

Philosophische Bibliothek

Alfons Reckermann
Den Anfang denken

Band I

Vom Mythos zur Rhetorik

Band II

Sokrates, Platon und Aristoteles

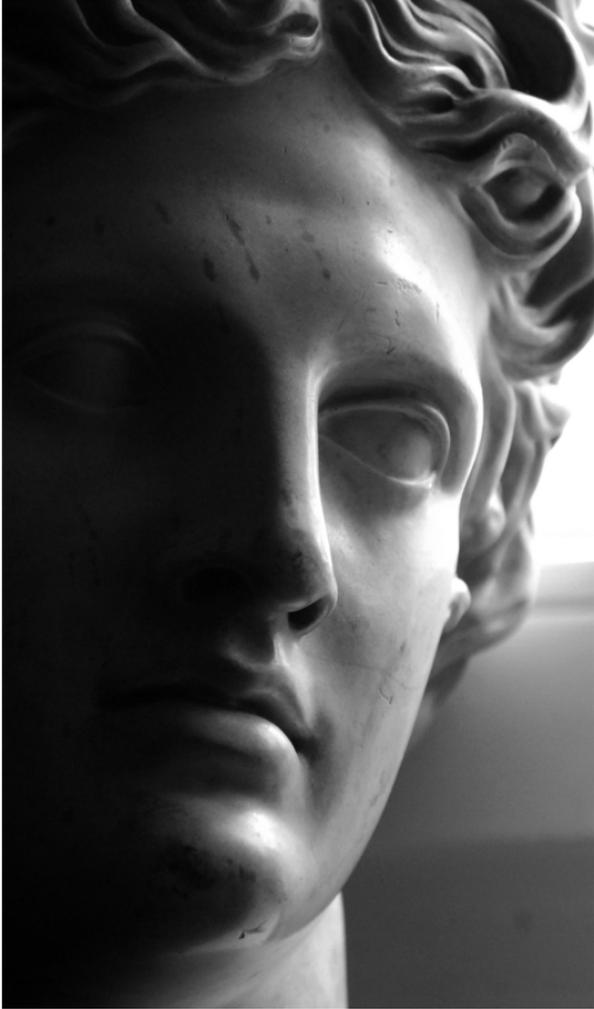
Band III

Vom Hellenismus zum Christentum

Meiner







ALFONS RECKERMANN

DEN ANFANG DENKEN

Die Philosophie der Antike in
Texten und Darstellung

BAND I

Vom Mythos zur Rhetorik

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <<http://dnb.d-nb.de>>.

ISBN 978-3-7873-2151-3

Band 2: *Sokrates, Platon und Aristoteles* (ISBN 978-3-7873-2152-0)

Band 3: *Vom Hellenismus zum Christentum* (ISBN 978-3-7873-2153-7)

Frontispiz: Apoll von Belvedere (Detail), Rom, Vatikanische Museen

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Werner Beierwaltes
zum achtzigsten Geburtstag

| Inhaltsübersicht

BAND I

VOM MYTHOS ZUR RHETORIK

Einleitung XIX

**Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der
Einheit und dem Ursprung des Seienden** 3

A *Mythos, Logos und Physis* 3

*Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorge-
stalt der philosophischen Frage nach dem wahren Grund der
Wirklichkeit als dem Garanten für eine Ordnung, in der man
leben kann*

1. Hesiod 5

*Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre
Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens*

Text 1 Hesiod, *Theogonie* 104–181 und 453–496 6

Text 2 Hesiod, *Theogonie* 1–52 20

Text 3 Hesiod, *Theogonie* 70–103 25

2. Parmenides als philosophischer Dichter 30

Text 4 Das Prooemium zum Lehrgedicht des
Parmenides, VS 28 B 1 33

Text 5 Parmenides, VS 28 B 6 38

Text 6 Parmenides, VS 28 B 8 43

B *Die Fremdheit der philosophischen Frage nach der
Einheit des Seienden* 49

Ein Blick auf Thales und Anaximander

Text 7	Der Bericht des Aristoteles über die Lehre des Thales	50
	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 3, 983 b 6–984 a 3	
Text 8	Der Bericht über einen Satz des Anaximander Simplikios, <i>Physica</i> 24, 13 (VS 12 A 9)	56
Text 9	Das Verhältnis des Philosophen zur Welt, in der er lebt	
	a) Platon, <i>Theaitetos</i> 174 a	59
	b) Aristoteles, <i>Politica</i> I II, 1259 a 9–18	60
C	<i>Die Lehre Heraklits über die Einheit des Seienden als Verbindung von Gegensätzen</i>	60
D	<i>Übergänge oder das Prinzip des Seins und seine Wirksamkeit in der Vielheit</i>	68
1.	Die Lehre des Empedokles über den Grund des von Natur aus Seienden als Tauschwechsel zwischen Liebe und Streit	71
	Text 10 Empedokles von Akragas, VS 31 B 17, 1–35 . . .	72
2.	Die Lehre des Anaxagoras über das Sein und Wirken der göttlichen Vernunft als Grund für die Ordnung der Natur	79
	Text 11 Anaxagoras, VS 59 B 1	83
	Text 12 Anaxagoras, VS 59 B 12	84
	Eine Zwischenüberlegung zur Grammatik der philosophischen Prinzipienreflexion	91
	Das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft oder die Polis als Ort des guten Lebens	97
A	<i>Die anthropologische Voraussetzung: Der Mensch als ›Mängelwesen‹</i>	100
	Text 13 Aischylos, <i>Der gefesselte Prometheus</i> 442–506	103

B	<i>Der Mensch als soziales ›Mängelwesen‹ und die Bedeutung der ›politischen Kunst‹ beim Sophisten Protagoras</i>	108
	Text 14 Platon, <i>Protagoras</i> 320 c–322 d	108
C	<i>Der Mensch als erkenntnistheoretisches ›Mängelwesen‹ – Gorgias I</i>	115
	Text 15 Der Anfang der Schrift des Gorgias Über das Nicht-Seiende Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 65	116
D	<i>Die Kunst öffentlicher Rede als soziale Gestaltungsmacht – Gorgias II</i>	122
	Text 16 Gorgias, <i>Lobrede auf Helena</i> 8–13 (VS 82 B II) .	122
E	<i>Die Rhetorik als ›Kunst aller Künste‹</i>	128
F	<i>Die Rhetorik als ›Stifterin der größten Güter‹</i>	136
1.	Die rhetorische Überzeugungskraft als normative Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bei Xenophon	137
	Text 17 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> I 2, 10–11 . . .	138
2.	Die politische Bedeutung der Redekunst bei Isokrates . .	145
	Text 18 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 253–257	147
	Text 19 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 261–271	150
3.	Ciceros Rückblick auf das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft	158
	Text 20 Cicero, <i>De inventione</i> I 1–3	159
	Anmerkungen	163
	Personenregister	203

BAND II

SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES

Die klassische Gestalt der griechischen Philosophie als Verbindung der <i>quaestio de rerum natura</i> mit der <i>quaestio de vita et moribus</i>	3
A Sokrates	3
1. Xenophons Sokrates befürwortet die Konzentration auf die <i>quaestio de finibus bonorum et malorum</i>	7
Text 21 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> A I, 6–15	11
2. Sokrates und die <i>quaestio de rerum natura</i>	14
a) Der Sokrates des Aristophanes als Naturforscher und sophistischer Redner	14
Text 22 Aristophanes, <i>Die Wolken</i> 1421–1429	21
b) Platons Sokrates begründet eine Naturphilosophie, die zugleich zeigt, wie man leben soll	23
Text 23 Platon, <i>Phaidon</i> 96a–96c	25
Text 24 Platon, <i>Phaidon</i> 97b–99a	28
Text 25 Platon, <i>Phaidon</i> 99a–100d	37
c) Der Skeptiker Sokrates	45
Text 26 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 15–16	47
d) Der Grund für die Divergenz der Sokrates-Bilder	50
Text 27 Platon, <i>Symposion</i> 215d–216c und 221c–222a	53
B Platon	55
Text 28 Platon, <i>Epistula VII</i> 324b–326b	61
1. Platons <i>Gorgias</i> oder der Kampf des Sokrates mit dem Konzept politisch-rhetorischer Vernunft	67
a) Sokrates und Gorgias	69
b) Sokrates und Polos	71

Text 29	Platon, <i>Gorgias</i> 463 a–463 d	72
Text 30	Platon, <i>Gorgias</i> 464 c–465 a	75
Text 31	Platon, <i>Gorgias</i> 467 c–468 e	80
Text 32	Platon, <i>Gorgias</i> 480 a–480 e	88
c)	Sokrates und Kallikles	91
Text 33	Platon, <i>Gorgias</i> 507 d–508 a	98
2.	Die Suche nach Grundformen der Tüchtigkeit und nach der Regel ihrer Einheit	102
Text 34	Platon, <i>Protagoras</i> 329 c–330 b	103
Text 35	Platon, <i>Protagoras</i> 349 e–350 c	108
3.	Die besondere Seinsweise der ›Ideen‹	111
Text 36	Platon, <i>Symposion</i> 209 e–212 b	112
4.	Warum und wie kann die menschliche Seele ›Ideen‹ erkennen?	134
C	<i>Aristoteles</i>	153
1.	Der Begriff des Prinzips	157
Text 37	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> IV 1–2, 1003 a 21–1003 b 19	157
2.	Die Philosophie als Prinzipienreflexion und ihre Stellung in der Ordnung des Wissens	165
Text 38	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 1–2, 980 a 20–983 a 23	165
3.	Prinzipienreflexion als Theologie	192
Text 39	Aristoteles, <i>Analytica posteriora</i> I 2, 71 b 33–72 a 7	198
Text 40	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 6–7, 1071 b 2–1072 b 30	201
Text 41	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 9, 1074 b 15–1075 a 5	229

4. Der Zusammenhang von Prinzipienreflexion und Ethik ..	239
Text 42 Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> I 6, 1097b 22–1098a 19	245
Text 43a Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 7, 1177a 12–35	250
Text 43b Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 8, 1178a 9–22	251
Anhang: Schema des platonischen Liniengleichnisses ..	270
Anmerkungen	273
Personenregister	329

BAND III

VOM HELLENISMUS ZUM CHRISTENTUM

Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit

nach Aristoteles	3
A Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion	5
1. Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand	6
Text 44 Aëtius, <i>Placita</i> I Prooem. 2 (SVF II 35)	7
Text 45 Kleanthes, <i>An Zeus</i> (SVF I 537)	12
Text 46 Cicero, <i>De natura deorum</i> II 29–36	25
Text 47 Cicero, <i>De natura deorum</i> II 56–58	32
2. Die Prinzipienbegriffe der stoischen Philosophie	35
Text 48 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> VII 134	36
3. Zum Verhältnis von Prinzipientheorie und Ethik	40
Text 49 Epiktet, <i>Handbüchlein der Moral</i> I	44
Text 50 Seneca, <i>Naturales quaestiones</i> I 1–12	49

B	<i>Die Atomistik Epikurs als ethisch fundierter Naturalismus und prinzipientheoretischer Minimalismus</i>	61
1.	Die nicht-theologische Prinzipientheorie der atomistischen Physik	61
	Text 51 Epikur, <i>Brief an Herodot</i> 38–44	68
	Text 52 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 123	72
2.	Zum Verhältnis von Physik und Ethik	77
	Text 53 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 124–135	79
	Text 54 Lukrez, <i>De rerum natura</i> II 1–19	93
C	<i>Die skeptische Distanzierung von der philosophischen Prinzipienreflexion</i>	94
1.	Die Praxis der Urteilsenthaltung als Weg zum Glückszustand seelischer Unerschütterlichkeit bei Pyrrhon aus Elis	96
	Text 55 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> IX 61–62	96
	Text 56 Eusebius, <i>Praeparatio evangelica</i> XIV 18, 1–5	101
2.	Die aporetische Skepsis der platonischen Akademie als dialektisch begründete Distanzierung von der theoretischen Prinzipienreflexion	106
	Text 57 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 44–46	110
	Text 58 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 160–165	118
3.	Die Abtrennung einer praktischen von der theoretischen Prinzipienreflexion im Zusammenhang der akademischen Skepsis	122
	Text 59 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 158	123
	Text 60 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 166–184	126

