- (12) Der Ausschluß irrtümlicher Gewißheit
Skepsis: Pyrrhon - Arkusilaos und Karneades - (Cicero)

IV. Christliche und neuplatonische Periode

- (13) Das göttliche Wort
Philon - Johannes
- (14) Philosophie und Gottesliebe
Plotin - Augustinus

Wozu Philosophiegeschichte ?

Aristoteles, Metaphysik VII 15. 1040a 9-11

„Notwendigerweise besteht der Gedanke aus Worten, aber die Worte bringt nicht der Definierende [= durch Denken etwas Bestimmende] hervor, sonst wären sie unerkennbar; vielmehr sind sie als schon niedergelegt für alle gemeinsam da.“

Kant, KU B, 138 f.:

„Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreiset, und die Verfasser derselben klassisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze gibt: scheint Quellen des Geschmacks [und allgemein: des Vernünftigen] a posteriori anzuzeigen, und die Autonomie desselben in jedem Subjekte zu widerlegen. [...] Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft (die alle ihre Urteile aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muß), welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen, und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. [...] *Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen.“

Platon, Politikos 285e-286a

Für die wichtigsten und ehrwürdigsten Gegenstände gibt es kein Abbild, das sie für den Menschen deutlich werden ließe und worauf zeigend jemand die danach fragende Seele unter Beschaffung einer Wahrnehmung hinreichend zufriedenstellen könnte. Deswegen muß man die Fähigkeit einüben, von jeglichem einen *logos* [Gedanke, Argumentation] angeben und aufnehmen zu können. Denn die unkörperlichen, schönsten und wichtigsten Gegenstände werden allein durch den *logos* und durch nichts anderes klar ersichtlich“.

Platon, Symposion 204a-b:

„Kein Gott philosophiert oder strebt danach, weise zu werden (denn er ist es); und auch, wenn es sonst einen Weisen gibt, so treibt er nicht Philosophie. Doch auch die Ungelehrigen philosophieren nicht und streben nicht, weise zu werden. Denn das ist das Schlimme am Zustand der Ungelehrigkeit [des Irrtums], daß er in der Tat nicht schön und recht und auch nicht einsichtig ist, jedoch sich selbst als genügend vorkommt. [...] So ist der strebende Eros notwendigerweise ein Philosoph, als Philosoph aber ist er ein Mittleres zwischen dem Weisen und Ungelehrigen“.

Arist. Met. ☞ 1.993b19:

„Die Philosophie aber wird zurecht *Wissenschaft der Wahrheit* genannt. Denn von der theoretischen Wissenschaft ist die Wahrheit das Ziel, während es von der praktischen die Tat ist (denn auch da, wo die Praktiker untersuchen, wie sich etwas verhält, betrachten sie daran nicht das Ewige, sondern es in relativer und auf die jetzige Situation bezogener Weise). Jedoch wissen wir das Wahre nicht ohne die Ursache. Denn überall ist das, infolge wovon auch dem anderen der synonyme Begriff zukommt, in höchstem Maß das betreffende im Vergleich mit dem anderen, wie z.B. das Feuer das Wärmste ist.“
(Erste Philosophie als „gesuchte Wissenschaft“ s. Met. A 2.982a4; 982b8; 983a21; A 9. 992a24; B 1. 995a24 u.a.)

Arist. Met. A 2. 982b 11:

„Aufgrund des Erstaunens fangen die Menschen noch heute wie auch zu allererst an zu philosophieren, indem sie zunächst über Aporien im Alltäglichen in Erstaunen gerieten, dann aber, auf diese Weise ein kleines Stück voranschreitend, auch über Wichtigeres aporetische Überlegungen anstellten, wie über die Vorgänge um Mond und Sonne und über die Entstehung des Alls. Wer aber in Aporie und Erstaunen verfällt, der hält sich für *unwissend* (deshalb ist auch der Mythenliebhaber auf gewisse Weise ein Philosoph; denn der Mythos ist komponiert aus Erstaunlichem). Daher ist klar - wenn man aus purer *Flucht vor Unwissenheit* zum Philosophieren kommt - daß man wegen des Wissens auf das Verstehen aus ist und nicht umwillen irgendeines Nutzens.“

Arist. De anima I 1. 402a3:

„Mit guten Gründen können wir davon ausgehen, daß die Erforschung der Seele, sowohl was ihre unmittelbare Relevanz als auch was den Rang und die Erstaunlichkeit der Gegenstände betrifft, unter die ersten gehört. Denn ihre Erkenntnis scheint gar *für Wahrheit überhaupt* Wichtiges beizutragen, insbesondere aber für die *Physis*. Denn sie [die Seele] ist so etwas wie Ursprung/Prinzip der Lebewesen.“

Aristoteles, Top. 34. 183b 17-25:

„Im Falle aller Entdeckungen sind die Ergebnisse früherer Bemühungen, die von den anderen weitergegeben wurden, Stück für Stück von denjenigen weitergeführt worden, die sie übernommen haben, wohingegen die ursprünglichen Entdeckungen im allgemeinen einen Fortschritt machen, der anfangs klein, aber weit nützlicher ist als die Entwicklung, die später aus ihm entspringt. Denn es ist wohl so, daß, wie man zu sagen pflegt, in allem der Anfang am wichtigsten ist; und deswegen auch am schwersten. Denn so sehr er das Kraftvollste ist dem Vermögen nach, so sehr ist er in seiner geringsten Ausdehnung das, was am schwersten gesehen wird.“

Früheste Philosophiegeschichte

Hippias von Elis (Sophist, letztes Viertel des 5. Jhdts.) DK 86 B 6

„Nachschlagewerk“ (*synagôgê*)?: „Von diesen Dingen findet sich das eine etwa bei Orpheus gesagt, anderes bei Musaios, in kurzer Form bei einem anderen anderswo, anderes bei Hesiod oder Homer, manches bei anderen Dichtern, anderes in Prosaschriften, teils bei Griechen, teils bei Nichtgriechen; ich aber werde nachfolgend, indem ich aus alledem das Wichtigste und zur gleichen Gruppe Gehörige zusammengestellt habe, daraus diese neuartige und vielgestaltige Darstellung machen.“

Platon, Sophistes 242b - 243a:

„Um das nunmehr richtig Scheinende [den Begriff des Seienden betreffend] in Klarheit festzuhalten, müssen wir erst einmal darauf achten, ob wir darüber irgendwie verwirrt sind, während wir einander doch bereitwillig beistimmen, es klar unterschieden zu wissen -- Sag deutlicher, was du meinst. -- Ein wenig leichtfertig scheint mir Parmenides sich mit uns unterredet zu haben und auch jeder andere, der je nach Unterscheidung der Dinge getrachtet hat und bestimmen wollte, wieviele und was da ist. -- Wie? -- Einen Mythos scheint mir jeder zu erzählen, als wären wir Kinder, der eine, daß der Dinge dreie sind und daß von ihnen welche bald miteinander im Streit lägen, dann aber auch - freudig werdend - Hochzeit, Zeugung und Aufzucht der Sprößlinge zuwege brächten; während ein anderer von zweien spricht, Feuchtem und Trocknem oder Warmem und Kaltem, es zusammenwohnen läßt und herausgibt. Wogegen bei uns die Eleatische Truppe - mit Xenophanes beginnend und noch früher - ihre Mythen so vorträgt, als sei das, was man als »all die Dinge« namhaft macht, nur Eines. Ionische

aber und gewisse sizilische Musen später haben den Gedanken gehabt, daß es am sichersten wäre, beides zusammenzuflechten und zu sagen, daß das Seiende vieles *und* eines sei, und dabei in Feindschaft und Freundschaft zusammenhielte. Denn auseinanderstrebend reiche es *immer* zusammen - sagen die fester gespannten Musen; die weicheren dagegen lassen, daß dies immer so sei, nach und sagen, es sei in Abschnitten bald eins und freud durch Aphrodite, bald aber sei es mit sich feindlich durch einen Streit“.

Isokrates, Antidosis 268:

Isokrates kritisiert die Willkür der „alten Sophisten, von denen der eine behauptete, die Menge des Seienden sei grenzenlos, Empedokles dagegen, daß es vier seien und in ihnen Streit und Liebe, Ion aber nicht mehr als drei, Alkmaion nur zwei, Parmenides und Melissos eines, Gorgias endlich, daß überhaupt keines sei“.

Aristoteles Metaphysik, Buch A, Kapitel 3:

„[...] Von denen, die zuerst Philosophie betrieben, glaubten die meisten, daß die Prinzipien von der Art der Materie die einzigen für alle Dinge seien; denn *woraus* alles Seiende ist, und *woraus* es zuerst entsteht, und *worein* es schließlich vergeht (wobei die Substanz dableibt, sich aber durch die Zustände wandelt) dieses geben sie als Element und als Prinzip der Dinge an, und glauben deshalb, daß weder etwas entstehe noch vergehe, weil eine solche Natur dabei immer erhalten werde. [...]

Freilich, hinsichtlich Anzahl und Art eines solchen Prinzips sagen nicht alle dasselbe, sondern *Thales*, der Archeget einer derartigen Philosophie, gibt an, es sei Wasser (deshalb behauptete er auch, die Erde sei »auf« Wasser). Zu dieser Ansicht gelangte er vielleicht aus der Beobachtung, daß die Nahrung von allem feucht ist und sogar das Warme [im Lebewesen] daraus entsteht und es dadurch lebt (das aber, woraus es entsteht, ist Prinzip von allem). Dadurch also [könnte er] zu dieser Ansicht gelangt [sein], und auch deshalb, weil die Samen von allem diese feuchte Natur besitzen, das Wasser aber das Naturprinzip der feuchten Dinge ist. Doch gibt es einige, die glauben, daß auch die ganz Alten und weit vor der jetzigen Generation Lebenden und zuerst Theologisierenden solch eine Auffassung über die Natur vertraten: Denn Okeanos und Têthys setzten sie als Väter der Entstehung, und den Eid der Götter als Wasser - die von ihnen so bezeichnete Styx. Denn das Ehrwürdigste ist auch das Älteste, der Eid aber ist das Ehrwürdigste. Ob nun diese, als Meinung über die Natur, eine ursprüngliche und alte ist, dürfte ziemlich unklar sein, *Thales* jedenfalls wird bezeichnet als der, der sich in dieser Weise über die erste Ursache äußerte. (Hippon wird man ja wohl nicht für würdig erachten, unter diese Leute gesetzt zu werden, weil sein Denken allzu einfältig ist.) *Anaximenes* hingegen und *Diogenes* setzen Luft als früher denn Wasser an und als das, was besonders *Prinzip* unter den einfachen Körpern ist; *Hippasos* aus Metapont das Feuer, wie auch *Heraklit* von Ephesos, *Empedokles* aber die Vier, indem er zu den Aufgezählten die Erde als viertes hinzufügte: diese nämlich blieben immer erhalten und entstünden nicht, außer indem sie als viel oder wenig zusammengemischt und getrennt würden, sei es zu Einem oder sei es aus Einem. *Anaxagoras* aus Klazomene aber - zwar dem Alter nach *vor*, in seinen Werken aber *nach* diesem einzuordnen - behauptet, die Prinzipien seien unbegrenzt viele; denn nahezu alle Homoiomere - Dinge wie Wasser oder Feuer - entstünden und vergingen nach seiner These allein durch Zusammenmischung und Trennung, auf andere Weise aber würden sie weder noch vergingen sie, sondern blieben ewig bestehen.

Von den Genannten her würde man also die nach Art der Materie begriffene Ursache für die einzige erachten. Indem sie aber so vorgingen, bereitete ihnen die Sache selbst den Weg und zwang sie weiterzusuchen. Denn mag nur immerhin alles Werden und Vergehen aus einem gewissen Einem oder auch aus Mehrerem erfolgen - *weshalb geschieht dies* und was ist die *Ursache* dafür? Denn nicht das Zugrundeliegende bewirkt ja, daß es sich selbst wandelt. Ich meine das so, wie auch nicht das Holz oder das Erz ursächlich für einen Wandel jedes der beiden ist, und weder das Holz ein Bett, noch das Erz eine Statue erzeugen, sondern vielmehr ist etwas anderes ursächlich für den Wandel. Dies suchen aber heißt *das andere Prinzip* suchen, wie wir es ausdrücken würden: das »Woher der Ursprung der

Bewegung«. Die nun, die ganz zu Anfang auf so ein Vorgehen verfielen und sagten, daß das Zugrundeliegende Eines sei, machten sich selbst keine Sorgen darum, doch zumindest einige derer, die nur Eines behaupten - gleichsam dieser Forschung erlegen - behaupten, daß das Eine *unbewegt* sei und die

Natur insgesamt, und zwar nicht nur in Beziehung auf Entstehen und Vergehen (denn das ist ein altes und von allen übereinstimmend vertretenes Argument), sondern auch in Beziehung auf jeden anderen Wandel; und das ist ihre Eigentümlichkeit.

Von denen nun, die das All als Eines behaupten, fiel keinem bei, eine solche [»andere«] Ursache zu erfassen, außer wohl gerade dem *Parmenides*, und ihm nur insoweit, als er nicht nur Eins annimmt, sondern, daß auf gewisse Weise auch zwei Ursachen existieren. Während die, die Mehreres setzen, sie eher begreifen können, z.B. die, die Warmes und Kaltes oder Feuer und Erde setzen; denn sie verwenden das Feuer so, daß es eine bewegende Natur besitzt, während Wasser und Erde und dergleichen das Entgegengesetzte darstellt.

Diesen nachfolgend und ihren sogear teten Prinzipien - weil sie nicht hinreichen, die Natur der Dinge zu erzeugen - suchten sie, wiederum von der Wahrheit selbst gezwungen, wie wir sagen, das nächste Prinzip. Denn für das Gut- und Schönverfaßtsein oder -werden der Dinge ist nicht plausiblerweise das Feuer oder die Erde oder etwas anderes dergleichen ursächlich, noch glaubten dies jene; allerdings ging es auch nicht an, eine so große Sache dem Von-Allein oder dem Zufall zu überlassen. So erschien einer, der behauptete, daß *Geist* darinsei, wie in den Lebewesen, und in der Naturbildung die Ursache des Gefüges und jeder Ordnung sei, wie ein Nüchterner neben den abseitig Redenden von früher. Offensichtlich kennen wir nun *Anaxagoras* als einen, der an diese Argumentation rührte, während zuvor noch Hermotimos aus Klazomenê eine [derartige] Ursache formuliert haben kann. Die einen nun haben mit dieser Ansicht die Ursache des Wohlverfaßtseins als ein Prinzip der Dinge gesetzt und damit zugleich ein *sobeschaffenes* [nämlich wohlverfaßtes] Prinzip, »woher« die Bewegung den Dingen zukommt. [Kapitel 4] Andererseits könnte man die Vermutung hegen, daß *Hesiod* als erster ein solches Etwas gesucht habe, oder wenn sonst jemand den Eros oder die Sehnsucht in den Dingen als ein Prinzip setzte, wie nicht zuletzt *Parmenides*. Denn dieser sagt, wenn er die Entstehung des Alls beschreibt: »als den ersten von allen Göttern erfand sie [die Urdämonin] den Eros«. *Hesiod* hingegen: »Zuallererst ward Chaos, aber dann die breitbrüstige Erde, sowie Eros, der unter allen Unsterblichen hervorragend« - so eben, als müsse in den Seienden eine Ursache vorhanden sein, die die Dinge bewegen und zusammenführen wird. [...]

Diese also scheinen, wie wir sagen, bis dahin zwei der Ursachen, die wir in den Schriften über Natur unterschieden, berührt zu haben, nämlich die der Materie und die des Woher die Bewegung; allerdings nur undeutlich und keineswegs sicher, sondern wie es in Kämpfen Ungeübte tun: auch sie führen ja im Herumstochern oftmals gute Schläge, aber weder sie aufgrund von Kenntnis, noch scheinen jene gewußt zu haben, was sie reden. Denn sie machen offenbar gar keinen Gebrauch von ihnen oder nur wenig. Auch nämlich *Anaxagoras* braucht den »Geist« als ein beigezogenes Mittel [*mêchanê* = ‚Deus ex machina‘] der Weltbildung, und zerzt ihn dann, wenn er in Aporie gerät, aufgrund welcher Ursache etwas aus Notwendigkeit ist, hervor, während er ansonsten alles Gewordene eher verantwortlich macht als den Geist. Und *Empedokles* macht zwar mehr Gebrauch als dieser von den Ursachen, doch ebenfalls nicht genug, und er findet in ihnen auch nicht zu einer konsistenten Darstellung. Zumindest gerät es ihm an vielen Stellen dahin, daß die Liebe trennt, der Streit aber verbindet. Wenn nämlich das All in die Elemente zersetzt wird unter dem Streit, wird ja das Feuer und jedes der anderen Elemente zu Einem verbunden; wenn sie aber umgekehrt unter der Liebe zusammengehen zu einem, dann ist wiederum nötig, daß die Teile aus jedem herausgetrennt werden. *Empedokles* war nun zwar der erste unter den Früheren, die diese Ursache mit einer Unterscheidung einführte, indem er nicht ein Bewegungsprinzip ansetzte, sondern verschiedene und gegensätzliche. Ferner formulierte er als erster die nach Art der Materie begriffenen Elemente als vier. Doch andererseits gebraucht er sie nicht als vier, sondern als wären sie nur zwei, nämlich das Feuer für sich stehend, die anderen aber als dem entgegengesetzt wie nur *eine* Natur: Erde, Luft und Wasser. Man kann dies aus einer Betrachtung seiner Verse entnehmen. [...]

Leukippos aber und sein Gefährte Demokritos sagen, die Elemente seien das Volle und das Leere, das eine begreifend als seiend, das andere als nichtseiend, nämlich davon das Volle und Feste als das Seiende, das Leere und Dünne aber als das Nichtseiende (weswegen sie auch sagen, daß um nichts

mehr das Seiende als das Nichtseiende sei, weil auch nicht das Leere im Vergleich mit dem Körper), diese aber sind Ursachen des Seienden im Sinne von Materie. Und wie diejenigen, die die zugrundeliegende Substanz zu nur einer machen, das übrige aber durch deren Zustände erzeugen, indem sie das Dünne und das Dichte als Prinzipien der Zustände verstehen, so bezeichnen auf gleiche Weise auch sie die Unterschiede als Ursachen der anderen Dinge. Diese [Unterschiede] aber sind nach ihrer Aussage drei: Figur und Anordnung und Lage. Denn das Seiende unterscheidet sich, wie sie sagen, allein durch »Gestaltzug« (*rhysmos*) und »Berührungsart« (*diathigê*) und »Wendung« (*tropê*). [... A - N; AN - NA; N - Z; ...]. Über Bewegung jedoch, woher oder wie sie den Seienden zukomme, sind auch sie ähnlich den anderen leichtsinnig hinweggegangen. Über diese beiden Ursachen nun, wie wir sagen, wurden von den Früheren so weit Untersuchungen angestellt.

[Kapitel 5] Unter ihnen aber und auch vor ihnen (!) rührten die sogenannten Pythagoreer an mathematische Sachverhalte, brachten sie nach vorne und glaubten, ganz darin aufgesogen, daß deren Prinzipien auch Prinzipien alles Seienden seien. Da aber in diesem Bereich die Zahlen der Natur nach das erste sind, dünkte es ihnen, als betrachteten sie in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit dem Seienden und Entstehenden, mehr als in Feuer und Erde und Wasser: daß etwa eine derartige Eigenschaft der Zahlen Gerechtigkeit sei, eine solche aber Seele und Geist und wieder eine andere der günstige Zeitpunkt und bei sozusagen jedem der übrigen Dinge genauso. Ferner erblickten sie die Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonien in den Zahlen. Da also das andere in seiner ganzen Natur den Zahlen abgeglichen erschien, stellten sie die Vermutung auf, daß die Elemente der Zahlen die Elemente alles Seienden seien. Und was sie in seiner Übereinstimmung zeigen konnten bei den Zahlen und Harmonien im Verhältnis zu den Eigenschaften des Himmels und seiner Teile und zur ganzen Weltordnung, das fügten sie in Aufstellungen systematisch aneinander. Und wenn irgendwo etwas fehlte, dann postulierten sie es dazu, damit ihnen die ganze Sache zusammenpaßte. Ich meine z.B., nachdem die Zehn ein Vollkommenes sei und die ganze Natur der Zahlen in sich umfasse, sagen sie, daß auch, was sich am Himmel bewegt, zehn sei, und setzen, weil jedoch nur neunerteil sichtbar ist, deswegen als zehntes die »Gegenerde«. Das haben wir in anderen Schriften genauer ausgeführt. Der Grund aber, warum wir uns ihnen zuwenden, ist der, auch bei ihnen zu erfassen, welche Prinzipien sie ansetzen und wie sie in die besagten einzuordnen sind. Auch sie also halten offenbar die Zahl für ein Prinzip - sowohl im Sinne der Materie für die Dinge als auch im Sinne der Eigenschaften und Verfassungen. Die Elemente der Zahl aber sind das Gerade und das Ungerade, wovon das eine Unbegrenzte, das andere aber Begrenzte sei, während das Eins aus diesen beiden, nämlich sowohl gerade als auch ungerade, die Zahl jedoch aus dem Eins sei, die Zahlen aber seien, wie gesagt, der ganze Himmel. ((Vgl. weiter unten 987a 20 f.: Die Pythagoreer [...] begannen, über das Was-ist-es Überlegungen anzustellen und zu definieren, wenn auch auf ziemlich einschichtige Weise)).

[...]

Die Überlegung der Altvorderen, die mehrere Elemente der Natur behaupten, ist daraus hinreichend zu ersehen. Doch gibt es welche, die sich über das All äußern, als sei es nur *eine* Natur, wenn auch nicht alle auf dieselbe Weise, was Richtigkeit und die Naturgemäßheit betrifft. Zur jetzigen Betrachtung der Ursachen verträgt sich ihre Darlegung eigentlich nicht. Denn nicht wie einige Physiologen erzeugen sie unter Voraussetzung des Einen dennoch das Seiende wie aus einer Materie des Einen, sondern argumentieren andersartig. Denn jene, indem sie Bewegung hinzusetzen, *erzeugen* das All, diese hingegen behaupten, es sei *unbewegt*. Nichtsdestoweniger sind sie doch insoweit der jetzigen Betrachtung einschlägig: Parmenides nämlich scheint an das *dem Begriff nach Eine* zu rühren, während Melissos es im Sinne von Materie faßt; deshalb sagt der eine auch, es sei begrenzt, während der andere es als unbegrenzt behauptet. Xenophanes hingegen, der als erster von ihnen so auf Einheit machte (denn Parmenides wird als sein Schüler bezeichnet), sagte nichts Deutliches dazu und scheint

keine der beiden Naturen zu tangieren, sondern, indem er seinen Blick auf den Himmel insgesamt richtet, sagt er, das Eine sei der Gott. Diese nun, wie gesagt, sind für die gegenwärtige Untersuchung zu vernachlässigen, die beiden letztgenannten schon gar, weil sie ein wenig zu grobschlächtig sind, nämlich Xenophanes und Melissos. Parmenides dagegen scheint irgendwie mit größerem Weitblick zu

reden. Denn da es neben dem Seienden nach seiner Einschätzung keinerlei Nichtseiendes geben kann, glaubt er, daß aus Notwendigkeit das Seiende nur Eins ist und nichts anderes existiert (wovon wir ausführlicher gehandelt haben in den Schriften über Natur [vgl. Phys. I 3]); doch gezwungen, den Phänomenen zu folgen, faßt er das Eine als es *dem Begriffe nach* auf, während zufolge der Wahrnehmung mehreres sei, und setzt in diesem Sinne wiederum zweierlei Ursachen und zweierlei Prinzipien, nämlich das Warme und Kalte, womit er z.B. Feuer und Erde meint. Davon ordnet er dem Seienden das Warme zu, das andere aber dem Nichtseienden. [[Nachweislich eine Fehlinterpretation des Aristoteles!]]

[... Kapitel 6] Nach den besagten Philosophien kam die Thematik Platons auf, die in vieler Hinsicht diesen [sc. den Pythagoreern] folgt, andererseits aber auch Eigenständiges gegenüber der Philosophie der Italiker besitzt. Denn von Jugend an zunächst vertraut gewesen mit Kratylos und den Heraklitischen Lehren, daß alles Wahrnehmbare immer im Fluß sei und es davon keine Wissenschaft gebe, blieb er auch späterhin bei dieser Ansicht; da sich andererseits Sokrates mit etischen Fragen befaßte (überhaupt nicht mit der Natur insgesamt) und freilich in diesen das Allgemeine suchte und es verstand als erster das Denken auf Definitionen zu richten, kam Platon in der Aufnahme von jenem zur Ansicht, daß das [Definieren] über *andere* Gegenstände geschehe und nicht über die wahrnehmbaren. Denn unmöglich könne es eine gemeinsame Bestimmung für irgendetwas Wahrnehmbares geben, weil es immerfort im Wandel sei. Auf diese Weise benannte er das derartige Seiende mit dem Ausdruck »Ideen«, während das Wahrnehmbare daneben existiere und sämtlich nach ihnen begriffen werde. Denn die vielen mit den Ideen gleichnamigen Dinge existierten durch »*Teilhabe*« (*methexis*). Doch mit der »*Teilhabe*« änderte er nur die Bezeichnung. Denn die Pythagoreer sagen, das Seiende sei durch »*Nachahmung*« (*mimêsis*) der Zahlen, Platon dagegen: durch *Teilhabe*. Was freilich die *Teilhabe* oder die *Nachahmung* von Ideen sein solle, das zu untersuchen überließen sie der Allgemeinheit. Ferner behauptet [Platon], daß neben dem Wahrnehmbaren und den Ideen das Mathematische der Dinge zwischeninne sei, unterschieden vom Wahrnehmbaren, weil es zwar ewig und unbewegt, von den Ideen aber, weil das eine vieles Gleiche sei, während die Idee jeweils selbst nur Eins sei. Weil aber die Ideen für das andere ursächlich seien, kam er zu dem Glauben, daß die Elemente jener die Elemente aller Dinge seien: Im Sinne der Materie seien also *das Kleine und das Große* Prinzipien, im Sinne der Substanz das *Eins*. Denn aus der *Teilhabe* jener an dem Eins seien die Zahlen. [...] Platon also hat über die untersuchten Gegenstände so geurteilt. Offenbar ist aus dem Gesagten, daß er nur zwei Ursachen gebraucht, nämlich das Was-ist-es und die Ursache im Sinne der Materie.

[... Kapitel 9. 992a 24 (zusammenfassende Kritik an den Platonikern mit Einschluß des Aristoteles!)] Während aber überhaupt die Weisheit die Ursache in Bezug auf die *erscheinenden* Dinge sucht, haben wir [Platoniker] dies unterlassen (denn wir sagen gar nichts über die Ursache »Woher der Anfang des Wandels«), sondern behaupten andere Substanzen in dem Glauben, die Substanz *dieser* Dinge [der offenbaren Welt] darzulegen, so als wären jene die Substanzen dieser, wie wir mit leeren Ausdrücken erklären. Denn das Teilhaben, wie wir schon früher hervorhoben, ist nichts. Also rühren die Ideen auch nicht an das, was wir im Feld der Wissenschaften als ursächlich beobachten, wodurch aller Geist und alle Natur produktiv ist, diejenige Ursache, die wir [nämlich nur Aristoteles] als eines der Prinzipien behaupten [die Bewegungsursache], vielmehr ist den Heutigen die Mathematik zur Philosophie geworden, obwohl sie beteuern, daß man sich mit ihr nur um des anderen willen abgeben müsse.“

THALES von Milet (geb. 624)

Hat wohl kein richtiges Buch mit seinen ‚Lehren‘ verfaßt, sondern eher nur astronomische und technische Aufzeichnungen angefertigt oder fortgeführt.

Arist. Met. A 3. 983b 20:

Thales als „Begründer einer derartigen (nach dem Ursprung suchenden) Philosophie“ und zwar habe er das „Wasser“ als Ursprung angegeben, „aus dem alles übrige entstehe“. „Deshalb behauptete er auch, daß die Erde auf dem Wasser sei“.

Arist. De caelo II 13. 294a 28:

„Andere sagen, daß die Erde auf dem Wasser liege. Das ist die älteste uns überlieferte Erklärung, die, wie man sagt, Thales von Milet gegeben hat, daß die Erde verharre, weil sie ein schwimmender Gegenstand sei wie ein Stück Holz oder dergleichen“.

Herodot I, 74:

„Thales von Milet hat den Ioniern eine Sonnenfinsternis vorausgesagt und als Zeitraum dafür eben dieses Jahr angesetzt (585), in dem sie sich auch wirklich ereignete.“

Dercyllides nach Theon von Smyrna (DK 11 A 17):

„Eudemos berichtet in seiner ‚Astrologie‘, daß Oinopides als erster die Schräglage des Tierkreises und den Zyklus des großen Jahres entdeckte, während Thales als erster eine Sonnenfinsternis bestimmte und von der Periode der Sonnenwenden feststellte, daß sie immer gleich ist.“

Aristoteles, De anima I 2. 405a19:

„Auch Thales scheint, nach dem was man erinnert, die Seele als etwas Bewegungserzeugendes zu verstehen, wenn er doch sagte, daß der (Magnet)Stein eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.“

Diogenes Laertios I, 24:

„Aristoteles und Hippas geben an, er habe auch Unbeseeltem eine Seele zugeschrieben und das aus den Indizien des Magnetsteins und Bernsteins geschlossen.“

Lit.:

B. Snell: Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte, in: ders. Ges. Schriften, hg. von H. Erbse, Göttingen 1966, S. 119-128.

J. Mansfeld: Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy, in: *Mnemosyne* 38 (1985), S. 109-129.

ANAXIMANDER von Milet (geb. 610 bis kurz nach 546)

Soll als erster seine Erkenntnisse in Form einer Prosaschrift niedergelegt haben und eine geographische Karte der damals bewohnten Erde angefertigt haben (DK 12 A 6). Meinte, die Erde habe die Form einer „Säulentrommel“, die von sich aus schwebt aufgrund ihrer Mittelposition, auf deren Oberseite wir, während auf der Unterseite Antipoden lebten (DK 12 A 11,3 und 25). Von Gestirnen sei sie umgeben wie von in Schläuchen eingeschlossenen Feuerrädern, die ihr Feuer aus Löchern herausbliesen. (DK 12 A 11; 18 und 21). Die Sonne trockne langsam die Erde aus (Arist. Meteor. II 1. 353b6) und folge den aufsteigenden Dünsten wie einer Nahrung (DK A 27). Die Menschen wie auch andere höhere Lebewesen hätten so etwas wie eine Evolution aus Fischen und in stacheligen Rinden eingeschlossenen Vorformen durchgemacht (DK 12 A. 11,6; 30).

Die Entstehung des Kosmos (oder vieler? sukzessiver? Kosmoi?) aus dem Ursprung von allem, welchen Anaximander wahrscheinlich als „*apeiron*“ (Grenzenloses, Uferloses, worin keine Orientierung möglich ist) bezeichnet hat, ist ziemlich unklar und umstritten; wichtig dafür muß der Gedanke einer „Abscheidung“ alles zeitlich Organisierten vom ewigen Ursprung gewesen sein (s. vor allem DK 12 A 9-11). Typisch für die Deutungsprobleme ist z.B. folgender Bericht des Ps.-Plutarch (bei Eusebios) DK 12 A 10:

„Anaximander, der Anhänger des Thales war, vertrat die These, das Grenzenlose enthalte die ganze Ursache für die Entstehung des Alls und sein Vergehen; aus ihm also hätten sich die Himmel abgeschieden und überhaupt alle Ordnungsgefüge (*kosmoi*), die grenzenlos viele seien. Er sagt, daß das Vergehen und viel früher das Entstehen aus einem grenzenlosen Zeitlauf heraus (*ex apeirou aiônos*) geschehe, wobei alle diese [Ordnungsgefüge (?)] sich wieder zu einem Kreislauf rundeten. Die Erde, sagt er, habe eine zylindrische Form von dreifacher Tiefe wie die Fläche. Er sagt, daß das Erzeugende des Warmen und Kalten aus dem Ewigen [? - nach der Wortstellung korrekter aber unverständlicher: ‚daß das aus dem Ewigen Erzeugende des Warmen und Kalten‘] bei der Entstehung dieses Ordnungsgefüges abgeschieden worden sei und daraus eine Flammenschale um die Lufthülle der Erde herumgewachsen sei wie Rinde um einen Baum. Von ihr sei einiges abgeplatzt und zu gewissen Kreisen geschlossen worden, was Sonne, Mond und Gestirne ergeben habe. Außerdem meint er, daß der Mensch zu Anfang aus andersartigen Lebewesen entstanden sei, aufgrund der Tatsache, daß die anderen sehr schnell durch sich selbst leben könnten, während allein der Mensch eine lange Zeit der Pflege brauche. Deswegen habe er sich am Anfang nicht in solcher Verfassung erhalten können“.

Als Kennzeichen des Ursprungs hat Anaximander aller Wahrscheinlichkeit nach angegeben: *allumschließende Gewalt, Unerschöpflichkeit, Göttlichkeit und Alterslosigkeit* (DK 12 A 11 und 15).

Doch ist uns ein wörtliches Zitat aus der Schrift des Anaximander durch Simplicius (DK 12 A 9) überliefert, der somit der erste philosophische Satz ist, den wir besitzen:

(Entstehung und Vergehen der Dinge hängen zusammen) **„gemäß der Notwendigkeit, denn sie gewähren einander gebührendes Recht und Vergeltung für das Unrecht in der Ordnung der Zeit“.**

Lit.:

Ch. H. Kahn: Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, Philadelphia ²1985.

C.J. Classen: Artikel ‚Anaximandros‘, in: RE Suppl. 12 (1970), 30-69

H. Schmitz: Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie, Bonn 1988.

ANAXIMENES von Milet (geb. um 585 bis etwa 525)

Steht in der Folge der großen Milesier an dritter Stelle. Eine Weiterentwicklung und Diskussion der Ideen und Grundgedanken zu Naturphilosophie und Naturwissenschaft ist in dieser Folge fast mit Sicherheit anzunehmen. Während Anaximander offenbar eine konkretere Vorstellung davon entwickelte, wie kosmische Verhältnisse aus einem akosmischen Ursprung entstehen können und untereinander zusammenhängen, gelangt Anaximenes zu einer physisch aussagekräftigeren These darüber, wie ein (gleich Anaximander unerschöpflicher und grenzenloser) Ursprung für alles seinerseits beschaffen sein müßte: nämlich eine Art selbst gänzlich unauffälliges und zurücktretendes Mittelding zwischen allen Extremen, die aus ihm hervorgehen sollen. So setzte Anaximander die ‚dicke Luft‘ (*aer*) als unerschöpflichen, fortwährend in sich selbst bewegten Ursprung an, aus der durch dabei stattfindende Verdichtungen und Verdünnungen die anderen Basisrealitäten der Welt, wie Feuer, Wasser, Steine, aber auch Götter, hervorgingen (DK 13 A 5; 7 und 13; B 1 und 3). Die Erde gleite wie eine Frisby-Scheibe auf der Luft und habe sich zuerst gebildet (DK 13 A 6). Die Gestirne drehten sich um diese flache Scheibe wie eine „Mütze“ (*pilion*) um den Kopf (DK 13 A 7,6) oder sie seien festgenagelt am Himmel wie an einem sich drehenden Kristallüster (DK 13 A 14) - vielleicht sind hier Spuren originaler Vergleiche des Anaximenes zu erkennen. Wir besitzen einige weitere, wenigstens halbwegs originale Bruchstücke von ihm:

Plutarch, De prim. frig. 947F (DK 13 B 1):

„Das Zusammengeschobene und Verdichtete der Materie sei Kaltes, dagegen das Leichte und »Lockere« (*chalaron*) - wie er es wohl mit eigenem Ausdruck bezeichnete - Warmes, für welchen Zusammenhang er nicht unplausibel geltend macht [...], daß ein Lufthauch aus gepreßten und dichten Lippen kühle, während er, aus geöffnetem Munde strömend, warm sei aufgrund der weiten Verteilung.“

Aetius I 3,4 (DK 13 B 2):

„Anaximenes, des Eurystratos‘ Sohn, aus Milet gab den Ursprung der Dinge als die Luft an; denn daraus entstehe alles und darein werde es auch wieder aufgelöst. »Wie unsere Seele«, sagt er, »die ja Luft ist, uns durchwegs in der Gewalt hat, so auch umfaßt den ganzen Kosmos der Hauch und die Luft«“. (Wieviel davon wörtlich ist und wieviel nicht, ist allerdings sehr umstritten)

Lit.:

G. Wöhrle: Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre (Textausgabe mit Übers., Kommentar und weiterführender Literatur), Stuttgart 1993

PYTHAGORAS von Samos (um 570 bis ins 1. Jahrzehnt des 5. Jhdts)

Wirkte in Unteritalien, speziell in Kroton. Durch starke Legendenbildung seit zeitgenössischer Zeit wissen wir so gut wie nichts Sicheres von ihm. Gründete in Kroton den Bund oder Orden der Pythagoreer, der langanhaltende Traditionen entfaltete. Aus den frühesten Quellen (bei Xenophanes Frg. 7, Heraklit Frg. 40; 129, Herodot II,123 u. IV,95, Pindar Ol 2,57ff. u. Frg. 133, Empedokles Frg. 129 und Ion von Chios Frg. 4) darf als sicher gelten, daß er die Metempsychose als festes, philosophisches Lehrstück etablierte in Form einer Geschichte von einstigem Sturz und allmählichem Wiederaufstieg der Seele zu den Inseln der Seligen durch jene Einkörperungen - falls man dabei der Gerechtigkeit und jeweils göltigenrichtigen Lebensweise treu geblieben ist.