4. Der Versuch des späteren Pyrrhonismus, die Dialektik der akademischen Skepsis therapeutisch für ein ›Stillstellen des Denkens‹ einzusetzen	134
Text 61 Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae hypotyposes</i> I 4, 8–10 und I 12, 25–30	135
D Die Philosophie Plotins (205–270) als maximale Steigerungsform der theologischen Prinzipienreflexion	151
1. Plotins Platonismus	157
Text 62 Plotin, <i>Enneade</i> VI [10], 8, 1–14	159
2. Der Aufstieg der Seele zum Einen als Ziel des menschlichen Lebens	163
Text 63 Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 1, 1–2, 28	167
3. Negative Theologie und mystische Ekstasis als zwei Formen der Annäherung an den ›überseienden‹ Grund aller Wirklichkeit	182
Text 64 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 13, 1–14, 8	191
Text 65 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 17, 21–38	198
Text 66 a Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 8, 34–9, 24	204
Text 66 b Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 11, 6–26	205
E Das Christentum als theologia naturalis und ihr Verhältnis zur philosophischen Theologie	211
1. Paulus und die <i>theologia naturalis</i> der ›weltlichen Weisheit‹	213
Text 67 Paulus, <i>ad Romanos</i> I, 14–25	214
2. Tertullians Angriff auf das ›dialektische‹ Christentum der gnostischen Häretiker	220
Text 68 Tertullian, <i>De praescriptione hareticorum</i> 7, 1–13	223

3. Der Kampf zwischen griechischer Philosophie und christlicher Religion um den rechtmäßigen Besitz der <i>einen</i> Wahrheit	231
a) Der stoisch geprägte Mythos vom natürlichen Ursprung des soteriologischen Wissens	231
Text 69 Dion aus Prusa, <i>Oratio</i> 12, 27–29, 32 und 39 (= Poseidonios, Fr. 368, ed. Theiler)	232
b) Die Darstellung der Lehre Christi als ›allein sicherer und Nutzen bringender Philosophie‹ bei Justin Martyr	238
c) Der ›wahrheitsliebende Platon‹ und der ›allweise Moses‹. Clemens aus Alexandrien und der Streit über den Ursprungs- und Verwirklichungsort des soteriologischen Wissens	241
Text 70 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> I 57, 1–6 ...	245
Text 71 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> II 5–6, 2 ...	257
4. Die Grenze aller philosophischen Prinzipienreflexion oder die <i>vera religio christiana</i> als <i>verissima philosophia</i> . Eine Überlegung zu <i>Augustinus</i> (354–430)	265
a) Die Anknüpfung des Augustinus an Platon	269
Text 72 Augustinus, <i>De civitate dei</i> VIII 4–6 und 8 ...	270
b) Was man bei den Platonikern nicht finden kann	281
Text 73 Augustinus, <i>Confessiones</i> VII 9, 13–14	281
c) Die unplatonische Anthropologie des Augustinus	288
(1) Das Kontinuum von Schöpfung und Erlösung	293
(2) Christus als <i>vir magnus atque divinus</i> und die angebliche <i>superbia</i> der Platoniker	295
(3) Zum Verhältnis von <i>auctoritas</i> und <i>ratio</i>	298
Text 74 Augustinus, <i>De trinitate</i> VIII 2, 3	306
Schlussbemerkung	309

Anmerkungen	321
Bibliographie	441
Personenregister	467

»Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ungefähr wie du, dass etwas Sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird, nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen, bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar weichlichen Menschen verrät. Denn eines muss man doch in diesen Dingen erreichen, entweder, wie es damit steht, bei einem anderen lernen oder selbst herausfinden, oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Darlegungen darüber an sich nehmen und darauf wie auf einem Brette versuchen, durch das Leben zu schwimmen, wenn einer denn nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen kann.«

Platon, *Phaedon* 85c–d

| Einleitung

DIE VORLIEGENDE DARSTELLUNG will etwas anderes sein als eine weitere Philosophiegeschichte der antiken Welt. Sie thematisiert weder den Vorgang, durch den die Philosophie in Griechenland entstanden ist, noch das Kontinuum ihrer historischen Entfaltung. Äußerlich kann man das schon bei einem Blick ins Inhaltsverzeichnis daran erkennen, dass unbestreitbar wichtige Philosophen der Antike wie beispielsweise Pythagoras, Xenophanes, Demokrit, Leukipp, Zenon aus Elea, Xenokrates, Speusipp, Panaitios, Plutarch, Origenes, Proklos oder Boethius allenfalls in Fußnoten erwähnt oder in Nebenbemerkungen genannt werden. Zudem wird man bei der Lektüre einzelner Kapitel feststellen, dass es nicht darum geht, philosophische Konzepte in doxographischer Vollständigkeit zu erläutern. Dass für die vorliegende Darstellung der übliche Weg philosophiegeschichtlicher Beschreibung vermieden wurde, hat seinen Grund in der folgenden, nicht zuletzt durch die eigene Erfahrung mit der akademischen Lehre vielfältig bekräftigten Überzeugung: Die Vergegenwärtigung ›vergängerer‹ Philosophie wird weitgehend dadurch blockiert, dass man sich dabei mit einer irritierenden Vielfalt gegensätzlicher und in mancher Hinsicht zeitgebundener ›Meinungen‹ konfrontiert sieht, die man je nach Gutdünken mehr oder weniger interessant oder plausibel findet. Descartes hat diesen Eindruck in der Rückschau auf seinen eigenen Philosophieunterricht in dem ernüchternden Satz festgehalten, man könne »sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ausdenken, was nicht schon von irgendeinem Philosophen« als Wahrheit »behauptet worden wäre«.¹ Mit dem Stichwort ›Descartes‹ ist allerdings auch der Ausweg aus diesem Dilemma schon ange-

¹ Descartes, *Discours de la méthode* II 4: »[...] mais, ayant appris, dès collègue, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes«.

deutet. Wer keine eigene Fragestellung hat, mit der er sich einer philosophischen Konzeption oder philosophiehistorischen Prozessen zuwendet, für den versinkt das, wofür er sich interessiert, in einen Zustand unbeherrschbarer Beliebigkeit. Das Ziel der vorliegenden Darstellung besteht deshalb in der Erarbeitung eines methodisch durchdachten Leitfadens, mit dem die angesprochenen philosophischen Konzepte, aber auch der Prozess, in dem sich das philosophische Denken in der antiken Welt entfaltet, als sinnvolle Einheiten zu verstehen sind. Ein solcher Leitfaden kann nicht beliebig konstruiert, sondern muss im Blick auf die gedankliche Bewegung und die aus ihr sich entfaltende Form des Denkens gewonnen werden, das sich in Griechenland als Philosophie konstituiert und – mit wirkungsgeschichtlichen Folgen bis auf die heutige Zeit – dort etabliert hat. Philosophische Konzepte realisieren ihre Einheit nicht durch additives Aneinanderreihen einzelner Aussagen, sondern auf der Grundlage einer inneren Form, die in der Sequenz ihrer Sätze, Begriffe und Begründungen nach außen tritt. Zu achten ist deshalb auf das, was Hegel als die ›freie Tat‹ bezeichnet hat, in der sich das philosophische Denken die Form seines Bestehens dadurch gibt, dass es vorausgegangene oder vergleichbare Gestalten des Denkens wieder in formlosen ›Stoff‹ auflöst, in der eigenen Reflexion verarbeitet und daraus eine neue, anders konstituierte, erweiterte oder verdichtete Form aufbaut². Nur im Blick auf diese ›Tat‹ stehen alte und neue, aber auch gleichzeitig miteinander konkurrierende philosophische Konzepte nicht beziehungs-

² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (ed. 1832–1845) 18, 22, Glockner 17, 29: Die ›Tat‹ des denkenden Geistes »hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*. Dieses Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoff herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten.«

los nebeneinander, sondern verweisen auf ihr genetisches Prinzip, das seinerseits darauf angelegt ist, statt in absoluter Reinheit, in einer Vielfalt unterschiedlicher Realisierungsgestalten zur Erscheinung zu kommen. Das mag an den Gedanken Hegels erinnern, nach dem die Philosophie die Einheit ihrer ›Idee‹ in einer Mannigfaltigkeit verschiedener Theoriegestalten verwirklicht, so dass von daher auch verständlich wäre, warum der Prozess *geschichtlicher* Selbstentfaltung nicht von außen über die Philosophie hängt, sondern in ihrem eigenen Denken angelegt ist³. Hegel hat die Geschichte der Philosophie allerdings als einen teleologischen Prozess aufgefasst, der von der Struktur seines Anfangs her notwendig auf sein natürliches Ende und damit auf die Reflexionsgestalt hinausläuft, die er in seinem eigenen Denken begründet hat. Demgegenüber geht es in der vorliegenden Darstellung weder um das natürliche Ende, noch einen vermeintlich ›natürlichen‹ Anfang der antiken Philosophie, noch um das, was ihm notwendig folgt, sondern um den Versuch, das ›wettkämpferische‹ Nach-, Mit- und Gegeneinander ihrer verschiedenen Gestalten als in sich gegensätzliche Einheit verständlich zu machen. Dafür kann insofern an Hegel angeknüpft werden, als bei ihm jede Realisierungsform der Philosophie Ausdruck einer Grundform ist, nämlich der schon genannten ›freien *Tat* des denkenden Geistes‹ im Sinne seiner autonomen Selbstkonstitution, die ihren Anspruch in der Auseinandersetzung mit ihrer Vorgeschichte und mit gleichzeitigen Alternativen legitimieren muss.

Aus diesem Grund konzentriert sich die vorliegende Einfüh-

³ Vgl. Hegel (ed. 1832–1845) 18, 53 f., Glockner 17, 63 f.: Die konkreten Formen, in denen die Philosophie ›zum Bestehen‹ kommt, »sind [...] die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; [...] Der Inhalt legt sich auseinander, und so ist er als Form. [...] (D)ie Formen integrieren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie auseinander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, *sondern in uns, die Betrachtenden*« [Kursivierung Verf.].

rung in die antike Philosophie auf das Geschäft der philosophischen Prinzipientheorie. Als ›Betrachtung der ersten Gründe und Ursprünge‹ aller Wirklichkeit in dem Sinne, wie Aristoteles von ihr als dem Kern der philosophischen Tätigkeit gesprochen hat, ist sie der Versuch, den ›Anfang‹ aller Wirklichkeit aus einer Position zu denken, in der es zu ihm einen direkten Zugang nicht mehr gibt, aber dennoch die Notwendigkeit empfunden wird, im eigenen Denken und im selbstbewusst geführten Leben mit ihm verbunden zu sein. Der ›Anfang‹ aller Dinge muss deshalb grundsätzlich indirekt und das heißt durch die Auslegung von ›Spuren‹ gewonnen werden, die auf ihn verweisen, so dass er als das, was sich der direkten Evidenz entzieht, durch eine überzeugende Annahme gegenwärtig wird. Der Begriff des Prinzips wird in der vorliegenden Darstellung grundsätzlich in dieser weit gefassten Bedeutung des ›Anfangs aller Dinge‹ verwendet. Die *Prinzipientheorie* muss festlegen, wie viele und welche Anfangsgründe für das Verstehen des Ganzen der Wirklichkeit anzusetzen sind, ob es sinnvoll ist, innerhalb der Grundformen des Seienden verschiedene *Gattungen* zu unterscheiden und zu klären, wie ihr Verbundensein als Wirkungszusammenhang besteht. Zugleich muss geklärt werden, um welche *Art* von Ursächlichkeit es sich handelt, wenn man von ›Erstursachen‹ oder ›Anfangsgründen‹ der Wirklichkeit spricht. Von daher beruht jede Prinzipientheorie auf einer *Prinzipienreflexion*. Ihre Aufgabe besteht darin, in der Auseinandersetzung mit bereits vorhandenen Formen des Wissens, wie sie vor allem in den ›normalen‹ (Alltagssprache) oder besonders qualifizierten Formen des Redens (Mythos, Dichtung, Wissenschaften, bereits vorhandenes philosophisches Wissen), des Handelns (Technik, Künste) oder des Zusammenlebens (›Haus‹, Polis) schon wirksam sind, plausibel zu machen, was als Bestimmung des Anfangs aller Wirklichkeit nicht aus sich selbst evident sein kann. Dabei hängt die Überzeugungskraft einer *Prinzipientheorie* wesentlich davon ab, dass sie gleichsam den architektonischen Plan freilegt, von dem aus sie sich zum konkreten Zusammenhang einer ›Lehre‹ entfal-

tet. Aussagen etwa zu Gesetzmäßigkeiten naturhafter Prozesse, zu Wahrheitsregeln des Wissens oder zu Normen des Handelns lassen sich nur aus dem prinzipientheoretisch fundierten Kern einer Philosophie konsistent entwickeln und weisen deshalb auf ihn im Sinne einer Bestätigung und Differenzierung zurück. Die Konzentration auf die Theorie des ›Anfangs aller Dinge‹ ist deshalb nicht Ausdruck der Vorliebe für einen bestimmten ›Gegenstand‹ des philosophischen Nachdenkens, sondern Ausdruck der Gesetzmäßigkeit, dass jedes philosophische ›Lehrgebäude‹ von einem architektonischen Plan getragen ist, der alle seine besonderen Aussagen in eine systematische Form integriert und dadurch seine innere Einheit begründet.

Im Blick auf die antike Philosophie soll nachvollziehbar gemacht werden, dass die Dimension, die sich in der prinzipientheoretischen Reflexion öffnet, auf vielfache Weise zu konkretisieren ist. Zu diesem Zweck ist die vorliegende Darstellung so angelegt, dass die verschiedenen Konstruktionsbewegungen des prinzipientheoretischen Denkens mit Hilfe einer in sich variablen ›Grammatik‹ sowohl aufeinander zu beziehen als auch voneinander zu unterscheiden sind. Die begriffliche Rekonstruktion dieser Verzweigungen will ein Bewusstsein für den internen Reichtum der Form entwickeln, die sich im philosophischen Nachdenken über ›erste Gründe und Ursachen‹ der Wirklichkeit entfaltet, und damit zugleich verständlich machen, warum das ›Denken des Anfangs‹ in einer Vielfalt individueller, ›wettkämpferisch‹ aufeinander bezogener Realisierungsformen auftritt.

Dieser Grund ist auch die Ursache dafür, dass die antike wie jede andere Philosophie, die an ihrer prinzipientheoretischen Dimension festhält, eine Doppelgestalt annimmt, die man oberflächlich als Verbindung von Metaphysik und Ethik oder von Wissen und Lebensorientierung beschreiben kann. Die Formel dafür, die auf Platon zurückgeht⁴ und im Schulzusammenhang der Stoa

⁴ Zum Beispiel Platon, *Rep.* 486 a.

standardisiert wird, ist bei Cicero in der Definition philosophischer ›Weisheit‹ als ›Wissenschaft von den göttlichen und den menschlichen Angelegenheiten (*scientia rerum divinarum et humanarum*)‹ festgehalten⁵. Wenn es im Wissen grundsätzlich darum geht, Undeutliches und von daher Umstrittenes in die Deutlichkeit einer sicheren Bestimmung zu überführen, dann ist das *philosophische* Wissen die ›Kunst‹, Streitfragen (*quaestiones*) aufzunehmen, die sich nicht auf Einzelprobleme, sondern auf den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens und damit auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen⁶. Die Besonderheit des philosophischen Könnens zeigt sich aber nicht nur an seinem Gegenstand, sondern auch an der besonderen Art, in der es die ihm zugehörigen ›Streitfragen‹ behandelt, nämlich so, dass sie ihre Antwort auf das, was in der vorliegenden Darstellung im Anschluss an Cicero *quaestio de finibus bonorum et malorum*⁷ oder *quaestio de vita et moribus*⁸ heißt, an eine Antwort auf die *quaestio de rerum natura* bindet, die bereits in der ältesten doxographischen Tradition den allerersten Philosophen der griechischen Welt als ihre Grund- und Kernfrage zugeordnet wird⁹. In der Konsequenz bedeutet das,

⁵ Vgl. Cicero, *Tusc.* IV 57: »[...], dass Weisheit die sichere Erkenntnis der göttlichen und der menschlichen Angelegenheiten darstellt und das Wissen davon, was bei jedem Ding die Ursache ist«. Vgl. Ders., *off.* II 2 (5): »Weisheit ist nach der Bestimmung der alten Philosophen die sichere Erkenntnis der göttlichen und der menschlichen Angelegenheiten sowie der Ursachen, von denen sie abhängen«.

⁶ Vgl. dafür Cicero, *fin.* I 12: »Fragen [...], die das Leben als Ganzes in sich schließen.«

⁷ Vgl. dafür Cicero, *fin.* I 11: »Was ist das Ziel (*finis*), das Äußerste (*extremum*) und das Letzte (*ultimum*), auf das sich alle Ratschläge für das gute Leben und das richtige Handeln beziehen müssen? Was soll die [menschliche] Natur als das höchste unter allen Gütern erstreben, und was soll sie als das schlimmste Übel fliehen?«, so dass daraus klar wird, »welches Verhalten in jeder Lebenslage das beste und richtigste ist.«

⁸ Vgl. dafür Cicero, *Tusc.* V 10.

⁹ Vgl. dafür die Buchtitel, die für Thales (DL I 23 = VS 11 A1), Anaximander (VS 12 A1), Heraklit (DL IX 5 = VS 22 A1), Parmenides (Sextus

dass die Grundfragen der Ethik und der Metaphysik nicht isoliert neben einander stehen, sondern dass ›Metaphysik‹ oder ›Kosmologie‹ im Kern schon ›Ethik‹ sind, und die ›Ethik‹ ihre Plausibilität aus einem Wirklichkeitsverständnis gewinnt, das die menschliche Natur im Zusammenhang der Gesamtnatur betrachtet. Die interne Reichhaltigkeit der Form, die sich aus dem prinzipientheoretischen Kern der philosophischen Reflexion aufbaut, resultiert deshalb aus der besonders verdichteten Form des Wissens, die nur aus dem Blick auf das Ganze der Wirklichkeit und auf dessen Anfang das Zutrauen gewinnt, die Natur dessen zu erkennen, der die Frage nach der *natura rerum* nicht primär aus gegenstandsbezogener Neugierde, sondern in der Absicht stellt, zu einem angemessenen Verständnis seiner selbst zu kommen und auf dieser Grundlage sein Leben zu führen.

Die für die Philosophie charakteristische Verkettung ihrer beiden Grundfragen zur Einheit einer Wissensform ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Sie gehört vielmehr in einen Lebenszusammenhang, für den die Frage nach seiner normativen Grundorientierung ein so gravierendes Problem geworden war, dass Antworten, die dafür lediglich menschliches Gestaltungswissen ins Spiel bringen konnten, als ungenügend erfahren worden sind. Wissen, das sich nur auf ›menschliche Angelegenheiten‹ bezieht, tendiert bis heute dazu, die *quaestio de rerum natura* als Spezialfrage an die dafür zuständigen Fachleute zu verweisen und damit aus dem Zusammenhang des allgemein relevanten Wissens auszuklammern. Aus der Perspektive eines praktischen Wissens, das sich auf die *quaestio de vita et moribus* konzentriert, ist die ›Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Angelegenheiten‹ ein Hybridgebilde und damit der Inbegriff zumindest des Überflüssigen, wenn nicht sogar des Zerstörerischen. Ein Wissen, das an der genannten zweifachen Gegenstandsbestimmung fest-

Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 111) und Anaxagoras (VS 59 B 1 und B 4) überliefert sind.

hält, kann sich deshalb nur in Lebensformen verankern, die sich durch innere und äußere Entwicklungen genötigt sehen, über ihre normativen Grundlagen in einem offenen ›Wettkampf‹ zu streiten. Dass dies für die griechische Polis zutrifft, lässt sich an der Geschichte Athens für die Zeit von Solon bis zu ihrem Ende im vierten Jahrhundert v. Chr. auch heute noch gut nachvollziehen. Mit Hegel kann man nämlich sagen, dass die sich selbst erzeugende ›Tat‹ »des freien Gedankens«¹⁰ von der Realität ›praktischer Freiheit‹ in Gestalt ›freier Verfassungen‹ abhängt¹¹. Nicht in einer theokratisch gebundenen, sondern nur in einer frei erzeugten Ordnung des bürgerlich-politischen Zusammenlebens kann die Notwendigkeit aufkommen, durch die Reflexionsmacht der Diskussion ihre eigene Konkretisierungsform zu finden und in ihr die Spannungen produktiv zu verarbeiten, die im Gegeneinander von ›Parteien‹ immer wieder zu bürgerkriegsähnlicher Selbstzerstörung tendieren. Athen hat auf dieser Grundlage die äußere Maximalbedrohung bewältigt, die mit dem Expansionsdrang des persischen Großreiches gegeben war. Und das hätte nicht gelingen können, wenn die Polis nicht in der Lage gewesen wäre, die in ihr regelmäßig auftretenden Tendenzen zur Tyrannei und zum Antagonismus zwischen oligarchischen und demokratischen ›Parteien‹ unter Kontrolle zu halten. Nur in einer Welt, die sich im Gegeneinander von ›innerem Streben‹ und ›äußerer Wirklichkeit‹ vom eigenen »Untergang« bedroht gesehen hat, konnte ein Denken seinen ›Sitz im Leben‹ finden, das aus den konfliktbeladenen Räumen menschlichen Gestaltens in die Wirklichkeit des Gedankens nicht nur ›flüchten‹, sondern sich aus seinem eigenen »Reich« auch »gegen die wirkliche Welt« richten und so mit ihr den Kontakt halten wollte, der zugleich Konflikt bedeuten musste¹².

Die Philosophie konnte dafür an bereits vorhandene Refle-

¹⁰ Hegel (ed. 1832–1845) 18, 23, Glockner 17, 31, Michelets Hinzufügung aus den Berliner Vorlesungen.

¹¹ Hegel (ed. 1832–1845) 18, 117, Glockner 17, 129.

¹² Hegel (ed. 1832–1845) 18, 71, Glockner 17, 82.

xions- und Beratungsinstanzen ›jenseits‹ konkreter Handlungsräume anknüpfen, unter denen Delphi und die Wissenschaften der Mathematik, insbesondere die Geometrie und Astronomie, die wichtigsten gewesen sind. *Delphi* wollte ähnlich wie die Tragödie (Aischylos, Sophokles, Euripides) und die Historiographie (Herodot) Ansprüche, die in konkreten Handlungsräumen Knappheitssituationen verschärfen und damit Konflikte hervortreiben, durch ein ›Bedenken des Menschlichen‹ und der damit gegebenen Grenzen mäßigen¹³. Delphi ist zudem ein Ort der Verbindung von göttlichem und menschlichem Wissen gewesen, an dem die an sich unverständlichen Worte der Pythia durch ein Priesterkollegium ausgelegt werden mussten, das durch ein umfassendes Kommunikationssystem nahezu mit der ganzen damals bekannten Welt verbunden gewesen ist und deshalb überzeugend die Kenntnis der ›göttlichen‹ mit dem Einblick in ›menschliche Angelegenheiten‹ verbinden konnte. Die Philosophie verstärkt diese Vorgabe durch die Etablierung eines Reflexionsraumes, der als ›Reich‹ des auf sich selbst bezogenen Gedankens nicht nur der Struktur nach von Handlungsräumen verschieden, sondern hinsichtlich seines Wahrheitsanspruchs grundsätzlich nicht an bestimmte Orte, Zeiten und Kulte gebunden ist¹⁴. Zugleich verstärkt

¹³ Vgl. dafür Schadewaldt (1975), insbes. 27ff. zur delphischen Theologie. In diesem Zusammenhang ist auch auf die besondere Bedeutung Delphis für den Vorgang der Kolonisation zu achten. Vgl. dafür Marion Giebel, *Das Orakel von Delphi*. Geschichte und Texte. Griechisch / Deutsch, Stuttgart 2001.

¹⁴ Für Ansätze der gegenwärtigen Forschung, die historisch-kulturellen Voraussetzungen für die Entstehung griechischer Philosophie zu klären, vgl. Anthony A. Long, Das Anliegen der frühen griechischen Philosophie, in: Long (Hrsg. 2001) 1–20, Mario Vegetti, Schuld, Verantwortung, Ursache: Philosophie, Geschichtsschreibung und Medizin im fünften Jahrhundert, in: Long (ebd.) 247–263, Laura Gemelli Marciano, Einführung, in: *Vorsokratiker* (2007) 373–465 und James H. Leshner, The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought, in: Curd / Graham (Hrsg. 2008) 458–484.

sie den Umgang mit *allgemeinen* Formen des Denkens, den sie bereits in den mathematischen Wissenschaften als wirksam erkannt hat. Die antiken Charakterisierungen der Sieben Weisen als Personen von besonderer theoretischer und praktischer Kompetenz und die ›Berichte‹ von ihrem Zusammentreffen in Delphi¹⁵ verweisen nicht zufällig auf ein Miteinander von politischer Beratung, die sich auf transpolitisches Wissen stützt, und mathematischer Reflexion, die sich als *theoretisches* Können von solchen Formen des Rechnens unterscheidet, die als Messen, Wiegen und Zählen auf Probleme innerhalb menschlicher Handlungsräume reagieren¹⁶.