„Als er einst vorbeiging, wie ein Hündchen mißhandelt wurde, sprach er das Wort: Hör‘ auf zu schlagen! Denn es ist die Seele eines befreundeten Mannes, die ich am Ton seiner Stimme erkannte“. (*Xenophanes DK 21B 7*)

„Alle, die es meisterten, dreimal auf jeder der Seiten [eines vom Schicksal verwöhnten und eines von ihm geschlagenen Lebens (?)] auszuharren und die Seele von allem Unrecht abzuhalten, die ziehen den Zeus-Weg zur Feste des Kronos: da sind die Inseln der Seligen, welche okeanische Lüfte umfächeln“. (*Pindar, Ol. 2, 68*)

Zu diesem Ende muß Pythagoras entsprechende Lebensvorschriften und ethische Regeln aufgestellt haben (s.a. Platon, Staat 600 b). Weil er aber außerdem (s. die angeg. Stellen bei Heraklit, Herodot, Ion und Empedokles) tatsächlich so viel ‚Wissenschaft‘ (*sophia/polymathia*) und „Erkundigung“ (*historia*) betrieben zu haben scheint wie kaum ein zweiter, dürfte wahrscheinlich sein, daß er auch schon gewisse mathematische und astronomische Entdeckungen bzw. Spekulationen durchführte, wie sie später für die Pythagoreer so typisch sind. Dazu gehört mit ziemlicher Gewißheit die „*Tetraktys*“ (1+2+3+4 als Punktmenge in Form eines gleichseitigen Dreiecks angeordnet), bei der die Pythagoreer schwuren:

„Nein, bei dem, der unserem Haupt die Tetraktys übergab, die die Quelle und Wurzel der ewig fließenden Natur (*aenaou physeôs*) enthält“ (*DK 58 B 15*).

Zugleich könnte er die aus der Tetraktys zu gewinnenden Grundzahlen und Zahlenverhältnisse sehr gut bereits selbst zur Definition von Tugendbegriffen und musikalischen/astronomischen Harmonien herangezogen haben.

Sextus, Adv. math. VII, 94:

„Der Zahl ist alles angeglichen“ (bezeichnet als grundlegende pythagoreische Formel)

Arist. Magna Moralia I 1. 1182a 11:

„Als erster ging Pythagoras daran, etwas über die Tugend zu sagen, jedoch nicht auf die richtige Weise. Denn indem er die Tugenden auf Zahlen zurückführte, betrieb er die Theorie nicht in einer für Tugenden angemessenen Art. Denn Gerechtigkeit ist nicht etwa eine Zahl, in der Gleiches mit Gleichem multipliziert wird“.

Daß Pythagoras, bei so großem frühen Bekanntheitsgrad, wirklich nichts Schriftliches hinterlassen hat, wie meist angenommen wurde, hat Christoph Riedweg ernsthaft in Frage gestellt. Er hält mindestens die Verfassung eines *hieros logos* (rituellen Gedichts - in dem aber auch grundlegende ‚Lehren‘ markiert wurden) für nicht unwahrscheinlich und meint, daß nichts gegen die Originalität z.B. des folgenden Verses spreche:

Ps.-Plutarch vit. Hom. 2,154,2 und Stobaios 4,56,24:

„Schone das Leben, daß du es nicht im Innern verzehrst (*katathymoborein*)“.

Recht scheint alles in allem Porphyrios zu haben, der in seiner *Vita Pythagorica* feststellt (*DK 14.8a*):

„Am meisten wurde Pythagoras bei allen für folgende Dinge bekannt: erstens daß er behauptete, die Seele sei unsterblich, sodann, daß sie als veränderte in andere Arten von Lebewesen eingehe,

zudem daß im Laufe gewisser Perioden Gewordenes wiederum werde, aber nichts schlechthin etwas Neues sei, und daß er alles, was beseelt ist, für verwandt hielt“.

Lit.: K. von Fritz: Artikel ‚Pythagoras‘ und ‚Pythagoreer‘ in: RE 24 (1963), 453-484 und 484-544.

W. Burkert: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon Nürnberg 1962.

Chr. Riedweg: „Pythagoras hinterließ keine einzige Schrift“ - ein Irrtum?, in: Mus. Helv. 54 (1997), 65-92.

ALKMAION von Kroton (geb. um 530 ??)

Die Lebenszeit von Alkmaion ist unsicher und die Meinungen darüber sind sehr geteilt. Bei Aristoteles (Met. A 5. 986a29 f.) findet sich die - allerdings späterer Hinzufügung verdächtige - Nachricht, er sei jüngeren Alters gewesen, als Pythagoras alt war. Außerdem zweifelt Aristoteles, ob die Gegensatzlehre der Pythagoreer von Alkmaion stamme oder aber umgekehrt, Alkmaion die seine von der altpythagoreischen abgeleitet habe. Alkmaion ist auch sonst bekannt als einer der Ältesten, die alles auf „zwei Dinge“, sprich: Gegensätze reduzierten:

Isokrates, *Antidosis* 268:

Isokrates kritisiert die Willkür der „alten Sophisten, von denen der eine behauptete, die Menge des Seienden sei grenzenlos, Empedokles dagegen, daß es vier seien und in ihnen Streit und Liebe, Ion aber nicht mehr als drei, Alkmaion nur zwei, Parmenides und Melissos eines, Gorgias endlich, daß überhaupt keines sei“.

Am deutlichsten für die Frühdatierung des Alkmaion spricht allerdings der bei Diogenes zitierte Anfang seines Buches (das von Favorinus zwar wohl insgesamt falsch, aber doch wahrscheinlich nicht ohne jeden Anhaltspunkt für sein hohes Alter als „erster *physikos logos*“ bezeichnet wurde DK 24 A 1; 2), der lautet (DK 24 B 1):

„Alkmaion von Kroton, der Sohn des Peirithoos, legte dieses dar für Bro(n)tinus, Leon und Bathyllos: Über die unsichtbaren Dinge wie auch über die sterblichen haben die Götter Gewißheit, wir als Menschen aber können nur Anzeichen deuten (*tekmairesthai*)“.

Von Brontinos aber wissen wir, daß er entweder der Schwiegervater oder der Schwiegersohn des Pythagoras war und damit offenbar ein Pythagoreer der ersten Stunde. Man würde aber wohl nicht annehmen wollen, daß Alkmaion in solch einem kritisch-selbstbewußten Tonfall zu Älteren oder auch nur Gleichaltrigen gesprochen haben wird. So könnte er sogar noch älter sein, als oben vermutet.

Alkmaion entstammte einer in Kroton seit längerem ansässigen renommierten Ärzteschule und stellte selber medizinische Forschungen an, die er allerdings, kühn verallgemeinernd, zu einer umfassenden physischen Theorie ausgebaut haben muß. Sein primäres Interesse galt dennoch dem Menschen und seiner Seele sowie deren Wahrnehmungsfunktionen. Was die letzteren betrifft, so war nach *Theophrast De sensu* 25 (=DK 24 A 5 und B 1a) seine wohl größte Leistung die klare Unterscheidung von sinnlicher Wahrnehmung und „Verstehen“ oder „bewußtem Erfassen“ (*xyniesis*) und die Entdeckung, daß das Gehirn das Zentralorgan der Wahrnehmung sein muß:

„Unter denen, die die Wahrnehmung durch das ‚Gleiche‘ zustandekommen lassen, bestimmte Alkmaion zuerst den Unterschied in Beziehung auf die Lebewesen. Der Mensch nämlich unterscheide sich, sagt er, von den anderen, »weil er allein versteht, die anderen dagegen wahrnehmen, nicht aber verstehen«, so daß das bewußte Erfassen (*phronein*) etwas anderes ist als das Wahrnehmen, und nicht wie bei Empedokles, dasselbe. Anschließend geht er sie im einzelnen durch.[...] Alle Wahrnehmungen assoziierte er irgendwie mit dem Gehirn; deshalb fände auch Beeinträchtigung statt bei Bewegungen und Ortswechsel; zudem fügten sich an es ‚Wege‘ an, durch welche die Wahrnehmungen [einträfen]“ usw.

In der Körperphysiologie begründete Alkmaion die Lehre vom Ausgleich der Faktoren im Falle der Gesundheit und der Vorherrschaft nur eines von ihnen bei Krankheit:

„Alkmaion lehrt, die Gesundheit werde zusammengehalten durch die »Gleichbeteiligung« (*isonomia*) der Kräfte, des Feuchten, des Trocknen, des Kalten, des Warmen, des Bittern und Süßen usf., während die »Herrschaft von nur einem« (*monarchia*) krank mache; denn Monarchie eines jeden [von je zwei Gegensätzen] schaffe Verderben. Und Krankheiten träten auf teils unter der Rubrik des Effizierenden durch Übermaß an Hitze oder Kälte, teils unter der

des Substrats durch die Menge der Nahrung oder ihren Mangel, teils unter der gewisser Lokalitäten wie Blut oder Mark oder Gehirn. Manchmal entstünden sie in ihnen aber auch durch äußere Ursachen, bestimmte Gewässer oder Orte oder Schläge oder einen Zwang oder dergleichen. Die Gesundheit hingegen bestehe in der symmetrischen Mischung der Qualitäten“. Der Seele scheint Alkmaion eine Selbständigkeit gegenüber der Konstitution des Körpers zugestanden zu haben (was zu seiner Affinität zu Pythagoreern und zur Unterscheidung des Bewußtseins von sinnlicher Wahrnehmung passen würde). Denn er schrieb ihr eine unablässige Bewegung (vielleicht (Alkmaion 2)

aufgrund der Notwendigkeit einer Selbstbewegung (?) - vgl. DK 24 A 12, Text des Aetius und Platon Phaidr. 245c) zu, wie *Aristoteles (De anima I 2. 405a 30 = DK 24 A 12)* berichtet:

„Alkmaion sagt, daß die Seele unsterblich sei, weil sie den ‚Unsterblichen‘ [den Göttern] gleiche; dies aber komme ihr zu, insofern sie immerfort bewegt sei; denn auch alles Göttliche sei immerfort in kontinuierlicher Bewegung: Mond, Sonne, die Gestirne und der ganze Himmel“.

Im gleichen Gedankenzusammenhang ist ein drittes, für weitgehend wörtlich zu haltendes Fragment des Alkmaion zu verstehen, das offenbar für die körperliche Existenz des Menschen zu einem anderen Fazit gelangt als für die Seele (die ja nicht unbedingt als *individuelle* aufgefaßt werden muß):

DK 24 B 2 = *Ps.(?)-Arist. Probl. 916a33*:

„Die Menschen stürben, weil sie nicht den Anfang an das Ende knüpfen könnten“.

Wenn meine zeitliche Einordnung des Alkmaion das Richtige trifft, dann ist er als eine der wichtigsten Gestalten und als Mitbegründer der vorsokratischen Philosophie anzusehen, der als solcher in der Forschung weit unterschätzt wird.

Lit.:

H. Dörrie: ‚Alkmaion‘, in: RE Suppl. 12 (1970), 22-26

W.K.C. Guthrie, *The History of Greek Philosophy*, Bd. 1

J. Mansfeld: Alcmaeon: physikos or physician? With some Remarks on Calcidius etc., in: *Kephalaion. Stud. in Greek Philos. to C.J. de Vogel*, Assen 1975, 26-38.

HERAKLIT von Ephesos (kurz vor 540 bis nach 480)

Der Sohn des Blysonos oder Blosonos aus dem ionischen Ephesos entstammte sehr vornehmerm Adel. Doch wird ihm von vielen antiken Autoren ein absonderlicher bis menschenfeindlicher Zug nachgesagt, den man auch in überlieferten Zitaten durchaus wiederfinden kann. Er gilt ebenfalls schon seit der Antike als „rätselhaft“ (DK 22 A 1,6) und wurde „der Dunkle“ genannt (z.B. DK 22 A 1a). Als, nach einer Legende, Eurypides den Sokrates nach seinem Urteil über das geliehene Buch des Heraklit fragte, habe der geantwortet „was ich verstanden habe, nicht übel; auch das, glaube ich, was ich nicht verstanden habe - nur bräuchte es einen Delischen Taucher dafür“ (DK 22 A 4). Dazu paßt, daß er sein Buch mit der ‚von niemand begriffenen Lehre‘ (s. z.B. DK 22 B 1 und 51) im Tempel der Artemis geweiht haben soll, der Göttin der verschlossenen Keuschheit. Alles, Rätselstil und Resignation des ewig Unverstandenen, sieht danach aus, als habe Heraklit sein Buch in fortgeschrittenem Alter geschrieben, vielleicht erst in den 80er Jahren des 5. Jhdts. Jedoch ist es wohl nicht wahr, daß das Buch Heraklits nur eine Sammlung tiefer, unzusammenhängender Sprüche gewesen ist. Vielmehr sind in manchen echten Zitaten länger fortlaufende Argumentationen und Verkettungen der Sätze miteinander noch zu erkennen (z.B. DK 22 B 1; 5; 56; 67; 114+2 u.a.), auch wenn die Gesetzmäßigkeiten der Verkettungen wohl sehr viel lockerer, gleichnishafter und sinnbildlicher waren, als man von einer schlüssigen Darlegung heute erwarten möchte. Auch ist von einer geregelten Themenabfolge wie bei anderen vorsokratischen Werken auszugehen: Lehrversprechen - Ausschluß der Unverständigen - Kritik der Erkenntnismittel - Kosmologie - menschliche Physiologie und Seelenlehre - Ethik und Religiosität. Diogenes Laertios schreibt über das Buch (das er sicher nicht direkt gekannt hat):

„Das unter seinem Namen kursierende Buch steht von seinem Rahmen her unter dem Titel ‚Über die Natur‘ [kein originaler Titel!], doch zerfällt es in drei Darlegungen: eine über das All, eine politische und eine theologische. Er weihte es im Tempel der Artemis, nachdem er es, wie manche sagen, mit Fleiß in undeutlicherem Stil verfaßt hatte, damit nur die Einflußreichen zu ihm Zugang fänden und es nicht aus Pöbelhaftigkeit leicht heruntergemacht würde [...] Das Schriftstück gewann aber so großes Ansehen, daß es Wahlanhänger bekam, die ‚Herakliteer‘ genannt wurden“ (DK 22 A 1,5-6).

Die Bemerkung über die Herakliteer ist nicht unwichtig. Ihr berühmtester Vertreter war Kratylos, einer der Lehrer Platons (s. Arist. Met. ♪ 5. 1010a10 ff.; A 6. 987a32 ff.). Die Herakliteer vertraten eine extreme sog. ‚Flußlehre‘ unter dem Schlagwort „alles fließt“, die von Platon (Kratyl. 402a) zwar mit dem Namen Heraklits direkt in Verbindung gebracht wird, die aber schon Aristoteles eher nur auf gewisse extreme Anhänger zu beziehen scheint. Der Bemerkung des Diogenes könnte man vielleicht noch entnehmen, daß begeisterte Leser des Buchs von Heraklit später zwar den Eindruck einer solchen Lehre aus Heraklit haben ziehen können (Vgl. z.B. DK 22 B 12), sie in ihrem Extrem (daß es überhaupt nichts Beständiges geben könne) aber doch eine Veränderung oder Übertreibung darstellt, die nicht direkt darin zu lesen stand oder die Heraklit nicht authentisch vertreten hatte.

Fragmentauswahl (in der Folge der Vorlesung):

93. Apollon, „der Herr des Orakels in Delphi, argumentiert nicht noch verhehlt er, sondern er gibt Zeichen (*sêmeinei*)“.
55. „Von was es Sehen, Hören, Auffassen gibt, das schätze ich besonders“.
81. Pythagoras bezeichnete er als „Heerführer der Schwindeleien“.

7. „Wenn alle Dinge Rauch würden, könnten Nasen sie unterscheiden“.
53. „Krieg ist von allen der Vater, von allen der König, und die einen stellt er heraus (*edeixe*) als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ (s.a. Frg. 80)
80. „Wissen muß man, daß der Krieg in der Tat ein Gemeinsames ist und ein Recht der Streit, und daß alles gemäß dem Streit entsteht und verkehrt“.
- (Heraklit 2)
126. „Das Kalte erwärmt sich, das Warme kühlt ab, das Feuchte dörft aus, das Dürre wird naß“.
54. „Unsichtbare Harmonie (= Fügung) ist stärker als sichtbare“.
51. „Sie verstehen nicht, wie das Auseinanderstrebende in sich selbst übereinstimmt: widerwändige Fügung, wie die von Bogen und Leier.“
1. Für die Erklärung (*logos*), die die hier gegebene ist immerfort bleiben die Menschen verständnislos, sowohl bevor als auch nachdem sie sie zuerst gehört haben. Denn obgleich alles nach dieser Erklärung geschieht, gleichen sie Unkundigen - obwohl sie Bekanntschaft haben mit ebensolchen Worten und Dingen, wie ich sie durchnehme, der *physis* entsprechend jedes auseinanderlegend und aufzeigend, wie es sich verhält. Doch den anderen Menschen bleibt entzogen, was sie wach tun, genauso wie sie um ihr Tun im Schläfe vergessen“. ((Zur Erläuterung des Bezugs von „immerfort“ s. Arist. Rhet. III 5. 1407b14 ff.)
123. „*Physis* hat Neigung zum Verborgensein“.
112. „Weisheit heißt, Wahres darzulegen und auszuführen, indem man der *physis* folgend darauf aufmerksam ist“.
106. „Die *physis* aller Tage ist nur eine“ ((d.h. alle Tage treten nach derselben Gesetzmäßigkeit in Erscheinung))
- 114+2 „Nötig ist, daß die, die mit Vernunft reden, sich gründen auf das Gemeinsame aller Dinge, wie die Stadt auf das Gesetz, und noch viel stärker. Denn alle menschlichen Gesetze werden genährt von dem einen göttlichen. Denn es herrscht so weit, wie es will, und es genügt für alles und ist überlegen. [2] Deshalb muß man dem Gemeinsamen folgen. Doch obwohl der *logos* ein gemeinsamer ist, lebt die Menge, als habe sie eine eigentümliche Einsicht.“
50. Hat man nicht auf mich, sondern auf den *logos* gehört, ist mit dem *logos* einzustimmen weise, daß alles eins ist“.
41. „Nur eines ist das Weise: die Strategie (*gnômê*) zu verstehen, wie alles durch alles gelenkt wird.“
32. „Eines, das Weise allein läßt sich und läßt sich nicht darlegen unter dem Namen des Zeus“ ((die Silbe ‚*zên*‘ in *Zênos onoma* [„Name des Zeus“] hat auch die Bedeutung: ‚leben‘)).
108. „So vieler Leute Darlegungen ich hörte, keiner kam dahin zu erkennen, daß das Weise ein von allem Geschiedenes ist (*pantôn kechôrismenon*)“.
67. „Der Gott ist Tag - Nacht, Winter - Sommer, Krieg - Frieden, Völle - Hunger, anders aber wird er wie Feuer, wenn man Räucherwerk untermischt und es genannt wird nach dem Geruch eines jeden“.
88. „Als dasselbe sind [in etwas] enthalten: Lebendes und Totes und das Wachende und das Schlafende und Junges und Altes; denn diese sind als umgekehrt (*metapesonta*) jene und jene wieder als umgekehrt diese“.
36. „Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für Wasser Tode, Erde zu werden, aus Erde aber wird Wasser, aus Wasser aber Seele“. ((unklar, inwieweit wörtliches Zitat))
- 84a. „Im Wandel steht es ruhig“.

12. „Denen, die in dieselben Flüsse steigen, fließen andere und andere Wasser zu; auch Seelen dunsten von Flüssigem auf“. ((der zweite Teil wird meistens, wenn er überhaupt als authentisch angesehen wird, für nicht zusammengehörig mit dem ersten erachtet))
30. „Diesen Kosmos, denselben für alles, brachte weder ein Gott noch ein Mensch hervor, sondern er war und ist und wird sein: immerlebendiges Feuer, in Maßen aufbrennend und in Maßen verlöschend.“

PARMENIDES von Elea (geb. kurz nach 520)

Parmenides, Sohn des Pyres, entstammte dem alten, angesehenen unteritalienischen Ärzte- und ‚Heiler‘geschlecht der Uliaden. So scheint die westgriechische Wurzel der Philosophie mit Pythagoras, Alkmaion, Parmenides und später Empedokles viel stärker ‚medizinisch-psychologisch‘ geprägt zu sein als die ionische, die mehr astronomisches und technologisches Gepräge besitzt.

Sotion (bei Diogenes DK 28 A 1) bezeichnet einen Pythagoreer namens Ameinias als Lehrer des Parmenides, während das oft behauptete regelrechte Schülerverhältnis zu Xenophanes aus Kolophon über Theophrast wohl eher auf die Bemerkung des Arist. Met. A 5. 986b 20 zurückgeht und von da weiter zu Platon Soph. 242d und vielleicht bis zu Hippias aus Elis und dessen Proto-Lexikon der prominenten Lehrmeinungen (vgl. DK 86 B 6) zurückzuverfolgen ist. Denn Xenophanes war in erster Linie umherziehender Dichter, wenn auch mit ausgeprägten theologischen und erkenntniskritischen Neigungen, die in der Beschreibung von Gott als körperlosem, allgegenwärtigem Geist immerhin Anklänge an Auffassungen des Parmenides verraten. Man wird deshalb nicht ganz fehlgehen mit der Annahme, daß gewisse eleato-affine Alleinheitslehren schon vor Parmenides im Schwange waren (wenn sie sogar in der *Dichtung* ihren Niederschlag fanden) und er vielleicht sogar mit Xenophanes gemeinsame Wurzeln z.B. in der in Westgriechenland bes. verbreiteten orphischen Religiosität hat.

Nach Favorinus soll Parmenides als erster die Identität von Morgenstern und Abendstern entdeckt haben (DK 28 A 1,23).

Parmenides verfaßte seine Lehre in Hexametern, greift also zurück auf eine alte Form, aber gepaart mit revolutionärem Inhalt. Da dieser ihm aber durch eine Göttin offenbart wird, gemahnt das ganze doch wiederum an eine Art ‚heiligen logos‘, wie dergleichen auch in orphischen Kreisen und vielleicht von Pythagoras selbst verfaßt wurde. Die Grundforderung an den, der diese Lehre richtig erfassen will, ist eine durch *Denken* zu vollbringende radikale Abkehr von sinnlicher Weltverhaftetheit, wie sie z.B. in *Frg. 4* auf typische Weise erhoben wird:

- F. 4 „Entdecke durch Denken (*nous*) das, was fort ist, als sicher daseiend.
Denn es wird das Seiende nicht abschneiden vom Zusammenhalt des Seienden,
weder wo es überallhin zerstreut ist über den Kosmos,
noch wo es zusammentritt“

Die „Wahrheit“:

- F. 2 Wohlan, ich will sprechen, dir aber mach das Gesagte zueigen, das du hörtest,
welche Wege allein für eine Nachforschung zu denken sind:
Der eine, »daß ist und daß nicht-sein ausgeschlossen ist«,
ist die Bahn der Beistimmung (denn sie folgt der Wahrheit);
der andere, »daß nicht ist und daß geboten ist nicht-sein«,
den mache ich dir klar als einen Pfad völlig bar jeder Kunde.
Denn weder in Erkenntnis fassen könntest du das doch nicht-Seiende (da dies unausführbar)
noch klarmachen.
- F. 3 Dasselbe nämlich ist da für denken und für sein.
- F. 6 Man muß dies sagen und denken: Seiendes ist; denn es ist der Fall, daß es ist,
während Nichts nicht ist. Das heiße ich dich, dir klar zu machen.

Denn zuerst von diesem Weg der Nachforschung halte ich dich fern,
 doch danach auch von dem, den die nichts wissenden Sterblichen
 sich zurechtmachen, die doppelköpfigen: Denn Ohnmacht lenkt
 in deren Brust ein herumirrendes Denken, so daß sie fortgetragen werden
 taub gleichermaßen wie blind, begriffsstutzig, unentschiedene Horden,
 denen das sein und nicht-sein für dasselbe gilt
 und nicht für dasselbe, während von allem die Bahn eine gegenwärtige ist.

(Parmenides 2)

- F. 5 [Das Ende läuft dem Anfang entgegen] Mir hingegen ist es Gemeinsames,
 von wo ich ausgehe; denn da gelange ich auch wieder hin.
- F. 7 Niemals nämlich wird nicht-Seiendes dazu gebändigt zu sein!
 Vielmehr halte du den Gedanken von diesem Weg der Nachforschung fern
 und lasse nicht vielfach erfahrene Gewohnheit dich zwingen, auf diesem Weg
 weiden zu lassen das blicklose Auge und hallende Gehör
 und die Zunge; sondern entscheide durch klare Vernunft die streitvolle Überführung,
- F. 8 die von mir vorgebracht wurde. [8] Allein das Gesagte desjenigen Weges
 bleibt noch übrig: »daß ist«. Auf ihm aber sind die *Zeichen*
 sehr zahlreich: daß Seiendes (a) ungeworden und unzerstörbar ist,
 (b) ganz und von einer Art, (c) unerschütterlich und (d) vollendet.
- 8,5 **(a)** Weder war es noch wird es einmal sein, weil es jetzt ist zugleich als gesamtes,
 eines und zusammenhaltendes. Denn welche Abstammung willst du dafür ausfindig machen?
 auf welche Weise, woher gemehrt? Nicht einmal »aus nicht-Seiendem« lasse
 ich dich sagen und denken, da nicht sagbar und nicht denkbar
 ist, daß es nicht ist. Was für eine Not aber hätte es treiben sollen,
 später oder früher vom Nichts anfangend zu wachsen?
 So ist notwendig, daß es entweder ganz ist oder garnicht.
 Und nie wird es die Stärke glaubhafter Überzeugung erlauben,
 daß aus nicht(?) - Seiendem etwas Darüberhinausgehendes wird. Deshalb läßt weder entstehen
 noch vergehen es die Rechtsgöttin durch Lockerung der Fesseln,
 sondern hält es fest. Doch die Entscheidung darüber besteht in diesem
 »ist oder ist nicht«. Nun ist aber entschieden worden, wie notwendig,
 daß die eine zu lassen ist als undenkbar, unsagbar (denn nicht wahr
 ist der Weg), die andere aber so, daß »sein« und Tatsächliches ist.
 Wie aber sollte hernach Seiendes vergehen? Wie doch wäre es geworden?
 Wenn es nämlich erst wurde, dann ist es nicht, nicht einmal, wenn es einst sein würde.
 Auf diese Weise ist Entstehung ausgelöscht und unerkundbar Vergehen!
- 8,22 **(b)** Auch ist es nicht zerteilt, da es als ganzes gleich ist,
 weder hier etwas mehr, das es hindern könnte, kontinuierlich zu sein,
 noch etwas weniger, sondern es ist ganz gefüllt von Seiendem.
 Darum ist es ganz kontinuierlich; denn Seiendes ist Seiendem angenähert.
- 8.26 **(c)** Doch unbewegt ist es in den Grenzen mächtiger Fesseln,
 ohne Anfang, ohne Ende, da Entstehung und Vergehen
 sehr weit weg verschlagen sind, sie verstieß die wahre Überzeugungskraft.
 Als dasselbe in demselben bleibend liegt es bei sich selbst
 Und verharret so fest an dieser Stelle; denn eine starke Notwendigkeit
 Hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt,
 weswegen es nicht statthaft ist, daß das Seiende ohne Abschluß ist;
- 8,33 denn es bedarf nichts weiteres hinzu; als nicht seiend aber wäre es nach allem bedürftig.

- 8,34 Dasselbe aber ist zu denken und auch [das], weshalb ein Gedanke ist.
Denn nicht ohne das Seiende, in dem es ausgesprochen ist,
wirst du das Denken finden; denn nichts ist entweder oder wird sein
ansonsten, außer dem Seienden, da es das Schicksal band,
ganz und unbewegt zu sein. Dadurch ist alles Name [oder: Dem ist alles zugesprochen],
was die Sterblichen ansetzten in der Überzeugung, es sei wahr:
werden, vergehen, sein sowohl wie nicht-sein,
und den Ort tauschen und die durchscheinende Farbe wechseln.

(Parmenides 3)

- 8,42 **(d)** Da aber eine Grenze zuäüßerst ist, ist es vollendet
von überall her, der Masse einer wohlgerundeten Kugel ähnlich,
von der Mitte aus gleichgewichtig nach allen Seiten; es kann nämlich nicht etwas mehr
oder etwas geringer sein hier oder dort.
Denn weder ist nicht-Seiendes, das es aufhören ließe, hin zu gelangen
zum ebenso gleichen, noch ist Seiendes so, daß es als ganzes unbeeinträchtigt ist;
denn mit sich von überall her gleich, besteht es gleichmäßig in seinen Grenzen.
- 8,50 An diesem Punkt beende ich für dich die verlässliche Rede und den Gedanken
rund um die Wahrheit. Doch von jetzt an lerne sterbliche Ansichten
kennen, indem du eine trügerische Ordnung meiner Worte dir anhörst.

Die „Meinungen“ oder Scheinansichten der Sterblichen:

- 8,53 Zwei Gestalten zu benennen, legten sie ihre Voten fest,
von denen bloß eine nicht zulässig ist; da sind sie dem Irrtum verfallen.
Als Gegensätze unterschieden sie sie in ihrer Statur und setzten Merkzeichen
getrennt voneinander: für die eine der Flamme ätherisches Feuer,
mild seiend, sehr leicht, mit sich selbst in aller Beziehung dasselbe,
mit dem anderen jedoch nicht dasselbe; vielmehr gesondert auch jenes für sich
als das Gegensätzliche, die undurchdringliche Nacht, eine dichte und drückende Statur.
Diese Welteinrichtung, wie alles sich ausnimmt, verkünde ich dir,
auf daß dich niemals irgendein Votum von Sterblichen überhole.
- F. 9 Aber nachdem alles Licht und Nacht genannt worden
und, was gemäß ihren Wirkkräften, zu diesen oder jenen gehört,
ist das Gesamte voll zugleich von Licht und scheinloser Nacht
von beiden als gleichen, da nichts mit keinem der beiden zusammen ist.
- F. 10 Du sollst kennenlernen die ätherische *physis* (*aitheria physis*) und im Äther alle
Zeichen und von der reinen Fackel der heiligen Sonne
die blendenden Werke, und von wo aus sie geworden sind;
ebenso sollst du erfahren die periodischen Werke des rundäugigen Monds
und seine *physis*, erkennen aber auch den ringsumfassenden Himmel,
von wo aus er sich bildete (*ephy*), und wie ihn die Notwendigkeit führte und band,
die Zugseile der Gestirne zu halten.
- F. 11 Wie Erde und Sonne und auch der Mond
und der gemeinsame Äther und die Milchstraße des Himmels und der Olymp
zuäüßerst und der Sterne warme Kraft danach strebten

zu entstehen.

Probleme mit der Liebe:

- F. 12 Die engeren [»Kränze« des Alls] wurden gefüllt mit ungemischtem Feuer
die darauf voll Nacht, obwohl dazwischen ein Teil der Flamme fährt;
in der Mitte von ihnen aber die Göttin, die alles steuert;
denn sie leitet alles zur verhaßten Geburt und zur Mischung,
indem sie dem Männlichen Weibliches zur Vereinigung schickt und umgekehrt,
Männliches dem Weiblichen.

(Parmenides 4)

- F. 13 Als den ersten von allen Gottheiten erfand sie »Liebesverlangen« (Eros)
- F. 18 Wenn Frau und Mann zusammen die Keime der Liebe vermischen,
dann bildet in den Adern (des Embryos?) die formende Kraft aus verschiedenem Blut
- falls sie eine Ausgeglichenheit wahrt - gut konditionierte Körper aus.
Denn wenn [diverse] Kräfte in dem gemischten Keim streiten
und nicht eine einzige in dem gemischten Körper schaffen, dann werden Unbill
das Geborene schütteln durch den doppelten Keim in seinem Geschlecht.

[Dazu bemerkt der Doxograph, Caelius Aurelianus, der das Fragment in lateinische Verse übersetzt hat: "Er meint nämlich, daß es außer den Materien auch »Kräfte« der Samen gebe, die, wenn sie sich so mischen, daß sie nur *eine* für denselben Körper ausmachen, einen gleichen Trieb (*voluntas*) des Geschlechts erzeugen, während, wenn in dem gemischten körperlichen Samen getrennte Kräfte übrigbleiben, die Geborenen das Verlangen von beiderlei Liebe verfolgt." (*Bisexualität*).

Menschliche Erkenntnis (innerhalb der Welt des Scheins)

- F.16 Wie sich jeweils verhält die Vermischung ihrer vielschwankenden Glieder,
so ein Denken (*noos*) gesellt sich den Menschen. Denn dasselbe,
was immer es sinnt, ist der gewachsene Zustand (*physis*) ihrer Glieder für die Menschen,
für alle und für jeden. Denn das Erfüllte (oder: das Überwiegende) ist der Gedanke.

Schluß des Doxa-Teils:

19. So also erwachsen (*ephy*) diese Dinge nach dem Anschein (*kata doxan*) und sind nun
und werden auch später von jetzt an als zuerst genährte ihr Ende finden.
Für sie setzten die Menschen Namen fest als Bezeichnung für ein jedes.

Lit.:

- U. Hölscher: Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente griech. u. dt., Frankfurt ²1986.
J. Barnes: Parmenides and the Eleatic One, in: Arch. f. Gesch. d. Philos. 61 (1979), 1-21.
J. Mansfeld: Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen 1964.
H. Schwabl: Sein und Doxa bei Parmenides, in: Gadamer (Hg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt ³1989, 391-422

E. Heitsch: Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik, Donauwörth 1979

K. von Fritz: Die Rolle des $\sigma\pi\tau\mu$, in: Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt*, 246-363.

EMPEDOKLES

1. Leben und Schriften

Empedokles wurde um 490 (? womöglich auch erst 484) in Akragas (dem heutigen Agrigento) auf Sizilien geboren und entstammt einem der vornehmsten Geschlechter, sogar mit Anrecht auf die Königswürde, setzte sich aber für die Demokratie ein. Er war eine vielseitige, bewunderte, ja geradezu religiös verehrte Persönlichkeit: Philosoph, Politiker, Arzt, Rhetor und religiöser Lehrer. Gestorben ist er der Legende nach durch einen Sprung in den Ätna, wahrscheinlicher aber um 435 im peloponnesischen Exil.

Empedokles verfaßte zwei (so die traditionelle Auffassung - vielleicht sind aber beide auch nur eins, wie z.B. O. Primavesi es in neuerer Zeit mit guten Gründen vertritt) philosophische Lehrgedichte in Hexametern: eines über die Natur der Dinge (*Peri Physeôs* - 'Über die Natur') und ein mehr ethisch geprägtes (bezeichnet als *Katharmoi* - 'Reinigungen' (DK 31A1f), aus denen eine relativ große Anzahl von Fragmenten auf uns gekommen ist.

2. Grundlagen der Naturphilosophie: vier Elemente und zwei Kräfte

Empedokles war insofern Nachfolger des Parmenides, als er seinen grundsätzlichen Ansatz von der begrifflichen Unveränderlichkeit und Einheit des wahrhaft Seienden und der Unmöglichkeit des Entstehens aus Nicht-Seiendem (DK 31B11f) übernimmt, ohne aber die Schlußfolgerung mitzumachen, daß die Wirklichkeit nur unveränderliches Einziges sei. Vielmehr versucht er, der Bewegtheit der Erfahrungswelt dadurch gerecht zu werden, daß er sie als aus "vier Wurzeln aller Dinge" (DK 31B6), nämlich Feuer, Wasser, Erde und Luft, hervorgehend versteht. Diese Elemente (übrigens ein nicht-empedokleischer Terminus) sind nicht wahrnehmbar, ungeworden und unvergänglich, beweglich, misch- und trennbar, aber eigenständig und lassen sich nicht ineinander überführen. Indem sie sich bei ihrer beständigen Bewegung für eine gewisse Zeit verbinden, lassen sie die Vielzahl der veränderlichen Dinge hervorwachsen. Empedokles schreibt: "*Physis* gibt es bei keinem von allen Sterblichen, und auch kein Ende im jämmerlichen Tod; es gibt nur Mischung und Entmischung von Sichmischendem; *Physis* ist nur ein Name bei den Menschen" (DK 31B8). So kann Empedokles, indem er das, was gewöhnlich 'Entstehen', 'Vergehen', oder emphatisch 'Geburt' und 'Tod' heißt, nüchtern als das Bewegungsverhalten zugrundeliegender Wirklichkeit interpretieren, damit aber zugleich eine konstitutive Verbindung zwischen wahrer Wirklichkeit und dem sich bietenden Anschein herstellen.

Jedoch bewegen sich die Elemente nicht aus eigener Ursache zueinander hin oder voneinander weg, sondern dies bewirken zwei Bewegungs- (oder mindestens Richtungs-)Prinzipien, nämlich die attraktive Kraft der Liebe (Eintracht, Harmonie) und die repulsive des Hasses (Zwietracht, Streit) (DK 31B17). Auch diese Grundkräfte sind ewig (DK 31B16).

3. Kosmologie: ewige Wiederkunft

Während alle sonstigen Elementkombinationen entstanden und auch wieder vergänglich sind, ist die größte von ihnen, der Kosmos, ein ewiger; denn die konstituiven Elemente sind ewig, und nur ihre Gruppierung ist variabel. Jedoch denkt Empedokles sich den Kosmos nicht unbewegt, sondern er entwickelt sich zyklisch:

Zu Beginn eines kosmischen Zyklus' sind die Elemente in innigster Weise gemischt, der Haß hat sich ganz an den Rand zurückgezogen (DK 31B36), die Liebe durchherrscht alles, alles ist in Ruhe, das All hat die innige Einheitsgestalt der Kugel (*sphairos*), der Sphairos ist Gott, voller Freude und einzig (DK 31B27ff). Dann bricht - gemäß einem Eid zwischen Liebe und Haß (DK 31B27) - Zwietracht von der Peripherie in das Zentrum ein, erschüttert die innige Mischung der Elemente, entzweit sie und bringt sie in eine Wirbelbewegung; diese trennt die Elemente in vier konzentrisch angeordnete Weltmassen aus gleichen, bis der Haß total und die Trennung der Elemente maximal geworden ist. Sodann kann sich aber wieder die Liebe vom Herzen des Wirbels her ausbreiten, sie läßt Feuer und Wasser in die Erde eindringen und schafft aus Gemischtem die Lebewesen (DK 31B35). Im weiteren Verlauf werden schließlich sämtliche Differenzierungen durch die Liebe wieder aufgelöst, so daß sich alle Elemente wieder zum Sphairos vereinen und die Zwietracht ausgeschlossen wird (DK 31B36, A37). Dann wiederholt sich das ganze (diese Rekonstruktion von Empedokles' kosmologischen Vorstellungen ist in der Forschung allerdings nicht unumstritten).