Eine Annäherung an die Welt der antiken Philosophie wird in der vorliegenden Darstellung also über die freie ›Tat des Gedankens‹ gesucht. Gezeigt werden soll, nach welchen Regeln sich dieser Gedanke ›erfindet‹, indem er aus sich ein ›Reich‹ begrifflicher Formen aufbaut und dabei das, was für ihn ist und Bedeutung hat, als einen Zusammenhang in sich differenzierter Ordnung darstellt, der seinerseits auf den gedachten Anfang aller Wirklichkeit zurückgeht. In der Bewegung ihrer Selbstkonstitution bestimmt die Philosophie ihr Verhältnis zur Welt des Handelns, indem sie zeigt, wie sich für sie die Frage nach der besten Gestalt des menschlichen Lebens mit derjenigen nach der ›Natur‹ aller Wirklichkeit verbindet. Um diesen Vorgang der Selbstkonstitution eines genuin philosophischen Wirklichkeitsverständnisses nachvollziehbar zu machen, stützt sich die vorliegende Darstellung durchgängig auf Auszüge

¹⁵ Vgl. dafür Platon, *Prot.* 343 a–b und Pausanias X 24, 1: »Als nun diese Männer nach Delphi kamen, weihten sie die vielbesungenen Sprüche ›Erkenne dich selbst!‹ und ›Nichts zuviel!‹ dem Apollon.«

¹⁶ Die Reihe der Sieben Weisen wird in der Regel von Thales angeführt, der als Astronom und Geometer über ungewöhnliche politische, ökonomische und technische Kompetenz verfügt haben soll (vgl. DL I 27), während Athens Protogesetzgeber Solon diese Reihe abschließt. Vgl. dazu: Johannes Engels, *Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden*, München 2010.

aus Originaltexten. Von daher geht es ihr auch um eine Verstehenshilfe für deren vollständige Lektüre, die die Aufmerksamkeit ihrer Leser so vorstrukturiert, dass daraus ein methodisch bewusstes Lesen möglich wird. Die Auszüge wurden deshalb so ausgewählt, dass sich im Ausgang von ihnen das jeweilige prinzipientheoretische Konzept eines Autors in seinen Grundzügen und in seinen wichtigsten systematischen Konsequenzen erschließen lässt. Für die Texte sind die gängigen deutschsprachigen Übersetzungen zur Kenntnis genommen worden. Abweichungen davon, die nicht als beckmesserische Korrektur, sondern als Präzisierung des Gemeinten im Sinne der Leitfrage des vorliegenden Buches gemeint sind, werden in der Regel weder notiert noch begründet. Was die immer umfangreicher werdende Forschungsliteratur betrifft, so hätte es jeden vernünftigen Rahmen gesprengt, sie diskutierend in die eigenen Überlegungen aufzunehmen. Nur die Interpretationsansätze, die für die eigene Leitfrage besonders wichtig gewesen sind, sind in den Text einbezogen, während die Anmerkungen auf die Forschungsliteratur verweisen, die für eine Vertiefung, Präzisierung oder das Studium solcher Fragen hilfreich sind, die im Folgenden nicht beachtet werden.

Mit ihrer Konzentration auf die Prinzipienreflexion und das von ihr geleitete Denken des Anfangs als Form philosophischer Selbstkonstitution will die vorliegende Darstellung kein Beitrag zu einer Spezialforschung sein, die trotz allen Erkenntnisgewinns, den man beim heutigen Stand der Dinge letztlich nur von ihr erwarten kann, das öffentliche Interesse an der Philosophie kaum mehr anspricht. Sie wendet sich deshalb an Leserinnen und Leser, für die es ein Bedürfnis ist, bei der Lektüre philosophischer Texte das interne Bauprinzip nachzuvollziehen, nach dem eine Philosophie ihre begrifflichen Bestimmungen argumentativ entwickelt und darin zum Ausdruck bringt, ob und wenn ja, in welcher Weise sie die Frage nach dem Guten für das menschliche Leben mit der Frage nach dem Grund für den Zusammenhang der Natur verbunden wissen will. Die Denk- und Begründungsformen, die sie dabei

verwendet, hat die Philosophie vor allem der Mathematik (Geometrie) und der Rhetorik entnommen und dann in eigener Kompetenz weitergebildet. Sie werden deshalb im Verlauf der vorliegenden auf insgesamt auf drei Bände angelegten Darstellung nach und nach vorgestellt. Im ersten Band soll gezeigt werden, dass die Frage der Philosophie nach dem Anfang aller Dinge an eine Vorform anknüpft, die bei Hesiod im Medium mythischer Bilder und Narrative eine komplexe Reflexion auf den Anfang der Wirklichkeit und einen davon unterschiedenen Anfang stabiler Ordnung vorträgt. Danach geht es um philosophische Anfänge für ein Denken des Anfangs, das mythische Vorgaben differenzieren und sich in seiner kulturellen Umgebung vor allem dadurch bemerkbar machen will, dass es eine göttliche Primärwirklichkeit des Anfangs aller Dinge von dem unterscheidet, was von ihr ab- und mit ihr zusammenhängt. Die für die spätere Philosophie grundlegende Unterscheidung zwischen einem Prinzip absoluter, auf sich selbst bezogener Einheit und Einheitsbegründung und einem Prinzip der Erzeugung von Vielheit wird dabei schon deutlich ins Spiel gebracht. Nach einem Seitenblick auf die in philologischer Hinsicht problematische Überlieferungssituation ›vorsokratischer‹ Philosophie und die damit verbundenen Verstehensschwierigkeiten geht es um die begrifflichen Differenzierungen, die der Bestimmung des Einheitsgrundes aller Wirklichkeit durch Parmenides bei Heraklit, Empedokles und Anaxagoras folgen. Abgeschlossen wird der erste Band mit einer Rekonstruktion des Konzepts politisch-rhetorischer Vernunft, das in seiner Konkretisierung der Prinzipienreflexion die *quaestio de rerum natura* von der *quaestio de vita et moribus* trennt und allein in der menschlichen Natur, genauer in der Kraft der Überzeugung stiftenden Rede, die ›Quelle aller Güter‹ gefunden zu haben glaubt, die zuvor nach der Vorgabe des Mythos nur in der *natura rerum* und ihrem göttlichen Anfang erreichbar gewesen ist. In methodischer Hinsicht geht es dabei um die begriffliche Beschreibung sprachlicher Darstellungsmittel und argumentativer Regeln, die im Zusam-

menhang der Rhetorik entwickelt, seit Platon und Aristoteles aber auch für die Reflexions- und Argumentationskompetenz der klassischen Philosophie mitbestimmend geworden sind. Inhaltlich thematisiert der erste Band die bis heute kontrovers diskutierte Streitfrage, ob die menschliche Natur die Normen für die individuelle und vor allem die soziale Lebensgestaltung aus sich selbst und aus den Institutionen garantieren kann, durch die sie als politische und rechtliche Gemeinschaft beseht, oder ob es dafür einer anderen ihr übergeordneten Instanz des ›Göttlichen‹ oder der ›Natur‹ bedarf, von der die Normen des Guten auf menschliche Lebensformen übertragen werden müssen, wenn auch sie die Qualität des Guten für sich beanspruchen wollen.

Der zweite Band ist nach einem Seitenblick auf die verschiedenen Sokrates-Bilder den Gründungsvätern der klassischen Philosophie, also Platon und Aristoteles, gewidmet. Dabei wird in methodischer Hinsicht gezeigt, wie Platon in der Auseinandersetzung mit der Sophistik rhetorische Argumentationsregeln zu philosophischen weiterbildet und sie durch Analyseformen der Mathematik anreichert. Damit sind vor allem die Verfahren der Dihairesis und der Stoicheiosis gemeint, wobei das Letztere aus Gründen der sprachlichen Vereinfachung unter dem lateinischen Titel der *elementatio* aufgenommen wird. Die in der vorliegenden Darstellung durchgängig verwendete Unterscheidung von Grund- oder Einfachheitsform auf der einen und Zusatz- oder Realisierungs- bzw. Konkretisierungsform auf der anderen Seite hat ihre Quelle in der platonischen Philosophie. Das von ihr begründete Konzept von Dialektik wird von Aristoteles zu einer komplexen Theorie vom Zusammenhang zwischen epagogischer, d. h. zu Prinzipien hinführender und apodiktischer, d. h. von Prinzipien ausgehender Argumentation erweitert. Beide Klassiker der griechischen Philosophie halten gegen die Sophistik und die Rhetorik an der Einheit zwischen Metaphysik und Ethik fest und begründen auf dieser Voraussetzung eine Konzeption von Vernunft, die im Wechselspiel von Prinzipienreflexion und verschiedenen Formen

des konkreten Umgangs mit dem von ihr gewonnenen Wissen die Spannung beherrschen will, die auch in der Philosophie zwischen ›Wahrheit‹ und ›Methode‹ besteht. Inhaltlich streiten sie sich nicht darüber, dass der Anfang aller Dinge und damit der ›Geber alles Guten‹ wie bei ihren ›vorsokratischen‹ Vorbildern als göttliche Macht, wohl aber darüber, ob sie als substantielle Form besteht (Aristoteles) oder als eine Macht ›jenseits‹ aller Form (Platon). Da für beide das Beste des menschlichen Lebens die Verähnlichung mit dem göttlichen Grund aller Wirklichkeit voraussetzt, hat ihr Streit über die richtige Gestalt der *theologischen* Prinzipienreflexion, die sie beide erst mit begrifflicher Deutlichkeit begründet haben, Konsequenzen für ihre jeweilige Ethik.

Die Überlegungen der ersten beiden Bände dienen also auch der Unterscheidung zwischen einer theologischen und einer nicht-theologischen Prinzipienreflexion. Sie wird im dritten Band insofern weiter geführt, als mit der Stoa zuerst die einfachste aller möglichen Realisierungsformen der *theologischen* Prinzipienreflexion vorgestellt wird. Das Göttliche ist hier materieller Natur und wirkt deshalb ausschließlich *in* ihrem Zusammenhang und nicht mehr wie bei Platon und Aristoteles ›jenseits‹ von Materie und Bewegung. Danach wird mit der Atomistik als *naturalistischer* Prinzipienreflexion eine weitere Gestalt der nicht-theologischen Prinzipienreflexion thematisiert. Die Skepsis, die sich vom philosophischen Großunternehmen *theoretischer* Prinzipienreflexion verabschiedet, aber zugleich eine praxisbezogene Prinzipienreflexion auf das menschlich erreichbare Gute entwickelt und dieses so fasst, dass das menschliche Handeln von Normen absoluter Wahrheit und Gerechtigkeit entlastet wird, stellt innerhalb der nicht-theologischen Prinzipienreflexion eine besonders komplexe Gestalt dar. Sie markiert für das philosophische Denken des Anfangs aller Wirklichkeit die selbstkritische Grenzform, die zugleich am prinzipientheoretisch vorgegebenen Begriff des Guten für das menschliche Leben festhält, aber seine Verwirklichung nur mehr vom genau durchdachten Abschied von der theoretisch ausge-

richteten Form dieses Denkens erwartet. In den beiden abschließenden Kapiteln des dritten Bandes geht es zunächst um den Neuplatonismus, für den Plotin eine Maximalgestalt der *theologischen* Prinzipienreflexion begründet hat. Er präzisiert ihre von Platon nur angedeutete Grundform und integriert darin ihre aristotelische und stoische Realisierungsform. Die so zum Äußersten verdichtete Kraft des griechischen Begriffs vom göttlichen Anfang aller Wirklichkeit wird gegen eine Gnosis gewendet, die von sich behauptet, Platon besser verstanden zu haben als seine offiziellen Nachfolger. Sie nimmt es sich deshalb heraus, den göttlichen Anfang des Guten als reinen Selbstbezug und den Kosmos ähnlich wie bestimmte Formen der Skepsis als leere Theaterdekoration zu denken, die allem, was im Kosmos lebt, den erkennenden und rettenden Zugang zur göttlichen Quelle des eingestaltig Guten versperrt.

Das abschließende Thema des dritten Bandes ist der Streit des Christentums mit dem griechisch geprägten Verständnis der Philosophie als Einheit von richtiger Gotteserkenntnis und Gottesverehrung. Unter philosophischen Voraussetzungen entfaltet das Göttliche seine soteriologische Macht nur dann, wenn man es nicht, wie die Juden und Christen, durch unangemessene Positivierung ›verdinglicht‹ oder ›personalisiert‹. Für Paulus hingegen haben die griechischen Weisen die von der Schöpfung her grundsätzlich allen Menschen erkennbare göttliche Natur in ihrer intelligiblen Qualität verkannt und Gott deshalb in Gestalt von Menschen und Tieren verehrt. Als seine Nachfolger behaupten die stoisch geprägten christlichen Apologeten Tertullian und Justin Martyr, aber auch der mit dem Platonismus aufgewachsene Clemens Alexandrinus, dass die christliche Religion ihre mosaische Vorgestalt erweitert und wirkungsmächtig zur ›allein Nutzen bringenden Philosophie‹ verstärkt hat. Demgegenüber konnten die Besten unter den Griechen, Pythagoras und Platon, nur dadurch Philosophen werden, dass sie Elemente der ursprünglich allen Menschen sprachlos, von Gott Moses aber auch im Medium

überzeugender Rede mitgeteilten Wahrheit über seine wahre Natur in selbständig erweiterter und deshalb verfälschter Form nach Griechenland gebracht haben. Allein die christliche Religion erzählt von Gott keine beliebigen Geschichten, sondern lehrt, was seine Natur in ihrer vollständigen Wirklichkeit ist, so dass der göttliche Anfang aller Wirklichkeit auch nur unter christlichen Voraussetzungen seine soteriologische Macht uneingeschränkt entfalten kann. Bei Clemens Alexandrinus wird deshalb der platonische Begriff des göttlich Guten durch den Begriff der Barmherzigkeit präzisiert, so dass auch die platonisch geforderte ›Verähnlichung mit Gott‹ ihre genauere Formulierung im christlichen Liebesgebot und in der Ethik der Bergpredigt findet. Augustinus wird daran anknüpfen und in der Auseinandersetzung mit dem heidnisch gebliebenen Neuplatonismus seiner Zeit (Porphyrios) deutlich machen, dass das göttlich Gute einerseits in der absoluten Gleichheit mit sich verharrt und zugleich durch die Menschwerdung Christi als die einzige Autorität und Macht zu verstehen ist, die auf die menschliche Natur als ›Spender des Guten‹ einwirken kann. Zugleich entwickelt Augustinus eine an Paulus anknüpfende Einsicht in die gebrochene Natur des menschlichen Lebens, so dass von daher verständlich wird, dass der göttliche Anfang aller Dinge eine innergriechisch undenkbar »Niedrigkeit« annehmen muss, um diejenigen zu erreichen, die als Menschen aus sich, anders als das insbesondere die platonische Philosophie unterstellt, zur Quelle des in Wahrheit Guten keinen tragfähigen Zugang haben können.

In dieser Auseinandersetzung, die für die geistigen Grundlagen europäischer Kultur die entscheidenden Weichen gestellt hat, geht es um die Bestimmung der richtigen Form für das Verständnis des göttlichen Anfangs, von dem aus das in Wahrheit Gute nicht nur auf die Natur, sondern vor allem auf die menschliche Seele so wirkt, dass sie mit diesem Anfang denkend in Verbindung treten und aus seiner Kraft ihr Leben führen kann. Der Streit um diese Form wird mit begrifflichen Mitteln geführt, die hauptsächlich von

Platon und Aristoteles entwickelt worden sind und darüber hinaus die gesamte nachklassische Philosophie entscheidend bestimmt haben. Auch die christliche Theologie behauptet, der einzig legitime Erbe und Besitzer dieser Form zu sein. Sie folgt mit dieser Behauptung ihrer philosophischen Vorgabe auch hinsichtlich der Überzeugung, dass sie nur dann, wenn sie richtig ›in Gebrauch genommen‹ wird, in der menschlichen Natur ihre Wirkung entfaltet. Dieser Streit wäre wiederum nicht möglich gewesen, wenn die Form dieses Denkens, und das wird schon bei Platon deutlich, nicht schon von sich aus auf ihren unterschiedlichen ›Gebrauch‹ hin angelegt wäre. Weil sie durch Übung angeeignet werden muss, ist es notwendig, sie auch in veränderten Lebenszusammenhängen durch neue Formen der Aneignung und Einübung zur Wirkung zu bringen¹⁷. Um diese Zusammenhänge bewusst zu machen, folgt die Analyse der verschiedenen Positionen, die in dieser Einführung in die antike Philosophie vorgestellt werden, grundsätzlich den Regeln, die insbesondere Platon und Aristoteles für den Aufbau der Form des prinzipientheoretischen Denkens entwickelt haben. Damit soll einerseits ein Beitrag dazu geleistet werden, die thematisierten philosophischen Konzepte von ihren

¹⁷ Ich verwende die Begrifflichkeit des ›Gebrauchens‹ nicht nur im Blick auf Wolfgang Wielands Charakterisierung des prinzipientheoretischen Denkens als »Gebrauchswissen« – vgl. Wieland (1970) und (1982) –, sondern vor allem auf Christian Gnilkas umfangreiche Untersuchungen zum Begriff des »richtigen Gebrauchs«, der zum Wissen nicht als etwas ihm an sich Fremdes hinzukommt, sondern in ihm selbst schon angelegt ist. Vgl. dafür Gnilka (1984) insbes. 29 ff. In diesem Zusammenhang denke ich aber auch an die Arbeiten von Pierre Hadot, der unter dem Titel »exercices spirituels« deutlich gemacht hat, dass Philosophie in der Antike eine »Lebensform« ist – vgl. Hadot (1991) und Ders., *Wege zur Weisheit oder was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main 1999 (frz. Erstausgabe: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1996) –, und an die Überlegungen von Cornelia de Vogel zur griechischen Bedeutung des Begriffs »Philosophie« »as a spiritual and moral elevation of the human personality« – vgl. de Vogel (1970) 6.

eigenen konstruktiven Voraussetzungen her zu verstehen, andererseits aber auch die Reichhaltigkeit zu verdeutlichen, in der diese Regeln ihre Wirkung entfaltet haben. Nur wenn man die Form des prinzipientheoretischen Denkens verstanden hat, wird deutlich, warum von ihr unterschiedliche Realisierungsformen ausgehen und warum die dadurch begründeten Unterscheidungen nur durch Auseinandersetzungen über ihre ›richtige‹ Fassung, ihre wahre Herkunft und ihren legitimen Besitz ihre Plausibilität gewinnen können. Offensichtlich gehört es zum ›Gebrauch‹ dieser Form des Denkens, dass er einen Wettkampf nach sich zieht, in dem um nichts Geringeres als um die richtige »Gesetzgebung« für das menschliche Dasein gerungen wird.

In der vorliegenden Darstellung wird nicht versucht, Einsichten der antiken Philosophie auf eine vermeintliche Aktualität abzuklopfen. Schon Hegel hat deutlich ausgesprochen, dass es »heutigentags keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben« kann, weil jede Philosophie in der Dimension ihrer inhaltlichen Aussagen an ihre Zeit gebunden ist. Dennoch kann das Denken der »Alten« insofern gegenwärtig sein¹⁸, als im Nachvollzug der »innere(n) Dialektik« seiner verschiedenen »Gestaltungen«¹⁹, der in der vorliegenden Darstellung versucht wird, die »Bewegung des denkenden Geistes« hervortritt²⁰, die, um wirksam zu sein, unter veränderten geschichtlichen Bedingungen immer wieder neu angeeignet und in die ihrer Zeit angemessenen Realisierungsformen gefasst werden muss. Zugleich lässt sich so das Ausmaß der geistigen Kämpfe verständlich machen, in denen schon die antike Philosophie um tragfähige Grundlagen des menschlichen Lebens gerungen hat. Wer diese Auseinandersetzungen von ihrem genetischen Prinzip her nachvollzieht, kann auch erkennen, dass die Deutungsmuster, die im Streit zwischen theologischer, politisch-rhetorischer und naturalistischer Bestimmung des mensch-

¹⁸ Hegel (ed. 1832–1845) 18, 64 f., Glockner 17, 75 f.

¹⁹ Hegel (ed. 1832–1845) 56, Glockner 17, 66.

²⁰ Hegel (ed. 1832–1845) 38, Glockner 17, 48.

lichen Wirklichkeitsverständnisses, in der skeptischen Distanzierung von jeder Bestimmung des Anfangs aller Dinge, aber auch im Streit zwischen platonischer Philosophie, der Gnosis und dem Christentum wirksam gewesen sind, mit ihren der Moderne angepassten Realisierungsformen auch noch das gegenwärtige Wirklichkeitsverständnis mitbestimmen.

* * *

Der Schluss der Einleitung ist der angemessene Ort, um den Personen zu danken, die meine Arbeit in besonderer Weise unterstützt haben. Der erste und größte Dank gebührt meiner Frau. Sie hat nicht nur meine mentale Absenz ertragen, die aus kontinuierlicher Schreibtätigkeit hervorzugehen pflegt, sondern durch die nachhaltigste Entlastung von vielfältigen Mühen der täglichen Lebensbewältigung diese Arbeit erst möglich gemacht. Zudem verdanke ich den Gesprächen mit ihr wichtige Anregungen für eine bessere Strukturierung und Vertiefung der eigenen Gedanken. Den Studierenden der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität, die an meinen Lehrveranstaltungen zur antiken Philosophie mit besonderer Aufmerksamkeit teilgenommen haben, danke ich dafür, dass sie mich dazu ermuntert haben, das dort Vorgetragene in schriftliche Form zu bringen. Dem Meiner Verlag danke ich für das große Vertrauen, das er mir mit der Publikation im Rahmen der *Philosophischen Bibliothek* entgegenbringt, und seinen Mitarbeitern, den Herren Horst D. Brandt und Jens-Sören Mann, für ihre ideenreiche Umsicht bei der Drucklegung. Meinem Schwiegersohn, Herrn Dr. phil. Sebastian Schunk, und Herrn Alexander Nawrath danke ich für ihre Hilfe bei der graphischen Gestaltung der Skizze zum Liniengleichnis der platonischen *Politeia*.

Herr Prof. Dr. Werner Beierwaltes hat mich bei der Suche nach einem geeigneten Publikationsort wirkungsvoll unterstützt. Außerdem hat er die Mühe auf sich genommen, erhebliche Teile des Manuskripts für den dritten Band kritisch durchzusehen. Seine Hinweise sind mir für deren endgültige Fassung außerordentlich

hilfreich gewesen. Als Ausdruck meiner tiefen Dankbarkeit für ein nun schon länger als vierzig Jahre währendes συμφιλοσοφεῖν und das daraus erwachsene freundschaftliche Verbundensein ist das vorliegende Werk ihm zum achtzigsten Geburtstag in herzlicher Verehrung gewidmet.

I.

VOM MYTHOS ZUR RHETORIK

Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der Einheit und dem Ursprung des Seienden

A | *Mythos, Logos und Physis*

Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorgestalt der philosophischen Frage nach dem Grund der Natur als dem Garanten für eine Ordnung, in der man leben kann

»Denn ich gehe zu schauen die Grenzen der nährenden Erde,
Den Okeanos, Ursprung der Götter, und Tethys, die Mutter.«
Homer, *Ilias* 14, 200f.¹

Für die Entstehungsbedingungen der Philosophie ist ihr Verhältnis zur mythischen Dichtung von entscheidender Bedeutung gewesen. In der Auseinandersetzung mit dem, was dort zur Darstellung gebracht ist, profiliert sich der Fragerahmen, in dem sich ihr eigenes Denken bewegt. Von daher ist das Verhältnis von Mythos und Logos kein Gegensatz, sondern das der Wechselwirkung und der Komplementarität. Schon bei Homer liegt dem Dargestellten, sei dies der Trojanische Krieg oder die Irrfahrt des Odysseus, ein Wirklichkeitsverständnis zugrunde, das für alles, was auf der Handlungsebene geschieht, Rahmenbedingungen festlegt. Offensichtlich geht es dabei um ein Bewusstsein von der Verschiedenheit menschlicher Kräfte und von ihrer Interaktion, in die göttliche Mächte, in denen Vergleichbares wirkt, massiv und oft unberechenbar eingreifen, wobei die göttliche Welt zwar besser geordnet zu sein scheint als die menschliche, ohne deswegen allerdings wirklich stabil zu sein. In dieser Welt von Unterschieden und Gegenkräften können Menschen wie Götter, aber Götter auch wie Menschen handeln und in einem gewissen Maß sogar wie Menschen leiden. Das individuelle Geschehen kann von transindivi-

duellen Kräften durchdrungen sein, wie sie beispielsweise in der Brandung des Meeres, in der Zerstörungsmacht des Sturms oder in der Jagdgier des Raubtiers zutage treten. In das Gegenwärtige wirkt auch bei den Göttern Vergangenes oft mächtig hinein, zum Beispiel ein unbewältigter Konflikt oder ein Versprechen, das aus Not leichtfertig oder widerwillig gegeben wurde. Insgesamt entwirft die homerische Dichtung Konturen eines Aktionsraumes, in dem verschiedene Kräfte so aufeinander bezogen sind, dass sich die Konstellation zwischen ihnen immer wieder verschiebt und nur durch die Wirkung göttlicher Übermacht eine gewisse, wenn auch störungsanfällige Verlässlichkeit zustande kommt. In der Beschreibung des Schildes, den Hephaistos auf Bitten der Thetis für Achill schmiedet², sind die Mächte, die das Lebendige bestimmen, ebenso zu bildhafter Anschauung gebracht wie die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen.