4. Zoogonie in vier Phasen

Dieselben Gesetze, die den Makrokosmos bewegen, beherrschen auch den Mikrokosmos. Dabei ist die Entstehung der Lebewesen Werk der Liebe, deren Untergang Werk des Hasses. Sobald nach der totalen Trennung in unterschiedliche Zonen wieder Elementmischungen stattfinden, können komplexe Lebewesen entstehen. Dies geschieht in vier Stufen: zuerst werden organische Teile wie Fleisch, Sehnen und einzelne Körperteile gebildet (DK 31B57f); diese Teile bewegen sich, treffen aufeinander und mischen sich zu Zufallsgestalten (DK 31B59ff); drittens bringt die Erde vollständige, aber noch geschlechtsneutrale Lebewesen hervor (insb. die Pflanzen) (DK 31B62, A70, B79); schließlich entstehen durch die Liebe geschlechtliche Lebewesen, die sich fortpflanzen (DK 31A72).

5. Epistemologie: Poren der Erkenntnis

Einsicht in die wahre Physis der Dinge ist möglich, wenn die Elemente und ihre Bewegungsweisen erkannt werden. Bei allen Dingen finden feine verschiedenartige "Ausströmungen" statt (DK 31B89). Wahrnehmung geschieht, wenn diese Ausströmungen von den je nach Sinnesorgan unterschiedlichen Poren aufgenommen werden. Hierbei sind jene Ausströmungen den Poren angemessen und verwandt, weil sonst kein Kontakt hergestellt werden könnte (DK 31A86). So geschieht Wahrnehmung also durch das Prinzip 'Gleiches durch Gleiches': "Mit Erde nämlich sehen wir Erde, mit Wasser Wasser, mit Luft die klare Luft, aber mit Feuer das vernichtende Feuer, Liebe mit Liebe und Haß mit unheimlichen Haß" (DK 31B109). Genau der gleiche physische Prozeß findet dann auch bei Erkenntnis und Denken statt. Sammelstelle der epistemologisch relevanten Elementkombinationen und Ort der Zentralwahrnehmung und des Denkens ist das um das Herz zirkulierende Blut, in dem die Elemente alle beisammen und bestmöglich gemischt sind (DK 31A86, B105, B107) (und das daher Abbild der göttlichen Sphäre ist).

6. Ethik: Kreislauf der Wiedergeburt

Die ethischen Überlegungen des Empedokles sind beeinflusst vom Pythagorismus und dem Mysterienkult der Orphik. Beschrieben wird das Schicksal der unter dem Einfluß der zwischen den Menschen wirkenden Urmächte Liebe und Haß stehenden menschlichen Seele und deren Möglichkeit zur Reinigung (DK 31B115, B128). Empedokles berichtet von sich, daß seine Seele einst göttlich war und im Goldenen Zeitalter in vollkommener Harmonie im Bewußtsein der Verwandtschaft aller mit allen mit den anderen Seelen zusammen lebte. Ihr Fall beginnt, indem sie unter dem Einfluß des bösen Prinzips ihresgleichen gegenüber sündigt und insb. beginnt, anderes Beseeltes und also Verwandtes zu töten; zur Strafe wird sie aufgrund des Gesetzes der Unentrinnbarkeit (DK 31B115) in den Kreislauf der Wiedergeburt verbannt, wird von der Göttin "mit fremdartigem Fleischhemd" umkleidet (DK 31B126) und muß nacheinander in verschiedene Leiber (Mensch, Tier oder Pflanze) eintreten. So sagt folglich Empedokles von sich: "Ich war nämlich schon einmal ein junger Mann, eine junge Frau, ein Gebüsch, ein Vogel und ein feuriger Fisch aus der Salzflut" (DK 31B117). Auf ihrer Reise hat aber die Seele Gelegenheit, sich zu bessern, Wohltaten zu begehen und ein sittlich gutes Leben zu führen; gelingt ihr dies, findet sie wieder zum glückseligen Götterdasein zurück.

Lit.:

Buchheim, Th.: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt. München, 1994, S. 145-182

O'Brien, D.: Empedocles' Cosmic Cycle. Cambridge, 1969

Wright, M.R. (Hg.): Empedocles. The Exant Fragments. With an Introd., Comm. and Concordance. New Haven/ London, 1981

O. Primavesi: Kosmos und Dämon bei Empedokles, Göttingen 1998

ANAXAGORAS

1. *Leben*

Um 500 in der ionischen Stadt Klazomenai geboren siedelte Anaxagoras nach Athen über und brachte erstmals die Philosophie nach Athen (DK 59A7). Gegner des Perikles, mit dem er befreundet war, klagten Anaxagoras der Asebie, d.h. der öffentlichen Untergrabung der Götterverehrung an (wie es später auch Sokrates widerfahren sollte), woraufhin dieser die Stadt verlassen mußte (DK 59A1, A17). Er starb hochgeehrt in Lampsakos am Hellespont um 428 (DK 59A1, A23).

2. *Materielles Prinzip: Alles zusammen*

Anaxagoras faßt die ursprünglich eleatische Doktrin, daß Seiendes nicht aus Nicht-Seiendem entstehen kann und das Seiende der Dinge Eins sein muß, so, daß er eine einzige universale, präkosmische Urmischung annimmt, in der sämtliche Gegensätze, alle Qualitäten, alle Samen, wie überhaupt alle Stoffe der differenzierten Welt schon enthalten und miteinander bis ins unendlich Kleine hinein vermischt sind (DK 59A52): "Zusammen waren alle Dinge, unendlich sowohl der Menge als auch der Kleinheit nach" (DK 59B1, A61). Infolge ihrer Kleinheit und weil sie von Luft und Äther, die am meisten an der Urmaterie Anteil hatten, verdeckt wurden, waren sie aber auch nicht klar erkennbar (DK 59B1).

Die einzelnen Dinge der Erfahrungswelt entstehen sodann, indem sie sich von dieser Quelle durch Aussonderung differenzieren. Dabei bleiben aber weiterhin in jedem Ding Anteile von allen anderen Dingen (DK 59B4), und von nichts gibt es einen kleinsten Teil (DK 59B3). Da also nichts aus etwas entstehen kann, das es nicht schon ist, "denn wie könnte aus Nicht-Haar Haar entstehen und aus Nicht-Fleisch Fleisch?" (DK 59B10), und es auch kein Minimum von irgendetwas gibt, kann auch kein Ding von den anderen ganz isoliert und für sich allein bestimmt werden, deshalb: "so wie es am Anfang war, so ist es auch jetzt: alles zusammen" (DK 59B6).

3. *Geistiges Prinzip: das bewegende Unvermischte*

Jene Urmasse ist nach Anaxagoras selbst unbeweglich. Daber bedarf es für die Bildung des Alls und der verschiedenen Dinge einer externen Kraft, die in der Urmischung eine Bewegung initiiert, so daß in ihr Bestimmtes zum Ausschlag kommen kann. Anaxagoras identifiziert diese bewegende Ursache mit dem Geist (DK 59A56). Dieser "verfüge über alleinige Macht, sei mit nichts vermischt und ordne die Dinge an, indem er durch sie alle hindurchgehe" (DK 59A55). Der Geist ist also selbst nichts von alledem, was sich in der Urmasse befindet und zu Bestimmtheit gelangen soll, denn dann wäre er ja durch seine Beteiligung daran gehindert, alle Dinge gleichmäßig zu ordnen. Sondern Anaxagoras faßt den Geist als ein zweites, unabhängiges und gesondertes Prinzip des Seienden - getrennt sowohl von den diversen Dingen der phänomenalen Welt als auch von demjenigen, was die Dinge in dem, was sie sind, bestimmt (nämlich die Urmasse). Somit ist er ein einziger, er ist unbeschränkt, existiert daher auch für sich alleine und ist seiner selbst und der anderen, insb. der Lebewesen, mächtig. Durch die Getrenntheit ist er ferner auch das feinste und reinste von allen Dingen, weswegen er auch dort ist, wo alles andere ist und daher von jeder Sache Kenntnis hat (DK 59B12, B14): "Das Übrige hat Anteil an allem, aber der Geist ist etwas Grenzenloses, seiner selbst Mächtiges und mit keinem Ding Vermischtes; er ist vielmehr nur er selbst und für sich. Denn wenn er nicht für sich wäre, sondern vermischt mit etwas anderem, dann hätte er an allen Dingen teil, wenn er nur mit irgend etwas gemischt wäre: denn in allem ist ein Teil von allem drin, wie vorher von mir erklärt wurde: Und dann hinderte ihn das mit ihm Vermischte, so daß er kein Ding mehr in gleicher Weise beherrschen könnte, wie wenn er für sich ist. Denn er ist das feinste und reinste aller Dinge und hält inne den ganzen Plan über das All und hat am meisten Kraft. Und alles, was Seele hat, ob größer oder geringer, beherrscht der Geist" (DK 59B12).

4. *Kosmogonie durch den Wirbel*

Um die differenzierte Welt entstehen zu lassen, versetzt der Geist die Urmasse in eine Wirbelbewegung, wodurch sie sich gleichmäßig ausdehnt (DK 59B13). Dabei scheiden sich Äther und Luft nach oben ab, sowie das Schwere, Feuchte etc. zur Mitte hin, wodurch sich durch deren

Verfestigung die Erde bildet. Durch das Umsichgreifen der Umwirbelungen tritt das Vermischte immer mehr auseinander, und es bilden sich speziellere Konzentrationen, in denen ein gewisser Teil der Mischung weiter überwiegt, bis es zu bestimmten Dingen kommt (DK 59A42, B15f). "Und den ganzen Umlauf beherrschte der Geist, so daß es allererst ein Umlaufen gab. Zuerst fing es im Kleinen an umzulaufen, jedoch mehrt sich der Umlauf und wird noch größer werden. Und das sich Zusammenmischende und sich Abscheidende und sich Trennende, alles erkannte der Geist. Und was sein wird, und wie es war, was alles jetzt nicht ist und jetzt ist, und was es sein wird, alles ordnete der Geist, sowie auch diesen Umlauf, den jetzt die Gestirne und die Sonne und der Mond beschreiben und die Luft und der Äther als sich abscheidende. Eben der Umlauf bewirkte aber die Aussonderung. Und es scheidet sich vom Lockeren das Dichte und vom Kalten das Warme und vom Finsternen das Helle und vom Feuchten das Trockene. Anteile aber gibt es viele von vielen Dingen. Jedoch vollkommen scheidet sich nichts ab und trennt sich nicht das eine vom anderen außer dem Geist" (DK 59B12).

5. Die Erscheinung des Wahren

Je nachdem, was schließlich in der Mischung der unendlich vielen Komponenten quantitativ überwiegt, treten die Dinge in unterschiedlicher Makrostruktur in Erscheinung und werden je nach dem überwiegenden Anteil benannt (DK 59A52, A44). So bleibt weiterhin alles in jedem, aber "infolge der Kraftlosigkeit der Sinne sind wir nicht imstande, das Wahre zu unterscheiden" (DK 59B21). Da sich aber in der Erfahrungswelt nach der Lehre des Anaxagoras alle Dinge der Urmischung wiederfinden, kann er auch sagen: "Der Anblick der nichtoffenkundigen Dinge sind die erscheinenden Dinge" (DK 59B21a).

Lit.:

Fritz, K. v.: Der NOUS des Anaxagoras. In: Ders.: Grundprobleme der antiken Wissenschaft, S. 576-593

Schofield, M.: An Essay on Anaxagoras. Cambridge, 1980

Vlastos, G.: The Physical Theory of Anaxagoras. In: Mourelatos (Hg.): The Pre-Socratics, S. 459-488

ATOMISTIK

LEUKIPPOS

1. *Leben*

Von Leukipp ist nur wenig bekannt. Vermutlich war er Ionier und wenig älter als Sokrates (470 - 399). Er soll Schüler von Zenon (um 490 - ?) und Lehrer des Demokrit gewesen sein. Er hat vermutlich eine Schrift mit dem Titel 'Große Weltordnung' verfaßt (DK 68A33). Erhalten ist von ihm nur ein einziges wörtliches Fragment.

2. *Die Idee von Atomen in der Leere*

Leukipp gilt als Begründer der antiken philosophischen Atomtheorie. Mit dieser Lehre versuchte er, alle erfahrbaren Dinge auf kleinste Einheiten des Seienden in einem leeren Raum zurückzuführen. Er nennt die Atome auch das ganz und gar "Volle" (DK 67A8, A7); das Leere, das vom Vollen ausgeschlossen und daher das Unvolle ist und in dem sich die Atome bewegen, bezeichnet er dagegen als Nicht-Seiendes. Auch dieser Ansatz der Atomisten kann als eine Reaktion auf die Eleatischen Thesen von der Unentstandenheit und Unvergänglichkeit des eigentlich Seienden, von dessen begrifflicher Bestimmtheit und seiner Einheitlichkeit verstanden werden, derart aber, daß den unabweisbaren Phänomenen der Bewegung, der Vielfalt und dem Werden und Vergehen Rechnung getragen werden soll. : „Leukipp glaubte Argumentationen vorzubringen, deren Thesen einerseits in Übereinstimmung mit der Wahrnehmung blieben und also weder das Werden noch auch Vergehen, Bewegung und die große Zahl des Seienden aufhoben: Darin also stimmte er mit den Phänomenen überein, während er andererseits denen, die *das Eine* etablieren [die Eleaten], in den Behauptungen zustimmte, daß es keinerlei Bewegung gebe ohne ein Leeres und das Leere ein Nichtseiendes und ferner nichts vom Seienden nichtseiend sei [zum Problem eines trennenden ‚Zwischen‘ zwischen Verschiedenen s. Zenon DK 29 B 3; zum „Ort“, der qua Seiendes selbst wieder einen Ort braucht: Zenon DK 29 A 24]. Denn das eigentlich Seiende sei ein ganz und gar Volles. Doch gebe es von dieser Sorte nicht nur ein Exemplar, sondern eine unbegrenzte Menge, aber [jedes für sich] unsichtbar aufgrund der Geringfügigkeit der Massen. Diese *bewegten sich also im Leeren* (denn das Leere sei) und brächten in ihrer Zusammenstellung ein Werden, in der Auflösung dagegen Vergehen hervor. Einer Wirkung und Beeinflussung unterläge Seiendes also [nur] während ihrer zufälligen Berührungen; denn in dieser Hinsicht sei die nicht eins. [...] Hingegen könnte aus dem, was wahrhaft Eines ist, nicht eine Menge, und nicht aus dem wirklich Vielen nur ein einziges werden.“ (Aristoteles, Vom Werden und Vergehen I 8. 325a 23-36 = DK 67A7)

Leukipp wollte also die Beschaffenheit der Dinge der phänomenalen Welt mit der des eigentlich Seienden (der Atome) dadurch verbinden, daß er die Entstehung der Erscheinungen durch Zusammentreten, Berühren und Sich-Verflechten von Konglomeraten erklärt. In diesem Sinne könnte auch das einzige von ihm überlieferte Zitat verstanden werden, nach dem "keine Sache von ungefähr entsteht, sondern alles aufgrund eines Verhältnisses und durch Notwendigkeit" (DK 67B2).

DEMOKRITOS

1. *Leben und Schriften*

Demokrit (um 460 - 380) stammt aus Abdera, unternahm ausgedehnte Reisen und gründete in seiner Heimatstadt vermutlich zusammen mit Leukipp die Schule der Atomisten. Politisch war er der Demokratie wohl gesonnen. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger hat Demokrit ein geradezu enzyklopädisches Werk von mehr als fünfzig Schriften hinterlassen, in denen er die atomistischen Prinzipien auch auf viele andere Bereiche als den der Naturphilosophie anwandte. Von diesem umfassenden Oeuvre sind allerdings nur noch wenige Fragmente (vorwiegend über ethische Sachverhalte) erhalten.

2. *Atome und Leeres: Eigenschaften*

Ebenso wie für Leukipp besteht die Wirklichkeit für Demokrit nur aus Atomen und aus dem Leeren, während das, was die Menschen gewöhnlicherweise für seiend halten, nur durch Gewohnheit und

Konvention als solches gilt: „laut Gewohnheit (*nomô*) ist Farbe, laut Gewohnheit ist Süßes, laut Gewohnheit Bitteres, in Wirklichkeit (*eteê*) aber Atome und Leeres“ (DK 68B9 u. 125) Die Primäreigenschaft der Atome ist, daß sie "Volles" und "Hartes" sind. Daher sind sie auch massiv und unteilbar (DK 68A37, A57). Sie sind demnach für Einwirkung unempfänglich (DK 68A57), d.h. sie selbst können sich nicht verändern. Demokrit bezeichnet die Atome auch als "Seiendes", "Etwas" ('den' = 'Ichts'; eine künstliche Bildung aus 'me-den' = 'Nichts' - s. B156), "*idea*", "*eidos*", "*physis*" oder als "kleinste Körper" (DK 68A37, A57, A58, B141). Nicht wahrnehmbar sind die Atome wegen ihrer Kleinheit (DK 68A37). Ebenso sind sie unenstanden und unvergänglich. Ferner ist das Volle nicht ein einziges, sondern es ist der Zahl nach unendlich viele (DK 68A57). Die Atome unterscheiden sich nur in ihrer Größe, in der Form, der Anordnung und nach ihrer Position - oder nach Demokrits mutmaßlich eigenen Worten in "Gestaltung" (*rhysmos*), "Berührung" (*diathigê*) und "Wendung" (*tropê* - DK 68A37, A6).

Um im Unterschied zu den Eleaten *Bewegung erklären* zu können, nehmen die Atomisten an, daß es das Leere gibt. Denn erstens könnte es Bewegung gar nicht geben, wenn nur das Volle und nicht auch das Unvolle existierte, da ersteres außerstande ist, etwas in sich aufzunehmen und durchdrungen zu werden; zweitens könnte sonst nicht erklärt werden, daß es einige Körper gibt, die sich zusammenziehen können (DK 67A19). Die Atomisten verstehen mithin das Nicht-Seiende im Sinne des durchdringbaren leeren Raumes, in den hinein sich die Atome bewegen können. So existiert also für sie das Seiende "um nichts mehr" als das Nicht-Seiende (DK 67A6; vgl. B156: "das »Ichts« [*den*] um nichts mehr als das Nichts [*mêden*]").

Die Atome bewegen sich also durch das Leere (DK 68A57); Demokrit bezeichnet ihre nicht mehr durch etwas weiteres verursachte, unregelmäßige Eigenbewegung auch als "Schütteln" (DK 68A47), "Wucht" (DK 68A43) oder "Schlingern": „Auch die, die keine Ursache der Bewegung heranziehen, behaupten, daß durch das Leere hindurch irgendwie Bewegung erfolge; auch sie nämlich begreifen die Ortsbewegung als die *physis*“ Dazu kommentiert *Simplicius*: „Damit sind die natürlichen und primären und unteilbaren Körper gemeint; denn diese nennen sie »*physis*« und erklären, daß sie - bewegt zufolge der in ihnen vorhandenen Schwere - in Ortswechsel begriffen seien, weil das Leere ja nachgibt und nicht dagegendrückt; sie würden nämlich *umherschlingern* (*peripalassesthai*), sagen sie“ Aristoteles, Physik VIII 9.265b 23-25 = DK 68A58). Treffen sie sich dabei, so können sie entweder voneinander abprallen oder aber sie verbinden sich miteinander; solch eine Verbindung ist möglich, wenn ihre Anschlußstellen sich entsprechen: es gibt konkave und konvexe Atome, solche mit Haken etc. (DK 68A37). Durch ihr Zusammenkommen bilden sie die wahrnehmbaren Dinge (DK 68A57).

3. Kosmologie der Atomisten

Das zeitlich und räumlich unendliche All besteht aus jenen zwei Komponenten 'voll' und 'leer'; aus diesen bilden sich sämtliche Welten, die unendlich an Zahl sind, da ja sowohl das Volle als auch das Leere unendlich sind. Diese Kosmoi entstehen, indem die Atome aufgrund ihrer Eigenbewegung in bestimmten Bereichen Anhäufungen (*athroismoi* 67A1) bilden; daraus entsteht von selbst eine gemeinsame Wirbelbewegung; diese wiederum bewirkt, daß gleiche Atome zueinander kommen, wobei erstens sehr leichte Atome an die Peripherie gedrängt und 'ausgesiebt' werden, schwerere aber zum Zentrum hin sich bewegen. Was Sextus (adv. math. VII 116) als ein erkenntnistheoretisches Argument des Demokrit zitiert, könnte sehr wohl zur Erläuterung des kosmogonischen Geschehens gedacht gewesen sein: „Demokrit stellt dies Argument (daß das Gleiche durch Gleiches erkennbar sei) sowohl bei beseelten wie bei unbeseelten Dingen auf: »Denn auch Lebewesen rotten sich zusammen mit gleichen Lebewesen, wie Tauben mit Tauben und Kraniche mit Kranichen und ebenso andere vernunftlose Wesen. So auch im Falle unbeseelter Dinge, wie man sehen kann bei der Aussiebung von Saatgut und bei wellenbewegten Steinen. denn im einen Fall, bei der Wirbelung (*dinon*) des Siebs ordnen sich gesondert Linsen zu Linsen, Gerste zu Gerste und Weizen zu Weizen, während bei der Wellenbewegung die länglichen Steine zum selben Ort mit länglichen gestoßen werden, runde aber zu runden, als ob die in ihnen liegende Gleichheit etwas Zusammenführendes hätte«“ (68B164).

So geordnet ziehen die Atome gemeinsam ihre Bahn als ein kugelförmiges Gebilde, eben wie ein großer Wirbel, der sich dann vom Rest des Alls durch eine Membran isoliert. Innerhalb der Membran bilden die weiter zur Mitte hin getriebenen Körper die Erde; von außen her in die Membran ein-

dringende sehr leichte Teilchen bilden an deren Rand Sonne, Mond und die anderen Gestirne (DK 68B164, 67A1). Es kann allerdings auch Welten geben, in denen sich keine Gestirne gebildet haben (DK 68A40).

4. Wahrnehmung durch Berührung mit Abbildern

Grundlage der Demokritischen Theorie zur (optischen) Wahrnehmung ist die Vorstellung, daß alle Dinge "Zeigbilder" (*deikela* 68B123) aussenden, die wiederum Atomkonfigurationen darstellen und dem jeweiligen Ding ähnlich sind. Diese Abbilder werden aber z.B. vom Auge nicht direkt aufgenommen, sondern zur Wahrnehmung ist es erforderlich, daß auch vom Auge selbst atomare Ausströmungen stattfinden. Beide Ausströmungen treffen sich in der Luft zwischen beiden, interagieren, komprimieren die Luft und prägen ihr dadurch das Bild des Wahrzunehmenden ein, welcher Abdruck dann erst mittels der Sonnenstrahlen in das Auge gelangt (DK 68A135). Da in der Luft die Abbilder verkleinert werden, läßt sich zumindest durch diese Theorie die Undeutlichkeit der Wahrnehmung erklären, denn wenn der Zwischenraum leer wäre, wäre, wie Demokritos sagt, "sogar eine Ameise am Himmelsgewölbe klar und deutlich zu sehen" (DK 68A122). So können wir die Dinge niemals so wahrnehmen, wie sie in Wirklichkeit sind (nämlich Atome und Leeres), weil wir in der Wahrnehmung vielmehr etwas hinzutun und so ihren Eigencharakter verfälschen:

Frg. 117: „Der Wirklichkeit nach wissen wir nicht: in der Tiefe liegt die Wahrheit“.

Frg. 7: „Auch dieses Argument macht deutlich, daß wir der Wirklichkeit nach keinerlei Wissen haben über irgendetwas, sondern eine Zuströmung (*epirrismiê*) für jeden ist seine Ansicht“.

Frg. 9: „Wir werden aber in der Tat keines unverfälschten Dinges inne, sondern es stürzt gerade um entsprechend der Verfassung des Körpers der hereinkommenden und der dagegenstehenden [Teilchen].“

Jedoch dachte Demokrit offenbar, daß man durch ein methodisches Vorgehen der Extrapolation ins immer Kleinere dennoch zu wissenschaftlicher Erkenntnis vordringen könne:

Frg. 6: „Erkennen muß der Mensch nach diesem Kanon: daß er vom Wirklichen entfernt ist“.

Frg. 11: „Es gibt zwei Formen der Erkenntnisgewinnung (*gnômê*): eine hellgeborene und eine dunkle. Von der dunklen Art sind alle folgenden: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn. Die hellgeborene ist davon geschieden. Wenn die verdunkelte es nicht mehr vermag, noch ins Kleinere zu sehen oder zu hören oder zu riechen oder zu schmecken oder durch Tasten wahrzunehmen, man aber noch ins Feinere“ <vordringen muß, kommt die hellgeborene zum Zuge>.

4. Die Ethik der Ausgeglichenheit

Ziel des Lebens ist es nach Demokrit, sich in ausgeglichener Gemütslage zu befinden. Zu dieser Euthymie (Wohlgestimmtheit, Heiterkeit, Ausgeglichenheit) gelangt der Mensch "durch Mäßigung der Lust und Symmetrie der Lebensführung" (DK 68B191). Außerdem darf man nicht über seine Fähigkeiten und seine Natur hinaus etwas erreichen wollen (DK 68B3). Hierbei gilt allerdings auch:

Die Natur und die Erziehung kommen einander gleich. Denn auch die Erziehung gestaltet den Menschen um, und indem sie umgestaltet, schafft sie Natur (DK 68B33).

Weitere Fragmente zur Ethik:

Frg. 3: „Wer ausgeglichenen Gemütes (*euthymeisthai*) existieren will, darf nicht vielerlei treiben, weder im privaten noch im öffentlichen Bereich, und nicht, was er tut, über seine eigene Kraft und Natur hinaus wählen; vielmehr so weit wachsam sein, daß er, auch wenn Glücksfälle eintreffen und ihn durch Erwartung zu mehr verleiten, es niedrig hängt, und nicht mehr anrührt, als möglich ist. Denn Wohlbalanciertheit ist sicherer als Schwergewichtigkeit“.

Frg. 4/188 (nach Clemens Alexandrinus II 130): „Als Lebensziel gibt Demokrit die »ausgeglichene Gemütslage« (*euthymia*) an, die er auch »Wohlverfassung« (*euestô*) nennt. Und oft sagt er dazu: »Lust und Unlust (*terpsis kai aterpsiê*) ist Grenze dessen, was den Gipfel überschreitet« [überlieferter Text: *tôn periêkmakotôn* (?) Diels verbessert nach dem in seiner Echtheit fraglichen F. 188: „Lust und Unlust ist Grenze des Zuträglichen und Unzuträglichen“, was auch dem Sinne nach nicht so gut paßt] [...] Ähnlich Nausiphanes [Schüler des Demokrit und ein Lehrer Epikurs] die »Unerschütterlichkeit« (*akataplêxiê*); denn die werde wiederum von Demokrit als »Unbeeindrucktsein« (*athambiê*) bezeichnet.“

Frg. 119: „Die Menschen haben sich das Idol des Unglücksfalles zurechtgemacht zur Bemäntelung der eigenen Unüberlegtheit. Denn selten kämpft Unglück gegen Klugheit, sondern das meiste im Leben richtet ein verständiger Scharfblick gerade“.

Frg. 176: „Glück macht große Geschenke, aber ist unsicher, *Physis* aber ist autark. Deshalb trägt über das Schwächere und Sicherere das Größere der Hoffnung den Sieg davon“.

Frg. 191: „Eine ausgeglichene [positive] Gemütslage (*euthymia*) kommt für die Menschen zustande durch Mäßigkeit der Lust und Symmetrie der Lebensführung. Hingegen neigt, was zuwenig und was übertrieben viel ist, dazu umzuschlagen und der Seele große Bewegungen einzugeben. Jedoch sind die von großen Pendelausschlägen bewegten Seelen weder stabil noch ausgeglichenen Gemütes. Also muß man seine Absicht (*gnômê*: ‚Option‘) auf das Mögliche richten und mit dem Vorhandenen sich begnügen, indem man an die Beneideten und Bewunderten wenig Gedanken verschwendet und nicht mit seiner Überlegung auf sie fixiert ist, sondern die Lebenswege der Beladeneren betrachtet, ehrlich einsehend, was sie durchmachen, damit das, was deine Situation ist und dir zur Verfügung steht, groß und beneidenswert erscheint und sich nicht der nach mehr verlangenden Seele ein übler Affekt beigesellt. Denn wer die Besitzenden und von den anderen Menschen selig Gepriesenen bewundert und sich mit seinem Gedenken jede Stunde darauf fixiert, wird dazu gezwungen, stets Neues zu unternehmen und sich aus Sehnsucht darangeben, einen unverzeihlichen Fehler zu machen, was die Gesetze verbieten. Deshalb darf man nach dem einen nicht trachten, bei dem anderen aber soll man guten Mutes sein, das eigene Leben mit denen vergleichend, denen es schlechter geht, und sich glücklich preisend, eingedenk ihrer Leiden, wieviel besser als sie man es hat und man lebt. Wenn du diese Absicht hegst, wirst du in ausgeglichener Gemütslage leben und nicht wenige üblen Geister im Leben von dir stoßen: Neid, Eifersucht und Ressentiment“.

(*Protostoisches:*)

Frg. 181: „Durchschlagender für die Tugend ist es, wenn man das Instrument des guten Zuredens anwendet und die Überzeugung durch Argument, als Gesetz und Zwang. Denn wahrscheinlich handelt der insgeheim schlimm, der am Unrecht gehindert wird durch Gesetz; wer dagegen zum Gehörigen durch Überzeugung gebracht wurde, schlägt wahrscheinlich weder insgeheim noch offen über die Stränge. Deshalb wird ein durch Einsicht und Wissen Rechthandelnder zugleich tapfer und geradeausdenkend geraten.

Frg. 189: „Am besten für den Menschen ist es, sein Leben möglichst weitgehend in ausgeglichener Gemütslage und am wenigsten in belasteter Verfassung zu verbringen. Dies aber ist wohl dann der Fall, wenn jemand seine Lüste nicht aus den sterblichen Dingen zieht“ [die einem genommen werden könnten]

(*Sophistik- und Demokratiefreundliches:*)

Frg. 267: „Von Natur ist das Herrschen dem Stärkeren zueigen (*oikêion*)“.

Frg. 251: „Armut in Demokratie ist dem unter Gewaltherrschern so gepriesenen ‚glücklichen Leben‘ um so viel vorzuziehen wie Freiheit der Sklaverei“.

Frg. 245: „Die Gesetze würden nicht hindern, daß jeder nach seiner Selbstbestimmung (*idia exousia*) lebt, wenn nicht einer dem anderen Schaden zufügte. Denn Neid schafft den Anfang der Streithändel.“

(*Zum Problem des Todes wie später Epikur:*)

Frg. 297: „Manche Menschen, die von der Auflösung der sterblichen *physis* nichts wissen, aber im Bewußtsein (*syneidêsis*) ihrer schlechten Handlungsweise leben, tragen schwer an ihrer Lebenszeit in Verwirrung und Ängsten und erfinden Lügengeschichten über die Zeit nach dem Ende“.

Lit.:

Cole, T.: Democritus and the Source of Greek Anthropology. Cleveland, 1967

Furley, D.: Two Studies in Greek Atomists (1: Invisible Magnitudes). Princeton, 1967

Löbl, R.: Demokrits Atomphysik. Darmstadt, 1987

Löbl, R.: (Hg.): Demokrit. Texte zu seiner Philosophie, ausgew., übers., komm. und interpr. Amsterdam, 1989

SOKRATES

Sokrates ist 469 als Sohn des Steinmetzen Sophroniskos und der Hebamme Phainarete geboren. Als Vollbürger des athenischen Stadtbezirks, Alopeke, leistete er für seine Stadt während des peloponnesischen Krieges (430-404) mehrfach als schwerbewaffneter Fußsoldat Kriegsdienst (u.a. 429 in der Schlacht von Poteidaia) und zeichnete sich durch geradezu sprichwörtliche Tapferkeit aus. Da diese Hopliten ihre Waffen selber stellen mußten, kann er jedenfalls nicht in arger materieller Not gelebt haben und die Züge seines ärmlichen Auftretens (barfuß etc.) dürften daher mehr Ausdruck eines bedürfnislosen philosophischen Habitus als einer Notlage gewesen sein. Vielleicht hat er auch selbst als Steinmetz gearbeitet. Verheiratet war er mit der bekannten Xanthippe und hatte drei Söhne, von denen zwei bei seiner Verurteilung noch kleine Kinder waren. Manche Quellen wollen wissen, daß nicht alle die Kinder seiner Frau waren, sondern womöglich von einer gewissen Myrto.

Schon vor 423, dem Datum der Aufführung der ‚Wolken‘ des Aristophanes, muß Sokrates eine öffentlich bekannte und, will man der Komödie wenigstens dieses glauben, ziemlich penetrante, gegen das etablierte Normalleben auftretende Figur in Athen gewesen sein. Die Komödie führt ihn in einer Hauptrolle als spinnösen, geldgierigen Naturphilosophen und sophistischen Streitsucher um Nichtigkeiten (wie den Furz einer Ameise) vor, was ohne große Bekanntheit unsinnig gewesen wäre.

Allerdings genoß er bei vielen auch großen Respekt wegen seiner Tapferkeit, Gesetzestreue und überlegenen Intellektualität, was man u.a. daran sehen kann, daß er bes. aber nicht nur mit der Jugend höchster Adelskreise Umgang pflog und sowohl oligarchische (die 30 Tyrannen von 404-3) als auch schon zuvor (406) demokratische Regierungskreise sich seiner Mitarbeit für zwielichtige Unternehmen (Arginusenprozeß und die widerrechtliche Deportation Leons aus Salamis) zu versichern suchten, um ihn so in ihre Machenschaften politisch einzubinden. Sokrates widerstand beiden Ansinnen, was gewiß nicht zur Steigerung seiner Beliebtheit beigetragen hat.

Die extreme Unabhängigkeit seines Charakters neben seiner absonderlichen Art (wie z.B. die warnende Stimme seines »*daimonion*« oder stundenlanges scheinbar grundloses Stehenbleiben, um nachzusinnen etc.) und Penetranz des Fragens und nicht zuletzt die immer noch anhaltende Ausstrahlung der satirischen Verleumdung oder Überzeichnung eines Aristophanes führten dazu, so daß normalbürgerliche Kreise durch mehr oder weniger vorgeschobene Vertreter (Meletos, Anytos, Lykon) sich seiner durch eine Anklage wegen abweichender Religionspraktiken (Asebie) und Jugendverführung zu entledigen suchten. Die Absicht ging wohl mehr dahin, ihn zu verbannen oder wenigstens zum Schweigen zu bringen als hinzurichten. Doch war Sokrates' Selbstverteidigung offenbar nachgerade unverschämt selbstsicher (nach Platon wies er nicht nur jedes Verschulden weit von sich, sondern ließ wissen, daß er eigentlich öffentliche Ehrenspeisung im Prytaneion verdient habe), daß man ihn in der Volksversammlung mit knapper Mehrheit zum Tode verurteilte. Da er es auch ablehnte zu fliehen, mußte er 399 den Schierlingsbecher trinken.

Die verschiedenen Quellen zur Figur des Sokrates (vor allem Platon, Aristophanes, Xenophon und Aischines von Sphettos) zeichnen sehr heterogene, ja widersprüchliche Bilder der Person und ihrer Lehren, am schlimmsten ist die Verzerrung durch Aristophanes, der ihn zum geldgierigen Sophisten und Alles- (auch Natur-)erforscher stempelt. Dennoch ist eher davon auszugehen, daß Sokrates eine schillernde Persönlichkeit und zumindest nach Außen widersprüchlich erscheinende Gestalt war, als daß irgendeines dieser Bilder völlig fehlt. Auch die Unterschiedlichkeit seiner Schüler (Platon, Kyrenaiker [Antisthenes, Aristipp, Aischines], Kyniker, Ironiker, Megariker [Eukleides von Megara], Bildungsbürger [Xenophon]) verrät eine zu große Bandbreite, um auf nur eine intellektuelle Linie festgelegt werden zu können. Da Sokrates selbst nichts geschrieben hat, sind wir auf die genannten Quellen angewiesen, jedoch hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß das Bild Platons, wie er es vor allem in der ‚Apologie‘ und im ‚Symposion‘ entwirft, jedenfalls nicht völlig in die Irre führt, sondern sich um Authentizität in einer bestimmten, aber auch recht weiten Perspektive bemüht.