Die Dichtung Hesiods ist demgegenüber deutlicher auf eine begriffliche Struktur hin angelegt, die den Charakter des Ambivalenten, der bei Homer dominiert, so aufnimmt, dass die Möglichkeit seiner Bändigung durch eine in sich einheitliche Quelle des Guten erkennbar wird. Die philosophische Frage nach der Ordnung des Seienden und ihrem Anfang muss deshalb nicht wie im Fall Homers durch nachträgliche Allegorese in seine Dichtung hineinprojiziert werden³, sondern wird im Rahmen einer Genealogie des *göttlichen* Lebens zum eigenen Thema. Die Götter sind die besten und mächtigsten Gestalten der lebendigen Welt, so dass sich die Frage nach ihrem Ursprung auf das Beste im Ganzen der Wirklichkeit bezieht. Da die Menschen von den Göttern abhängen, muss geklärt werden, ob und unter welchen Voraussetzungen sich die besseren Kräfte um die schwächeren kümmern. Erst dann lässt sich sagen, wie die Menschen leben müssen, damit ihr Unterschiedensein von den Göttern nicht dazu führt, dass sie als die schwächeren Lebewesen aus dem Kosmos herausfallen.

Ein Mythos, der sich diesen Problemen stellt, ist selbst schon eine Form des Vernünftigen. Zum einen bindet er die Frage der

Ethik, wie wir leben sollen, an die Frage nach der Natur und der inneren Ordnung alles dessen, was ist. Zum anderen enthält er begriffliche Unterscheidungen wie Ganzes und Teil, Kausalität, Relation, Kontinuität, Gegensätzlichkeit, Ursprung oder Bedingung und Folge, an die jedes Denken und damit auch das der Philosophie gebunden bleibt. Natürlich kann man das Verhältnis zwischen ihr und dem Mythos auch als Konkurrenz auffassen, bei der eine spätere die frühere Reflexionsgestalt verdrängt. Die Philosophie hätte dann aber einen Gegner überwunden, der im Kern schon besitzt, was zum Sieg über ihn befähigt.

1. | Hesiod

Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens

Hesiods Dichtung kann hier nicht als ganze zur Sprache kommen⁴. Es geht lediglich um einige zentrale Partien des Teils von ihr, der die Entstehungsgeschichte der Götter vorträgt, so dass sie von daher wahrscheinlich erst in hellenistischer Zeit den Buchtitel *Theogonie* erhalten hat⁵. Hesiod hat um 700 v. Chr. in Boiotien gelebt. Nach eigener Aussage war sein Vater unter dem Druck ›bitterer Armut‹ aus dem griechisch besiedelten Teil Kleinasiens, genauer aus der Hafenstadt Kyme in der Aiolis, nach Askra am Fuß des Helikongebirges in der Nähe von Theben ausgewandert und hat an diesem Ort, den sein Sohn als ›elendes Nest‹ beschreibt⁶, ein Leben als Bauer und Händler geführt. Dort scheint Hesiod, bevor er als Sänger und Dichter aufgetreten ist, als Schafhirt tätig gewesen zu sein.

Aus philosophischer Perspektive ist ein Blick auf die *Theogonie* insofern aufschlussreich, als in ihr eine naturhaft-göttliche Wirklichkeit beschrieben wird, die aus einem Zustand der Unbestimmtheit und Ambivalenz zunächst in ein vollständiges Gegeneinander

und danach in eine stabile Ordnung übergeht. Am Anfang aller Wirklichkeit steht eine Diskontinuität, die einen Krisenzustand auslöst, der alles, was als Form und Gefüge schon zu bestehen schien, wieder in ungestaltete Leere aufzulösen droht. Zu verhindern ist dies nur durch ein Bündnis von Macht und Recht. Dafür aber muss die göttliche Welt eine Form kooperativer Gerechtigkeit annehmen, die ihr selbst vorher unbekannt gewesen ist. Allein aus ihr gewinnt sie Zugang zu der Gestalt von Macht, mit der sie ihre eigenen Unordnungskräfte verlässlich bändigen kann.

Hesiods *Theogonie* ist zugleich *Kosmogonie*, weil die ältesten göttlichen Kräfte auch die Welt der Natur hervorbringen. Als aus sich selbst zeugende Instanzen treten sie anfänglich im Modus unverbundener Pluralität auf. Ihren frühesten, noch wenig stabilen Paarungen, die von weiteren Selbstzeugungsketten unterbrochen werden, folgen bald Streitverhältnisse, die die kontinuierliche Entfaltung ihres Lebens blockieren. Offensichtlich sind die Gottheiten mit Konflikten belastet, die sich erst in einem *bellum omnium contra omnes* ausagieren müssen, bevor ein Zustand erreicht wird, der sich, wenn man das in der Begriffssprache des neuzeitlichen Naturrechts ausdrückt, als *status civilis* vom Unruhepotential des *status naturalis* unterscheidet. Im Kern thematisiert die *Theogonie* Hesiods den Vorgang aller Kulturentstehung, besonders den der Konstitution einer genuin politischen Ordnung. Die göttliche Welt realisiert exemplarisch die Prozesse, die in der griechischen Welt für den Übergang vom Zusammenleben in Familienverbänden zum Leben in einer politisch definierten Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung gewesen sind.

1 · Hesiod, *Theogonie* 104–181 und 453–496⁷

-
- 104 »Seid mir begrüßt, Zeus' Kinder, schenkt mir sehnsuchts-
weckenden Gesang!
- 105 Rühmt der Unsterblichen heiliges Geschlecht, der immerdar
Seienden:

Sie, die der Gaia entstammen und dem gestirnten Uranos
 Und der finsternen Nacht, und die, die das salzige Meer [Pontos]
 aufzog⁸.

Sagt an, wie als das Erste (τὰ πρῶτα) die Götter und Gaia
 entstanden,

Und die Flüsse und das grenzenlose Meer [Pontos], wogend in
 Stürmen,

110 Und die leuchtenden Sterne und der weite Uranos darüber;
 Besingt, wie die Götter, die jenen entsprossen sind, die Spen-
 der der Güter,

Ihre Fülle verteilten und Ehren vergaben⁹,

Und wie sie zuerst den schluchtenreichen Olymp in Besitz
 nahmen,

Das sagt mir, Musen, die ihr die olympischen Häuser
 bewohnt,

115 Von Anbeginn an, und sagt, was davon zuerst entstand.

Wahrlich, als das Allererste¹⁰ (πρώτιστα) entstand Chaos und
 danach

Gaia mit ihrer breiten Brust, ein immer sicherer Sitz für alle
 Gottheiten, die den Gipfel des schneebedeckten Olymp be-
 wohnen,

und die finsternen Abgründe in der Tiefe der breitstraßigen
 Erde¹¹,

120 Und Eros, der Schönste unter den unsterblichen Göttern,
 Der Gliederlöser, der bei allen Göttern und Menschen
 Bezwingt den denkenden Sinn (νόον) und den verständigen
 Willen (ἐπίφρονα βουλήν) in ihrer Brust¹².

Aus Chaos entstanden Erebos und schwarze Nacht

Aus der Nacht dann wieder Äther und Tag,

125 Die sie gebar schwanger vom Erebos, mit dem sie sich in Liebe
 verband¹³.

Gaia aber brachte zuerst hervor den mit ihr gleich weiten

Uranos, den gestirnten, dass er sie überall einhülle,

Damit er sei den seligen Göttern ein sicherer Sitz für immer.

Und sie gebar die riesigen Berge, für die Göttinnen reizvolle
Aufenthalte,

130 Die Nymphen, die in den schluchtenreichen Bergen wohnen.
Sie gebar auch das unfruchtbare breite Wasser, das im Wogen-
schwalm stürmt,

Pontos [das Meer], ohne verlangende Liebe. Dann wieder,
Dem Uranos sich verbindend, gebar sie den Okeanos mit
seinen tiefen Wirbeln,

Und Koios und Kreios und Hyperion und Iapetos

135 Und die Göttinnen Theia und Rheia und Themis und Mnemo-
syne,

Und Phoibe mit dem goldenen Kopfreif und Tethys, die liebliche.
Nach diesen aber wurde als Jüngster geboren Kronos, der
Krummes sinnt,

Der gewaltigste (δεινότατος) ihrer Kinder, der hasste den
kraftvollen Zeuger.

[...]

147 Andere¹⁴ noch stammten von Gaia und Uranos,
drei riesige, ungestüme Söhne, die man nicht nennen soll,
Kottos, Briareos und Gyges, überhebliche Kinder.

150 Ihnen entsprangen hundert ungeschlachte Arme an den
Achseln,

Jedem wuchsen fünfzig Häupter aus den Schultern

Über derb gedrungenen Gliedern,

Und maßlos gewaltige Stärke wohnte in ihrer Riesengestalt.

Alle nämlich, die von Gaia und Uranos stammten¹⁵,

155 Waren schrecklich-gewaltige (δεινότατοι) Kinder und dem
Vater ein Gräuel

Von Anfang; kaum war nämlich eines von ihnen geboren,

verbarg Uranos sie alle im Schoß der Gaia,

Ließ sie nicht ans Licht kommen und freute sich dann seiner Tat.

Die riesige Gaia aber wurde im Innern bedrängt,

160 Stöhnte und ersann einen bösen, listigen Anschlag (δολίην ...
τέχνην)

- Rasch stellte sie das Element des grauen Stahls her,
 Machte eine große Sichel, zeigte sie ihren Kindern
 Und sprach zu ihnen, denn groß war der Groll ihres Herzens:
 ›Ihr, meine und eines ruchlosen Vaters Kinder, wollt ihr mir
 165 gehorchen, so können wir die Schandtät eures Vaters vergelten.
 Er hat nämlich als erster schändliche Taten erdacht.‹
 So sprach sie, doch alle ergriff Furcht, und keiner von ihnen
 gab Antwort. Da fasste Mut der große, Krummes sinnende
 Kronos
 und erwiderte sogleich seiner edlen Mutter:
- 170 ›Mutter, ich könnte die Tat auf mich nehmen und ausführen,
 Denn ich kenne nicht Schonung für unseren Vater, der diesen
 Namen zu Unrecht trägt;
 Er hat nämlich als erster schändliche Taten erdacht.‹
 So sprach er. Die riesige Gaia aber freute sich.
 Sie barg ihn in einem Versteck, gab ihm in die Hände
 175 Die scharfgezahnte Sichel und lehrte ihn den ganzen listigen
 Anschlag.
 Es nahte aber der große Uranos, führte die Nacht herauf,
 umfing Gaia
 Mit Liebesverlangen und breitete sich ganz über sie.
 Der Sohn aber griff aus dem Versteck mit der Linken
 Nach ihm und nahm in seine Rechte die Sichel,
 180 Die lange, scharf gezahnte, mähte rasch das Geschlecht seines
 Vaters ab
 Und warf es hinter sich, dass es fortflog¹⁶.
 [...]
- 453 Rhea, von Kronos bezwungen, gebar ihm glänzende Kinder,
 Hestia, Demeter und die goldbeschuhte Hera,
 455 Auch den mächtigen Hades, der unterirdische Häuser be-
 wohnt
 Und dessen Herz ohne Mitleid ist, dazu den mächtigen Erd-
 erschütterer [Poseidon]
 Und den klugen Zeus, den Vater der Götter und Menschen,

Vor dessen Donner die weite Erde erzittert.

Alle diese Kinder verschlang der riesige Kronos, sobald jedes
 460 Aus dem heiligen Schoß zu den Knien ihrer Mutter hervor-
 kam¹⁷,

Wollte er doch, dass kein anderer der herrlichen Uranosenkel
 Die Königsmacht bei den Unsterblichen erlangte.

Er wusste nämlich von Gaia und dem sterneichen Uranos,
 Es sei ihm verhängt, trotz seiner Stärke

465 vom eigenen Sohn bezwungen zu werden, nach dem Plan des
 großen Zeus¹⁸.

So stand er nicht blind auf der Warte, sondern war wachsam
 Und verschlang seine Kinder: Rheia aber litt unsägliches Leid.

Doch als sie nun Zeus, den Vater der Götter und Menschen,
 Gebären sollte, da bat sie die teuren Eltern,

470 Gaia und den sternreichen Uranos,

Eine List zu ersinnen, um verborgen zu halten die Geburt
 Des Sohnes und dem Rachegeist¹⁹ des Vaters [Uranos] Vergel-
 tung zu geben für das Unrecht an ihrem [Rheias] Vater
 Und an den Kindern, die der große, Krummes sinnende
 Kronos verschlungen hatte.

Die hörten gern auf ihre Tochter, willfahrten ihr

475 Und zeigten ihr an, was dem König Kronos und seinem trot-
 zigen Sohn bestimmt sei.

Sie schickten sie [Rheia] aber nach Lyktos, das reiche Gebiet
 von Kreta,

Als sie das jüngste ihrer Kinder gebären sollte,

Den großen Zeus. Den nahm ihr die gewaltige Gaia

480 Im breiten Kreta ab, um ihn zu nähren und zu pflegen.

[...]

485 Dem Kronos aber schlug Rheia einen großen Stein in Windeln

Und übergab ihn dem mächtigen Herrn, dem Sohn des Ura-
 nos, dem bisherigen König der Götter.

Den Stein nun packte mit den Händen und stopfte ihn sich in
 den Leib,

der Schreckliche, merkte aber nicht, dass
 statt des Steines der Sohn zurück blieb, unerschrocken und
 unbesieglich,
 490 Der ihn bald mit starker Hand vom Thron stürzen und
 Selbst über die Unsterblichen herrschen sollte.
 Rasch nun wuchsen Mut und strahlende Glieder
 Des Herrschers, und kaum war ein Jahr vorbei,
 Da gab, überlistet vom klugen Rat der Gaia,
 495 Der große, Krummes sinnende Kronos seine Kinder wieder
 von sich,
 Besiegt von der List und Gewalt des eigenen Sohnes.«

Das, was Hesiod über die Entstehung der Götter zu sagen hat, ist ein Rückblick auf eine Wirklichkeit, die mit der gegenwärtigen, maßgeblich von Zeus bestimmten Weltordnung schon lange überwunden ist. Zu ihrer Vorgeschichte hat der Dichter als Mensch keinen selbstständigen Zugang, so dass er dazu nur wiedergeben kann, was die Musen zu singen wissen. Sie gehören als Töchter des Zeus zwar ebenfalls in den Binnenraum der von ihrem Vater begründeten Ordnung, sind aber über ihre Mutter Mnemosyne (135), die Göttin der Erinnerung, mit Gottheiten verbunden, die als Kinder des Uranos und der Gaia älter sind als diejenigen von Kronos und Rheia. Als Tochter der Gaia hat die Mutter der Musen sogar erinnernden Zugang zum allerersten Anfang des Lebendigen, so dass im Gesang ihrer Töchter authentisch die Einheit dessen zum Ausdruck kommen kann, was einmal war, gegenwärtig ist und für alle Zukunft sein wird²⁰.

Die ersten Gottheiten sind archaisch-naturale, weitgehend gestaltlose Kräfte. Die erste davon ist das Chaos²¹, das bei Hesiod nicht »Unordnung«, sondern das Bodenlose einer klaffenden Leere oder einen weit geöffneten, unheimlichen, alles in sich hineinreisenden Schlund bedeutet. Demgegenüber verkörpert Gaia eine erste Macht der Festigkeit, ohne die sich in der bloßen Leere nichts halten könnte. Alles, was zur Welt des Lebendigen

gehört, ruht deshalb letztlich auf ihrer »breiten Brust«, so dass von daher auch nachvollziehbar ist, warum sie, die Urmutter alles Lebendigen, die Entfaltungsgeschichte der göttlichen Welt bis in die von Zeus bestimmte Epoche hinein handelnd oder beratend mitgestalten wird.

Am Anfang aller Wirklichkeit steht eine unausgeglichene Dualität von Unbestimmtheit und Begrenzung oder von Leere und Befestigung. Dazu tritt mit Eros ein Prinzip der Verbindung auf, das zunächst im Zustand der Latenz verharrt. Chaos und Gaia wirken jedenfalls unabhängig von einander als erste aus sich selbst zeugende Kräfte. Dabei entstehen aus Chaos die ihm zugehörigen Mächte der Dunkelheit, erst das weiträumige Erebos und dann die Nacht, in der das Dunkle des Erebos eine bestimmte Gestalt annimmt. Die erste Wirkung des Eros besteht in der Verbindung dieses Paares, aus der die Gegenmacht der Helligkeit so hervorgeht, dass der weiträumige Äther dem Erebos und der Tag, in dem das Helle sich zu bestimmter Gestalt verdichtet, der Nacht gegenübersteht.

Gaia, die wie das Chaos auf die Seite der Dunkelheit gehört²², erzeugt aus sich zuerst ebenfalls eine Region des Lichts, nämlich den »mit ihr gleich weiten« und mit Sternen besetzten Uranos. Danach gebiert sie wieder in Form der Selbstzeugung Gebirge, die ein Teil von ihr sind, und das jedem Leben feindliche Meer namens Pontos, das anders als der später mit Uranos zur Welt gebrachte Okeanos ein innerer Teil von ihr ist. Aus der unkoordinierten Aktivität von Chaos und Gaia gehen also fundamentale Großräume der naturhaften Welt hervor, die Erde als das Feste, das Wasser auf ihr und der bestirnte Himmel über ihr. Zwischen Gaia und Uranos befinden sich der himmelsnahe Äther und eine erdnahe Region, die vom Tag-Nacht-Wechsel bestimmt ist. Unterhalb der Erde gibt es die Region des Erebos, von dessen umfassender Dunkelheit oberhalb der Erdscheibe die Nacht als eine durch den Tag begrenzte Wirkungsgestalt auftritt. Die Gesamtheit der Welt erscheint so als eine Wirklichkeit verteilter, gegeneinander abge-

grenzter Orte, von denen die Erde eine interne Gliederung (Ebene, Berge, Wasser) aufweist und die Region unmittelbar oberhalb von ihr dem Rhythmus eines zeithaft konkretisierten Wechsels von Dunkelheit und Helligkeit unterliegt. Trotzdem sind in dieser Welt das anfängliche Chaos und das ihm wie der Gaia zugehörige Dunkle nicht einfach überwunden. Das Chaos bleibt das, was die Wirklichkeit gegliederter Räume gleichsam von unten begrenzt. An ihm als dem ›riesigen Schlund‹ (χάσμα μέγα) tief unter der Erde haben ›die dunkle Gaia, der finstere Tartaros, das unwirtliche Meer (Pontos) und der sternreiche Himmel‹ sowohl ihre ›Wurzeln‹ (πηγαί) als auch ihre ›Grenzen‹ (πείρατα)²³. Sie sind nämlich einerseits auf das Chaos bezogen, weil sie aus ihm als einem ›modrigen‹, sogar für die Götter Grauen erregenden Ort hervorstechen, während sie sich andererseits als etwas Bestimmtes von ihm und damit zugleich gegen einander absetzen²⁴.

Die erste Wendung der göttlichen Urpotenzen nach außen ist Gaia vorbehalten, die sich darin mit ihrem Erstgeborenen, dem ihr an Größe gleichen Uranos verbindet. Ihrer Paarung kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als daraus zuerst die von Okeanos angeführte Zwölferreihe der Titanen hervorgeht, mit denen in der göttlichen Welt die ersten individuellen, menschenähnlichen Gestalten auftreten. Trotzdem zeigt allein schon der Aufbau dieser Reihe, dass auch sie vom Charakter der Ambivalenz geprägt bleiben. Die männliche Reihe, mit der sie beginnt, wird nach fünf Stellen abrupt unterbrochen, so dass diese Teilreihe mit einem Gott beschlossen wird, der als Vater unter anderem des Prometheus Kräfte der List in die Welt setzt, mit denen sich noch Zeus auseinandersetzen müssen²⁵. Die nächste Teilreihe besteht aus sechs Göttinnen, die ausnahmslos positive Kräfte verkörpern, so dass sie als Mächte der Schönheit, der Rechtlichkeit und der Erinnerung in die spätere Ordnung der göttlichen Welt ungebrochen hineinwirken²⁶. Am Ende der Gesamtreihe steht dann als ihr sechster männlicher und gewaltmächtigster Vertreter Kronos, so dass sich in seiner ›krummen Gesinnung‹ und seinem

›Hass auf den Vater‹ Kräfte der Destruktion konzentrieren, die zur Entladung drängen.

Von der Schlussposition dieser Reihe aus erscheint es konsequent, dass Uranos und Gaia in den beiden folgenden Zeugungsreihen ausschließlich Kräfte roher Gewalt ins Dasein bringen, die später in den Rivalitätskämpfen der Götter noch eine entscheidende Rolle spielen werden. Am Anfang aller Folgekonflikte steht aber das Gegeneinander von Gaia und Uranos. Beide werden nämlich in ihrer dritten Zeugungsreihe zu Eltern ›schrecklich-gewaltiger‹ Kräfte, die stärker noch als die ihr unmittelbar vorgegangene Reihe der Kyklopen die Unförmigkeit ›maßloser‹ und ›überheblicher‹ Stärke verkörpern. Da Uranos vorausieht, welches Potential damit die Welt des göttlichen Lebens betritt, beruht sein Versuch, ihre Geburt mit Gewalt zu verhindern, nicht nur auf Willkür. Während die Vorgänge der Lebensreproduktion zuvor ihrer eigenen Regel gefolgt waren, tritt mit seinem Plan erstmals die Macht der Reflexion in Erscheinung, allerdings in Form von Gewalt und List, so dass sie in diesem Zusammenhang nichts anderes als eine Waffe ist, die sich der natürlichen Quelle des Lebens entgegenstellt. Da die ›Hundertarmigen‹, eingeschlossen im Schoß ihrer Mutter, deren Leib ›im Inneren bedrängen‹, muss Gaia, da sie sich aus dieser Notlage nicht selbst befreien kann, die Macht der Reflexion, die sie zunächst von Uranos erleidet, in das eigene Handeln aufnehmen und sie dabei sowohl um eine technisch-instrumentelle (Stahl und Sichel) als auch um eine kommunikativ-kooperative Dimension anreichern. Das Instrument ihrer Gegenwehr kann sie noch allein herstellen, aber für seinen Einsatz als Waffe, die Uranos den bestimmenden Zugang zu ihr als der Quelle allen Lebens definitiv versperren soll, bedarf es der Handlung eines ihrer mit Uranos gezeugten Kinder. Sie muss deshalb mit ihrer Rede testen, ob sich unter den Titanen der ›Verwegenste‹ zeigt, der seinen Vater nicht mehr als zeugende Quelle seines eigenen Lebens auffasst, sondern ihn mit dem von seiner Mutter vorgeprägten Titel des ›Ersterdenkers schändlicher Taten‹

bezeichnet und in ihm dann die Urquelle des Schlechten sieht, die um jeden Preis an ihrer Entfaltung gehindert werden muss.

Die Hoffnung, diese Quelle durch einmalige »Tat« aus der göttlichen Welt entfernen zu können, erweist sich insofern als Illusion, als ein Tyrann, der sich die alleinige Entscheidungskompetenz darüber anmaßt, welche Kräfte des Lebens die Welt des Lichts betreten dürfen und welche nicht, zwangsläufig von demjenigen bekämpft wird, der sich eine vergleichbare Kraft zutraut. Sie wirkt zudem über die Rede von Gaia und Uranos direkt auf ihn als das Wissen zurück, dass auch ihm bevorstehen wird, was er seinem Vater zuzufügen entschlossen ist. Kronos wird auf diese Weise zwangsläufig zum »Zweiterdenker schändlicher Taten«, der sich nur vom größtmöglichen Präventivschlag, bei dem er ausnahmslos alle mit Rhea gezeugten Kinder unmittelbar nach ihrer Geburt verzehrt, versprechen kann, die von Uranos übernommene Position tyrannischer Macht seinerseits zu behaupten. Die Gegenwehr, die er damit provoziert, findet ihren Entstehungsherd in einer Kooperation Rheias mit ihren Eltern, wobei vor allem Gaia dafür sorgt, dass der Letztgeborene ihrer Tochter nicht nur dem Schicksal des Verschlungenwerdens entgeht, sondern als derjenige auftritt, der wiederum Kronos mit derselben Kraft entmachtet, durch die er sich zum Herrscher über die Götter aufgeschwungen hat.

Der bloße Sieg des Zeus reicht deshalb nicht aus, um die göttliche Welt dauerhaft in einen Zustand stabiler Ordnung zu versetzen. Dazu muss vielmehr die von Uranos eingeführte und von Kronos verstärkte Herrschaftsform der Tyrannis aus dieser Welt herausgebracht und durch gerechte Herrschaft ersetzt werden. Zunächst aber ist auch Zeus nur im Besitz eines Machtmonopols. Und das provoziert nichts anderes als Gegenmacht, die sich im Kampf zwischen Titanen und Kroniden, also der älteren und der jüngeren Generation einer Familie entlädt, die in Gaia und Uranos ihre gemeinsame Lebensquelle hat. Ihr Kampf erzeugt näherhin die größtmögliche Bewegung eines Krieges, in den alle göttlichen Kräfte involviert sind, so dass es in ihren »leidvollen

Kämpfen«, die wie der trojanische Krieg »volle zehn Jahre« andauern, »für beide Seiten keine Lösung gab und kein Ende des Streits« (625 ff.).