Aristoteles gibt zudem einige trockene Hinweise auf ethische Definitionen ohne platonischen Chôrismos und die Fragekunst des Sokrates, die glaubhaft sind, weil sie Sokrates von Platon zu differenzieren versuchen. Besonders hervorhebenswert scheinen mir folgende Punkte:

- (1) Maieutik. Dem Hebammenberuf seiner Mutter habe Sokrates seine geistige Geburtshelferkunst nachempfunden (s. bes. Plat. Tht. 149a-151c und 210 c), kraft derer er zwar kein eigenes Wissen gebiert, aber das in anderen steckende Wissen ans Licht zu bringen und vor allem rational zu prüfen und, wenn nötig, zu widerlegen imstande ist. Für diese Methode des Sokrates findet sich auch bei Aristophanes eine gewiß von Platon unabhängige, bestätigende Anspielung (s. ‚*Wolken*‘ 137 u. 139).
- (2) Damit zusammenhängend der fragende, prüfende Stil der Unterredung und der Habitus der Wissenssuche (s. a. Arist. Top. 34. 183b 7 f.).
- (3) Das Streben nach Abgrenzung einer allgemeinen Kernbestimmung von Sachverhalten (Definition des Wesens, aber nicht im schulmäßigen Sinn), wie z.B. daß die Tugend im Kern ein Wissen ist (vgl. dazu auch Arist. NE VI 13. 1144b 17 ff.).
- (4) Die skandalöse Überzeugung, daß niemand freiwillig falsch handelt oder Unrecht tut, sondern daß dies vielmehr eine Selbstschädigung des Menschen an seiner Seele und folglich der ungerechteste auch der elendeste Mensch sei.
- (5) Der daraus sich ergebende Wille zur mißtrauischen Selbstprüfung und die nie aussetzende Pflicht zur Selbsterkenntnis, die auch durch die wahrscheinlich authentische Geschichte von der Orakelbefragung des Sokrates (»keiner sei weiser als Sokrates«) eine Bestätigung erhält.
- (6) Die zur Schau getragene Bedürfnislosigkeit nach materiellen Gütern, aber unbedingte Selbstverpflichtung zu, ja Gier nach möglicher Rationalität.
- (7) Das »*daimonion*«, das nur warnt und abrät, aber niemals zurät. Damit in Zusammenhang: die intellektuelle Frömmigkeit und Unverbiegbarkeit des Sokrates.

Lit.:

- C.C.W. Taylor: Sokrates (Reihe »Past Masters«), Oxford 1998
W.T. Prior (Hg.): Sokrates, 4 Bde., London/New York 1996 (Texte und Quellen in engl. Übers.)
G. Figal: Sokrates (Becksche Reihe Denker), München 1996
G. Giannantoni (Hg.): Socratis et Socraticorum reliquiae, 4 Bde., Neapel 1991 (absolut komprehensiv, aber in Originalsprachen).

SOPHISTIK und ERISTIK

Sophistik bedeutet wörtlich ‚die Kunst, weise zu sein‘ und bezieht sich ursprünglich auf eine Gruppe von Wanderlehrern („Sophisten“) im antiken Griechenland der 2. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. (mit zentraler Wirkungsstätte in Athen), welche die damals im Entstehen begriffenen Wissenschaften wie Naturkunde, Medizin, Psychologie, Rhetorik, Grammatik und Literaturwissenschaft, sowie Rechts- und Kulturgeschichte mit je verschiedenen Schwerpunkten selbst betrieben und eklektizistisch zu einer ‚Technik‘ geschickter Lebensbewältigung unter Bedingungen der (insbes. demokratischen) Polis zu verbinden suchten, um sie gegen Bezahlung an Hörer oder sie begleitende Schüler zu vermitteln. Cic. (de or. 3, 57) bezeichnet sie deshalb als „vivendi praeceptores“, Plut. (vit. par. Them. 2) als „Leute, die politisches Geschick und Handlungswissen mit forensischen Künsten verbanden und vom Feld bloßer Praxis in die Theorie überführten“. Ähnlich kennzeichnete Protagoras selbst, der als berühmtester Vertreter der S. gilt, nach Plat. (im Dialog Prot.) seine Profession als „politische Kunst“ (319a), „Wohlberatenheit“ (318e) oder einfach „Tugend“ (327a). Das wichtigste Mittel, ihre Kunst auszuüben, das die S. deshalb auch nach allen Richtungen erforschte und systematisierte, ist die Sprache. Denn sie vermag, wie der zweite Hauptvertreter der S., Gorgias von Leontinoi, in seinem ‚Lob der Helena‘ sagt, die Seelen der Hörer durch Überzeugungen und Affekte unmittelbar zu prägen und zu entsprechendem Handeln zu veranlassen (DK 82 B 11, 8-13). Sophistisches Wirken und Unterrichten hat infolgedessen mehr den Charakter von rhetorischer Artistik (bes. bei Gorgias) oder von methodisch aufbereitetem Redegefecht und topisch-antilogischem Training (bes. bei Protagoras, vgl. auch die anon. ‚Dissoi logoi‘ DK 90) als den der rationalen Argumentation und selbstkritischen Wissensvermittlung. Die S. wurde deshalb bereits von der zeitgenössischen Philosophie (s. bes. Plat. soph. 233c, 268c und Aristot. metap. 1004b 17 ff. und SE 165a 21 ff.) als bloßes „Scheinwissen“ abgelehnt. Die wichtigsten Errungenschaften und Theoreme der S. sind der Satz des Protagoras vom Menschen als „Maß aller Dinge“ (DK 80 B 1), die Begründung der Rhetorik durch Gorgias sowie der semantischen Analyse in Absicht auf „Richtigkeit der Worte“ durch Prodikos von Keos (DK 84 A 11 ff.); ferner die Erfindung des (ideengeschichtlichen) Lexikons durch Hippias von Elis (DK 86 B 6) und die Kritik des Rechts vor dem Hintergrund der Natur des Menschen (sog. ‚Nomos-Physis-Kontroverse‘) durch den Sophisten Antiphon (DK 87 B 44). Bereits mit der zweiten Generation von Sophisten-Schülern im 4. Jhdt. stirbt die S. als abgrenzbarer Beruf aus, degeneriert teils zum Schimpfwort für unsaubere oder irreführende logisch-dialektische Verfahrensweisen (sog. ‚Sophismata‘) und geht teils über in die Lehrstoffe der Rhetorik- oder Philosophenschulen (z. B. bei Isokrates), um im römischen Kaiserreich, wenn auch unter fast ausschließlicher Präponderanz rhetorischer Artistik, als sog. ‚Zweite Sophistik‘ eine Renaissance zu erfahren.

Lit.:

Texte: H. Diels / W. Kranz (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2, Berl. ⁶1952 repr. || W. Nestle (Hg.), Die Vorsokratiker, Düsseldorf ⁴1956 || Th. Buchheim (Hg.), Gorgias von Leontinoi. Fragmente, Reden und Testimonien, gr.-dt. mit Komm., Hambg. 1989.

Literatur: W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1940 || C. J. Classen, Sophistik, Darmstadt 1976 || G. B. Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge 1981 || Th. Buchheim, Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hambg. 1986 || J. de Romilly, Les grand sophistes dans l'Athènes de Périclès, Paris 1988 (engl. Oxford 1992) || G. Anderson, The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire, London/N.Y. 1993 || G. B. Kerferd und H. Flashar, Die Sophistik. In: Ueberweg AntF. 2/1, Basel 1998.

Eristik bedeutet ‚Streitkunst‘ und bezieht sich auf eine von den Sophisten, insbesondere Protagoras (s. DK 80 B 6; vgl. A 1 u. 21; vgl. Gorgias DK 82 B 11, 13) entwickelte Methodik, in öffentlichen Wortwechseln und Redegefechten oder schulmäßigen Disputationen unbedingt, d.h. auch durch Einsatz unsachlicher, bloß das scheinbare Plausibilitätsprofil der Rede betreffender Kunstgriffe, die Oberhand zu behalten. Typischer Ausdruck der E. ist der für Protagoras bezeugte Satz: „die schwächere Rede zur stärkeren machen“ (Arist. rhet. 1402a 23-29). Wichtigste Kunstregel für die E. ist es, jede Frage oder Streitsache nach beiden gegenteiligen Seiten diskutieren und plausibel machen

zu können (s. Protagoras DK B 6 u. 6a; A 19-20 und vgl. die sog. ‚Dissoi Logoi‘ DK 90). Ursprünglich größeren Tiefgang aufweisend - indem sie neben höchst fragwürdigen auch durchaus korrekte Mittel einer „Widerlegung“ (*elenchos*) gegnerischer Positionen methodisch entwickelte und einsetzte (vgl. schon Parmenides DK 28 B 7,5 oder auch die elenktische Methode eines Sokrates) - wurde E. rasch zum Synonym für eine bloß trugschlüssige oder am Wort klebende und damit von vornherein zu disqualifizierende Wortklauberei von Sophisten, später für leerlaufende Dialektik und Scholastik überhaupt. „Ums Wort sophisten“ oder „am bloßen Wort auf den Widerspruch zum Gesagten aussein“ sind Charakterisierungen Platos (rep. 509d und 454a; vgl. Phaid. 90b-c) für die E., die er in dieser üblen Gestalt im Dialog ‚Sophistes‘ zur Definition der Sophistik insgesamt heranzieht (soph. 225a-226a) und im ‚Euthydemos‘, der klassischen Satire auf die E., der Lächerlichkeit preisgibt. Aristoteles definiert das eristische im Unterschied zum dialektischen Argument als eines, das entweder aus nur scheinbar plausiblen Prämissen oder nur scheinbar schlüssig zu seinen Folgerungen gelangt (top. 100b 23-25; s.e. 165b 3-8). Von da an ist der Vorwurf eristischer oder mit verwandten Ausdrücken belegter rednerischer Streitpraktiken eine der vorbereitetsten Formen des Tadels für spitzfindiges, leer scholastisches oder systematisch irreführendes Argumentieren. Angefangen von den Vertretern der megarischen Schule, die den Beinamen ‚Eristiker‘ erhielten (vgl. Diog. Laert. II 106), über die stoische Dialektik, die den Vorwurf der E. auf sich zog (s. z.B. Frg. 351 und 1254 f. Hülser), bis hin zu vermeintlich falschen Formen der Theologie (s. z.B. Ps.-Paulus 1. Tim 6, 3 ff.; dazu Ambrosius PL Bd. 17, 490) oder Philosophie und Wissenschaft (s. z.B. Locke, Essay IV, 7, §11; Diderot, Artikel »Logomachie« in der Encyclopédie Bd. IX, 642 f. oder Schopenhauers Reflexion „Eristische Dialektik“, in: Der handschr. Nachl., hg. A. Hübscher, Bd. 3, 666-695) bleibt die E. bis heute eine offiziell zwar stets zurückgewiesene, aber für den eigenen Vorteil auch immer wieder gern in Gebrauch genommene Zuflucht der rednerischen Auseinandersetzung.

Lit.:

R. ROBINSON, Plato's Earlier Dialectic, ²1953 || R.K. SPRAGUE, Plato's Use of Fallacy. A Stud. of the ‚Euthydemos‘ and Other Dialogues, 1962 || W. KNEALE / M. KNEALE, The Development of Logic, ¹1962 ¹¹1991 || H. KEULEN, Untersuchungen zu Platons Euthydem, 1971 || H.D. RANKIN, Sophists, Socratics, and Cynics, 1983 || TH. BUCHHEIM, Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, 1986 || A. NEHAMAS, Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic (Hist. of Philos. Quarterly 7, 1990, 3-16) || R. DIETZ, Art. E. (HWRh 2, 1994, 1389-1414).

PROTAGORAS

1. Leben und Schriften

Protagoras (um 490 - kurz nach 420) stammte aus Abdera und kam auf seiner Wanderschaft als professioneller Vortragsreisender das erste Mal um 450 nach Athen, wo er sich mit Perikles befreundete und den Auftrag erhielt, eine demokratische Verfassung für eine neugegründete athenische Kolonie auszuarbeiten. Später wurde er in Athen wegen Leugnung der Götter verurteilt, mußte aus der Stadt fliehen und starb dabei durch ein Schiffsunglück.

Protagoras verfaßte u.a. ein Werk "Über die Götter" (vielleicht das, wofür er angeklagt wurde), eines "Über den Urzustand", worin die Anfänge der Menschheit geschildert werden, die "Antilogien", die vermutlich ein Lehrbuch der Rhetorik waren, und eines mit dem Titel "Wahrheit". Letztere war wohl zugleich Programmschrift der Sophistik und Kampfschrift gegen die Eleaten. Vom Oeuvre des Protagoras sind außer einigen Titeln nur wenige Fragmente erhalten.

2. Sophistik als Lehre eines erfolgreichen, effektiven Lebens in der Gemeinschaft

Protagoras ist der berühmteste der Sophisten und wohl der erste, der die Benennung 'Sophist' als Berufsbezeichnung in Anspruch genommen hatte und für seine Belehrungen Honorar verlangte. Er gilt zusammen mit dem anderen Erzsophisten Gorgias als der Begründer dieser einflußreichen geistigen Bewegung.

Sache der Sophistik war es nicht mehr so sehr wie in der vorhergehenden Philosophie, ein Verständnis der physischen Welt zu erlangen, sondern sich in den jeweiligen Situationen des gesellschaftlichen Alltags zurechtzufinden und die praktische Lebensgestaltung des Menschen zu vervollkommen. Protagoras faßte demnach den Menschen grundlegend als gesellschaftlich-politisches Wesen und sah die Aufgabe der Sophisten darin, Lehrer sämtlicher bürgerlicher Tugenden zu sein, deren es für ein erfolgreiches Zusammenleben mit anderen Menschen bedarf, wobei der Akzent darauf lag, junge Leute zur Konformität und auf dieser Basis zum vorteilsorientierten Umgang mit den Gesetzen, Sitten und Bräuchen der bestehenden Gemeinschaft zu erziehen. Der methodische Grundgedanke ist dabei, daß jene bürgerlichen Tugenden lehr- und erlernbar sind, und die Sophistik liefert dazu die Technik. Ziel der Sophistik ist die "Wohlberatenheit" (*Eubolia*) in privaten und öffentlichen Angelegenheiten, auch "politische Tüchtigkeit" im Reden, Handeln und im Rat-Erteilen genannt (s. Platon Protag. 318e5-319a2). Dies verlangt insbesondere die Fähigkeit, seinen Standpunkt in der Diskussion zu behaupten und andere von seinen intendierten Zielen zu überzeugen. Daher nimmt das Training der Rhetorik breiten Raum ein.

3. Der Homo-Mensura-Satz

Dieser berühmte Satz, der der Anfang von Protagoras' Schrift "Wahrheit" gewesen sein soll, lautet: Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind (DK 80B1 = Platon Tht. 152a2-4).

Die Standardinterpretation dieses Satzes geht dahin, daß behauptet werden soll, es gebe nichts Feststehendes und Unveränderliches, sondern alle Verhältnisse haben lediglich Realität, sofern sie für die Menschen im Kontext und der darauf gegründeten gerade herrschenden Maßstäblichkeit von Bedeutung sind. Alles also, was jemand sinnlich wahrnimmt oder geistig erfaßt (also u.a. auch ethische und politische Qualitäten), ist vom momentanen körperlichen Zustand und der seelischen Verfassung des jeweiligen Menschen bzw. dem Zustand der jeweiligen Gesellschaft mit ihren gerade anerkannten Bräuchen, Gesetzen und Sitten abhängig und ist demnach für ihn bzw. für sie wahr. Maß der Wahrheit ist also entweder der in die Situation involvierte einzelne Mensch ('erkenntnistheoretischer Subjektivismus') oder die jeweilige Bürgerschaft ('Kulturrelativismus').

4. Über die Götter

Jenem Satz gemäß kann man auch über die Götter nichts wissen, eben weil sie unerkennbar und nicht direkter Teil der menschlichen Situation und Lebenspraxis sind. So sagt Protagoras auch: "Hinsichtlich der Götter kann ich nichts erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind, noch von welcher Gestalt sie sind; denn vieles steht dem im Wege: sowohl die Dunkelheit der Sache als auch die Kürze des menschlichen Lebens" (DK 80B4). Trotz dieser Ungewißheit über den Sachverhalt, bilden für Protagoras dennoch Frömmigkeit und Verehrung der Götter einen nützlichen und anerkennenswerten Faktor für den Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft.

Lit.: Buchheim, Th.: Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg 1986

GORGIAS

1. Leben und Schriften

Gorgias wurde um 485 in Leontinoi auf Sizilien geboren und starb nach einem deutlich mehr als hundert Jahre währenden Leben um 376. Er gilt als Schüler des Empedokles. An der Spitze einer Gesandtschaft seiner Heimatstadt kam er nach Athen und erlangte dort ob seiner herausragenden rhetorischen Fähigkeiten Berühmtheit. Politisch engagierte er sich ferner für einen Panhellenismus. Er ist u.a. Verfasser eines Lehrbuches über Rhetorik und einer Schrift "Über das Nichtseiende oder die Natur" (DK 82B3), von welcher nur Zusammenfassungen erhalten sind. Ferner sind zwei Reden vollständig und einige Bruchstücke überliefert.

2. *Sophistik als Beherrschung der Lebenspraxis durch Sprache*

Gorgias ist die zweite große Figur der Sophistik und hat vor allem ihr Verständnis von Sprache als Instrument zur Beherrschung menschlicher Praxis und von Rede als rhetorische Einflußnahme auf andere entscheidend geprägt. Gorgias schreibt: "Rede ist ein großer Bewirker; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt sie göttlichste Taten; vermag sie doch Schrecken zu stillen, Schmerz zu beheben, Freude einzugeben und Rührung zu mehren" (82B11, 8).

Gorgias' Ansicht nach kann Sprache grundsätzlich keine außersprachlichen Sachverhalte erfassen, darstellen und kommunizieren, sondern die Funktion der Sprache besteht ausschließlich darin, die jeweiligen Gedanken, Empfindungen, Ansichten, Gefühle und Intentionen des Sprechenden auszudrücken, mitzuteilen und bei anderen Menschen ebensolche seelischen Zustände herbeizuführen oder zu vermindern. Daher meint Gorgias auch: "Es ist wichtig zu erfahren, als was für einer jemand etwas sagt" (DK 82B11a, 22) - Grundgesetz aller Rhetorik. Rede ist genau wahrhaftig und Kommunikation genau dann gelungen, wenn die Hörer der Rede oder die am Gespräch Beteiligten auf gleiche Weise denken, gemeinsame Empfindungen haben und nämliche Ansichten und Ziele hegen, kurz: eine Ansicht der Welt miteinander teilen.

3. *Daß nichts ist*

Mit seiner Schrift "Über das Nichtseiende" (Frg. 3) möchte Gorgias die eleatische Seins-Philosophie aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen und logischen Methoden in ihr Gegenteil verkehren. Dazu zeigt er, daß, gesetzt den Fall, daß Parmenides recht hat und Seiendes ist, man um nichts weniger behaupten kann, daß es (1) gar nichts gibt, wenn aber (2) doch etwas wäre, so könnte man es nicht erkennen, und wenn man es sogar wider Erwarten erkennen könnte, so ließe es sich doch (3) nicht darlegen und niemandem mitteilen.

Ad (1): denn, die Prämisse vorausgesetzt, daß Nicht-Seiendes nichtseiend ist, so ist doch Nicht-Seiendes und hat daher um nichts weniger Sein als Seiendes; wenn aber Nicht-Seiendes ist, dann (a) darf Seiendes nicht sein, sofern Seiendes und Nicht-Seiendes nicht dasselbe sind; falls sie aber (b) dasselbe sind, dann ist Seiendes ebenfalls nicht, eben weil es ja dasselbe ist wie Nicht-Seiendes.

Ad (2): Soll Seiendes erkennbar sein, muß wahres von unwahrem Seienden unterschieden werden können. Wenn (a) alles das, was man im Sinn hat, auch deshalb schon ist, dann ist auch das bloß Ausgedachte und daher nicht vom Wahren zu unterscheiden; wenn es aber (b) nicht deshalb schon ist, gleichwohl aber ist, dann ist das Ausgedachte ebenfalls nicht vom Wahren zu unterscheiden, denn dann können viele immer noch sowohl gemeinsam etwas Wahres wahrnehmen als auch sich etwas Falsches ausdenken.

Ad (3): weil die Rede über etwas etwas anderes ist als dasjenige ist, worüber sie redet, kann der Redende nie die Sache selbst reden, sondern immer nur seine Rede, mithin kann die Sache selbst nie mit einem anderen durch Rede geteilt werden.

Lit.: Buchheim, Th. (Hg.): Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien. Mit Einführung, Übersetzung und Kommentar. Hamburg 1989

PLATON

1. Allgemeines

428/7 geb. in Athen als Sohn von Ariston und Periktione; 348/7 gest. und wahrscheinlich auf dem Gelände der von ihm gegründeten Akademie (außerhalb der Stadtmauern) beigesetzt.

Während man über den Vater nichts weiter weiß, ist klar, daß seine Mutter aus vornehmstem athenischem Adel stammte, dem Geschlecht der Alkmeoniden, das sich bis auf den Umkreis des Solon zurückführte. Zu seiner Verwandtschaft gehörten mit Periktiones Neffe, Kritias dem Jüngeren, und ihrem Bruder, Charmides, führende Mitglieder der oligarchischen Tyrannis der 30 (404-403); andererseits verheiratete sich Periktione ein zweites Mal mit Pyrilampes, einem Gefolgsmann des Perikles und damit der demokratisch gesinnten Adelpartei.

Geschwister Platons aus erster Ehe seiner Mutter waren Glaukon (der Jüngere), Adeimantos und die jüngere Schwester, Potone, die später Speusippos, Platons Nachfolger an der Akademie, heiratete. Obwohl ihm als Mitglied eines solchen Hauses eine politische Karriere vorgezeichnet schien, wandte Platon sich, entsetzt von der brutalen Bürgerverfolgung unter den 30 Tyrannen einerseits und von der durch die wiederetablierte Demokratie inszenierten Verurteilung des Sokrates andererseits, von dieser praktischen Möglichkeit ab, blieb ihr aber - als Ziel seiner theoretischen Reflexion und seiner zeitweise auch praktisch genährten Hoffnungen in Sizilien (am Hofe von Dionysios I und II) - doch in gewisser Weise ein Leben lang treu.

Nach Aristoteles (Met. I 6. 987a 32 ff.) war Platon, bevor er mit 20 Jahren zum Anhänger des Sokrates (bis zu dessen Tod 399) wurde, bereits Schüler des extremen ‚Herakliteers‘ Kratylos gewesen, an dessen Doktrin vom Fluß aller Dinge, er für die Wahrnehmungswelt auch späterhin festhielt. Bei Sokrates lernte er die Bedeutung von Definitionen insbesondere praktischer Gegenstände und Sachverhalte kennen (wie etwa der Tugenden, des Gerechten und des Lernens) und zog daraus den Schluß, daß solche Definitionen sich auf eine andere als die wahrnehmbare Wirklichkeit beziehen müßten. Daraus könnte das dualistische Grundkonzept der platonischen Philosophie erwachsen sein.

Etwa zehn Jahre nach Sokrates‘ Tod durch Hinrichtung mit dem Schierlingsbecher (in denen Platon schon schriftstellerisch tätig gewesen sein könnte) unternahm Platon 389-388 eine ausgedehnte Reise u.a. nach Ägypten, Unteritalien und Sizilien. In Unteritalien schloß der Freundschaft mit dem Pythagoreer Archytas von Tarent und lernte in Syrakus den mächtigen und prächtigen Tyrannen, Dionysios I, und dessen Schwager (und späteren Schwiegersohn), Dion, kennen; den letzteren auch lieben. Mit den syrakusanischen Verhältnissen verband sich seine über zwei weitere Reisen nach Sizilien (367 und 360) immer wieder aufkeimende Hoffnung, entweder den Tyrannen bzw. dessen Sohn zum Philosophen oder einen Philosophen (Dion) zum König machen zu können. Dies alles scheiterte 353 mit dem Tod Dions durch eine Intrige aus den eigenen Reihen, nachdem dieser für kurze Zeit (und mit militärischer Gewalt) tatsächlich zum Machthaber in Syrakus aufgestiegen war.

Nach Rückkehr von seiner ersten sizilischen Reise gründete Platon (mit einigen verwandten Zügen zum Modell des pythagoreischen Bundes) 387 oder 386 seine Philosophenschule im Hain des Heros ‚Hekademos‘ (= Akademie) vor den Toren von Athen. Sie bestand mit zwar wechselnden Lehraussagen, aber institutionell kaum unterbrochen bis zum Jahr 529 nach Christus, in dem sie als zentrale heidnische Bildungsstätte durch den christlich-römischen Kaiser Iustinianus verboten wurde.

Schon vor Gründung der Akademie und vor seiner ersten sizilischen Reise scheint Platon Dialoge publiziert zu haben. Zu diesen frühen literarischen Werken könnte z.B. gut die ‚Apologie des Sokrates‘ gehören. Jedoch läßt sich die Abfassungszeit der in neun Tetralogien überlieferten Dialoge und Briefe Platons nicht absolut und auch nur grob in relativer Chronologie bestimmen. 26-28 der 34 unter Platons laufenden Dialoge sowie mindestens 3 der 13 Briefe (nämlich der 6., 7. und 8.) werden in weitgehender Übereinstimmung als echt angesehen. Am sichersten ist es, nur drei zeitlich unterschiedene Dialoggruppen anzunehmen: frühe, reife und späte Dialoge, und ihre Binneneinteilung eher nach thematischen statt zeitlichen Gesichtspunkten vorzunehmen. Neben der erwähnten Apologie könnte man in der frühen Gruppe unterscheiden zwischen (1) »Freundschaftsdialogen«, (2) »Tugenddialogen«

gen«, (3) »*Technê-* (oder *Wissens-*)*dialogen*« und (4) »*Sophistendialogen*«, wobei die ausschließende Zuordnung bes. zu den letzten zwei genannten Abteilungen mehr oder weniger willkürlich ist. Ich ordne sie folgendermaßen:

(1) **Kriton** (Kriton will Sokrates zur Flucht aus dem Gefängnis überreden); **Lysis** (wer liebt wen in einer Freundschaft); **Alkibiades I** oder *maior* (Sokrates verhilft A. zur Selbsterkenntnis [gilt meist als unecht; echt z.B. nach Friedlaender]).

(2) **Laches** (Tapferkeit); **Euthyphron** (Frömmigkeit); **Charmides** (Besonnenheit); **Hippias I** oder *maior* (über die Einheit des Schönen und Guten [gilt manchmal als unecht]).

(3) **Ion** (Dichtkunst); **Gorgias** (Rhetorik und gerechte Politik); **Protagoras** (sophistischer versus platonischer Tugend- und Wissensbegriff); **Menon** (Lehrbarkeit der Tugend, Anamnêsis).

(4) **Euthydemos** (Parodie eristisch-sophistischer Dialektik); **Menexenos** (Parodie rhetorisch geschliffener Gefallenenrede); **Hippias II** oder *minor* (die Qualität absichtlichen Falschhandelns).

Außer der Reihe: **Apologie** (die Selbstverteidigung des Sokrates gegen die Anklage der Asebie und Jugendverführung [literarische Nachdichtung])

In der Gruppe der reifen Dialoge kann man (5) die *psychologischen* oder erzplatonischen Dialoge unterscheiden von (6) den *logisch-dialektischen* Dialogen:

(5) **Phaidon** (Unsterblichkeitsbeweise, Ideenlehre); **Symposion** (Reden auf Eros, die Figur des Sokrates); **Politeia** (Wesen der Gerechtigkeit in Seele und Staat); **Phaidros** (wahre Redekunst als Seelenführung; Schriftkritik)

(6) **Kratylos** (Sprachphilosophie, Theorie der Wörter [wird oft zur Gruppe der früheren Dialoge gezählt]); **Theaitetos** (Definition des Wissens); **Sophistes** (Definition des Sophisten; anti-eleatische Reform des Seinsbegriffs); **Parmenides** (Kritik des Ideenbegriffs; dialektische Kunst über Eines und Vieles).

Die Gruppe der spätesten Dialoge kann unter der Rubrik (7) *kosmologische* Dialoge gefaßt werden:

(7) **Politikos** (Definition des wahren Staatsmannes); **Philebos** (Leben der Lust versus Leben für die Erkenntnis); **Timaios** (platonische Naturphilosophie und Kosmologie); **Kritias** (mythologische Geschichte Athens und Atlantis-Legende; **Nomoi** (Gesetze des realistisch optimalen Staates; Organisation des Alls).

Nachplatonisch sind die sog. ‚Definitiones‘ und die ‚Epinomis‘, die wichtige Einblicke in die Lehren der früheren Akademie vermitteln. Daneben existieren eine Reihe weitere Dialoge, die entweder heute fast allgemein (wie z.B. ‚Theages‘ und ‚Kleitophon‘) oder schon in der Antike als unecht galten (wie z.B. ‚Demodokos‘ und ‚Eryxias‘).

2. Zur Begründung der Ideen:

Politeia 523e - 524c:

„Nimm folgendes zur Verdeutlichung: Diese drei Finger, nämlich der kleinste, der zweite und der Mittelfinger! [...] Ein *Finger* ist jeder von ihnen gleicherweise, und darin liegt keinerlei Unterschied, ob man auf die Mitte blickt oder zum Rand, ob er weiß ist oder schwarz, dick oder dünn und alles dergleichen. Hier wird die Seele nicht gezwungen, das Denken zu fragen, was denn ein Finger sei. [...] Wie aber steht es mit ihrer *Größe* und *Kleinheit*? Sieht auf sie die Sehkraft in genügendem Maße? [...] Und ebenso die Betastung in Beziehung auf Dicke und Schmächtigkeit oder Nachgiebigkeit und Härte? [...] Wirkt nicht jede dieser Wahrnehmungen so [...], daß sie der Seele das Harte und das Weiche in ihrer Wahrnehmung als dasselbe meldet? [...] Also gerät die Seele bei solchen Dingen zwangsläufig in die Aporie darüber, was denn die Wahrnehmung eigentlich als das Harte bezeichnet, wenn sie dasselbe auch als weich begreift [...] Verständlicherweise also versucht die Seele erst in solchen Fällen, indem sie Kalkül und Denken aufruft, zu betrachten, ob jedes der gemeldeten Dinge *eines* ist oder *zwei*. Und wenn sie als *zwei* erscheinen, so scheint ein jedes davon *eines* zu sein. Wenn

somit jedes eines, beide aber zwei sind, dann wird sie die zwei *als getrennte (kechôrismena)* denkend erfassen; denn Ungetrenntes erfaßt sie nicht als zwei, sondern als eines. Hingegen hat die Sehkraft, wie wir sagen, ebenfalls Großes *und* Kleines gesehen, jedoch nicht als getrennt, sondern als etwas *Konfuses (sygkechymena)*. Durch die deutliche Anzeige (*saphêneia*) dessen [des Konfusen] wurde also das Denken gezwungen, das Große und Kleine in den Blick zu fassen (*idein* → *idea*), aber nicht als konfuse, sondern als abgegrenzte, was im Gegensatz steht zu jener [der Wahrnehmung]. Und von da kam es uns zuerst in den Sinn zu fragen, was das Große und das Kleine eigentlich sei. Und so bezeichneten wir das eine als denkend zu Erfassendes (*noêton*), das andere aber als Sichtbares (*horaton*).“

Platon, Parmenides 135 b-c:

„Wenn aber jemand wegen dieser Schwierigkeiten nicht zulassen würde, daß Ideen (*eidê*) der Dinge gegeben sind, dann hätte er nichts, worauf sich das Reflektieren (*dianoia*) beziehen könnte [...] und würde so die Möglichkeit des dialektischen Untersuchens (*dialegesthai*) völlig zerstören.“

Zum problematischen Begriff der Ähnlichkeit zwischen Idee und Erscheinung s. bes. ‚Parmenides‘ 132d - 133a.

Der Gedanke der Ähnlichkeit ist durch den des *Bildes* und der Abbildung zu ersetzen oder zu ergänzen. Vgl. z.B.

Timaios 52 a-c:

„So ist denn darin übereinzustimmen, daß eines die Idee ist, die sich immer auf dieselbe Weise verhält, ungeworden und unvergänglich, die weder in sich aufnimmt ein anderes anderswoher noch selbst je in anderes geht, die unsichtbar und überhaupt nicht wahrnehmbar ist; diese also hat das *Denken* zur Betrachtung erhalten. Das Gleichnamige und Gleiche mit ihr hingegen ist ein zweites, das wahrzunehmen und zu erzeugen ist, das immer in Bewegung begriffen ist und sowohl an einem Ort entsteht als auch wieder von dort verschwindet; das ist durch Meinen im Verein mit Wahrnehmung zu erfassen. Ein drittes aber ist dabei immer das Genus des Raumes, das kein Vergehen annimmt, sondern für alles Werden einen Sitz bereithält, selbst aber nur unter Wahrnehmungsverzicht durch eine zweifelhafte Überlegung zu fassen ist, kaum zuverlässig. Mit Blick auf dieses Dritte traumwandeln wir und behaupten, es müsse notwendigerweise überhaupt alles Seiende irgendwo an einem Ort sein und einen Raum einnehmen, und was weder auf Erden noch am Himmel irgendwo sei, das sei gar nichts. Von diesem Träume befangen werden wir auch im Wachzustand unfähig, in klarer Unterscheidung von diesem und allem Verwandten auch über die schlaflose und wahrhaft existierende Natur das Wahre zu sagen: daß es nämlich einem **Bilde** zwar - weil es ja auch nicht dies, wozu es geworden ist, aus sich selbst ist, sondern es stets als ein anschein von etwas anderem getragen wird - deswegen zukommt, *in einem anderen* zu entstehen, sich irgendwie festhaltend am Sein, oder aber überhaupt nicht zu sein, daß dem **wirklich Seienden** hingegen der durch seine Genauigkeit wahre logos hilft, daß, solange etwas das eine, das andere aber ein anderes ist, keines von beiden, als ja in keinem von beiden je eins geworden, zugleich dasselbe und zwei sein wird.“

3. Zum Begriff und der Idee des Guten:

Politeia 505a:

„Du hast wohl schon oft gehört, daß die Idee des Guten das wichtigste Lehrstück (*megiston mathêma*) sei, durch welche, wenn man Gerechtes und das andere im Gebrauch hinzunimmt, dieses zu Brauchbarem und Nützlichem wird“.

Sonnengleichnis (Politeia 506d - 509c):

(506 d) „Was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt sein lassen; denn mehr als mit dem jetzigen Anlauf zu erreichen ist, scheinen mir schon die Ansichten zu sein, die ich jetzt darüber hege. Was mir

jedoch als **Abkömmling** (*ekgonos*) des Guten erscheint, der ihm sehr ähnlich ist, bin ich bereit darzulegen, wenn es euch lieb ist; wenn nicht, lassen wir es. [...]

(507 b) Durch unserer Rede bestimmen wir einerseits vieles Schöne und vieles Gute, von dem wir sagen, es sei so; [...] andererseits das Schöne selbst und das Gute selbst und so in Beziehung auf alles, was wir eben als vieles setzten, indem wir es nun wieder unter *einer* Idee eines jeden setzen als eben diese *eine* seiend und es dabei als »was ist es« bezeichnen. [...] Und das Eine, sagen wir, werde gesehen, aber nicht denkend erfaßt, die Ideen hingegen denkend erfaßt, aber nicht gesehen. [...]

(507 c) *Durch was von uns selbst* nun sehen wir das Gesehene? -- Durch den Sehsinn. [...] Und durchs Gehör das Gehörte und durch die anderen Wahrnehmungen alles übrige Wahrnehmbare. [...] Ist dir aufgefallen, um wieviel vollendeter der Werkmeister der Wahrnehmungen die Möglichkeit des Sehens und Gesehenwerdens geschaffen hat? [...] Ist es so, daß man zu Gehör und Laut noch ein anderes Genus braucht, damit das eine hört, der andere gehört werde, und bei dessen Ausbleib als ein drittes das eine nicht hört und der andere nicht gehört wird?? [...]

(507 d) Gesetzt, in den Augen sei der Sehsinn vorhanden und der, der ihn hat, mache sich daran, ihn zu gebrauchen; und gesetzt auch, an den Dingen sei die Farbe, so weißt du doch, daß, wenn nicht ein **dritter Faktor** (*triton genos*) sich hinzugesellt, der eigens dafür durch Natur gewachsen ist, der Sehsinn dennoch nichts sieht und die Farben unsichtbar sind. -- Von was sprichst du dabei? -- Was du Licht nennst. -- Ja wirklich! -- Durch keine geringe Idee also ward die Wahrnehmung des Sehens und die Möglichkeit des Gesehenwerdens aneinander gekoppelt, durch eine ehrwürdigere Kopplung als alle anderen Verkopplungen sind - wenn doch das Licht nicht gerade unwürdig ist! [...]

(508 a) Welchen der Götter am Himmel kannst du als Sachwalter dafür zur Ursache erklären, dessen Licht unseren Sehsinn aufs Schönste sehen und der zudem macht, daß das Gesehene gesehen wird? -- [...] offenbar die **Sonne**. -- Der Sinn verhält sich nun folgendermaßen zu diesem Gott: [...] er ist *nicht* die Sonne, weder selbst noch das, dem er innewohnt und was wir Auge nennen. [...] Sondern vielmehr ist das Auge das **sonnen-hafteste** (*hêlioidestaton*) aller Wahrnehmungsorgane. [...] Und das Vermögen, das es hat, besitzt es als ein aus ihr heraus erteiltes wie einen Zufluß. [...] Und so ist die Sonne zwar nicht der Sehsinn, aber als seine Ursache wird sie von eben diesem gesehen.

Sage also, daß ich die Sonne als Abkömmling des Guten begreife, *den das Gute erzeugte zum Analogon für sich selbst* [d.h. also: damit es eine Spur zu ihm gäbe], so daß das, was es selbst im Gedankenreich für das Denken und das denkend Erfaßte ist, sie im Sichtbaren ist für den Sehsinn und das Gesehene. [...]

(508 c) Die Augen werden stumpf, wie du weißt, wenn sie jemand nicht mehr auf das wendet, auf dessen Farben das Tageslicht fällt, sondern auf Dinge im nächtlichen Schimmer, und scheinen fast wie die von Blinden, so als stecke keine scharfe Sehkraft in ihnen. [...] Wenn aber auf Dinge, die die Sonne bescheint, so sehen sie klar, und in diesen Augen scheint die Sehkraft darinnen zu sein. [...] So nun betrachte im Denken auch das, was die Seele betrifft: Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende leuchten, erfaßt sie es denkend und erkennt es und scheint Denkkraft zu besitzen. Wenn aber auf das, was dem Finstern gepaart ist - das Werdende und Vergehende - so hat sie nur Meinung und blickt stumpf auf das, was die Ansichten von oben nach unten kehrt, und gleicht wiederum einer, die keine Denkkraft besitzt.

(508 e) Das nun, was dem Erkannten die Wahrheit gewährt und dem Erkennenden das Vermögen gibt, dies sage, sei die Idee des Guten. Wie eine Ursache aber von Wissenschaft und Wahrheit, als erkannter, erschließe sie dir immerhin, aber gehe recht in der Auffassung, daß dies, so schön jene beiden - Erkenntnis und Wahrheit - sind, doch ein anderes und noch schöneres sei. Wissen und Wahrheit aber, wie dort das Licht und den Sehsinn für »sonnen-haft« zu halten richtig war - aber nicht für die Sonne, halte genauso hier zurecht beide für »gut-haft«, jedoch hüte dich, eines von beiden für das Gute zu nehmen; vielmehr ist die Verfassung des Guten noch höher zu achten.

(509b) Die Sonne, so wirst du wohl zugeben, gewährt dem Gesehenen nicht allein die Möglichkeit, gesehen zu werden, sondern auch sein Werden und Wachstum und Nahrung, obwohl sie selbst nicht Werden ist. [...] Auch den Dingen, die erkannt werden, ist fürwahr nicht nur das Erkanntwerden vom

Guten gewährt, sondern auch das Sein und die Ousia kommt ihnen davon zu, obgleich das Gute nicht Ousia ist, sondern noch *über die Ousia an Ehrwürdigkeit und Kraft hinausragt* (*epekeina tês ousias*).“

Liniengleichnis (509d - 511e):

(509 d) „Geradeso wie bei einer entzweigeteilten **Linie** nimm die ungleichen Abschnitte und zerschneide jeden Abschnitt wiederum im selben Verhältnis (*ana ton auton logon* - »Analogie«): sowohl den des gesehenen Genus von Dingen als auch den des denkend Erfassten; so werden dir gemäß ihrer Vergleichbarkeit in der Deutlichkeit (*saphêneia*) und Undeutlichkeit als der eine Abschnitt im Sichtbaren die **Bilder** gegeben. Unter den Bildern verstehe ich zunächst die Schatten, dann die Spiegelbilder in Gewässern und in dem, was von dichter, glatter und glänzender Konstitution ist, und alles derartige. [...] Als den anderen Abschnitt setze das, dem dieses gleicht, also die Lebewesen um uns, alle Pflanzen und das gesamte Genus der Gerätschaften. -- So setze ich es. -- Bist du auch einverstanden damit zu sagen, daß sich in Punkto Wahrheit und deren Gegenteil das, worauf sich Meinung bezieht, zum Erkennbaren so verhält wie das Vergleichene zu dem, wodurch es verglichen wird [= *Bild*]? -- Unbedingt.

(510 b) Betrachte nun auch den Abschnitt des denkend zu Erfassenden, wie er zu teilen ist. [...] So nämlich, daß die Seele in dem einen Teil von ihm, indem sie die damals [im Sichtbaren] **nachgeahmten Dinge als Bilder gebraucht**, gezwungen wird, *aus Voraussetzungen her* zu forschen: nicht zum Anfang fortschreitend, sondern vielmehr zum Ende. Den anderen Teil hingegen, wo sie aus einer Voraussetzung zum **unhypothetischen Anfang** geht und, ohne alle Bilder in jenem Teil, mit den Ideen selbst und durch dieselben hindurch ihren Weg (*methodos*) beschreibt. [...]

(510 c) Ich nehme an du weißt, daß die, die sich mit Geometrie und Schlußfolgerungen und solchen Dingen befassen, Voraussetzungen machen: etwa das Ungerade und Gerade und die Figuren und die drei Winkelformen und anderes damit Verwandtes je nach Vorhaben; so als wüßten sie um dieses Dinge, machen sie sie zu Voraussetzungen, und fangen so an (ohne daß sie es noch für der Mühe wert halten, sich und anderen davon Rechenschaft zu geben, gleich als wären sie für jedermann offenbar), aus ihnen heraus schon das Übrige durchzugehen und in Einklang damit zu dem Ende zu gelangen, auf dessen Betrachtung sie ausgingen. [...]

(510 d) Auch daß die Mathematiker sichtbare Formen (*eidê*) hinzuverwenden, weißt du, und anhand ihrer die Argumente formulieren, obwohl ihre Reflexionen gar nicht sie betreffen, sondern jene, denen sie gleichen; denn ihre Argumente betreffen das Rechteck selbst oder die Diagonale selbst, nicht die, die sie gezeichnet haben, und in allem anderen genauso: eben das, was sie formen und zeichnen, worunter auch die Schatten und Bilder in Gewässern zählen, das verwenden sie als Bilder, während sie jene Dinge selbst in den Blick zu fassen suchen, die man nicht anders als durch die Reflexion erblicken kann. [...]

(511 a) Diese Sorte ist nun zwar auch denkend Erfasbares, aber die Seele ist gezwungen, Hypothesen für ihre Untersuchung zu gebrauchen; sie geht nicht zum Anfang, als könne sie nicht über die Hypothese hinaus höhersteigen, sondern benutzt eben die Dinge als Bilder, die von den unteren abgebildet wurden und die im Vergleich mit ihnen als besonders klar vermeint und in Ehren gehalten wurden.

(511 b) Fasse nun auch, daß ich mit dem anderen Teil des Denkbereichs dasjenige meine, was der *logos* selbst durch seine Fähigkeit zur Dialektik berührt, indem er die Hypothesen *nicht* zu Prinzipien macht, sondern in der Tat zu *Hypothesen*, gleichsam zu Trittstufen und Aufbruchspunkten, um bis zum Unhypothetischen auf den Anfang des Alls zuzugehen und nach seiner Berührung wieder zurück im Anhalt an das, was jenem zunächst ist, bis hin zum Ende hinabzusteigen, dabei nirgends ein sinnlich Wahrnehmbares gebraucht, sondern um mit Ideen, durch sie und zu ihnen auch in Ideen zum Ende zu gelangen.

(511 d) Fasse dies so auf, daß für die vier Abschnitte folgende vier Ereignisse in der Seele vorkommen: [reines] Denken (*noêsis*) für den obersten, Reflexion (*dianoia*) für den zweiten; dem dritten aber teile das Fürwahrhalten (*pistis*) zu und dem letzten das im-Bilde-Haben (*eikasia*), und

ordne diese analog: wie sie hier an der Wahrheit teilhaben, so halte sie dort für teilhabend an Deutlichkeit.“

Höhlengleichnis (514a - 517c):

(514 a) „Danach vergleiche nun *unsere Beschaffenheit (physis)* in punkto Erziehung oder nicht-Erziehung mit folgendem Zustande: Stelle dir nämlich Menschen vor Augen, wie in einer unterirdischen, **höhlenartigen Behausung**, die einen zum Licht hin geöffneten Zugang besitzt, der sich weit über die ganze Höhle hin erstreckt, die darin von Kindesbeinen an in Fesseln liegen an Schenkeln und Nacken, so daß sie dort bleiben und allein nach vorne blicken, aber wegen der Fesseln unvernünftig sind, ihre Häupter zu wenden; aber auch, wie ihnen ein Licht angezündet ist von einem Feuer weiter oben und hinter ihnen; zwischen dem Feuer jedoch und den Gefesselten am Weg nach oben: da sieh eine gemauerte Brüstung, wie sie die Gaukler als Abschirmung vor dem Publikum haben, über die hinweg sie ihre Zauberkunststücke zeigen. [...]

(514 b/c) Und bei dem Mäuerchen sieh ferner Leute, die vielerlei Gerätschaften, die die Mauer überragen, sowie Figuren, steinerne und hölzerne Tiere und allerlei Nippes vorbeitragen, wobei manche natürlich Laute erzeugen und andere schweigen. -- Ein wunderliches Bild legst du da vor und wunderliche Gefesselte! -- Aber **uns sind sie gleich**; denn glaubst du, daß solche je etwas anderes von sich selbst und voneinander gesehen haben als die Schatten, die vom Feuer auf die ihnen gegenüberliegende Höhlenwand geworfen werden? [...] Und wenn sie imstande wären, sich miteinander zu unterreden, denkst du nicht, daß sie glauben, das Seiende zu bezeichnen, wenn sie bezeichnen, was sie sehen? [...]

(515 c) Betrachte nun auch ihre Lösung und Heilung von der Fesselung und ihrem Unverstande, wie sie verlief, wenn ihnen seiner Art nach das Folgende zustieße: Wenn einer gelöst würde und gezwungen, *plötzlich* aufzustehen und den Hals herumzudrehen, zu gehen und zum Feuer emporzublicken, dann würde er bei all diesen Tätigkeiten Schmerzen haben und wäre wegen des Flimmerns unvernünftig, jene Dinge zu sehen, von denen er vorher die Schatten sah; und was, glaubst du, würde er sagen, wenn einer ihm darlegte, daß er vorher nur nichtiges Zeug gesehen habe, nun aber - als etwas näher zum Seienden und auf mehr-Seiendes Hingewendeter - richtiger sähe; und wenn, nachdem er ihm jedes der vorbeigehenden Dinge gezeigt hätte, er ihn mit Fragen zwänge zu antworten, was dies sei; - meinst du nicht, daß der in Aporie verfiel und glauben würde, daß das damals Gesehene wahrer sei als das nun Gezeigte? [...]

(515 e) Wenn ihn aber jemand von dort wegschleppte mit Gewalt durch den rauhen Aufstieg und nicht abließe, bevor er ihn hinausgezerrt hätte ans Licht der Sonne, wird der betreffende dann nicht Schmerzen haben und dem Schlepper böse sein, da er, wenn er zum Licht kommt, die Augen voller Glanz hat und nichts sehen kann von den Dingen, die wir jetzt als wahre bezeichnen? [...]

(516 a) Der *Gewöhnung* bedürfte er, meine ich, wenn er da oben etwas sehen soll. Und zuerst wird er recht leicht die Schatten anschauen und danach in Gewässern die Bilder von Menschen und anderen Dingen, später aber sie selbst. Unter ihnen aber wird er die Dinge am Himmel und den Himmel selbst leichter bei Nacht betrachten und auf das Licht der Sterne und des Mondes blicken, als unter tags die Sonne und ihr Licht. [...] Schließlich aber wird er die Sonne selbst an sich selbst an dem ihr eigenen Ort sehen können, nicht Erscheinungen von ihr in Gewässern oder in sonst einer fremden Umgebung. [...] Danach dürfte er wohl bezüglich der Sonne zu dem Schlusse gelangen, daß sie es ist, die die Jahreszeiten gewährt und den Jahreslauf und alles in ihrer Obhut hat, was im Reich des Sichtbaren ist, und auch von all jenem, was sie [früher] gesehen haben, auf gewisse Weise die Ursache ist. [...]

(516 c) Wenn er sich nun seiner früheren Behausung entsänne und der dortigen Weisheit unter den damals Mitgefesselten, glaubst du nicht, daß er sich selber glücklich preisen wird und jene bemitleiden? [...] Die Ehrungen aber und das Lob, das unter ihnen damals gezollt wurde für den, der das Gegenwärtige am schärfsten beobachtete und am besten erinnerte, was davon früher oder später oder zugleich zu kommen pflegte, und für den, der am fähigsten war, das, was kommen würde, vorherzu-

sagen - glaubst du, daß er danach weiter begehren würde und neidisch wäre auf ihre Würdenträger und Machthaber, oder daß sich ihm eher der homerische Affekt einstellen würde und er viel lieber »ein Landarbeiter in Diensten eines unrühmlichen Mannes« sein wollte und alles mögliche erleiden, als über jene Dinge Meinungen zu haben und auf jene Weise zu leben? [...]

(516 e) Wenn ein solcher wieder herabstiege und sich auf seinen alten Platz setzte, müßten sich ihm dann nicht die Augen mit Finsternis füllen, wenn er *plötzlich* aus der Sonne käme? [...] Wenn er aber jene Schatten wieder erkennen sollte im Wettstreit mit den immerfort Gefesselten, worin er doch blind ist, bevor er sich wieder in den Zustand gebracht hat, wobei diese Zeit der Gewöhnung nicht ganz gering sein dürfte - wird er nicht Gelächter bereiten und wird nicht über ihn gesagt werden, daß er vom Aufstieg nach oben mit zerstörten Augen gekommen sei, und daß man nicht versuchen solle, emporzusteigen? Und würden sie nicht den, der sich daran machte, sie zu lösen und hochzuführen, wenn sie ihn in die Hände bekämen, *töten*? [...]

(517 b) Dieses ganze Bild, Freund Glaukon, ist den vorher dargestellten zu verbinden: die durch den Sehsinn erscheinenden Stätte ist zu vergleichen mit dem Haus der Fesselung, das Licht des Feuers darin mit der Kraft der Sonne; und wenn du den Aufstieg nach oben und die Schau der oberen Dinge als das sich-Erheben der Seele zum denkend erfaßten Ort setzt, wirst du nach meinem Dafürhalten nicht fehlgehen, nachdem du doch dies zu hören beehrtest. Gott weiß, ob es wahr ist. Was jedoch mir scheint, das scheint mir so: daß im Feld der Erkenntnis zuletzt die Idee des Guten kommt und kaum zu sehen ist, wenn sie aber gesehen wurde, man zu dem Schluß gelangt, daß sie für alles von allem Richtigen und Schönen die Ursache sei, die im Sichtbaren das Licht und seinen Herrn gebär und im denkend zu Erfassenden selber das Haupt abgibt für Wahrheit und Denken, und daß sie in den Blick fassen mußte, wer privatim wie auch in der Öffentlichkeit auf einsichtige Weise *handeln* soll.“

Literatur: Michael Bordt: Platon, Freiburg 1999 || H. Görgemanns: Platon, Heidelberg 1994 || E. Heitsch: Wege zu Platon. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens, Göttingen 1992 || O. Höffe (Hg.): Platon, Politeia, Berlin 1997 || R. Kraut (Hg.): The Cambridge Companion to Plato, Cambridge 1992 ||

ARISTOTELES

Geboren 384 in Stageira (Ostküste der Chalkidike) als Sohn des Nikomachos, der Arzt des Makedonenkönigs Amyntas III. war, und einer gewissen Phaestis, die ihrerseits einer Arztfamilie (aus Euböia) entstammte. Medizin war schon bis dahin in der Antike *das* Modell und auch Avantgarde für die Entwicklung der Wissenschaften überhaupt gewesen, so daß hier sicher nicht unwichtige Wurzeln des aristotelischen Denkens zu suchen sind.

Mit 17 Jahren (367/6) kam Aristoteles nach Athen und trat in die platonische Akademie ein (während einer Zeit, als Platon auf seiner 2. sizilischen Reise in Syrakus weilte). Schon in der Akademie (bis Platons Tod 347) muß Aristoteles bald zu einem führenden, selbständig lehrenden und nach außen Schriften zur akademischen Lehre publizierenden Mitglied aufgestiegen sein. Dort legte er auch den Grundstock zu vielen späteren Werken, vor allem zu den logischen Abhandlungen (das sog. ‚Organon‘), zur ‚Rhetorik‘ und zu Teilen der ‚Physik‘ und der ‚Metaphysik‘.

Allerdings sind die erhaltenen Werke des Aristoteles als von ihm selbst so genannte »**Pragmatien**« anzusehen, d.h. als »Abhandlungen« oder Forschungsunternehmen, die in ständiger Ergänzung, Fort- und Umbildung durch Aristoteles selbst begriffen waren, aus deren Fundus er seine Lehr-, Vortrags- und Diskussionstätigkeiten bestritten hat.

Es ist im Übrigen mit sehr unterschiedlichen Positionen innerhalb der damaligen Akademie, insbesondere auch zwischen Aristoteles und dem späten Platon zu rechnen (auch mit gegenseitigem Geben und Nehmen), so daß kein Grund besteht anzunehmen, Aristoteles habe in dieser ganzen Zeit noch relativ unkritisch platonische Lehren vertreten und sich erst später zunehmend davon abgesetzt (W. Jäger versuchte eine solche geistige Absetzungsbewegung vom Platonismus zum Maßstab einer zeitlichen Einordnung und inneren Schichtung der aristotelischen Werke zu machen in seinem berühmten Buch ‚Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung‘ zuerst 1924; dies darf man als gescheitert betrachten).

Der erklärte Pragmatienstil der erhaltenen aristotelischen Werke (er hat auch anderes geschrieben, wie z.B. publizierte Dialoge, was aber nicht erhalten ist) begründet zwar das Fehlen einer durchstrukturierten Kompositionsweise und eine mögliche, große Verschiedenheit in der Abfassungszeit von Teilen sowie später eingefügte Ergänzungen und Verweise etc., *nicht* aber rechtfertigt er das Ausscheiden von Teilen als entweder unzugehörig oder gar widersprüchlich mit vermeintlich späteren und kanonisch wirkenden Positionen. Denn Aristoteles dürfte selbst durch immer wieder vorgenommene Überarbeitungsschritte sichergestellt haben, daß eine hinreichende Konsistenz mit neu hinzugefügten Gedanken gegeben war. Allenfalls müßte man wahrscheinlich machen, daß irgendwelche Stücke innerhalb einer Pragmatie entweder unecht sind, oder vom ursprünglichen (aber sehr sorgfältig arbeitenden) Redaktor der aristotelischen Werke, Andronikos von Rhodos (1. Jhdt. v. Chr.), falsch zugeordnet wurden. Jedoch zeigt sich bei näherer Betrachtung meist, daß die bestehende Zuordnung die relativ besten Argumente auf ihrer Seite hat. Wenig Schlußfolgerungen sollte man indessen aus einer vorliegenden Abfolge oder gewissen Abweichungen zwischen redundanten Gedankenführungen ziehen; besser ist dasjenige Verständnis, das alle Versionen integrieren kann.

Kurz nach Platons Tod (347) muß Aristoteles als dem makedonischen Königshaus eng verbundener Grieche und damit als (vermeintlicher oder wirklicher) Befürworter einer makedonischen Politik Athen verlassen, das sich der imperialen, auf einen griechischen Flächenstaat gerichteten Politik des Makedonenkönigs Philipp zu widersetzen versucht. Aristoteles geht (ohne aus der Akademie auszutreten) nach Assos (Kleinasien etwa gegenüber von Lesbos) an den Hof des makedonenfreundlichen Fürsten, Hermias von Assos und Atarneos, der auch einigen anderen Exilakademikern Zuflucht und Forschungsmöglichkeiten gewährt. Man vermutet, daß aus dieser Zeit viel von den empirischen Materialien stammt, die Aristoteles in seinen naturwissenschaftlichen Pragmatien verwertete.

Nach Hermias' Tod (durch Verrat) heiratet Aristoteles sogar eine Schwester (oder Nichte ?) des Hermias namens Pythias. Mit ihr hat er eine ca. 335 geborene, gleichnamige Tochter; sein Sohn Nikomachos (wenn er einen hatte) dürfte indessen von seiner späteren (nach Pythias' Tod ?) Hausgenossin Herpyllis stammen. 345/4 ist Aristoteles auf Lesbos tätig, wo er Theophrast (aus Eresos, 371-287) kennenlernt, der ihn seither als Schüler und Freund begleitet.

343 betraut ihn König Philipp mit der Erziehung seines Sohnes, Alexander (356-323), der später der Große genannt wird. Er kann sie aber nur für drei Jahre wahrnehmen, da dieser sich anschließend schon mit Staatsgeschäften zu befassen hat. Natürlich ist Aristoteles seit dieser Zeit wieder zuhause in Makedonien tätig. Nach seiner Erziehungstätigkeit befaßte er sich u.a. mit griechischer Chronologie anhand der Siegerlisten zu den Pythischen Spielen in Delphi (zus. mit Kallisthenes). Dafür bekam er ein Ehrendekret der »Amphiktyonen« (einer Art traditionspflegenden Eidgenossenschaft der griechischen Stämme mit Sitz in Delphi), das jedoch nach Alexanders des großen Tod und dem antimakedonischen Aufstand in Athen 323, also kurz vor Aristoteles' Tod, widerrufen wurde.

335/4, nach der Zerstörung Thebens (der Hauptexponentin der antimakedonischen Front im griechischen Mutterland) und einer entsprechenden Schwächung dieser, vom Redner Demosthenes angeführten Partei in Athen, konnte Aristoteles nach Athen zurückkehren. Er lehrt nun nicht mehr in der Akademie, sondern bezieht ein Gymnasium am Lykeion (konnte es allerdings, als Metöke, wohl nicht selbst erwerben). 323, nach dem Tod Alexanders, droht ihm ein wahrscheinlich wiederum politisch motivierter Prozeß, dem er 322 ausweicht, indem er sich nach Chalkis auf Euboia in das Haus seiner Mutter zurückzieht. Dort starb er 62-jährig im September desselben Jahres an einer Krankheit.

Die überlieferten, zuerst von Andronikos von Rhodos zusammengestellten und herausgegebenen Pragmatien, ordne ich, dabei weitgehend der üblichen Klassifizierung folgend, zu fünf thematischen Gruppen, von denen die erste und fünfte wiederum in mehrere Abteilungen zerfallen:

I. Erhaltene Werke des Aristoteles

(1) Organon

(a) Sprachphilosophische Schriften

De interpretatione (Semantik und Aussagestruktur (apophantischer logos); Gegensätze und Modalitäten)

Kategorienschrift (Grundbegriffe der Realitätsbeschreibung)

(b) Schriften zum Syllogismus

Analytica priora (Begründung und Aufstellung von *Formen* gültiger Schlüsse aus Begriffen, nicht Aussagen)

Analytica posteriora (wissenschaftliche Definitions- und Beweislehre; die Voraussetzungen und Grundstrukturen aller Wissenschaft)

Topik (über korrektes und unkorrektes Schlußfolgern aus dialektischen Annahmen; Absicht, Methode und Instrumente einer allgemeinen Dialektik)

Sophistische Widerlegungen (= IX. Buch der **Topik** über Trugschlüsse und ihre Entlarvung)

(2) Theoretische Pragmatien

(a) Allgemeine Grundlagenwissenschaften

Metaphysik (über die Prinzipien des Seienden als solchen, den Substanzbegriff und die erste Ursache aller Wirklichkeit.

Physik (über Prinzipien und Charaktere der Bewegung)

Über Werden und Vergehen (die materiellen Bedingungen der Entstehung von Substanzen und der Zyklus des Werdens)

De anima (allgemeiner Begriff und Stufen der Seele als natürliche Formen vollendeter Wirklichkeit)

(b) Regionalwissenschaften

De Caelo (über Begriff, Bau und ewige Bewegung des Kosmos, das Schwere und Leichte

Meteorologie (über atmosphärische Prozesse, den Wasserkreislauf und elementare Verbindungen

Historia animalium (Phänomenologie der lebendigen Welt; nur Bücher I-VI und VIII gelten als überwiegend echt; peripatetische Materialsammlung

De partibus animalium (Beschreibung wesentlicher Teile von Organismen und ihre Funktion; darauf basierend die Morphologie der Tierarten)

De generatione animalium (Arten der Fortpflanzung und aristotelische »Genetik«.)

Über die Fortbewegung der Tiere (unterschiedliche Arten der Fortbewegung von Tieren

De motu animalium (die seelische Verursachung der tierischen Eigenbewegung und ihre Einbettung in den Zusammenhang des Kosmos)

Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia) die Physiologie des lebendigen Körpers; kleine Traktate über Wahrnehmung, Erinnerung, Schlafen und Wachen, Träume, Traumwahrsagerei, Lebensalter, Alterungsprozeß, Leben und Tod und Atmung.

(3) Praktische Pragmatien

Magna moralia (wurde lange als unecht angesehen, könnte aber auch der früheste Entwurf einer noch ganz auf die verschiedenen Tugenden konzentrierten Ethik des Aristoteles sein

Eudemische Ethik (thematisch noch etwas beschränkterer, mittlerer Entwurf zur Ethik, der 3 gleichlautende Bücher mit der Nikomachischen Ethik aufweist)

Nikomachische Ethik (über menschliches Glück und Lebensgüter, die Arten der Tugend, sowie Probleme und Modi der richtigen Lebensführung; das relativ späte ethische Hauptwerk des Aristoteles)

Politik (Wesen und Grundbegriffe der politischen Organisation; ihre bestehenden und idealtypischen Alternativen; Skizze einer optimalen Verfassung des Staates)

(4) Pragmatien zu hervorbringenden Künsten

Poetik (über die Dichtkunst im Allgemeinen als *mimêsis* und ihre richtige Durchführung in Tragödie und Epos, sowie über Grammatik und dichterischen Ausdruck)

Rhetorik (die Gattungen der Rede, ihre wahren und scheinbaren Mittel der Überzeugung, sowie rhetorische Stilfiguren und wirksame Ausdrucksweisen

II. (Bruchstücke von) Sammlungen und exoterischen Schriften (Auswahl)**(1) Archivarische, aporetische und doxographische Sammlungen** (teilweise später peripatetisch)

Die Verfassung Athens (Athenaion politeia) einziges erhaltenes Bruchstück einer 158 Beispiele enthaltenden Sammlung der griechischen Staatsverfassungen

Über die pythagoreischen Lehren

Über Demokrit

Problemata

Physiognomica

(2) Exoterische Schriften

Protreptikos (Werbeschrift für die Philosophie und theoretische Wissenschaft

Über die Ideen (Entkräftung der platonisch-akademischen Argumente für die separate Existenz der Ideen)

Über die Nilschwelle (Erklärung der allsommerlichen Überschwemmungen durch regelmäßige Regengüsse im Quellgebiet)

Über die Königsherrschaft (Sendschreiben an Alexander mit politischen Ratschlägen)

Über das Gute (Nachschrift von Platons berühmtem Vortrag zu diesem Thema)

Einige gesicherte Dialogtitel:

Über die Philosophie (im Gesamtaufbau offenbar eine ähnliche dreiteilige Aufstiegsbewegung zur Theologie, wie sie die 'Metaphysik' wissenschaftlich durchführt)

Eudemos (über die Seele, insbesondere gegen die Argumente für ihre Trennbarkeit vom Körper)

Über die Dichter

Über Gerechtigkeit

Über vornehme Geburt

Sophistes

Politikos

Symposion

Gryllos (zum Thema der Rhetorik)

Zur Vier-Ursachenlehre und der Bedeutung von Ursachen:

Met. I 3. 983a 4 - b3:

„Weil deutlich ist, daß man Wissenschaft von den anfänglichen Ursachen gewinnen muß (denn dann behaupten wir jedwedes Ding zu wissen, wenn wir glauben, die primären Ursachen zu kennen), weil jedoch die Ursachen auf viererlei Weise zu begreifen sind, von denen wir **eine** Ursache die *Substanz* und das *wesentliche Sein* nennen (denn die Frage »wodurch?« wird auf die schließliche Definition [einer Sache] zurückgeführt, Ursache und Prinzip aber ist eben das erste Wodurch), eine **andere** aber die *Materie* und das *Zugrundeliegende*, die **dritte** das *Von-woher-der-Ursprung-der-Bewegung*, und die **vierte** als ihr Gegenstück, nämlich das *Worumwillen* und das *Gute* (denn dies ist Ende/Ziel des Werdens und aller Bewegung), so wollen wir, obwohl wir über sie in den Schriften zur Natur (Phys. II 3) schon hinlänglich Betrachtungen angestellt haben, dennoch die, die vor uns in eine Untersuchung des Seienden eintraten und *über die Wahrheit philosophierten*, zu dieser Frage beiziehen.“

Arist. Met. II 1. 993b 19-27:

„Die Philosophie aber wird zurecht *Wissenschaft der Wahrheit* genannt. Denn von der theoretischen Wissenschaft ist die Wahrheit das Ziel, während es von der praktischen die Tat ist (denn auch da, wo die Praktiker untersuchen, wie sich etwas verhält, betrachten sie daran nicht das Ewige, sondern es in relativer und auf die jetzige Situation bezogener Weise). Jedoch wissen wir das Wahre nicht ohne die Ursache. Denn überall ist das, infolge wovon auch dem anderen der synonyme Begriff zukommt, in höchstem Maß das betreffende im Vergleich mit dem anderen, wie z.B. das Feuer das Wärmste ist; denn auch von den anderen Dingen ist dies die Ursache des Warmseins. Entsprechend ist auch das Wahrste für die nachfolgenden Dinge die Ursache für ihr Wahrsein.“

Physik I 1. 185a 3 f.:

„Es gibt gar nicht noch so etwas wie »Prinzip« [*archê*, was praktisch gleichbedeutend ist mit *aitia* (= Ursache) bei Aristoteles], wenn *nur* Eines und so Eines [wie bei den Eleaten] existiert. Denn ein Prinzip ist *von etwas* oder *von irgendwelchen Dingen*“.

Zur Notwendigkeit einer Gliederung des Wirklichen:

Met. VIII 3. 1044a 2-9:

Für die Zahl [wie für jeden Gegenstand einer Definition] muß es, wenn sie überhaupt Eins ist, etwas geben, wodurch sie Eins ist [also etwas, was ursächlich ist für die Einheit], was man bislang nicht angeben kann. Denn entweder ist sie nicht Eins, sondern wie ein bloßes Aggregat, oder, wenn sie es ist, dann ist darzulegen, was das Einsmachende aus vielem ist. Und ebenso ist die Definition Eine. Aber auch hier kann man es bislang nicht erklären. Und das ganz zurecht; denn es besteht der gleiche Grund: auch die Substanz ist auf diese Weise Eins, doch nicht, wie jene sagen, weil sie eine Monade oder ein Punkt

wäre, sondern eine jede als Vollendung ihrer Wirklichkeit (*entelecheia*) und eine bestimmte Natur (*physis*).“

Met. VII 17. 1041a32 - b5:

„Die gesuchte [zum Behuf einer Wahrheitserkenntnis notwendige Ursache von etwas] bleibt allzuleicht unentdeckt in Dingen, die nicht in Prädikationen voneinander ausgesagt werden; so bspw. wenn man untersucht: der Mensch - durch was ist er? Und zwar deswegen, weil man das Ding einfach so aussagt, nicht aber bestimmt, daß dieses ein das-und-das sei. Jedoch *muß man* die Dinge in einer Gegliedertheit untersuchen, sonst wird nichts erforschen und etwas erforschen gleich. Da es aber möglich und das betreffende Sein irgendwie stattfinden muß, ist klar, daß man die Materialursache daraufhin untersucht, durch was sie es [das betreffende Sein] ist.“

Met. VIII 6. 1045b 19 f.:

„Das Gleiche ist es, die Ursache von Einem zu suchen und die für sein Einssein“.

Met. VII 3. 1029b 3-12:

„Erkenntniserwerb gibt sich für alle durch das seiner Natur nach weniger Erkenntnishafte hindurch auf das mehr Erkenntnishafte zu. Dies ist dieselbe Funktion, wie man auch im Feld der Handlungen aus dem für den jeweiligen Menschen Guten heraus das überhaupt Gute für diesen gut macht: so auch macht man aus dem für diesen Menschen Erkennbaren das der Natur der Sache nach Erkennbare für ihn erkennbar. Das jedem Erkennbare aber ist zunächst wenig erkenntnisabwerfend und hat kaum etwas oder gar nichts vom Seienden. Dennoch muß man versuchen, aus dem unzureichend Erkannten, aber doch für ihn Erkannten das überhaupt Erkannte zu erkennen, indem man so, wie erklärt, immer weiter durch diese Positionen voranschreitet.“

Einige Definitionen:

De generatione et corruptione I 4. 319b33 - 320a3 (Definition der Materie und des Werdens):

„Wenn nichts bestehen bleibt, wovon das andere [was als Effekt zustandekommt] ein Zustand oder überhaupt ein Akzidenz ist, handelt es sich um *Werden*, bzw. *Vergehen*. *Materie* aber, im eigentlichen und hauptsächlichen Sinn, ist das Zugrundeliegende, das Werden und Vergehen aufnehmen kann, während nur in eingeschränkter Weise auch das Zugrundeliegende für die übrigen Formen des Wandels *Materie* ist, weil jedes Zugrundeliegende aufnahmefähig für eine gewisse Gegensätzlichkeit ist.“

Physik II 1. 192b 20-23 (Definition der »Natur«):

„*Physis* ist ein Prinzip und eine Ursache der Bewegung und Ruhe desjenigen, worin es in primärer Weise an sich und nicht beiläufig vorhanden ist.“

Physik III 1. 201a 10 f. (Definition der Bewegung):

„Bewegung ist die volle Wirklichkeit (*entelecheia*) des möglich Seienden (*tou dynamei ontos*), insofern es solches Mögliche ist.“

Met. VII 4. 1029b 19-21; 1030a 7-13; 29 f. (Definition des als primäre Substanz Definierbaren):

„Die Darlegung, durch die die Sache selbst expliziert wird, ohne daß sie darin vorkommt, ist die Darlegung des *wesentlichen Seins* für ein jedes Ding.“ [...] „Eine Definition aber liegt nicht schon dann vor, wenn eine Darlegung dasselbe wie eine Bezeichnung besagt; sonst wären alle Darlegungen Definitionen, weil immer eine Bezeichnung für irgendeine Darlegung steht, so daß die *Ilias* eine Definition wäre. Vielmehr gilt dies nur dann, wenn sie Darlegung eines primären Gegenstandes ist. Dergleichen aber sind Dinge, die **nicht** dadurch expliziert werden, daß **etwas von etwas anderem** ausgesagt wird. Folglich gibt es für nichts außer den Arten einer Gattung das wesentliche Sein,

sondern für diese allein.“ [...] „Das wesentliche Sein kommt auf primäre Weise und schlechthin der Substanz zu“.

De anima II 1. 412a 13-22 (Definition der Seele):

„Von den physischen Dingen haben die einen Leben, die anderen nicht; als Leben bezeichnen wir die Ernährung durch sich selbst sowie Wachsen und Schwinden. Daher dürfte jeder physische Körper, der Leben hat, eine Substanz sein, nämlich eine zusammengesetzte. Da diese aber auch ein so und so beschaffener Körper ist - weil nämlich *er* das Leben hat - kann die Seele *nicht* ein Körper sein. Denn ein Körper gehört nicht zu den Dingen, die an etwas Zugrundeliegendem [d.h. einem weiteren Körper] vorkommen, sondern ist selbst als ein Zugrundeliegendes und Materie. Folglich ist notwendig, daß die Seele Substanz sei im Sinne der Form eines physischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Substanz in diesem Sinn aber ist vollendete Wirklichkeit (*entelecheia*), d.h. also sie ist *vollendete Wirklichkeit eines sobeschaffenen Körpers*.“

Es gibt nach Aristoteles dreierlei solcher, jeweils aufeinander aufbauender »Vollendungsstände« des Lebendigen in der Natur, wobei immer der nächst folgende den vorausgehenden zur Existenzbedingung hat, aber nicht umgekehrt, nämlich

- (1) Selbsternährung
- (2) Wahrnehmung
- (3) Vorstellen und Denken.

Prinzipien der Ethik:

Nikomachische Ethik (NE) VI 2. 1139a 6-8 und VI 4. 1140a 1 f.:

„Als Grundannahme setzen wir zwei rationale Fakultäten der Seele: die eine, wodurch wir die Dinge betrachten, deren Prinzipien es nicht zulassen, sich anders zu verhalten, und eine, wodurch wir [betrachten (?)], was dies zuläßt.“ [...] Was es zuläßt, sich anders zu verhalten, ist etwas, das entweder zu machen (*poiêton*) oder zu handeln (*prakton*) ist.“

NE I 2. 1095a 16-21:

„Nachdem jede Erkenntnis und jedes Vorhaben irgendein Gut erstrebt: was ist es denn, worauf die politische Kunst aus ist, und was ist das von allen praktischen Gütern höchste? Über den Namen herrscht nun freilich Übereinstimmung bei so gut wie allen. Denn sowohl die große Menge als auch die Befähigten nennen es die Glückseligkeit (*eudaimonia*) und nehmen an daß das Gut-Leben und Gut-Handeln (*eu prattein* bedeutet auch: daß es einem gut geht) mit dem Glücklichsein identisch ist. Doch in der Frage, was die Glückseligkeit eigentlich ist, herrscht Streit und geben die vielen Leute mit den Weisen keineswegs eine einheitliche Auskunft“.

NE I 5. 1097a30 - b21):

„Als vollkommener bezeichnen wir das an sich selbst Verfolgte gegenüber dem, was es kraft eines anderen ist, und das nie kraft eines anderen und an sich Gewählte ist es mehr als das, was darum gewählt wird; also ist das stets an und für sich und niemals durch ein anderes Gewählte das schlechthin Vollkommene. Von dieser Beschaffenheit aber scheint besonders die Glückseligkeit zu sein. Denn sie wählen wir immer kraft ihrer selbst und nie durch ein anderes, Ehre hingegen und Lust und Vernunft und alle Tugend wählen wir sowohl kraft ihrer selbst (denn wenn nichts abgeht, wählen wir jedes davon) *als auch* um der Glückseligkeit willen, indem wir glauben, durch jene glücklich zu werden. Doch die Glückseligkeit wählt keiner um jener Dinge willen, und überhaupt nicht durch ein anderes.

Auch aus dem Sichselbstgenügen (*autarkeia*) folgt offenbar dasselbe; denn das vollkommene Gute scheint sich selbst genügend zu sein. Doch verstehen wir unter Sichselbstgenügen nicht das, was ein nur mit sich allein bleibendes Leben führt, sondern eines mit den Eltern und Kindern und Frau und überhaupt mit Freunden und Mitbürgern, da der Mensch ein von Natur politisches Wesen ist. [...] Das Selbstgenügende setzen wir als das, was als einziges das Leben wählbar macht und keinen Mangel übrigläßt. So aber, glauben wir, sei die Glückseligkeit, außerdem das vor allem Vorzüglichste und

nicht dagegen Aufrechenbare. [...] Als vollkommen also und selbstgenügend scheint die Glückseligkeit, indem sie das Ziel der Handlungen ist.“

NE II 2. 1103b 26-31:

„Da die gegenwärtige Pragmatie nicht umwillen der Theorie erfolgt wie die anderen (denn nicht, damit wir wissen, was Tugend sei, stellen wir die Betrachtungen an, sondern *damit wir Gute werden*, da sonst kein Vorteil aus ihr erwüchse), ist es notwendig, alles, was mit Handlungen verbunden ist, in Betrachtung zu ziehen, auf welche Weise sie auszuführen sind. Denn sie sind hauptverantwortlich für die Qualität der (ethischen) Haltungen (*hexeis*), wie wir schon betont haben.“

Vgl. auch NE I 1. 1095a 5 f.: „Nicht Erkenntnis, sondern Handlung ist ihr [der Politik] Ziel.“

NE I 6. 1098a 7-12:

„Das Werk (*ergon*) des Menschen ist Tätigkeit (*energeia*) der Seele gemäß der Ratio oder nicht ohne Ratio. Weil aber überall das generisch gleiche Werk vom Gewöhnlichen und vom Ausgezeichneten getan wird [...], gilt, daß das Werk des Menschen eine gewisse Lebendigkeit ist, nämlich die Tätigkeit der Seele und Handlungen im Verein mit Ratio, wobei dies beim Ausgezeichneten auf gute und schöne Weise, jedes Gut aber gemäß der ihm eigenen Vortrefflichkeit (Tugend) ausgeführt wird. Wenn aber so, dann ist das menschliche Gut die Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend, und gibt es mehrere Tugenden, dann gemäß der besten und vollkommensten.“

NE VI 13. 1144a36 - b32 (wie die Ratio sich zur ‚gewachsenen‘ Tugend verhält):

„Klar ist damit, daß jemand unmöglich im praktischen Sinne rational (*phronimos* = »klug«) sein kann, der nicht *gut/tugendhaft* ist. Das ist auch umgekehrt für die Tugend zu erwägen. Denn mit der Tugend verhält es sich ganz ähnlich, wie auch die praktische Rationalität sich zur Scharfsinnigkeit verhält [...]: so nämlich steht auch die natürlich gegebene Tugend zu derselben im eigentlichen Sinn. Denn allen scheint es so, daß die ethischen Charaktere irgendwie von Natur aus gegeben sind (denn sowohl gerecht als auch besonnen als auf tapfer usf. verhalten wir uns gleich von klein auf). Aber dennoch suchen wir nach etwas anderem als dem eigentlich Guten und danach, daß dergleichen auf eine andere Weise gegeben sei. Denn auch Kindern und wilden Tieren kommen die natürlichen ethischen Haltungen zu, die jedoch ohne Vernunft offenbar Schaden stiften. Denn soviel scheint einzusehen, daß dies so ist, wie es einem starken Körper ohne Sehkraft passiert, daß er mit aller Macht in die Irre geht, weil er nicht sehen kann. Wenn er aber zur Vernunft kommt, dann ragt der Betreffende im Handeln hervor, und die ethische Haltung ist, obwohl gleich geblieben, dann eigentliche Tugend. Daher sind, wie auch auf seiten der Mutmaßungsfähigkeit zwei Formen existieren: Scharfsinn und praktische Ratio, so auch auf seiten des ethischen Charakters zwei zu unterscheiden: die natürlich gegebene und die eigentliche Tugend, und von ihnen kann die eigentliche nicht stattfinden ohne praktische Rationalität. Deswegen behaupten manche, daß sämtliche Tugenden Arten praktischer Rationalität seien, und Sokrates suchte in dieser Richtung teils zurecht, teils aber verfehlte er sie: Daß er nämlich alle Tugenden für Formen praktischer Rationalität hielt, ist verfehlt, daß sie aber *nicht ohne* praktische Ratio sind, sagte er richtig. Indiz dafür ist folgendes: Auch heute bringen alle, wenn sie die Tugend definieren wollen, die ethische Haltung ins Spiel, indem sie sagen, daß sie auch zu etwas in Relation stehe, nämlich daß sie »gemäß dem richtigen *logos*« sei. Richtig aber heißt der, der der praktischen Rationalität gemäß ist. Also scheinen alle irgendwie zu ahnen, daß eine solche ethische Haltung Tugend ist, die sich nach praktischer Ratio richtet. Hier bedarf es indessen einer kleinen Abänderung: denn nicht bloß die **gemäß** dem rechten *logos* eingerichtete, sondern die **mit** ☞ ◯ ♠ ♦ ♣ dem rechten *logos* verbundene Verfassung ist Tugend. Rechter *logos* bei solchen Dingen aber ist die Klugheit. Sokrates dachte, die Tugenden seien dergleichen *logoi* selbst (denn alle seien Wissenschaften), wir hingegen halten dafür, daß sie **mit** *logos* verbunden sind. Aus dem Gesagten ist somit klar, daß es nicht möglich ist, im eigentlichen Sinne gut/tugendhaft zu sein ohne praktische Rationalität, aber auch nicht praktisch rational ohne ethische Tugend.

Lit.:

J. Barnes (Hg.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge UP 1995.

J. Barnes, *Aristoteles. Eine Einführung*, Stuttgart 1992 (engl. Oxford 1982).

Th. Buchheim: *Aristoteles*, Freiburg 1999

I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966

H. Flashar, *Aristoteles*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie (nach Ueberweg)*, hg. von H. Flashar, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1983, 175-457.

J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, 2 Bde., Berlin/New York 1985.

EPIKUR

Epikur ist 341 auf der Insel Samos, aber dennoch als Sohn attischer Staatsbürger, geboren (deshalb konnte er später Grundbesitz für seine Schule in Athen erwerben). Gestorben in Athen 271/0.

18-jährig (324) leistet er für zwei Jahre Militärdienst in Athen. Spätestens hier (manche Quellen behaupten, seit seinem 14. Lebensjahr noch zuhause) erhält er seine philosophische Ausbildung in der wahrhaft reichhaltigen Philosophenlandschaft Athens. Die beiden etablierten Schulen, Akademie und Lyceum (wo der bejahrte Aristoteles noch lehrt), sind voll in Betrieb, und um die Agora tummeln sich Kyniker (wie [vielleicht noch?] Diogenes von Sinope und jedenfalls Krates von Theben), Megariker (wie Stilpon), Demokriteer (wie Anaxarchos und Nausiphanes von Teos [der Epikur aber womöglich auch schon vor seiner Militärzeit unterrichtete]) und frühe Skeptiker (zu nennen ist vor allem ihr Begründer, Pyrrhon von Elis, der in diesen Jahren, nach Rückkehr Alexanders vom Indienfeldzug, schon in Athen gewilt haben könnte, und den Epikur bewundert haben soll). Sicher ist, daß Epikur besonders Demokrits Lehre rezipiert, wahrscheinlich vermittelt durch den erwähnten Nausiphanes, auch, daß er sich mit aristotelischen Lehren und Schriften befaßt und auf dessen Argumente gegen den Atomismus bereits bei der Konzeption seiner eigenen Naturlehre Rücksicht nimmt. Außerdem bemerkt man Kenntnisse der platonischen Naturlehre insbes. des ‚Timaios‘. Seine ethischen Auffassungen orientieren sich außer an Demokrit auch an der damals en-vogue *Figur des Weisen*, wie sie besonders von Kynikern und Pyrrhon repräsentiert wurde; in der Erkenntnistheorie könnten außer Aristoteles und Demokrit auch megarische und skeptische Einflüsse zu verzeichnen sein. Was Gewisses weiß man indessen nicht, Epikur hat selbst so getan, als habe er alles aus sich selbst geschöpft und läßt sich ausschließlich kritisch über andere Philosophen vernehmen.

Nach dieser Zeit kehrt Epikur nicht nach Samos zurück, sondern geht nach Kolophon, wohin seine Familie übergesiedelt war, nachdem Samos im Zuge des alexandrinischen Dekrets zur Zurückführung von Verbannten aus der Athenischen Einflußsphäre heraus- und den Samiern politisch zurückgegeben werden mußte. In den nächsten 15 Jahren tritt er bereits als philosophischer Lehrer und Bündnisgründer (nicht: Bündnisgrüner) in Erscheinung, zunächst in Mytilene (auf Lesbos) und dann bes. in Lampsakos, wo er seine engsten, ihn später begleitenden Anhänger und Freunde, wie Metrodoros und Hermarchos, gewinnt.

Im Jahre 306 gründet er seine eigene Schule im philosophischen Zentrum der damaligen Welt, Athen. Er erwirbt ein Grundstück mit großem Garten (*kêpos*) vor den Stadtmauern Athens auf dem Weg von der Agora zur Akademie. ‚Der Garten‘ fungierte seither als Bezeichnung für seine Schule mit dem dort geübten politisch zurückgezogenen Leben unter Freunden (Stichwort: *lathe biôsas* - „lebe im Verborgenen“), das der Epikureismus als Lebensziel predigte. Epikur genoß noch als Lebender die größte Verehrung (Pythagoras vergleichbar) und seine Anhängerschaft blieb durch Jahrhunderte hindurch seiner Lehre relativ treu, d.h. es gab wenig Entwicklung von neuen Ansätzen. Zum Beispiel kann das große Naturepos des Lukrez (1. Jhdt v.Chr.) praktisch als getreue Nachdichtung von Epikurs nur in kaum leserlichen Bruchstücken erhaltenen Hauptwerks ‚Über die Natur‘ (in 37 Büchern) gelesen werden; und sogar die aus dem 2. Jhdt. n.Chr. stammende monumentale Inschrift des Diogenes von Oinoanda transportiert und verewigt in Stein genuine epikureische Philosophie. Vollständig erhalten (dank Diogenes Laertios) sind 3 originale Lehrbriefe Epikurs an auswärtige Filialhäupter, außerdem sog. *Kyriai Doxai* (‚Hauptlehren‘ in 40 Sätzen oder *Ranae Sententiae*) zum Auswendiglernen, eine ähnlich gebaute Vatikanische Spruchsammlung und weitere, einst von Usener und später von Arrighetti gesammelte Fragmente. Brauchbar ist die in der DDR veranstaltete, weitverbreitete Text-

sammlung in deutscher Sprache: ‚Griechische Atomisten‘, hg. von F. Jürss u.a. (zuerst 1977, später in Westberlin, Eurobuch, 1984).

Das die Philosophie Epikurs tragende Grundmotiv ist erklärtermaßen die *Furcht* vor Verstörungen aller Art für das fragilen Leben des Menschen und ein damit verbundenes, fast abnorm zu nennendes ‚Sicherheits‘bedürfnis. Ihr Ziel ist demzufolge die Seelenruhe (*ataraxia*), die Epikur mehrfach der Meeresstille (*galênê*) verglichen hat, und in der er den für Menschen höchsten erreichbaren Lust- und Glückszustand erblickt. Immerhin sind auch die Götter nach Epikur so konstruiert, daß sie in völliger Unaffiziertheit ein wahrhaft ruhiges und zu nichts führendes und nichts wollendes intermundiäres

Dasein fristen. Die Philosophie hat damit nach Epikur eine ganz klar ausgesprochene (seelen)*therapeutische* Funktion - ein durchaus modernes Konzept. Seine Ethik und der z.T. bemerkenswert reformierte Atomismus, der als reinster Materialismus und Sensualismus immer die Geister angezogen hat [in der Neuzeit vor allem wieder seit Pierre Gassendi] werden in der Vorlesung genauer dargelegt. Hier folgen nur einige Texte:

Zum Motiv der Philosophie:

(Kyriai Doxai 11) „Wenn wir nicht durch den Verdacht beunruhigt würden, die Himmelserscheinungen und der Tod könnten uns vielleicht doch etwas angehen (*pros hêmas einai ti*), ferner durch die Unwissenheit über die Grenzen von Schmerzen und Begierden, bedürften wir keiner Naturerkenntnis (*physiologia* = Philosophie im ursprünglichen, aber von Aristoteles als ‚zweite Philosophie‘ wieder erneuerten Sinn)“.

(KD 12) „Es ist nicht möglich, die Furcht zu beseitigen, die wir hinsichtlich der wichtigsten Dinge empfinden, wenn man nicht zur Einsicht in das Wesen des Alls (*hê tou sympantos physis*) gelangt, sondern etwas von der Art mutmaßt, wie es die Mythen erzählen. Deshalb kann man unmöglich ohne Naturerkenntnis ungetrübte Lust gewinnen.“

(Hdt-Brief 81 f.) „Bei alledem ist insgesamt zu bedenken, daß die größte Beunruhigung für das menschliche Gemüt einmal aus der Ansicht entsteht, daß die Sterne Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitzen, zugleich aber auch, was dem widerspricht: Absichten, Handlungen und Ursächlichkeit [in Bezug auf menschliche Angelegenheiten]; sodann entsteht sie aus der Befürchtung, daß uns, wenn wir tot sind, entweder, wie die Mythen erzählen, eine ewige Pein erwartet oder aber jene Empfindungslosigkeit droht, die so wäre, daß sie uns affiziert; endlich kommt sie auch daher, daß die Leute nicht durch manifeste Lehren solches leiden, sondern durch irgendeine irrationale Eingebung, so daß sie, indem sie das Unheimliche (*deinon*) daran nicht klar explizieren, in die gleiche oder gar größere Verwirrung geraten wie der, der sie als eine gemutmaßte Doktrin vertritt. (82) Die *Unverstört-heit* (*ataraxia*) liegt im Abstandnehmen von alledem und in dem ständigen Eingedenksein der umfassenden und hauptsächlichen Lehrpunkte.

(Men-Brief 125) „Solange wir sind, ist der Tod nicht da; ist aber der Tod da, dann sind wir nicht“.

(Hdt-Brief 77 f.) „Engagement (*pragmateiai*), Sorgen (*phrontides*), Zorn und Güte (*charis*) passen ganz und gar nicht zur Glückseligkeit (*makariotês*), sondern entstehen aus Schwäche und Furcht und Bedürftigkeit im Verhältnis zum Nächsten [...] Von daher ist die Erhabenheit [der Götter] zu wahren dadurch, daß wir nicht solche Vorstellungen zugrundelegen, die der Erhabenheit widersprechende Ansichten ergeben, sonst entsteht nämlich durch diesen Widerspruch die Verwirrung in unseren Seelen“.

Zur Ethik und Lusttheorie:

(Men-Brief 128) „Darauf ist unser ganzes Handeln ausgerichtet: keinen Schmerz zu haben und keine Schrecknisse zu empfinden“

(KD 5) „Es ist unmöglich, mit Lust zu leben, wenn man nicht vernünftig, anständig und gerecht lebt. Umgekehrt kann man auch nicht vernünftig, anständig und gerecht leben, ohne lustvoll zu leben.“

(KD 3) „Grenze für die Größe der Lustempfindungen ist die Beseitigung alles Schmerzenden. Denn wo immer die Lust wohnt, dort gibt es, solange sie da ist, weder körperlichen Schmerz noch seelisches Leid, noch beides zusammen.“

(Men-Brief 129 f. Locus classicus zum Lustkalkül) „Weil die Lust das primäre und angeborene Gut ist, deshalb wählen wir auch nicht jede Lust [im einzelnen], sondern lassen bisweilen viele Lustempfindungen aus, wenn sich aus ihnen ein größeres Unbehagen für uns ergibt. Ja, viele Schmerzen halten wir sogar für besser als die Lustempfindungen, wenn sich nämlich bei uns eine größere Lust als Folge davon einstellt, daß wir eine lange Zeit Schmerzen ertragen haben. Jede Lust ist also, weil sie eine uns einheimische (*oikeion*) Natur hat, ein Gut, aber *nicht jede ist zu wählen*, wie jeder Schmerz ein Übel ist und doch nicht immer solcher Art, daß er vermieden werden muß. (130) Durch *Abmessen* und durch Prüfung des Zuträglichen und Unzuträglichen dies alles zu beurteilen, ist unsere Aufgabe.“

(KD 18) „Sobald der Schmerz der Entbehrung einmal beseitigt ist, gibt es für die Lustempfindung im Fleisch (*en tē sarki*) keine Steigerung mehr, sondern nur noch Variation. Im Denken (*tēs dianoias*) erzeugt den höchsten Grad der Lust die sorgfältige Untersuchung eben der Dinge, die dem Denken gewöhnlich die größten Ängste verursachen, und all dessen, was damit zusammenhängt.“

(KD 19) „Dem Fleisch sind die Grenzen der Lust im Unendlichen gesetzt, und nur eine unbegrenzte Zeit könnte diese Lust verschaffen. Das Denken jedoch, das Aufschluß über das Ziel und die Grenze des Fleisches gewonnen und die Angst im Hinblick auf die Ewigkeit beseitigt hat, schafft das vollkommene Leben und bedarf dazu nicht noch der unendlichen Zeit. [...]“

(Men-Brief 131) „Wenn wir also erklären, die Lust sei das Ziel des Menschen, so meinen wir nicht die Lust der Schlemmer und diejenigen, die auf dem Genuß beruhen, wie manche Unwissende, Andersdenkende oder Böswillige glauben, sondern das Freisein von körperlichem Schmerz und seelischer Verwirrung“

(KD 34) „Ungerechtigkeit ist nicht an sich ein Übel, sondern infolge der argwöhnischen Furcht, es werde nicht möglich sein, von den Zuchtmeistern unbemerkt zu bleiben, die zur Überwachung dieser Dinge eingesetzt sind.“

(KD 40) „Alle Menschen, die in der Lage sind, sich Sicherheit vor allem bei ihren nächsten Mitmenschen zu verschaffen, führen miteinander das lustvollste Leben, weil sie die sicherste Gewähr haben. Und wenn sie Zutrauen im höchsten Maße gewonnen haben, jammern sie nicht darüber, wenn ein hinscheidet, als ob er zu bemitleiden wäre.“

Zur Naturtheorie:

(Hdt-Brief 38 f.) **Prinzipien:** „Erstens, daß nichts aus dem Nichtseienden entsteht. Sonst könnte alles aus allem entstehen, da keinerlei Samen dazu nötig wären. Und wenn [zweitens] das Verschwindende ins Nichtseiende verginge, so wären alle Dinge längst vernichtet, wo es doch Nichtseiendes ist, in das sie sich auflösen. Auch war [drittens] das All immer so beschaffen, wie es jetzt ist, und wie es so immer sein wird. Denn es gibt nichts, in was es sich verwandeln könnte. Denn außer dem All existiert nichts, was in es eingedrungen die Verwandlung veranlaßte.“

(Hdt-Brief 54-57) „Ferner muß man annehmen, daß den Atomen die Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht zukommen, abgesehen von Gestalt, Schwere, Größe und was sonst noch

notwendig zur Gestalt gehört. Denn jede Eigenschaft verändert sich, die Atome hingegen sind unveränderlich, da ja, wenn die Dinge sich auflösen, etwas Festes und Unauflösbares bleiben muß, welches garantiert, daß Veränderungen nicht ins Nichtseiende geschehen, sondern meistens durch Umschichtungen (*metatheseis*), aber auch durch Zu- und Abgang von Atomen. [...] Nun darf man nicht annehmen, daß es Atome in jeder Größenordnung gibt, was den Phänomenen widersprechen würde. [...] Ferner ist auch nicht anzunehmen, daß es in dem beschriebenen Atomkörper unendlich viele Partikel gibt, wie klein sie auch sein mögen. Deshalb ist nicht nur die [physische] Teilung ins Unendliche zu immer Kleinerem zu verwerfen - sonst würde alles haltlos und das Seiende in seinen gehäuf-

ten Umfängen notwendigerweise gänzlich ins Nichtseiende zerrieben [...] - wir dürfen vielmehr auch nicht die Möglichkeit eines solchen Fortgangs ins Unendliche und Kleinere in den [einzeln] unterschiedenen [Atomen] annehmen. Denn man kann nicht denken, wenn man einmal sagt, daß unendlich viele Massenteile in etwas darinsind, wie klein sie auch sind, wie das dann noch eine begrenzte Größe sein sollte.“

(Hdt-Brief 61) „Ferner ist es notwendig, daß die Atome gleich schnell sind, wenn sie sich durch den leeren Raum ohne Widerstand bewegen“

(Hdt-Brief 68 f.) „Gestalt, Farbe, Größe, Schwere und was sonst als mitfolgende Eigenschaft vom Körper ausgesagt wird (*katêgoreitai*) und entweder bei allen oder doch den sichtbaren zufolge der körperlichen Wahrnehmung erkennbar ist, sind weder für Naturen an sich zu halten (wie sollte man das denken), noch sind sie überhaupt gar nicht, noch treten sie als irgendwie etwas weiteres Unkörperliches zu ihm hinzu, noch sind sie wie Teile von ihm, sondern als ganzer insgesamt genommen hat der Körper aus diesen allen seine unvergängliche Natur [...] Und alle diese [Eigenschaften] sind gegeben, indem sie spezifische »Auflegungen« (*epibolai*) besitzen und unterscheidende Erfassungen (*dialêpseis*) [...] und bekommen eine Kategorie bei der gesammelten gedanklichen Erfassung des Körpers.“

Zum kritischen Sensualismus:

(Hdt-Brief 38) „Man muß alles unter Maßgabe der *Wahrnehmungen* untersuchen und strikt unter der von den *gegenwärtig gegebenen Auflegungen* (*epibolai*) sei es des Denkens oder irgendeines der kriteriellen Vermögen, gleichermaßen auch unter Maßgabe *vorhandener Affekte*, damit wir auf das zu Erwartende und Unsichtbare Rückschlüsse ziehen können“.

(KD 24) „Verwirfst du irgendeine Sinneswahrnehmung absolut und unterscheidest das von ihr Vermeinte nicht nach dem Erwarteten und schon Gegenwärtigen unter Maßgabe der Wahrnehmungen, Affekte und jeglicher in seiner Vorstellung beteiligter Auflegung des Denkens, dann wirst du auch die übrigen Sinneswahrnehmungen mit deiner unbegründeten Meinung durcheinanderbringen, und damit wirst du jedes Kriterium verlieren. Wenn du andererseits in deinen bloß vermeinenden gedanklichen Erfassungen bereits alle Erwartungen und sogar, wofür gar keine Bezeugung da ist, für bestätigt hältst, wirst du dem Irrtum nicht entgehen, da du die ganze Strittigkeit und Kritik von Richtig und Falsch ausgespart hast“.

Lit.:

K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (Hgg.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, New York, Oxford, London, Tokyo 1997.

D.J. Furley, *Two Studies in Greek Atomism*, Princeton 1967.

M. Hossenfelder, *Epikur*, München (Becksche Reihe Denker) 1991.

H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London, New York 1989.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London²1986.

R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans, and Sceptics. An Introd. to Hellenistic Philosophy*, London 1997.
 G. Striker, Epikur, in: O Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. I, München 1981, 95-115.

STOA

Die Stoa war bei weitem die einflußreichste der hellenistischen Philosophenschulen. Insbesondere, weil sie nicht politische Zurückgezogenheit lehrte, wie der Epikureismus, und so etwas wie einen Pflichtbegriff begründete, war sie geeignet, in der römischen Republik und im Kaiserreich zu intellektueller Weltgeltung zu gelangen. Von Scipio (185 - 129) bis Cicero (106-43) und von Seneca (4/1 v. Chr. - 65 n.) bis Marc Aurel (121-180) kann stoische Philosophie und Tugendethik als »staatsnah« oder gar staatstragend bezeichnet werden. Noch die christlichen Apologeten wie Tertullian (160 - nach 220), und christliche Philosophen wie Augustinus (354-430) und vor allem Boethius (vor 480 - 526) finden viel Verwandtes in stoischen Lehren; zu schweigen hier von Spinoza und Hobbes, Shaftesbury, Leibniz und Kant u.v.a.

Begründet wurde die Stoa durch **Zenon** (wahrscheinlich 333 - 261/0) von Kition (auf Zypern), der, seit ca. 310 in Athen, etwa 301 begann, in einer „bemalten Säulenhalle“ (= *stoa poikilê*) am Rand der Athener *agora* eine Art Disputier- und Hörerclub aufzuziehen, der bald gewisse personelle und vor allem lehrsystematische Festigkeit annahm und so zu einer Art ‚Schule‘ mit zur Verfügung gestellten öffentlichen Räumlichkeiten wurde. Zenon selbst scheint in den Jahren vorher vor allem den Kyniker Krates von Theben, und Polemon, den damaligen Leiter der Akademie, sowie die Megariker Stilpon und Diodorus Kronos gehört zu haben. Die kynischen (in der Figur des stoischen Weisen) und megarischen Einflüsse (in der dialektischen Kunstfertigkeit) bleiben in der stoischen Philosophie deutlich spürbar; auch starke peripatetische Elemente in der Logik, Ontologie (Materiebegriff) und Naturphilosophie; und - im Gedanken der vernünftigen Weltbeseelung - natürlich ein ausgeprägtes platonisches Erbe. Auf Zenon, das später in Athen hochangesehene Schulhaupt, folgte **Kleanthes** von Assos (331 [? Datum nicht sehr vertrauenswürdig] - 232), von dem der berühmte Zeushymnos stammt, und der die stoische Lehre intensiv *heraklitisierte* (worunter noch heute vor allem die gesamte Heraklit-Überlieferung zu leiden hat). Der für die Kanonisierung und logische Strukturierung eines *Systems* der stoischen Philosophie bei weitem wichtigste Schulvertreter war wiederum Nachfolger des Kleanthes, nämlich **Chrysippos** (281/277 - 208/204) von Soloi (an der kleinasiatischen Küste gegenüber von Zypern). Er war ein begnadeter Logiker (einem Leibniz oder Frege vergleichbar), und es ging der Spruch, daß „hätte es nicht einen Chrysipp gegeben, es auch keine Stoa gäbe“, weil die Schule vor ihm sich kaum der scharfsinnigen Einwände der akademischen Skepsis, bes. des Arkusilaos zu erwehren wußte. Die sog. »Alte Stoa« läßt man noch andauern bis **Antipater** von Tarsos (gest. kurz vor 150).

Danach spricht man von der »Mittleren Stoa«. Sie wird geprägt durch die beiden kosmologisch-universellen Philosophen **Panaitios** von Rhodos (185 - 109) und dessen Schüler **Poseidonios** von Apameia (135 - 51/0). Sie sind bes. von Cicero rezipiert worden, aber es ist schwer, ihre Lehren genau zu ermitteln und scharf voneinander und von der früheren Stoa zu trennen. Das gilt überhaupt für die gesamte stoische Philosophie bis hierher, die mehr als ein durch Gesamt- oder Teilcharakterisierungen an uns vermitteltes »System« überliefert wird (z.B. ist das ganze VII. Buch von Diogenes Laertios‘ „Leben und Lehren der Philosophen“ der Darstellung der stoischen Philosophie gewidmet), denn durch einzeln greifbare Schriftsteller oder deren Werke. Das einzige, was wir außer versprengten Zitaten haben, ist der Zeushymnos des Kleanthes.

Erst die sog. »Neue Stoa« im römischen Kaiserreich ist für uns durch Autoren und ihre Werke greifbar. Es handelt sich insbesondere um die nicht unbedeutenden Philosophen **Seneca** (4/1 v. Chr. - 65 n. Chr.), **Epiktetos** (55 n.Chr. - ca. 135) und **Marcus Aurelius** (121 - 180).

System und Motivation der stoischen Philosophie:

„Die Stoiker faßten die Weisheit (*sophia*) als Wissenschaft (*epistêmê*) von den göttlichen und menschlichen Dingen auf, die *Philosophia* aber als eine Übung in der Kunst des Lebensförderlichen (*askêsis epitêdeiou technês*). Das Lebensförderliche aber sei die eine und höchste menschliche Vortrefflichkeit (»Tugend« - *aretê*), die dazu gehörigen Qualifikationen aber seien drei: die physische Vortrefflichkeit, die ethische Vortrefflichkeit und die logische Vortrefflichkeit. Aus diesem Grund sei auch die Philoso-

phie dreigeteilt, nämlich in Naturerkenntnis (*physikon meros*), Ethik (*êthikon m.*) und Logik (*logikon m.*). Und in der Naturerkenntnis stellten wir Untersuchungen über den Kosmos an und das, was in ihm ist, in der Ethik befaßten wir uns mit der menschlichen Lebensführung, in der Logik aber mit dem *logos* [d.h. Sprache/Vernunft, ihre grammatischen und gedanklichen Strukturen, sowie Argumentations- und Erkenntnistheorie], was sie auch Dialektik nennen“ (Aetius I prooem. 2 [SVF II 35, LS 26 A]).

„Die Stoiker vergleichen die Philosophie mit einem Lebewesen: Knochen und Sehnen mit der Logik, das Fleisch mit der Ethik und die Seele mit der Naturerkenntnis [denn zu ihr gehört auch die Theologie]; oder auch mit einem Ei: das Außenherum der Logik, das danach der Ethik, das innerste der Naturerkenntnis. Oder auch mit einem fruchtbaren Feld: der herumgezogene Zaun ist die Logik, die Frucht die Ethik, der Boden oder die Bäume die Naturerkenntnis“ (Diog. Laert. VII 40 [LS 26 B]).

(*Chrysipp*): „Um keines anderen Zieles willen befaßt man sich mit Naturtheorie als im Hinblick auf den Unterschied zwischen Gütern und Übeln“ (bei Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1035 C [SVF III 68]).

Zum »logischen Teil« der Philosophie:

(a) Erkenntnistheorie:

„Erscheinungsbild (»Vorstellung«, »impression« - *phantasia*) ist ein Eindruck (*typôsis*) in der Seele (Sextus adv.math. VII 236 [SVF I 58]).

„Realitätserfassend (*katalêptikê*) ist dasjenige Erscheinungsbild, das von einem Vorhandenen stammt und gemäß seiner selbst eingepreßt und gesiegelt ist, wie es von einem nicht-Vorhandenen nicht kommen könnte“ (nach Zenon bei Sextus adv.math. VII,248 [SVF I 59]).

„Wissen (*epistêmê*) ist eine unfehlbare (*asphalês*) und durch kein Argument zu Fall zu bringende Wahrheitserfassung (*katalêpsis*)“ (Sextus adv.math. VII, 151 [SVF I 68]).

„Wissen von irgendeiner Sache habe niemand außer dem Weisen. Und dies illustrierte **Zenon** bisweilen durch eine Geste. Denn er streckte die geöffnete Hand mit geraden Fingern und sagte: »das ist der Modus des Erscheinungsbildes« (*visum* = *phantasia*); dann zog er die Finger ein wenig an: »das ist der Modus der Zustimmung« (*adsensus* = *synkatathesis*); darauf griff er einfach zu, machte eine Faust und sagte, das sei Wahrheitserfassung (*conprehensio* = *katalêpsis* eigentl. ‚Zugreifung‘ - ‚Begriff‘), kraft welcher Vergleichbarkeit zur Sache er auch das Wort *katalêpsis*, das es zuvor nicht gab, einfuhrte; endlich aber nahm er die linke Hand hinzu und preßte die Faust fest und entschieden, indem er sagte, das sei »Wissen« (*scientia* = *epistêmê*), in dessen Besitz niemand außer dem Weisen sei“ (Cicero, *Academica* pr. II 145 [SVF I 66, LS 41 A]).

(b) Kategorienlehre und Logik im engeren Sinn:

Die Stoiker (nach Chrysipp) gehen aus von dem »etwas« überhaupt (= *ti*), d.i. alles, worauf man sich als *bestimmtes* beziehen kann. Hiervon gibt es zwei grundlegende Sorten: das „Unkörperliche“ (*asômaton*) und „Körper“ (*sôma*). Nur Körper existieren, d.h. stehen in Wirkungszusammenhängen (d.h. mit den Worten der Stoiker: „wirken“ oder „leiden“ und sind dementsprechend kausale Faktoren

der Realität), während das Unkörperliche als irreduzibler Aspekt von Realität erscheint; zu letzterem gehören „Leeres“, „Raum“, „Zeit“ und vor allem das „**Aussagbare**“ (*lekton*), ein Begriff, der, dem Fregeschen »Sinn« vergleichbar, die *Bedeutung* von Sätzen oder Aussprüchen bezeichnet. Entsprechend ist nach der stoischen Logik das Sprachzeichen nicht unmittelbar auf die existierende Realität zu beziehen, sondern *vermittelt* über das Gemeinte, also das *lekton*. Die Bedeutungsrelation ist demnach eine dreiseitige, wovon zwei Seiten durch Körper und eine durch Unkörperliches gestellt werden:

- (1) Bezeichnendes (*sêmainon*) ist ein Körper (Laut, Schriftzeichen).
- (2) Bezeichnetes (*sêmainomenon*) ist unkörperlich (das Gemeinte oder *lekton*).
- (3) Betreffendes (*tygchanon*) ist ebenfalls Körper oder Konstellation von Körperlichem.

Für existierende Realität, d.h. im Feld des Körperlichen unterscheiden die Stoiker vier Kategorien, durch die alle Konstellationen erfaßt werden können. Sämtliche Kategorien beziehen sich also auf Körperliches:

- (1) „Zugrundeliegendes“ (*hypokeimenon*), also das identifizierbare, körperliche Objekt
- (2) „Qualitatives“ (*poion*), also die einem Körper zukommende, identifizierende Eigenschaft
- (3) „Verhaltensweise“ (*pôs echon*), also wie ein Körper agiert
- (4) „Verhalten in Relation zu etwas“ (*pros ti pôs echon*), also Relationen, in denen etwas steht.

Durch die erklärte Trennung des Gemeinten (*lekton*) vom Betreffenden (*tynchanon*) bei sprachlichen Ausdrücken ist die von den Stoikern erfundene, logisch sehr komfortable *konditionale Analyse* von Sätzen möglich, nach welcher alle Subjekterme in Sätzen im Prinzip als hypothetische Prädikate eines möglichen Dinges aufgefaßt werden, und das davon ausgesagte Prädikat als Konsequenz der Erfüllung des ersteren angehängt wird, wie z.B.: ‚Der philosophische Lehrer des Sokrates lebte im 5. Jhdt.‘; dies wird in konditionaler Analyse zu: ‚wenn etwas philosophischer Lehrer des Sokrates war, lebte es im 5. Jhdt.‘. Der Vorteil ist, daß Sätze über Nichtexistierendes oder Chimären etc. einen Wahrheitswert haben und nicht sinnlos sind.

Überhaupt hat das *Implikations-* oder *Folgeverhältnis* es den Stoikern (insbes. Chrysipp) angetan. Es bildet nach ihrer Meinung den Nukleus der menschlichen, ja der Rationalität überhaupt:

„Die Stoiker meinen, daß der Mensch sich vom a-rationalen Lebewesen nicht durch die vorgebrachte Rede unterscheide (denn auch Raben, Papageien etc. könnten artikulierte Laute vorbringen), sondern durch die innere Disposition dazu; auch nicht durch das bloße Erscheinungsbild (*phantasia haptê*), sondern durch das zu etwas übergehende und synthetische. Indem also der Mensch den Begriff der Folgerung (*akolouthias ennoia*) habe, erfasse er unmittelbar auch den Gedanken des *Zeichens* - eben durch die Folge. denn auch das Zeichen selbst sei ein solches »wenn dies, dann das«. So begleitet die Natur und Anlage des Menschen dies, daß er auch Zeichen gebe“ (Sextus adv.math. VIII 275 [SVF II 223, LS 53 T]).

Chrysipp definierte das Verhältnis der Implikation oder Folge (*synhêmmenon*) anders als wir heute die sog. materiale Implikation. Während diese nur dann falsch ist, wenn das Antezedens wahr und zugleich das Konsequens falsch ist, ist die Chrysippische Implikation nur dann wahr, wenn die Verneinung des Konsequens mit dem Antezedens in Widerspruch steht. Hier also folgt die Konsequenz »notwendig« aus der Voraussetzung, wie z.B. ‚Wenn es Tag ist, ist Licht da‘. Hingegen sind nach unserem Modell solche Implikationen wie, wenn Gras blau ist, dann ist der Mond größer als die Sonne‘ durchaus wahr, obwohl beide Teilsätze falsch sind und nichts miteinander zu tun haben.

Auf Basis des Folgeverhältnisses und hypothetischen Satzes hat Chrysipp 5 unbeweisbare, logisch wahre Argumentformen entdeckt und formalisiert (die sog. *anapodeiktoi logoi*), auf die alle komplexeren Schlüsse zurückführbar seien. Er hat insofern als erster formale Aussagenlogik (im Unterschied zur aristotelischen Begriffssyllogistik) betrieben. Die 5 Argumente lauten:

- (1) Wenn das 1., dann das 2. Nun aber das 1., also das 2.
- (2) Wenn das 1., dann das 2.. Nun aber nicht das 2., also nicht das 1.
- (3) Nicht: das 1. und das 2. Nun aber das 1., also nicht das 2.
- (4) Entweder das 1. oder das 2. Nun aber das 1., also nicht das 2.

(5) Entweder das 1. oder das 2. Nun aber nicht das 2., also das 1.

Zur Naturerkenntnis:

„Die Stoiker meinen, daß zwei Prinzipien der [Bildung von] Ganzheiten [aus ihnen] existieren: das Wirkende (*poioun*) und das Leidende (*paschon*). Das Leidende aber sei die qualitätslose Substanz, die Materie, während das Wirkende die Vernunft (*logos*) in ihr, d.h. der Gott sei. Dies nämlich, als ewig seiend, schaffe überall sie durchdringend ein jegliches Ding [...] Nach ihrer Behauptung sind die Prinzipien und die Elemente Verschiedenes. Erstere nämlich seien ungeworden und unvergänglich,

während die Elemente in der Weltverbrennung (*ekpyrôsis*) zugrundegehen. Andererseits seien die Prinzipien ebenfalls Körper und zwar formlose, während die Elemente geformt sind“ (Diog. Laert. VII 134 [SVF II 300 u. 299 / LS 44 B]).

(*Chrysipp*:) „Weil die allgemeine Natur (*physis*) alles durchspannt, muß alles, was immer geschieht im Ganzen und einem beliebigen Teil zufolge von jener geschehen und gemäß ihrem *logos* mit unverhinderbarer Konsequenz, da weder von außen etwas in die Ökonomie eintritt, noch irgendein Teil die Möglichkeit hat, bewegt zu werden oder stehenzubleiben auf andere Weise als zufolge der allgemeinen Natur“ (bei Plutarch, *De Stoic. repugn.* 1050 B [LS 54 T]).

„Doch die Natur als gestaltendes Prinzip (*artificiosa*) der alles in sich umschließenden und umfassenden Welt wird von demselben **Zenon** nicht nur reich an Kunstfertigkeiten, sondern sogar eine Künstlerin (*artifex*) genannt, die für alles Nützliche und Zweckmäßige vorausplant und vorausdenkt. Und wie die übrigen Naturen alle aus und gemäß ihrem Samen entstehen, wachsen und erhalten werden, so hat auch die Natur der ganzen Welt willentliche Bewegungen, Impulse und Strebungen, die die Griechen *hormai* nennen [das sind also gewissermaßen die »Samen«, sog. *spermatikoi logoi* in der Natur des Weltalls], und wendet dazu die passenden Tätigkeiten so an, wie wir selbst, die wir durch Seelen und Sinne bewegt werden. Solcher Art ist die Weltseele. Da sie aus diesem Grund mit Recht Klugheit und Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt das *pronoia* - sorgt sie vor allem dafür und ist damit am meisten beschäftigt, daß die Welt erstens die beste Möglichkeit für ihren Fortbestand erhält, dann, daß es ihr an nichts fehlt, insbesondere aber, daß die Welt hervorragende Schönheit und jeglichen Schmuck besitzt“ (Cicero, *De nat. deorum* II 58 [SVF I 172]).

(*Chrysipp*:) „Das Verhängnis (*heimarmenê*) ist eine gewisse natürliche Anordnung (*physikê syntaxis*) der Ganzheiten [d.h. der Dinge aus den beiden Prinzipien s.o.], die dadurch von Ewigkeit aufeinander folgen und nacheinander auftreten und deren Verflechtung (*epiplokê*) unübertretbar (*aparabatos*) ist“ (bei Gellius VII 2 [SVF II 1000]).

Zur Ethik:

Oberster Grundsatz der Stoiker ist: „In Übereinstimmung leben mit der Natur“ (oder mit ihrem *logos*: *homologoumenôs zên [tê physei]* so die Formel *Zenons*); oder auch, wie wohl *Chrysipp* sagte: „In Folgerichtigkeit mit der Natur leben (*akolouthôs tē physei zên*)“ (SVF III, 6-9).

„Der primäre Trieb (*prôtê hormê*) richtet das Lebewesen, wie sie sagen, auf die Bewahrung seiner selbst (*têrein heauto*), weil die *physis* es von Anfang an zueigen macht (*oikeioun*), wie **Chrysippos** im ersten Buch Über die Ziele sagt, indem er das primär Zueigene für jedes Lebewesen die eigene Organisation (*systasis*) und Ausrichtung auf sie (*hê tautês syneidêsis*) nennt. Denn es wäre nicht plausibel, weder wenn sie das Lebewesen ihm selbst fremd machte, noch, nachdem sie es hervorgebracht, nicht entweder ihm fremd machen oder zueigen machen würde. Also bleibt nur übrig zu meinen, daß die Zusammenfügende es in Beziehung auf sich selbst zueigen macht. Denn auf diese Weise vermeidet es das (ihm) Schädliche und erstrebt das Zueigene/Einheimische (*oikeion*). Was aber manche [*namentlich die Epikureer*] behaupten, daß der primäre Trieb für die Lebewesen auf die Lust gehe, das zeigen sie als Irrtum auf. Demgegenüber sagen sie, die Lust sei, wenn sie eintrete, eine Aufgipfelung (*epigennê-*

ma) in Fällen, wo die nach sich selbst strebende *physis* das zu ihrer Organisation Passende bekomme - so wie die Lebewesen munteres Gedeihen und die Pflanzen Blüte zeigten. Und die Natur mache, wie sie sagen, nichts anders bei den Pflanzen und den Lebewesen, wenn sie, abseits von Trieb und Wahrnehmung, auch jene versorgt (*oikonomein*), und sogar bei uns gehe manches pflanzenartig zu. Vielmehr ist den Lebewesen aufgrund der Zugabe des eingesetzten Triebes das Naturgemäße - insofern sie als mit-in-Gebrauch-Nehmende im Verhältnis zum Eigenen stehen - zugleich als Triebgemäßes eingerichtet. Weil aber den *logos*fähigen Wesen der *logos* nach einer noch vollkommeneren Zuteilung verliehen ist, wird für diese das gemäß-dem-*logos*-Leben zum Richtigen von Natur. Denn dieser fungiert als Bildner (*technitês*) des Triebes“ (Diog. Laert. VII 85 f. [SVF III 178 / LS 57 A]).

„Unter Maßgabe dieser Prinzipien, daß das, was gemäß der Natur ist, um seiner selbst willen in Anspruch genommen, und das, was ihr entgegen, ebenso zurückgewiesen wird, ist die erste Obliegenheit (*officium*) - was der Stoiker *kathêkon* nennt - (1) sich in seinem natürlichen Zustand zu bewahren; sodann (2), in Besitz zu bekommen, was gemäß der Natur ist, aber das Gegenteil abzustoßen; nachher aber, wenn Auswahl und Zurückweisung im Prinzip gefunden sind, (3) die Auswahl gemäß der jeweiligen Obliegenheit zu vollziehen; sodann (4) dies kontinuierlich und schließlich (5), daß die Auswahl standhaft (*constans*) und einstimmig (*consentanea*) mit der Natur sei. Und hier zuerst ist der Punkt erreicht, in dem besteht und eingesehen wird, was den Namen des wahrhaft Guten verdienen kann“ (Cicero De finibus III 20 [LS 59 D]).

Nur der stoische Weise realisiert dieses Gut durch sein Handeln, und weil er das ganze Universum in seiner ewigen Vernunft berücksichtigt (sich zueigen gemacht hat), bleibt er unter allen eintretenden Umständen in völliger Unerschütterlichkeit (Konstanz und Einstimmigkeit) - der berühmten stoischen *apatheia*. Locus classicus dafür ist Horaz, Carmina III 3:

„Und wenn zerborsten das Himmelsgewölbe auf ihn niederstürzt, unerschrocken bleibt er, während die Trümmer ihn treffen“.

Der Zeushymnos des Kleanthes:

„Höchster der Unsterblichen, namenreicher, ewig allmächtiger
 Zeus, Anführer der *Physis*, der du alles lenkst nach Gesetz,
 sei begrüßt; dir zuzurufen gehört sich für alle Sterblichen.
 Denn aus deinem Geschlecht sind wir und erbten das Abbild des Weltlaufs
 als einzige von allem, was sterblich lebt und kriecht auf der Erde.
 Darum will ich dich preisen und deine Macht immer besingen.
 Dir steht dieser ganze Kosmos, wie er sich schwingt um die Erde,
 zu Gebot, wie du ihn führst, ist er dir sogar freiwillig untertan:
 solch einen Helfer hältst du in deinen unwandelbaren Händen,
 doppelt gezackt, feurig, den ewiglebendigen Blitz.
 Denn unter seinen Schlägen vollbringt die Natur alle Taten,
 du aber richtest durch ihn den gemeinsamen *logos* aus, der durch alles
 dringt und vermischt das große mit allen kleinen Lichtern;
 durch ihn bist du der so hoch überlegene König des Alls.
 Keine Tat passiert auf Erden ohne dich, o Daimon,
 und keine im göttlichen Ätherrund, keine im Meer,
 außer dem, was die Schlechten tun durch ihre Unvernünftigkeit;
 aber du verstehst auch das Überschießende gerade zu richten
 und zu ordnen das Unordentliche, auch das Feindliche ist dir lieb.
 Denn so fügst du in Eines alles zusammen und Edles mit Schlechtem,
 so daß Einer wird der *logos* von allem, der ewig ist,
 den meidend die von den Sterblichen mißachten, die schlecht sind,
 übeln Geschicks, welche stets auf das Raffen von Gütern gierig sind

und weder Blicke haben für das gemeinsame Gesetz Gottes, noch den hören,
dem gehorchend mit Vernunft sie ein schönes Leben hätten.
Selbst folgen sie ihrem Trieb, ohne Vernunft, jeder nach anderm,
die einen für Ruhm kaum auszuhaltende Mühsal erdulnd,
andere aus Gewinnsucht sich werfend auf das, was gegen die Ordnung,
noch andre zu Nichtstun und den lustvollen Taten des Körpers.
Aber sie treffen auf Übel, werden hier- und dorthin verschlagen,
in ihrem Übereifer entsteht ihnen das genaue Gegenteil dieser Dinge.
Doch du Zeus, allschenkender, aus dunkler Wolke Blitze schleudernder,
rette die Menschen aus elender Unbeholfenheit,

die du, Vater, von der Seele abwenden kannst, gibt, daß wir treffen
den Weltplan, durch den du fest und mit Recht alles lenkst,
auf daß, die wir Ehre erfahren, dir antworten mögen mit Ehre,
besingend deine Taten ohn' Unterlaß, wie es sich schickt
für den, der sterblich ist, da weder für Irdische eine Auszeichnung größer ist
noch für Götter, als das ewig gemeinsame Gesetz in seiner Gerechtigkeit zu preisen.“

Lit.:

- T. Engberg-Pedersen: The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy, Aarhus 1990
M. Forschner: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt ²1995
K. von Fritz: Zenon (2) von Kition, in RE X E (68. Hlbbd.), Stuttgart 1972, 83-121
D. E. Hahm: The Origins of Stoic Cosmology, Ohio 1977
H.A.K. Hunt: A Physical Interpretation of the Universe. The Doctrine of Zeno the Stoic Melbourne 1976
B. Mates: Stoic Logic, Univ. of California UP, Berkeley / Los Angeles 1961
S. Sambursky: Physics of the Stoics, Westport, Connecticut 1959

SKEPSIS

Man unterscheidet zwischen zwei Spielarten der skeptischen Philosophie: der *Pyrrhonischen* und der *Akademischen* Skepsis. Die erste heißt nach ihrem Begründer **Pyrrhon** von Elis (365/60 - 275/70). Sie ist eigentlich die älteste der hellenistischen Philosophiekonzeptionen, doch verschwindet sie zunächst mit ihrem Begründer und dessen wichtigstem Schüler und ‚Publizisten‘, **Timon** (ca. 325 - 235) von Phleius (südw. von Korinth) von der Bildfläche, um für eine Weile nur in Gestalt der allerdings wesentlich veränderten zweiten Spielart skeptischer Philosophie, d.h. eben der akademischen, fortzubestehen. Sie wurde zuerst von **Arkusilaos** aus Pitane (316/15 - 241/40) methodisch geübt und dann bes. von **Karneades** aus Kyrene (214/13 - 129/8) erweitert und als schmerzhafter Stachel gegen die Stoische Schule systematisch zugespitzt und gehärtet. Erst mit der Rückkehr der Akademie zu einem dogmatischeren Philosophieverständnis unter Antiochus von Askalon im 1. Jhdt. v. Chr. wurde, wie man annimmt zu etwa gleicher Zeit, die Skepsis in ihrer Pyrrhonischen Urform erneuert und methodisch ausgebaut durch **Ainesidemos** und später durch einen gewissen **Agrippa** (? 1. Jhdt. n. Chr. ?), um dann schließlich durch **Sextus Empiricus** (2. Jhdt.) ihre sozusagen kanonische Form zu erhalten, die sie bis heute zu einer der geistig attraktivsten philosophischen Einstellungen macht, die je ausgearbeitet wurden.

Der Hauptunterschied zwischen pyrrhonischer und akademischer Skepsis besteht nach **Ainesidemos** (bei Photios, Bibliotheca 169b = LS 71 C) darin, daß die zweite in gewissem Sinne „*dogmatisch*“, die erste aber „*aporetisch*“ zu nennen sei. Denn die akademischen Skeptiker *lehren* positiv, daß es kein Kriterium der Wahrheit für menschliches Erkennen geben könne, so daß wenigstens dies gewiß ist, daß es nichts Gewisses gibt und man sich deshalb aller Urteile enthalten muß. Während die aporetische Skepsis - gewissermaßen noch skeptischer - nur ihre jeweils *subjektive Erfahrung* auskostet und darstellt, daß bei ausreichend sorgfältiger Prüfung (= Skepsis) gegenüber jeder scheinbar berechtigten These eine ebenfalls rechtfertigbare Gegenthese etabliert werden kann, angesichts von deren gleichberechtigtem Widerstreit man sich in Aporie darüber wiederfinde, welcher von ihnen zuzustimmen sei. In diesem Sinne definiert **Sextus** (PH I 8) die Skepsis also eher in ihrer Pyrrhonischen Version folgendermaßen: „Skepsis ist ein Vermögen, auf alle mögliche Weise gegensätzliche Auffassungen unter Phänomenen und Gedanken zu etablieren, durch die wir aufgrund der *Isosthenie* (= Gleichmächtigkeit) der entgegengesetzten Sachverhalte und Argumente zuerst zur Urteilsenthaltung (*epochê*), dann aber zur Unbeirrtheit (oder inneren Ruhe: *ataraxia*) gelangen“.

Pyrrhon selbst hat, wie seine geistigen Ahnen, Sokrates, und der Kyniker Diogenes von Sinope, nichts Schriftliches hinterlassen. Zunächst sei er als Kunstmaler recht erfolglos gewesen, später habe er in Athen bei dem Megariker, Bryson, und vor allem dem Demokriteer, Anaxarchos von Abdera, Philosophie studiert. Mit diesem zusammen soll er Alexander den Großen auf seinem Indienfeldzug begleitet haben und dort mit sog. ‚Gymnosophisten‘ (den »nackten Philosophen«) zusammengetroffen sein, die ihm, neben den Kynikern, das extreme Beispiel der Bedürfnislosigkeit und inneren Unabhängigkeit von allen gesellschaftlichen Normen und geläufigen Weltauffassungen - fakirhaft - vor Augen geführt haben könnten. Seit ca. 324 zurückgekehrt nach Elis und zeitweise vielleicht auch in Athen lehrend hat er noch gut 40 Jahre die skeptische Lehre aufgebaut und praktiziert und starb, von seinen Mitbürgern

hochverehrt, als geachtetes Schulhaupt in Elis. Was wir von ihm wissen, stammt letztlich, da er selbst nichts schrieb, von seinem Famulus, **Timon**, der in Spottgedichten (den ‚Silloi‘ und ‚Indalmoi‘) über die Philosophen und Wissenschaftler seiner und früherer Zeiten herzog, dabei aber der skeptischen Philosophie und ihren wahren oder vermeintlichen Traditionen (wie z.B. Homer, Xenophanes, Protagoras u.a.), sowie dem Pyrrhon selbst natürlich Vorschub leistete. Als drei Hauptzüge urpyrrhonischer Skepsis werden in wenigen uns überlieferten Versen kenntlich, (1) daß Skepsis ursprünglich eine Lehre über den menschenmöglichen Weg zu einem quasi-göttlichen Glück, d.h. zu innerer Unabhängigkeit, Unbeirrtheit und Ausgeglichenheit (*ataraxia*) gewesen ist, d.h. gar nicht primär erkenntniskritisch orientiert war; (2) daß alles, auch die höchsten Prinzipien dieser Lehre nur als subjektiv herzustellende *Phänomene*, nicht als behauptete Wahrheiten Geltung besitzen sollten; und daß (3) infolgedessen das damals besonders in der Stoa prominente Konzept der „Weisheit“ (*sophia*) als haltlose Schönred-

nerie verachtet wurde. Zwei diesbezügliche Versgruppen über Pyrrhon (nach Sextus und Diog. Laert.) scheinen diese Informationen zu enthalten (= LS 2 D-E):

[Timon fragt Pyrrhon:] „Dies möchte mein Herz, o Pyrrhon, gerne vernehmen,
wie du dein Leben, als Mensch, so leicht und in Ruhe dahinbringst,
immer sorgenfrei und unbeweglich im selben [Zustand],
nicht achtend auf die Strudel einer süßredenden Weisheit.
Als einziger unter den Menschen führst du hin zur Art und Weise des Gottes,
der die ganze Erde vorantreibt, indem er sie umkreist,
und so zeigt den feurigen Umkreis seiner perfekt gerundeten Sphäre.“

[darauf ? antwortet Pyrrhon:] „Wohlan ich will dir sagen, wie es *mir* zu sein *scheint*,
ein Wort der Wahrheit, als jemand, der den rechten Kanon
besitzt: Daß die Natur des Göttlichen und Guten stets das ist,
wovon dem Menschen das allergleichmäßigste Leben (*isotatos bios*) entsteht.“

Auch das folgende sog. ‚Aristokles-Referat‘ über Pyrrhon beim Kirchenvater Eusebius (Praeparatio evangelica XIV,1-4 = LS 1F) gilt als relativ originalgetreue Wiedergabe pyrrhonischer Auffassungen: „Pyrrhons Schüler, Timon, sagt, daß der, der glücklich werden wolle, folgende Trias im Auge behalten müsse: Als erstes, wie die Dinge beschaffen sind; zweitens, in welcher Verfassung wir ihnen gegenüber sein sollen; schließlich aber, was für die, die sich so verhalten, herauskommt. Was nun die Dinge angehe, so zeige jener, daß sie gleichermaßen ununterschieden (*adiaphora*) und unbeständig (*astathmêta*) und unbeurteilbar (*anepikrita*) sind. Aus diesem Grund dürfe man ihnen keine Glaubwürdigkeit zubilligen, sondern müsse ohne Meinung (*adoxastos*) und ohne Neigung (*aklinês*) und unerschütterlich (*akradantos*) sein, indem man über jedes einzelne sagt, daß es nicht eher (*ou mallon*) ist als nicht ist [s. dazu bereits Demokrit z.B. 68 A 38; B 156] und dies nicht eher als sowohl ist wie nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Denen aber, die in solcher Verfassung sind, resultiere, wie Timon sagt, zuerst Behauptungsunfähigkeit (*aphasia*) und später Unbeirrtheit/innere Ruhe (*ataraxia*), während Ainesidemos meint: Lust (*hêdonê*)“.

Unklar ist indessen, wieviel von den *tropischen Verfahren* der späteren Skepsis (ab Ainesidemos), die sich vor allem auf die methodische Herstellung der Isosthenie und dadurch Urteilsparalyse beziehen, bereits bei Pyrrhon vorhanden war. Immerhin ist zu bemerken, daß das ausgefaltete »nicht eher dies als das«, wenn es authentisch für den frühen Pyrrhonismus ist, doch schon ein gerüttelt Maß an skeptischer Methodizität zu verraten scheint. Kurt von Fritz in seinem RE-Artikel über Pyrrhon meint, daß die ersten vier und der zehnte Tropus des Ainesidemos (s.u.) bereits von Pyrrhon angewandt worden sein könnten, weil sie den Einfluß demokritischer Erkenntniskritik verraten.

Die *akademische Skepsis* übernimmt für gut 150 Jahre die Weiterentwicklung der skeptischen Philosophie zu einem vor allem gegen die dogmatische Schulphilosophie der Stoa (weniger des Epikureismus, der der dialektischen Kunstfertigkeit der Akademiker noch weniger entgegenzusetzen hatte) gerichteten Instrument. Damit verbunden war allerdings eine Dogmatisierung der Skepsis selbst, indem im Zuge der Kritik an der stoischen Erkenntnistheorie und am Konzept des ‚Weisen‘ wenigstens die Nichtexistenz eines Wahrheitskriteriums und damit die Unmöglichkeit des Wissens über-

haupt zur positiv behaupteten Gewißheit wurde. **Arkusilaos** ist vor allem dafür bekannt, daß er mit einem reichhaltigen Arsenal von Argumentationskunst (dilemmatische Hörner, paradoxe Lügner, der sog. »Sorites« [d.h. „Haufenargument“: ab dem wievielten Gerstenkorn liegt ein Haufen vor?] u.a.) seine Gegner in die *Aparallaxie* trieb, d.h. das Zugeständnis erzwang, daß es keine der Wahrheit entsprechende Vorstellung geben könne, für die man sich nicht eine haargenau gleiche denken kann, die jedoch falsch ist. Dies bedeutet, daß Wahrheit oder Falschheit generell kein inhaltlich kenntliches Merkmal von Vorstellungen sein und jede innere Kohärenz sich noch einmal als falsch herausstellen kann. Deshalb muß man sich in bezug auf alles skeptisch des Urteils über die Wahrheit enthalten. Was allerdings die praktische Existenz und das Handeln betrifft, für das gewisse Überzeugungen unabdingbar zu sein scheinen, so propagierte Arkusilaos das sozusagen »weiche« Rationalitätskriterium des „vernünftig Zurechtgelegten“ (*eulogon*), an das man sich beim Handeln zu halten habe und durch das man sogar die Glückseligkeit erreichen könne.

Der zweite Hauptvertreter der akademischen Skepsis war **Karneades**, der über mannigfache Perfektionierungen der skeptischen Dialektik und die Entwicklung einer gemäßigten Erkenntnistheorie hinaus vor allem das »in utramque partem disserere« (nach beiden Seiten diskutieren) übte und als eine der Hauptfiguren unter den Abgesandten der Athener Philosophieschulen nach Rom im Jahr 155 v. Chr. den alten Cato Censorinus zur Weißglut trieb, als er diese Kunst an dem einen Tag contra und am nächsten pro der *Gerechtigkeit* auch wirklich vorführte. Noch **Cicero**, bereits nach der Redogmatisierung der Akademie durch Antiochus von Askalon, bekannte sich als akademischer Skeptiker, obwohl seine geistige Kompromißbereitschaft und seine auch der Stoa und ihren Idealen geltende generelle Bewunderung der griechischen Philosophie ihn als nicht völlig einschlägig erscheinen lassen.

Ein längerer Text bei Sextus (adv.math. VII, 150-158) stellt die zentrale Kritik des Arkusilaos an der Stoischen Erkenntnistheorie (Zenonischer Provenienz) dar und zeigt zugleich seinen Ausweg im Feld der Praxis mit dem Begriff des *eulogon* auf:

„Die Stoiker sagen, daß folgende 3 Stufen [der Erkenntnis] miteinander verbunden seien: Wissenschaft (*epistêmê*), Meinung (*doxa*) und Wahrheitserfassung (*katalêpsis*). Von ihnen sei das Wissen eine unfehlbare, gewisse und durch kein Argument erschütterbare Wahrheitserfassung; die Meinung hingegen eine schwache und [möglicherweise] falsche Zustimmung zu etwas; während die Wahrheitserfassung, als zwischen ihnen, die Zustimmung zu einer realitätserfassenden Vorstellung (*katalêptikê phantasia*) ist. Die realitätserfassende Vorstellung aber ist nach ihnen *wahr* und von von einer Beschaffenheit, wie sie nicht einer falschen zukommen könne. Von den aufgezählten Dingen verfügten allein die *Weisen* über Wissen, während nur die gewöhnlichen Leute Meinung hätten, aber die Wahrheitserfassung sei beiden gemeinsam - und dies etablieren sie als das Kriterium der Wahrheit.

Diesen Behauptungen seitens der Stoa tritt **Arkusilaos** entgegen und zeigt: **(1)** daß die Wahrheitserfassung keinerlei Kriterium abgibt zwischen Wissen und Meinung. Denn das, was sie Wahrheitserfassung und Zustimmung zu einer realitätserfassenden Vorstellung nennen, das komme entweder im Weisen oder im Gewöhnlichen vor. Doch wenn im Weisen, dann ist es Wissen, wenn aber im Gewöhnlichen, dann ist es Meinung. Etwas Drittes aber gebe es nicht außer den bloßen Worten nach. Wenn aber **(2)** die Wahrheitserfassung Zustimmung zur realitätserfassenden Vorstellung ist, dann gibt es das gar nicht und zwar erstens, weil die Zustimmung nicht zu Vorstellungen, sondern zu Sätzen gegeben werde (denn Zustimmung beziehe sich auf gehaltene Thesen [*axiomata*]), zweitens aber deshalb, weil keine auf solche Weise wahre Vorstellung gefunden werden könne, daß sie nicht auch falsch sein könnte [= *Aparallaxie*] - wofür Arkusilaos vielfältige Illustrationen ins Feld führt. Wenn aber keine realitätserfassende Vorstellung existiert, dann kommt es **(3)** auch nicht zu einer Wahrheitserfassung. Wenn es aber keine Wahrheitserfassung gibt, dann ist alles unerfaßlich (*akatalêpta*). Wenn aber alles unerfaßlich sei, folgt, daß **(4)** auch nach den Stoikern der Weise sich des Urteils enthält. Das sehen wir folgendermaßen: Nachdem alles unerfaßlich ist, weil es das stoische Kriterium nicht gibt, würde der Weise, wenn er durch sein Urteil zustimmte, eine Meinung hegen. [...] Denn Zustimmung zum Unerfaßlichen ist Meinung. Sodaß, wenn der Weise zu denen gehört, die zustimmend urteilen, er auch zu denen gehört, die Meinungen haben. Aber der Weise gehört [definitionsgemäß s.o.] nicht zu den Leuten, die Meinungen haben (denn das wäre nach stoischer Auffassung Mangel an Klugheit und Ursache der

Verfehlung). Folglich gehört der Weise nicht zu denen, die zustimmen. Wenn aber dies, dann wird er über *alles* ohne Zustimmung bleiben müssen. Doch ist das Nichtzustimmen nichts anderes als Urteilsenthaltung (*epochê*). Folglich enthält sich der [stoische] Weise in Bezug auf alles des Urteils. **[D.h. der perfekte Stoiker ist der perfekte Skeptiker!]**

Doch war es [so fährt Sextus fort] auch nötig, danach die Führung des Lebens in Betracht zu ziehen, die ja von Natur aus nicht ohne ein Kriterium vollzogen werden kann, von dem auch die Glückseligkeit, d.h. das Ziel des Lebens abhängig ist. Dazu sagt **Arkesilaos**, daß der, der sich über alles des Urteils enthält, seine Präferenzen und Vermeidungswünsche und überhaupt die Handlungen durch das vernünftig Zurechtgelegte (*eulogon*) regeln und nach diesem Kriterium vorgehend das sittlich Richtige tun werde. Denn die Glückseligkeit entstehe durch die Klugheit (*phronêsis*), die Klugheit aber bestehe in sittlich richtigen taten, das sittlich Richtige aber sei, was, wenn es getan worden, eine vernünftig zurechtgelegte Verteidigung zulasse. Wer also auf das vernünftig Zurechtzulegende achte, der handle sittlich und werde glücklich“.

Skeptische Tropen:

Besonders von Sextus werden uns Listen mit skeptischen Tropen, d.h. mit Weisen der Erzeugung von Isostenie der Antithesen mitgeteilt, deren wichtigste die 10 Tropen des Ainesidemos und die 5 darauf basierenden Tropen Agrippas sind. Die erstgenannten dienen offenbar mehr der skeptischen Selbstrelativierung, die ihn methodisch zur Isostenie führen soll, während die 5 des Agrippa soetwas wie ein engmaschiges Argumentationsnetz ergeben, mit dem man die Schlagkräftigkeit dogmatischer Gegner zum Erliegen bringen kann.

Die zehn Tropen des Ainesidemos (Sextus, PH I 31-39):

„Nachdem wir dargelegt haben, daß die *Ataraxie* auf die Urteilsenthaltung bezüglich aller Dinge folgt, ist anschließend zu sagen, wie uns die Urteilsparalyse überkommt [die Passivität des Ausdruck ist durchaus absichtlich]. Sie kommt zustande, im Großen und Ganzen gesprochen, durch die Entgegensetzung (*antithesis*) der Dinge. Doch setzen wir entweder Phänomene Phänomenen entgegen oder Gedanken Gedanken oder beide über kreuz. So z.B. Phänomene Phänomenen, wenn wir sagen: ‚derselbe Turm erscheint von ferne als rund, von nah dagegen als viereckig‘; Gedanken Gedanken, wenn wir gegen den, der eine Vorsehung aus der Anordnung der Gestirne annimmt, einwenden, daß oft die Tugendhaften ein schlechtes, die Schlechten aber ein gutes Leben führen und wir deswegen zu dem Schluß kämen, daß keine Vorsehung existiert; Gedanken setzt man Phänomenen entgegen, so wie Anaxagoras der Behauptung, daß Schnee weiß sei, entgegenhält, daß Schnee gefrorenes Wasser, Wasser aber dunkel sei, und daß folglich Schnee dunkel ist.

In anderer Hinsicht setzen wir bald Gegenwärtiges Gegenwärtigem entgegen, wie in den gegebenen Beispielen, bald aber auch Gegenwärtiges Vergangenem oder Zukünftigem, wie wir z.B., wenn einer uns eine Lehre vorträgt, die wir nicht entkräften können, zu ihm sagen, daß so, wie vor der Geburt des Begründers seiner Schule deren Lehre noch nicht schlagkräftig erschien, aber dennoch der Natur nach schon vorhanden war, auch jetzt schon die Entgegnung auf das von dir vorgetragenen Argument der Natur nach vorhanden sein könnte, aber es uns noch nicht so scheint -- so daß wir also noch nicht zu dieser uns schlagkräftig vorkommenden Lehre unsere Zustimmung geben müßten.

Damit uns diese Antithesen aber genauer vor Augen stehen, möchte ich auch die *Tropen* anführen, durch welche die Urteilsparalyse herbeigeführt wird, auch wenn ich weder bezüglich ihrer Zahl noch ihrer Wirkung ganz Sicheres behaupte. Es kann durchaus sein, daß sie nicht stringent und mehr an der Zahl sind als die aufgezählten. [typisch skeptische *reservatio mentalis*!]

Üblicherweise werden von den älteren Skeptikern 10 Tropen überliefert, durch die die Urteilsenthaltung herbeigeführt zu werden *scheint* [*dokei* - die Rede ist nur von subjektiven Befunden]. Es handelt sich erstens um den Tropus aufgrund der spezifischen Verschiedenheit der Lebewesen [was die Made ernährt, kann für den Menschen giftig sein]; zweitens den Tropus des Unterschieds zwischen den Menschen [die andernorts sog. »Idiosynkrasie« - dem einen tut die Sonne wohl, dem andern verursacht sie Krebs]; drittens den Tropus aufgrund der charakteristischen Differenz der Wahrnehmungsorgane [Meerrettich ist sanft für das Auge, aber scharf für die Zunge]; viertens den Tropus aufgrund der Umstände

[Zotenreißen im Kegelclub und auf dem Wiener Opernball]; fünftens der aufgrund von Lagen, Abständen und Örtern [ein Haar in der Suppe und eins auf dem Kopf]; sechstens der aufgrund der Mischungen [Essig im Linsengemüse und im Salat]; siebtens der Tropus aufgrund von Quantitäten und Zuschnitt zugrundeliegender Dinge [vier Zigaretten am Abend gegenüber vier Cohiba-Zigarren]; achtens der Tropus aufgrund der Relation [Lügen als unschuldig Beklagter und gegenüber dem Freund]; neuntens der aufgrund von Häufigkeit oder Seltenheit eines Ereignisses [Schneien in der Sahara und am Mont Blanc]; zehntens der Tropus aufgrund von Gepflogenheiten, Gewohnheiten, sowie Gesetzen, mythischen Glaubensartikeln und dogmatischen Überzeugungen [freie Liebe in Berlin oder in Kabul]. Die hier gewählte Anordnung aber ist beliebig“.

Die 5 Tropen des Agrippa (Sextus, PH I, 164-169):

„Die jüngeren Skeptiker überliefern folgende 5 Tropen der Urteilsenthaltung: erstens den Tropus des Dissenses (*diaphônia*), zweitens den Fortgang ins Unendliche (*eis apeiron ekballôn*), drittens den Tropus der Relativität (*pros ti*), viertens den der Voraussetzung (*hypothetikos*), fünftens den der reziproken Erklärung (*diallêlos*).

Der des Dissenses ist der, nach welchem wir über die vorgebrachte Angelegenheit einen unentscheidbaren Streit (*stasis*) zwischen dem gewöhnlichen Leben und den Philosophen als gegeben finden, aufgrund dessen wir keine Seite wählen oder verwerfen können und so in Urteilsenthaltung münden. Der des Fortgangs ins Unendliche besteht darin, daß wir für das zur Glaubhaftigkeit Angeführte bezüglich der vorgenommenen Sache eine weitere Beglaubigung zu brauchen versichern und für jene wieder eine andere und so ins Unendliche, so daß, weil wir nichts haben, wovon wir den Anfang nehmen können, die Urteilsenthaltung folgt. Der der Relativität ist, wie vorher schon gesagt, der, wo im Verhältnis zur Beurteilungsinstanz und den mitbetrachteten Gegenständen das Betreffende so oder so erscheint, wir uns aber in Bezug auf die Natur der Sache des Urteils enthalten. Der Tropus der Voraussetzung liegt vor, wenn die in den unendlichen Regreß getriebenen Dogmatiker von etwas den Anfang nehmen möchten, was sie nicht begründen, sondern einfach und unbewiesen als ein Zugeständnis in Anspruch nehmen. Der der reziproken Erklärung [auch ‚Dialele‘] schließlich kommt zustande, wenn das, was den gesuchten Gegenstand sicher machen soll, seine Beglaubigung aus dem gesuchten erhält; da können wir keines von beiden zur Begründung des anderen akzeptieren und enthalten uns des Urteils über beide“.

Lit:

J. Annas and J. Barnes: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge 1985.

J. Barnes: *The Toils of Scepticism*, Cambridge UP 1990.

M.F. Burnyeat: *Tranquillity Without a Stop: Timon Frag. 68*, In: *Class. Quarterly* 30 (1980), 86-93.

K. von Fritz: *Pyrrhon*, in: *RE* 24 (1963), 89-106.

R.J. Hankinson: *The Sceptics*, London 1995.

M. Hossenfelder: *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München ²1995.

ders. (Hg.): *Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* (mit Einleitung von M.H.), FaM 1985

F. Ricken: Antike Skeptiker (Beck'sche Reihe Denker), München 1994

PHILON

Philon von Alexandrien, auch »Philo Judaeus« genannt, lebte von ca. 15 v. Chr. bis 50 n. Chr. Alexandria war damals neben, vielleicht sogar noch vor Athen das wissenschaftliche Zentrum der griechischen Welt, mit seiner ungeheuer großen Bibliothek und der blühenden Wirtschaft von ca. 600000 Einwohnern, von denen fast ein Drittel jüdischer Abstammung war. Die jüdische Gemeinde hatte, unter römischer Herrschaft, relativ große Autonomie, und Philon entstammte einer der reichsten Familien, deren Mitglieder z.T. auch in römischen Diensten standen oder sogar ihrem Judentum abschworen, um politisch Karriere zu machen. Philon selbst hatte ein hohes Amt in der jüdischen Gemeinde inne und leitete in dieser Eigenschaft etwa 40 n. Chr. eine Delegation nach Rom (zu Kaiser Caligula), um sich über grassierende antijüdische Ausschreitungen dieser Jahre in Alexandria zu beklagen.

Philon war und blieb geradezu begeisterter Anhänger des jüdischen Glaubens, wenn auch seine Sprache und seine gesamte Bildung griechischen Ursprungs war (er konnte kein Hebräisch), d.h. es handelt sich um ein völlig hellenisiertes Judentum zu dieser Zeit in Alexandria. Dennoch bringt die religiöse, jüdische Prägung seiner Schriften einen völlig neuartigen Ton in die griechische Philosophie, der von den christlichen Schriftstellern (wie Origenes, Numenios und Klemens von Alexandrien) später nachgeahmt wurde und so überhaupt zu einem prägenden Stil christlicher Literatur und christlichen Denkens wurde: nämlich die sog. *allegorische Interpretation*, die in heiligen Schriften ein Übermaß an Philosophie und Weisheit letztlich göttlichen Ursprungs entdecken will. Hegel schreibt dazu treffend: „Beim göttlichen Buch (dessen Urheber der Geist ist) kann man nicht sagen, daß dies nicht darin gewesen sei. [...] Ein Mann hat ein Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensiven des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie usf. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sei“ (Bd. 19, S. 420). - Und dies wäre also immerhin das Verdienst Philons, der alle Weisheit der damaligen Welt, insbes. Platon und Pythagoras in den 5 Büchern Mose (Pentateuch) wiederfindet, von dem aus sie seiner Meinung nach ihren ursprünglichen Siegeszug auf Erden antrat.

Die ganze innige, unbedingte Bindung an die Religion und den persönlichen Gott, der für alles *mit Willen* verantwortlich ist (vgl. z.B. *De somniis* II, 253), was mir vorausgeht, passiert und einleuchtet, ist für das griechische Denken neu; neu ist, daß Gott transzendente *Person* und nicht (meistens sogar immanente) *Struktur* oder Strukturprinzip ist. Philon nennt ihn »Vater« (des Kosmos; wohl auch nach Platons ‚Timaios‘, z.B. *De decalogo* 134) und *ho ôn* (neben *to on*) - »der Seiende« (nach Exodus 3,14: „ich bin der ich bin“, s. *De Abrahamo* 119 ff.) und will damit sagen, daß Gott nur in der Zuverlässigkeit seines Existierens, aber nicht in seinem Wesen erkannt werden kann (damit wird er manchmal auch für den Erfinder der negativen Theologie gehalten [vgl. z.B. *De posterioritate Cainii* 14], obwohl

dies, daß man Gott nicht von Angesicht schauen kann, ein Gemeinplatz der Bibel ist). Die Realisierung und Wachhaltung dieser Erkenntnis Gottes ist die einzige Lebensaufgabe.

Dadurch, daß Gott nicht nur der lenkende, organisierende, sondern trotz seiner Transzendenz (s. *epibebêke pasin* - „er »übersteigt« alles“ in *De post. Cain.* 14) der von Person zu Person sich mitteilende ist, muß er mehrere Gesichter haben. Eines, in dem er sich nur selbst erblickt und das uns vollkommen verborgen bleibt; ein anderes oder mehrere, in denen wir ihn erblicken können (vgl. den Besuch Gottes bei Abraham *zu dritt*: Genesis 18). Die genannten Präsentationsformen heißen bei Philon *logos* oder *sophia*, aber auch der »Sohn«; sodann die „Kräfte“ (*dynameis*), in denen er weltanwesend ist, nämlich als „Erschaffer“ (*theos* - verwandt mit *tithêmi*) und „Herrscher“ (*kyrios*) (s. Philon *De Abrahamo* 118 ff.). Hierin, so wird allgemein in der Literatur vermerkt, liegt ein von Philon zwar nicht ausdrücklich ergriffener Keim und eine Entwicklungschance zur christlich gedachten Trinität Gottes.

Der logos bei Philon:

Wie Gott selbst Person ist und nicht Strukturprinzip, so ist auch sein *logos* in der jüdischen Tradition Philons trotz all seiner gräzisierten Ausdrucksweisen weniger die *Erklärung* der Weltverhältnisse als vielmehr die *Mitteilung* einer Aktivität und Lebensform, das von Mund-zu-Mund-Gehen eines Gesetzes, das Gott gegeben hat:

„»Fluß« bedeutet hier [zu Gen. 41,17: Pharaos Traum „es war mir als stünde ich am Ufer des Nilflusses“] symbolisch den *logos*; denn beide werden nach außen bewegt und brauchen in ihrem Fließen die schön sich spannende Geschwindigkeit und wohlgetragene Strömung, der eine des Wassers, der andere der Verben und Worte, was fruchtlos bleibt, wenn er nachläßt und stockt. Und sie geben Erquickung, einerseits für die Fluren, andererseits für die Seelen der zum Hören Bereiten, schaden aber auch manchmal durch ihre Flut, indem die einen das anliegende Land überschwemmen, die anderen, indem sie den Gedanken derjenigen aufrühren und in Konfusion bringen, die unaufmerksam sind.“ (*De somniis* II 238 f.)

Und zwar verbreitet der Fluß des *logos*, man höre und staune, das Gesetz der Gerechtigkeit und Gleichheit unter Menschen, auch »Demokratie« genannt:

„Es tanzt im Kreis der göttliche *logos*, den die Masse der Menschen ‚Zufall‘ heißt. Aber immer fließend in den Städten, Völkern und Ländern teilt er die Habe der einen anderen zu und allen das Notwendige, allein durch die Zeiten die Besitzstände tauschend, auf daß die ganze Welt wie *eine* Stadt für alle in bester Demokratie verwaltet werde“ (*Quod sit immutabilis Deus* 176).

Es ist der jüdisch-messianische Gedanke eines visionären »Jerusalem«, in dem der Frieden auf Erden vollkommen realisiert wäre und alle Menschen frei, der Philon leitet:

„Die Stadt Gottes wird von den Juden »Jerusalem« genannt, dessen Name übersetzt »Vision des Friedens« lautet. Deshalb suche nicht nach der existierenden Stadt in den Regionen der Erde - da sie nicht aus Steinen und Hölzern erbaut ist, sondern in einer Seele, die ohne Krieg und scharfblickend das Ziel sich vorgesetzt hat, ein kontemplatives und friedliches Leben zu führen. Denn was für ein würdigeres und heiligeres Haus könnte man im Seienden für Gott finden als einen visionsfrohen Geist, der alles zu betrachten begierig ist, aber nie im Traum nach Zwist oder Verwirrung strebt?“ (*De somniis* II, 250 f.).

Und es gibt eine Schrift Philons, die diesen Titel trägt: *De vita contemplativa*, wo sich so bemerkenswerte Sätze finden, wie dieser, in dem Philon die Sklaverei als wider die Natur geißelt, die nur dazu diene, ein Leben in Luxus für wenige möglich zu machen:

„Denn die Natur hat alle Menschen frei geboren, während die Ungerechtigkeiten und das Mehrwollen einiger Eiferer die Ungleichheit, den Ursprung des Bösen, angezettelt und so die Herrschaft der Mächtigeren über die Schwächeren etabliert haben“ (*De vit. cont.* 70).

Die *isotês* oder Gleichheit ist also das Gesetz, das der *logos* auf allen Ebenen und Wegen verfolgt, wodurch er auch, wie Philon beschreibt (*Quis sit rerum divinarum heres?* 130 ff.) , die Welt erschuf. Nämlich dadurch, daß er den Ursprung und alles Weitere als »Teiler« (*tomeus*) immer wieder teilte und so allen Dingen das Ihre, ihre Gleichheit und Gleichberechtigung zuteilte (noch bei Schelling in der Freiheitsschrift wird die Erschaffung der Welt als ein fortlaufender »Scheidungsprozeß« geschildert und es ist nicht ausgeschlossen, diese Denkfigur in ihrer Universalität als Schöpfungsmodus auf Philon zurückzuführen):

[Philon zitiert Gen. 15,10: Abraham bereitet Tiere zum Opfer vor, als einen Aufhänger für seine Überlegung zur Schöpfung durch ständige Teilung:] „»Er zerteilte sie in der Mitte« - doch fügt er [Moses] nicht hinzu, wer »er« ist, damit man einsieht, daß es der unaufweisbare

Gott ist, der von den Körpern und Dingen der Reihe nach alle Naturen teilt, die Zusammenfügung und Einheit haben, und zwar mittels des *Teilers von allem*, seinem eigenen *logos*, der mit seiner scharfen Klinge nicht aufhört zu zerteilen. [...] Indem Gott auf diese Weise den Teiler von allem schärfte, seinen eigenen *logos*, zerlegte er die formlose und qualitätslose Substanz des Ganzen, sowohl in die vier daraus geschiedenen Elemente des Kosmos als auch die durch sie zustande gekommenen Tiere und Pflanzen [...] Wo wandte der Gesetzgeber nicht Gleichheit, die Mutter der Gerechtigkeit an, als er anfang bei der Entstehung des Himmels von allem? - »Gott trennte«, so heißt es [Gen. 1, 4-5], »von der Mitte her Licht und von der Mitte her Dunkel; und Gott nannte das Licht ‚Tag‘ und das Dunkel ‚Nacht‘«. Denn die Gleichheit gibt Tag und Nacht ihre Ordnung unter den Dingen“ (*Quis sit rerum divinarum heres?* 130; 140 u. 163).

Der Mensch aber hat dieses Gesetz des *logos* als solches zu übernehmen und sich zueigen zu machen. In seiner Auslegung des zweiten der Zehn Gebote sagt Philon, was es für den Menschen heißen soll, eben den *logos* zu haben:

„Das zweite Gebot ist, nicht Menschen zu töten. Denn die Natur, die den Menschen als zivilisiertestes Lebewesen zu sozialem und einvernehmlich geregelterm Dasein erzeugte, rief ihn auf zu Eintracht und Gemeinschaft, indem sie ihm den *logos* gab für eine Zusammenführung in Harmonie und Ausgleich der Charaktere. [...Mord ist Raub an Gottes bestem Besitz] Denn welches Weihegeschenk ist würdiger und heiliger als ein Mensch?“ (*De decalogo* 132 f.).

Der *logos* also, durch die beständige gegenseitige Mitteilung des Gesetzes der Gleichheit, erzeugt Harmonie und Frieden in allem, was er durchfließt, als *logos* Gottes ebenso wie als der unter Menschen.

Lit.:

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW), hg. von W. Haase, Band II 21.1, Berlin/N.Y. 1984.

J. Dillon: *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.

H. Dörrie: *Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*, in: Rhein. westfälische Akad. d. Wiss., Opladen 1976.

- F. Geiger: Philon von Alexandria als sozialer Denker (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss.), Stuttgart 1932.
- W.L. Gombocz: Die Philosophie der ausgehenden Antike und des Mittelalters (Gesch. d. Philos., hg. W. Röd, Bd. IV), München 1997.
- D.T. Runia: Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato, Leiden 1986.
- ders.: Philon von Alexandrien, in: Philosophen der Antike II, hg. v. F. Ricken, Stuttgart 1996, S. 128-145.

JOHANNES

In einem Überblick über antike Philosophie darf der Einschlag eines neuen Denkens durch die Evangelien eigentlich nicht fehlen. Denn die gesamte nachfolgende Philosophie der Spätantike und des beginnenden Mittelalters wird dadurch zutiefst verändert, so daß man sagen kann, die Philosophie überhaupt sei nach der christlichen Offenbarung nicht mehr dasselbe wie vor ihr. Dennoch vermeiden es die meisten Philosophiegeschichten, hierzu irgendwelche Auskünfte zu geben. Deshalb steht man, als Philosoph, ziemlich allein, wenn man nicht gerade die theologischen Wissenschaften zum Thema heranziehen mag, die doch eine ganz andere Perspektive auf den Gegenstand haben. Hier soll mit Fokus auf dem Prolog des Johannes nur auf einige wenige der revolutionären Stöße hingewiesen werden, die das Christentum der bisherigen Denkgeschichte versetzt hat und die ihr eine gänzlich neue Richtung geben mußten.

Ich gehe davon aus, daß das Johannesevangelium entweder, wie an seinem Ende bezeugt, von jenem „Jünger, den Jesus liebte“ (welcher fragte, wer ihn verraten wird) selbst in hohem Alter verfaßt wurde oder von einem autorisierten Nachfolger, d.h. einer Führungsfigur des johanneischen Kreises der frühen Christen, die ihre Tradition auf diesen Jünger zurückführten. Datieren würde ich es also gegen 100 n.Chr. Außerdem halte ich es für einen homogenen Text. Es gibt allerdings keine gegenteilige Ansicht zu diesen Annahmen, die nicht auch von namhaften Forschern vertreten worden wäre, doch gibt es auch keinen zwingenden Grund, sie für unmöglich zu halten. Ich berufe mich für diese Ansichten u.a. auf Ruckstuhl (siehe Lit.).

Prolog:

- 1 „Im Anfang war der *logos*, und der *logos* war bei Gott, und Gott war der *logos*.
- 2 Dieser war im Anfang bei Gott.
- 3 Alles ist durch ihn entstanden und ohne ihn entstand nicht *eines*, was entstanden ist.
- 4 In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.
- 5 Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen.
- 6 Es entstand ein Mensch, gesandt von Gott, sein Name war Johannes; der kam zum Zeugnis,
- 7 damit er für das Licht zeugte, damit alle durch ihn glauben sollten.
- 8 Nicht war jener das Licht, sondern um zu zeugen für das Licht.
- 9 Es war das Licht, das wahres ist, das jeden Menschen erleuchtet, wenn er in die Welt kommt.
- 10 Es war in der Welt, und die Welt ist durch es entstanden.
- 11 Er kam in das Eigene, aber die Eigenen nahmen ihn nicht an.

- 12 Diejenigen aber, die ihn nahmen, denen gab er die Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glauben,
13 ihnen, die nicht aus dem Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Menschen, sondern aus Gott geboren sind.
14 Und der *logos* ist Fleisch geworden und schlug sein Zelt auf unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit als Einziggeborener vom Vater, voll von Gnade und Wahrheit.
15 Johannes zeugt für ihn und krächzt laut die Worte: »der war es, den ich meinte, der nach mir kommend vor mir entstanden ist, weil er zuerst war vor mir«.
16 Aus seiner Fülle haben wir alle genommen, eine Gnade statt einer Gnade:
17 Weil das Gesetz durch Moses gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit aber durch Jesus Christus entstand.
18 Gott hat niemand je gesehen; der einziggeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ist, der hat es uns verkündet.“

(1) Unhintergehbare Pluralität im Anfang: Die ersten Verse des Prologs sind so gebaut, daß es sowohl unmöglich ist, nur *einen* dabei zu denken (entweder Gott oder den *logos*), als auch unmöglich, sie als *zwei* Getrennte zu verstehen (denn Gott *war* der *logos*). Am Ende des Prologs wird gesagt, daß die Unzertrennlichen Vater und Sohn sind. Wenn der Vater den Sohn erzeugt und der Sohn der Vater ist, dann zeugt sich der Vater im Sohn zugleich selbst. Im Sohn oder *logos* ist, wie es in Vers 4 heißt, das Leben - nämlich offenbar als ein ihm übergebenes vom Vater. Denn ein Vater gibt dem Sohn üblicherweise das Leben. Hier aber ist dies folglich zugleich die Selbstzeugung des Lebens in einem primär-Lebendigen, von dem aus das Leben dann weitergegeben wird an die Lebendigen in der Welt. Denn alles weitere, was entstanden ist und lebt, ist durch den zuerst Lebendigen, den Sohn entstanden. Das Erste, Gott, ist selbst die Beweglichkeit des Gebens und Nehmens von Leben; Mitteilung des Lebens, seine Verbreitung. Leben gibt es nicht in der puren Einzahl. Das Leben bildet sich nicht ab in ein Bild seiner selbst, sondern *pflanzt sich fort* als es selbst; ähnlich dem Licht, das sich nicht spiegelt oder reflektiert, sondern leuchtet und scheint; es verteilt sich und kommt als es selbst in die Finsternis etc. Das ist ein fundamental neuer Gedanke.

(2) Fleischwerdung des *logos*: Weder ist der *logos* als etwas Besonderes wie die Form versenkt *in* das Fleisch der Materie (Vulgär-Aristoteles) noch ist die Materie, wie bei Plotin (s. Enn. V 5 [32] 9) und im Neuplatonismus „*in*“ der Seele oder Form als ihr nachstrebend von unterer Ebene, sondern vielmehr „wurde“ er Fleisch, d.h. existiert dann als Fleisch. Das Christentum besteht in der Exteriorisierung des *logos*. Der *logos* ist die Äußerlichkeit des Materiellen. Deshalb ist auch nicht gefordert ein hinter-die-Kulissen-Schauen oder ins Innere Blicken, sondern die Entwicklung und Führung des Äußerlichen zu Gott. Das aber können wir nicht auf unser Vermögen, sondern nur mit Gott; deshalb mußte er, sollte es dahin kommen, „sein Zelt unter uns aufschlagen“. *Taten* sind zu tun in der Äußerlichkeit, nicht Gedanken zu fassen, oder Gedanken nur, sofern sie zu Taten führen. Auch das Tun ist etwas Äußerliches, äußere Tatsache und in diesem Sinne - Wahrheit.

(3) Was ist Wahrheit? So die Frage des Pilatus. Johannes ist *Kritik* des überkommenen Wahrheitsbegriffs als Entsprechung zwischen Gedanke und Sache oder korrekte Wiedergabe dessen, was der Fall ist. Die Frage signalisiert ein Bewußtsein über das Maß der Abweichung, wenn Jesus behauptet, er sei die Wahrheit. Hier nämlich ist Wahrheit die *Bezeugung* der Tatsache des lebendigen Gottes durch die *Tat*, d.h. als Weitergabe des Lebens und einer bestimmten Lebensform: der *Liebe*. Keiner kann sagen, Bezeugung habe nichts mit Wahrheit zu tun, aber schwer ist es zu erklären, worin der Zusammenhang besteht mit dem, was wir normalerweise »Wahrheit« nennen. Bezeugung braucht mehrere, damit das Bezeugte nicht nur ein Schein, sondern Wahrheit, mit »Körper«, d.h. von mehreren Seiten zugänglich ist. Aber Jesus hebt immer wieder hervor, daß er eben mehrere ist, also Gott der Wahrheit zunächst selbst Genüge tun kann. Aber alle, die von der Wahrheit angesteckt werden, können sie mitbezeugen,

der Wahrheit mehr Körper geben, bis sie alles umfaßt in der Lebensform der Liebe. Ein noch nicht selbst Angesteckter, wie der Vorläufer, Johannes (der Täufer), kann sie dagegen noch nicht bezeugen, sondern nur ankündigen, prophetisch.

(4) Liebe als Lebensziel: Die Liebe ist das Gebot Jesu, die durch Taten vollendete Äußerlichkeit des logos. Liebe statt Gesetz.

Zeugnis / Offenbarung:

8,13 „Ich bin das Licht der Welt; wer mir folgt, der wird nicht in der Finsternis herumtappen, sondern das Licht des Lebens haben. [Pharisäer] Du zeugst für dich selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr! Da antwortete Jesus: Auch wenn ich für mich selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr, weil ich weiß, woher ich kam und wo ich hingelange [...] Denn ich bin nicht allein, sondern ich *und* der, der mich schickte. Und auch in eurem Gesetz ist geschrieben, daß das Zeugnis zweier Menschen wahr ist. Ich bin der für mich selbst zeugt, und es zeugt für mich der Vater, der mich schickte.“

5,31 „Wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr; ein anderer ist es, der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugnis wahr ist, das er von mir zeugt. [...] Aber ich nehme das Zeugnis nicht von einem Menschen [...] sondern ich habe ein größeres Zeugnis als das von Johannes. Denn die

Taten, die mir der Vater zu vollenden gab, diese Taten, die ich tue, bezeugen für mich, daß der Vater mich gesandt hat“.

5,17 [Vorwurf, den Sabbat nicht einzuhalten] „Mein Vater ist bislang immer am Werk, und auch ich bin am Werk. [...] Der Sohn kann nichts von sich selbst her tun, wenn er nicht den Vater es tun sieht. Denn was der Vater tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise [...] Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn die, die er will, lebendig. Denn nicht der Vater fällt das Urteil, sondern alles Urteil hat er dem Sohn gegeben“.

Wahrheit:

8,31 „Wenn ihr in meinem *logos* bleibt, seid ihr wahrhaftig meine Jünger [»Schüler«] und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen [nämlich von Sündenknechtschaft]“.

14,6 „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; keiner kommt zum Vater, wenn nicht durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, dann habt ihr auch den Vater erkannt. [...] Wie sprichst du: »zeige uns den Vater«? Glaubst du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, lalle ich nicht von mir selbst; der Vater, in mir bleibend, tut seine Werke. [...] Wer an mich glaubt, der wird die Taten, die ich tue, auch tun und sogar größere als sie, weil ich zum Vater gehe. Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun, damit der Vater verherrlicht werde in seinem Sohn“.

14,16 „Der Vater soll euch einen anderen Anspörner (*paraklêtos*) geben, damit er bei euch bleibe für ewig: den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht ergreifen kann, weil sie ihn weder in Betracht zieht noch erkennt. Ihr aber erkennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch ist.“

18,36 „Mein Reich ist nicht von hier. Da sprach Pilatus: Dennoch bist du ein König? Antwortete Jesus: Du sagst es, daß ich ein König bin. Ich bin in diesen Ort geboren worden und in diesen Ort gekommen, in die Welt, damit ich zeuge für die Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme. Da sagte Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit?“

Liebe:

15,9 „Wie der Vater mich liebt, so auch liebe ich euch; bleibt in meiner Liebe. Wenn ihr meine Gebote befolgt, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich die Gebote meines Vaters befolgt habe und in seiner Liebe bleibe. Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und eure Freude voll wird. Dies ist mein Gebot, auf daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. [...] Ich sage nicht

mehr, daß ihr Knechte seid, weil der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich vom Vater hörte, bekannt gemacht habe. Nicht ihr habt mich ausgewählt, sondern ich habe euch ausgewählt und dafür eingesetzt, daß ihr es unternimmt und Frucht bringt und eure Frucht Bestand hat, damit, was ihr den Vater in meinem Namen bittet, er euch gibt.“

15,23 „Wenn einer mich liebt, dann wird er meinen *logos* beachten“

Lit.:

Michel Henry: »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg 1997 (franz. Paris 1996).

E. Ruckstuhl / P. Dschulnigg: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium, Fribourg 1995.

Chr. Stead: Philosophy in Christian Antiquity, Cambridge 1994.

PLOTIN

In Plotin findet platonisch geprägtes Denken zu neuer Originalität als philosophischer Entwurf, den man als *Neuplatonismus* bezeichnet. Besonders in dieser Gestalt wird der Platonismus prägend für die spätere Philosophie des Mittelalters, der Renaissance und Neuzeit bis hin zum Deutschen Idealismus. Vor Plotin finden wir zwar schon gewisse Vorbereitungen in seine Richtung (etwa bei Eudoros und Philon, später bei Numenios, Attikos und Alkinoos), aber nicht von der Konsequenz und umfassenden Systematik wie bei Plotin.

Plotin hatte einen Schüler und Freund namens Porphyrios (234-305), der nach Plotins Tod dessen Schriften herausgab und eine Vita verfaßte. Aus dieser Quelle sind wir recht gut informiert über Plotins Leben und Werk. Plotin ist im Jahr 204 geboren, seine Muttersprache war wohl Griechisch, doch wissen wir nicht, welchen Landes Kind er gewesen ist (manche meinen mit wenig Evidenz, er sei ägyptischer Grieche gewesen). Der Philosophie wandte er sich zu seit seinem 28. Lebensjahr in Alexandria und verbrachte 11 Jahre als Schüler bei einem geheimnisumwitterten Lehrer, Ammonios Sakkas, der nichts geschrieben hat und über dessen Lehren die Schüler Schweigen bewahren mußten. Plotin war offenbar von Haus aus mit Verbindungen zu hohen politischen Kreisen Roms gesegnet. Das führte dazu, daß er 242 (od. 243) - 244 Kaiser Gordian III auf seinem Indienfeldzug begleiten durfte. Gordian wurde jedoch von Verrätern aus den eigenen Reihen ermordet und Plotin floh nach Rom, wo er seither lebte und lehrte (im Haus einer reichen Witwe, Gemina, und deren Tochter gleichen Namens). Zu seinen Hörern zählten viele aus den erwähnten hohen politischen Kreisen Roms (Senatoren etc.; Gallienus, römischer Kaiser von 263-268, unterhielt z.B. eine langjährige Freundschaft zu ihm), und Plotin führte viele Jahre lang eine Art Erziehungsheim für deren Kinder und Waisen. Der philosophische Unterricht bei Plotin bestand wohl darin, daß man platonische oder peripatetische Kommentarwerke las, und dazu Fragen gestellt wurden, die Plotin - oft erst nach längerem Nachdenken - beantwortete. Seine Philosophie aufzuschreiben begann Plotin erst nach 10 Jahren auf Drängen seiner Schüler (also 253); ab 263 gehörte Porphyrios zum Freundes- und Schülerkreis Plotins. 269 zieht sich Plotin in das Landhaus eines verstorbenen Freundes in der Nähe von Neapel zurück. Er leidet an irgendeiner leprösen Krankheit, die einen Verkehr mit anderen Menschen kaum mehr möglich macht. Dort stirbt er 270 mit 66 Jahren.

Die Schriften Plotins, wie sie Porphyrios zusammengestellt und herausgebracht hat, sind zu 6 sog. »Enneaden« (d.h. »Neunheiten«) zusammengefaßt, also insgesamt 54 Titel. Porphyrios hatte etwas übrig für magische oder heilige Zahlen, wie die 6 (als Summe der ersten drei Zahlen) und die 9 (die die Elemente zu sämtlichen Zahlen umfaßt und manche andere schöne Eigenschaft besitzt). Zu diesem Zweck mußte er sogar einige Schriften in mehrere Teile teilen. Sodann ordnete er sie so an, daß sie

insgesamt eine Art Aufstiegsbewegung beschreiben von den Dingen der phänomenalen Welt zur höchsten und schwierigsten Kontemplation des Einen am Ende der Leiter. Immerhin gibt Porphyrios außer der Enneadenfolge auch noch eine chronologische Ordnung der Schriften in seiner Vita Plotini an. Die hierzulande gebräuchliche Gesamtausgabe Plotins von Richard Harder im Meiner-Verlag (griechisch-deutsch) folgt dieser chronologischen Ordnung. Zitiert aber wird Plotin nach der Folge der Enneaden (I - VI), sodann Werkzahl innerhalb der Enneade (1 - 9), anschließend Kapitelzahl und Zeilenzahl, alles in arabischen Ziffern; zwischen Werkzahl und Kapitel schieben freundliche Leute die Zählung des Werks nach chronologischer Folge in eckigen Klammern [1 - 54] ein. Am Ende jedes Textbandes der Harder-Ausgabe findet sich eine Zuordnung der Enneadenliste zur chronologischen Abfolge, so daß man sich trotz des Wirrwarrs relativ leicht zurechtfinden kann.

Plotins Hauptlehre besteht in einer Hierarchie von 3 Stufen substantieller Wirklichkeit, den sog. »Hypostasen«, die auseinander hervorgehen und von der untersten in eine Bildwelt vielfacher, körperlicher Erscheinung der Dinge ausgebreitet werden, innerhalb derer wir selbst und alles Wahrnehmbare existieren. Diese drei Hypostasen sind das »Eine« (*hen*), das jenseits von Sein und Erkennen der Ursprung von allem ist, zweitens der »Geist« (*nous*), der in seiner Selbsterkenntnis zugleich die Vielheit der Ideen wie ein Spektrum seines Wissens umgreift, welches Wissen schließlich

für die dritte Hypostase - nämlich die »Seele« (*psychê*) - als Anleitung zur tätigen Einbildung der Ideen in die Materie oder das Nichtseiende dient, so daß an ihr, der Materie, die Körper sozusagen als letzter Abglanz des Seins in Erscheinung treten.

Jede der Hypostasen, dem Maß ihrer Vollkommenheit entsprechend, hält nicht an sich mit ihrem Sein, als wäre es gleichsam knapp, sondern fließt über vor Güte, ohne dadurch vermindert zu werden (die sog. »Emanation«), wodurch jeweils das nach ihr Kommende als solch ein Abfluß erzeugt wird. Dieser ist wiederum umso mehr seinem Ursprung ähnlich, als er auch selbst noch etwas über sich Hinausgehendes freisetzt, so daß der letztlich allem am Sein teilgebende Ursprung - das Eine - als *bonum diffusivum sui* aufzufassen ist, - ein Gedanke, der schon auf Platon (z.B. den *Timaios*) zurückweist.

Der Weg oder Aufstieg zur Erkenntnis des Einen beginnt indessen natürlich nicht bei diesem, sondern umgekehrt bei uns als befangene in der körperlichen Erscheinung. So müssen wir uns also zunächst in uns selbst zurückwenden, d.h. unserer Seele zuwenden, denn sie ist der uns gegebene Anknüpfungspunkt für einen weiteren Aufstieg durch die Hypostasen. So könnte man den Weg der Enneaden des Plotin beginnen lassen mit seiner Aufforderung zum Rückstieg in uns selbst:

„Geh‘ zurück zu dir selbst und sieh (*anage epi sauton kai ide*)“ (Enn. I 6 [1] 9,7).

Im weiteren Verlauf des Aufstiegs würde dann die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Dinge und Phänomene immer mehr entkleidet werden bis hin zu ihrem Prinzip, das *nur noch es* ist, eben dem Einen, das schließlich erfaßt wird durch den Rat Plotins:

„Laß alles fort (*aphele panta*)“ (Enn. V 3 [49] 17,38).

Ein paar wenige Stellen sollen die Hypostasen- und Emanationslogik Plotins etwas näher illustrieren:

Enn. V 1 [10] 6,34 - 7,41:

„Wie nun und was muß man denken [bei der Emanation]? Es [das Hervorgehende] ist ein um jenes herum Seiendes, ein Strahlenkranz aus ihm, während aber dieses [bewegungslos] beharrt (*menei*). Wie der Glanz um die Sonne sich ausbreitet und ständig aus ihr erzeugt wird, während sie beharrt. Sogar alle Dinge, solange sie beharren, geben aus ihrer Substanz notwendig die Wirklichkeit (*hypostasis*) um sie herum nach außen ab, die abhängt von der Gegenwart ihrer Kraft und wie ein Bild der Archetypen ist, aus denen sie herauswächst. Feuer etwa die von ihm kommende Wärme; auch Schnee hält die Kälte nicht nur in sich fest; besonders aber, was gut riecht, bezeugt diesen Sachverhalt, denn solange es ist, geht etwas daraus hervor in die Umgebung, wovon die Nahestehenden profitieren. Und *überhaupt alles, was bereits vollendet ist, zeugt*; was aber immer vollendet ist, zeugt immer und ein Ewiges; und zwar zeugt es ein Geringeres als es selbst. Was soll man also vom Allervollendetsten sagen?

Von ihm kommt nichts anderes als das nach ihm Größte; das Größte nach ihm und Zweite aber ist *Geist*. Und der Geist sieht jenen und begehrt nur nach ihm, jener aber begehrt nichts von ihm. Auch muß das von einem Stärkeren als dem Geist Gezeugte Geist sein und der Geist stärker als alles, weil das andere nach ihm kommt. Wie eben auch die *Seele* ein *logos* des Geistes und eine Aktivität [von ihm] ist, wie dieser [eine Aktivität] von jenem. Doch der *logos* der Seele ist undeutlich; denn als ein Bild des Geistes muß sie auch zum Geist hinblicken [»an ihm hängen«, wie man sagt]; der Geist aber genauso zu jenem, damit er Geist sei. Er sieht ihn aber nicht als einen getrennten, weil er vielmehr direkt nach ihm und nichts dazwischen ist, wie auch nichts zwischen Seele und Geist ist. Alles aber verlangt nach seinem Erzeugenden und liebt es, besonders wenn das Erzeugende und das Gezeugte einzig sind. Wenn aber das Zeugende zudem das Beste ist, dann ist es aus Notwendigkeit mit ihm zusammen, als allein durch die Andersheit (*heterotês*) von ihm getrennt. [D.h. es gehört jeweils

strukturell zu ihm (wie die Seele strukturell zum Geist gehört, oder die Pflanze strukturell zum Samen), ist aber als die abhängige Ausfaltung des Ursprungs von ihm auch zu unterscheiden. Es ist also nicht durch etwas anderes - drittes - davon getrennt, sondern durch sich selber. Anderes Beispiel: ein Organismus bildet selber die Membran, durch die er sich von der Außenwelt unterscheidet; die Membran aber ist ein anderes von ihm selbst - dem Organismus.]

Ein Bild von jenem, sagen wir, sei der Geist - das muß man aber noch genauer erklären. Es bedeutet zuerst, daß das Gezeugte *wie* jenes ist und vieles davon bewahrt und daß eine Ähnlichkeit in Bezie-

hung darauf besteht, wie auch das Licht der Sonne sich verhält. Doch *ist* der Geist nicht jenes. Wie nun zeugt es den Geist? Oder so, daß es durch die Zuwendung (*epistrophê*) zu sich selbst sich gesehen hat, das Sehen selbst aber ist der Geist. Denn das Erfassende (*katalambanon*) ist ein anderes als die Wahrnehmung oder der Geist. [...] Mit sich selbst aber, als von dort gleichsam abgeteilt aus einem Teillosen sieht es das Leben und das Denken und alles, weil jener nichts von alledem ist. Denn so ist alles aus jenem, weil jener durch keinerlei Gestalt eingenommen ist. Denn jenes ist einzig und allein *Eines*. Wäre es nämlich alles [was im Geist *als* jeweils eines ist und aufscheint], gehörte es unter die Seienden. Deshalb ist jenes nichts von den Dingen im Geist, sondern sie aus ihm“.

Ein selbst ungerührt bleibendes Überfließen in das gezeugte Ähnliche - dies also ist die Beziehung von oben nach unten in der Hierarchie der Hypostasen. Deshalb ist das Obere keineswegs als es selbst in dem Unteren, sondern nur als Bild. Während die Beziehung von unten nach oben die des Inseins oder daraufhin-Gerichtetseins ist. Das Untere hängt am Oberen, geht ihm nach, strebt ihm nach. In der Zuwendung zu ihm ist also immer das eigentlich Abzubildende, der Ursprung der Zuwendung, in ein bloßes Bild von sich verwandelt. Der Ursprung entzieht sich seiner Erfassung - beharrt in sich, wie Plotin sagt, und ist gerade dadurch Ursprung. „Man muß also sagen, daß das von jenem her Entstehende entsteht, indem es *nicht* bewegt wird“ (ebd. 6,22 f.). Ein guter Vergleich mit diesem improzesualen Prozeß des Hervorgehens bei Plotin ist vielleicht, wie eine Folgerung aus den Prämissen eines Beweises entsteht. Sie ist etwas anderes, Abhängiges von den Prämissen, aber sie geht nicht durch eine Bewegung aus ihnen hervor, sondern gerade durch die Bestätigung (Affirmation) ihrer Unverrückbarkeit und Gültigkeit. Plotins Denken ist spekulativer Prozeß, nicht Beschreibung von gewissen Vorgängen in der »Wirklichkeit«.

Enn. VI 9 [9] 1,1-42

„Alles Seiende ist durch das Eine seiendes, sowohl, was zuerst Seiendes ist, als auch, was immer als zu den Seienden zählend begriffen wird. Denn was könnte es auch sein, wenn es nicht eines wäre? Denn nimmt man es weg von dem einen, als was es bezeichnet wird, dann ist es nicht jenes. [...] Müssen wir nun, da die Seele alles zum Eins führt, indem sie es hervorbringt und bildet und formt und ordnet, bei ihr angelangt sagen, daß sie den Reigen des Einen anführt und selbst das Eine ist? Oder muß man, so wie sie, wenn sie das andere für die Körper lenkt, doch nicht selbst ist, was sie gibt - etwa Gestalt und Form - sondern das etwas anderes ist als sie, genauso denken, daß, wenn sie das Eine gibt, dies etwas anderes ist als sie und sie nur zu dem Einen blickend jegliches eins macht [...] Denn jegliches, was man eins nennt, verhält sich so zum Eins wie auch zu dem, was es ist. So daß das weniger Seiende weniger das Eins hat und das mehr mehr. So hat denn auch die Seele, obwohl anderes als das Eine,

proportional zum mehr-Sein auch das mehr-Eins [als der Körper]. Doch ist sie dennoch nicht das Eine selbst. Denn die Seele *ist* eine, ihr ist das Eine irgendwie akzidentiell, und sie sind zwei: die Seele und das Eine, wie der Körper und das Eine. [...] Denn es sind in ihr viele Kräfte: Schließen, Streben, Wahrnehmen, was alles durch Eins wie durch ein Band (*desmos*) zusammenhält. So führt also die Seele das Eine, als auch selbst eins seiend, einem anderen zu, erleidet dies aber auch selbst von einem anderem.“

Die Seele ist also bloß äußerste Vermittlungsinstanz des Einen an die Körperwelt, aber selbst nicht schon Prinzip des Einen. Vielmehr hängt sie noch dem Denken oder Geist nach, der Geist aber erkennt sich selbst, wie gesehen, wiederum nur als Bild des Einen, nicht als es selbst. Für das Eine selbst hat Plotin eine wichtige Metapher vorgeschlagen, nämlich den gänzlich freien, nur sich selbst wollenden Willen (*thelêma tou henos* - so der Titel der Enn. VI 8).

Enn. VI 8 [39], 21,14-19:

„Ganz wäre es Wille und darin nichts, was nicht will; also auch nichts vor dem Willen; also wäre der Wille selbst erstes. Sowohl das »Daß« er wollte als auch »Wie« er wollte und was durch das Wollen folgte, was also solch ein Wollen erzeugte. - Doch erzeugte er nichts Weiteres *in* sich, da er dies sonst schon wäre [sondern nur außer sich - eben das nach ihm Kommende].“

Der Geist oder die mittlere Hypostase wird so beschrieben, daß er in seinem sich selbst Erkennen zugleich alle Ideen oder alle Formen erkennt und in sich als gewußte vereinigt:

Enn. V 9 [5] 6, 1-9

„Der Geist sei demnach so, daß er das Seiende und alles in ihm selbst habe - nicht als in einem Ort, sondern als habend sich selbst und als eins seiend mit diesen. Denn alles ist dort zugleich und dennoch um nichts weniger unterschieden. Denn sogar schon die Seele, die viele Wissenschaften besitzt, hat sie keineswegs konfus in sich, sondern jede führt das ihre aus, wird sie benötigt, ohne die anderen mitzuschleppen, jeder Gedanke aber ist als reiner aktiv aus den innerhalb ihrer liegenden Gedanken. So nun und noch viel mehr ist der Geist alles zugleich (*homou panta*) und auch wieder nicht zugleich, weil jedes eine eigentümliche Kraft (oder: Bedeutung - *dynamis*) hat.“

Enn. V 3 [49] 10, 23-31

Folglich muß das Denken, wenn es denkt, in Zweien [Subjekt - Objekt] sein und entweder das eine davon außerhalb oder beide in demselben, und die Denktätigkeit muß stets sowohl in Andersheit als auch in Selbigkeit sein. Und das hauptsächlich Gedachte muß im Verhältnis zum Geist sowohl dasselbe als auch verschiedenes sein. Und auch jedes der Gedachten wiederum trägt zusammen aus diese Selbigkeit und Verschiedenheit; - oder was sollte [das Denken] denken, was nicht anderes und anderes aufweist? Denn auch wenn jedes ein *logos* ist, ist es vieles. Also erfaßt es sich selbst dadurch, daß es ein buntes Auge bunter Farben ist. Denn bezöge es sich auf nur eins und Teilloses, so wäre es ohne *logos*“.

Bezeichnend für das Denken Plotins insgesamt ist der Satz:

„Die Vielheit beruht in Mangel (*to gar plêthos en elleipsei*)“ (Enn. VI 17 [38] 8,22).

Für einen weiteren wichtigen Unterschied zum Christentum vgl.:

„Die Seele ist nicht in jenem [dem körperlichen Kosmos], sondern jener in ihr; denn nicht ist der Körper der Ort für die Seele, sondern die Seele ist zwar im Geist, aber der Körper in der Seele, der Geist jedoch in noch etwas anderem. Zu diesem aber ist keins mehr ein anderes, damit es darin wäre; es ist also nirgendwo.“ (Enn. V 5 [32] 9, 29-31)

Lit.:

- W. Beierwaltes: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, FaM 1985.
- J. Rist: Plotinus. The Road to Reality, Cambridge 1967.
- ders.: Platonism and its Christian Heritage, London 1985.
- D.J. O'Meara: Plotinus. An Introduction to the Enneads, Oxford 1993.
- H.-R. Schwyzer: Plotinos, in: RE XXI (Stuttgart 1951), 471-592; RE Suppl. XV (München 1978), 311-328 (zusammen auch separat gedruckt, München 1978)