Ein Ausweg wird allein dadurch vorbereitet, dass Gaia, die als Urmutter allen Lebens für dessen Kontinuität in besonderer Weise verantwortlich ist, Zeus dazu rät, Kräfte, die zuvor von ihr ausgeschlossen waren, in die Welt des göttlichen Lebens zu integrieren. Dies betrifft die in den Versen 148 ff. genannten Kräfte maßloser Stärke, die Uranos »unter die breitstraßige Erde« verstoßen hatte (617 ff.). Sie, die unheimlichen »Hundertarmigen« und »Fünzigköpfigen«, »wieder zum Licht herauf« zu führen (625 f.), bedeutet, sie durch Mahlgemeinschaft (639 f.) und ein Bündnis, das in der Rechtsform eines durch Rede und Gegenrede vereinbarten Vertrags geschlossen wird (654–663), erstmals und dauerhaft als innergöttliche Kräfte anzuerkennen. In diesen Vorgang, der ein Verhältnis der Gleichheit begründet und damit die Möglichkeit kooperativen Handelns eröffnet, werden vor allem die »himmlischen Gewalten« *Eifer*, *Sieg*, *Macht* und *Stärke* einbezogen, die als Kinder der Styx²⁷ nach dem Beschluss ihrer Mutter »auf immer beim schwer donnernden Zeus verweilen«, und zwar seit dem Tag, an dem dieser »alle unsterblichen Götter zum hohen Olympos berief und verkündete, keinem der Götter, die mit ihm gegen die Titanen kämpften, werde er seine Vorrechte nehmen, sondern jeder werde sein Amt wie bisher im Kreis der unsterblichen Götter behalten«, während jeder, der wie exemplarisch die Styx »von Kronos weder Ehre noch Vorrecht erhalten habe«, sie »erlangen werde, wie es denn Recht (θέμις) sei« (383–396).

Die im Kampf aller Gottheiten gegeneinander freigesetzte Gewalt entfacht eine feurig explosive Kraft, die in sich aufzulösen droht, was in der Natur schon als Zusammenhang verteilter und voneinander getrennter Orte (Erde, Meer, Himmel, Unterwelt) zu bestehen schien²⁸. Diese Ordnung bedarf deshalb nach dem Sieg der Partei des Zeus dadurch der erneuten Befestigung, dass die unterlegenen Titanen »in finsterem Dunkel ... am Rand der rie-

sigen Erde verborgen« und dort von den Mächten der mit Zeus verbündeten Gewalt daran gehindert werden, den Ort zu verlassen, an dem ihre Bewacher unter der Herrschaft des Uranos die Gefangenen gewesen sind (729 ff.)²⁹. Das damit Gewonnene muss von Zeus und seiner Partei aber noch ein zweites Mal im Kampf gegen Typhoeus gesichert werden, den »die riesige Erde« in der exakten Umkehrung ihrer ersten Verbindung mit dem bestirnten Uranos, nämlich »in Liebe vereint« mit dem finsternen Tartaros, als ihr letztes Kind in die Welt setzt (821 f.). Mit ihm, dessen Gestalt die Schrecken erregende der »Hundertarmigen« noch einmal überbietet (825 ff.), droht die Macht der Dunkelheit, die älter ist als die des Lichts, der definitive »Zwingherr über Sterbliche und Unsterbliche« zu werden (836 f.). Der Kampf gegen ihn evoziert deshalb ein zweites Mal die Gefahr der vollständigen Ausbrennung von Erde, Meer und Himmel³⁰, die nur dadurch gebannt werden kann, dass Zeus seinen letzten Gegner »in den weiten Tartaros«, also an den Ort seines Ursprungs, »zurückwirft« und ihn dadurch innerhalb der Welt des göttlichen Lebens wirkungslos macht (868)³¹.

Erst nach diesem Sieg ist Zeus »König und Herrscher der Unsterblichen«, der sein Amt aber nicht einfach wie ein Tyrann okkupiert, sondern es auf die Bitte der anderen olympischen Gottheiten, die darin wieder einem Rat der Gaia folgen, übernimmt. Von daher ist die Form seiner Herrschaft von vornherein an Sprache und ihre Überzeugungskraft gebunden, so dass sich in ihr schon eine im Sinne des Aristoteles politische Form des Regierens ankündigt. In ihr tritt die Qualität der Gerechtigkeit dauerhaft nach außen, die im Bündnis mit »maßloser Stärke« und »himmlischen Gewalten« beim Kampf gegen die Titanen und Typhoeus schon innerhalb der Partei des Zeus handlungswirksam gewesen ist. Dadurch gewinnt die göttliche Welt nicht nur die Qualität einer »guten Ordnung«, sondern auch die einer Macht, die keinen Gegner mehr zu fürchten hat, der sie als Ganzes gefährden könnte. Das wird zusätzlich dadurch sichergestellt, dass Zeus sich unmittelbar

nach seiner gleichsam durch Akklamation vollzogenen Wahl zum Götterkönig zuerst mit der Okeanostochter Metis paart, die unter allen Lebewesen die weiseste ist. Ihr ist es bestimmt, Zeus »sehr kluge Kinder« zu gebären, zunächst die Tochter Athene, »dem Vater gleich an Mut und planendem Willen«, aber danach »einen Sohn«, der als »König der Götter und Menschen mit trotzigem Sinn« imstande wäre, seinen Vater wieder mit List und Gewalt aus seiner Machtposition zu verdrängen. Mit dem Bild von Zeus, der »nach dem Rat Gaias und des sternreichen Uranos« Metis mit List dem eigenen Leib einfügt, damit sie ihm dort kundtut, »was gut sei und böse«, wird in aussagekräftiger Umwegigkeit das Konzept einer Königsherrschaft veranschaulicht, in der die Gerechtigkeitsform geteilter Macht mit einer besonderen Qualität des Wissens verbunden ist. Die Macht der Reflexion, die anfänglich aufgrund der Bedrohungssituation, die mit dem Aufkommen maßloser Kraft gegeben war, nur in der defizitären Gestalt des Betrugs und der List auftreten konnte, bedarf im Blick auf die letzte Möglichkeit der internen Bedrohung einer bereits sittlich fundierten Ordnung noch einmal eines letzten Durchgangs durch die List, damit sie die von Zeus begründete Ordnung in der Optimalgestalt eines sittlich gebundenen Wissens unterstützt.

Der *Theogonie* Hesiods liegt offensichtlich ein politisch qualifiziertes Wissen zugrunde, das der späteren Philosophie, insofern sie auf den Grund des Guten reflektiert, eher fremd bleibt. Sie wird es deshalb in der Regel vorziehen, ein immer schon vollkommenes, ungewordenes, von vornherein unstörbares Sein an den Anfang aller Dinge zu setzen und es damit als das allein wirklich Seiende auszeichnen. Hesiod hingegen thematisiert mit dem Übergang von einer Natur, die zur Entartung tendiert, zu einer Sittlichkeit, die naturhafte Kraft nicht zerstört, sondern sie in gebändigter Form in das Eigene aufnimmt, den Vorgang der Kulturentstehung überhaupt, und zwar so, dass daraus deutlich wird, wie schwierig es ist, diesen Übergang zu finden und das, was man mit ihm gewonnen hat, auf Dauer zu stellen.

Aus philosophischer Perspektive ist zusätzlich der Charakter des Wissens von Bedeutung, den Hesiod in der Dichtung verkörpert sieht. Dichtung expliziert ein theologisch beglaubigtes Wissen von der Wahrheit des immerfort Seienden und der von ihm begründeten Ordnung. Zugleich bringt sie die darin enthaltene Qualität des Guten durch ihre sinnenfällige Darstellung auch in der menschlichen Welt zur Wirkung. Weil er nach dem Vorbild des Gesangs und des Tanzes der Musen dem Besten, das es überhaupt gibt, mit seinem durchrhythmisierten Klangkörper einen naturhaft wirksamen und deshalb unwiderstehlichen Reiz verleiht, ist der Gesang des Dichters ein Mittel des Trostes auch für diejenigen, die in der Bedrückung durch eigenes Leid an der Gerechtigkeit des Lebens zweifeln und sich in ihrem Kummer von der Quelle aller Lebendigkeit abgeschnitten fühlen. Die Philosophie ist nicht nur bestimmten Reflexionsformen des theogonischen Wissens verpflichtet, sondern auch seiner Darstellungsform. So versteht Platon sie als Mittel zur »Heilung« der Seele, als das Aussprechen von Worten, die den Hörer in den Zustand des Friedens mit sich selbst versetzen und ihm damit die Möglichkeit eröffnen, das eigene Streben nach Gutem von dem bestimmt sein zu lassen, was unter dem Seienden wirklich das Beste ist. Philosophie ist als das Wissen von der Einheit und Ordnung des Seienden zugleich eine Wirkungsmacht der Seelenlenkung, die den Einzelnen an den Zusammenhang des Guten anschließen will, von dem er sich in der Fixierung auf eigene Interessen allzu leicht trennt.

Das Prooemium zur *Theogonie* thematisiert das Wissen der Musen, das der von ihnen berufene Dichter öffentlich verkünden soll, folgendermaßen:

2 · Hesiod, *Theogonie* 1–52³²

-
- »Von den Musen des Helikon lasst uns beginnen zu singen,
 Sie, die des Helikon Höhe bewohnen, die mächtige, gott-
 erfüllte,
 Und um die veilchenblaue Quelle tanzen sie mit zarten Füßen
 Und um den Altar des hochmächtigen Sohnes des Kronos;
 5 Und erst baden sie ihre feine Haut in den Wassern des
 Permessos
 Oder der Rossquelle oder des gotterfüllten Olmeios³³
 Und führen dann oben auf dem Gipfel des Helikon ihre
 Reigen auf,
 Schöne, sehnsuchterweckende, und bewegen sich schnell mit
 den Füßen.
 Von dort machen sie sich auf, eingehüllt in den Schleiern dichten
 Dunstes,
 10 Und in den Nächten ziehen sie oft dahin und lassen ihre
 makellos schöne Stimme erschallen
 Und preisen Zeus, den Herren der Aigis³⁴, und die erhabne
 Hera,
 Die Herrin von Argos³⁵, die auf goldenen Sandalen schreitet,
 Und die Tochter des Aigisherrn Zeus, Athene, die strahlen-
 äugige,
 Und Phoibos Apollon und Artemis, die pfeilfrohe,
 15 Und Poseidon, den Herren der Erde, der Erde Erschütterer,
 Und Themis, die ehrwürdige, und sie mit den Mandelaugen,
 Aphrodite,
 Und Hebe³⁶, die goldreifbekränzte, und die schöne Dione³⁷,
 Und Leto³⁸ und Iapetos und auch Kronos, ihn, der Krummes
 sinnt,
 Und Eos [Morgenröte], den gewaltigen Helios [Sonne] und die
 leuchtende Selene [Mond]³⁹
 20 Und die Erde [Gaia] und den gewaltigen Okeanos und die
 dunkle Nacht

Und der andern Unsterblichen heiliges Geschlecht, der
immerfort Seienden.

Diese Göttinnen haben eines Tages Hesiod schönen Gesang
gelehrt,

Wie er die Schafe weidete am Hang des gotterfüllten Helikon.

Und das war das Wort, das im Anbeginn die Göttinnen zu mir
sprachen,

25 Sie, die Musen des Olymp, des Aigisherrn Töchter:

›Ihr Hirten, unbehauste, üble Gesellen, nichts als Bäuche,

Wir wissen trügenden Schein in Fülle zu sagen, dem Wirk-
lichen ähnlich,

Wir wissen aber auch, wenn es uns beliebt, Wahres zu kündend.

So sprachen des großen Zeus Töchter, die über das rechte Wort
verfügen,

30 Und gaben mir den Stab des Sprechers, des stark sprossenden
Lorbeers Zweig,

Den sie mir brachen, den bewunderten, und hauchten mir
Stimme ein,

Göttliche, auf dass ich rühme, was sein wird und was vorher
gewesen⁴⁰,

Und sie hießen mich preisen der seligen Geschlecht, der fort
und fort Seienden,

Sie selber aber zuerst und zuletzt allezeit zu singen.

35 Aber was soll mir das denn bei Eiche und Felsen?

Nun denn, mit den Musen lasst uns beginnen, sie, die Zeus,
dem Vater,

mit ihrem Preisen erfreuen den hohen Sinn (μέγας νόος),
droben im Olymp,

Wenn sie sagen, was da ist, was sein wird, was vorher gewesen,

Und ihre Stimmen erklingen gemeinsam. Und ihnen strömt
ohne Ermatten die Stimme

40 Hervor aus dem Munde, süß. Es lacht das Haus des Vaters,

Des machtvoll donnernden Zeus, wenn der Göttinnen lilien-
klarer Schall

- Sich ausbreitet; Es hallen wider die Gipfel des schneeigen
 Olymp
 Und die Wohnstätten der Unsterblichen. Sie aber senden aus
 die Botschaft unvergänglicher Rede
 Und rühmen zuerst in ihrem Sang der Götter ehrwürdiges
 Geschlecht,
 45 Von Anbeginn an, die Kinder waren der Gaia und des weiten
 Uranos,
 Und die von diesen entstammen, die Götter, Spender der
 Güter.
 Dann wieder preisen sie Zeus, den Vater der Götter und Men-
 schen,
 Wenn sie, die Göttinnen, anheben, und enden mit ihm ihren
 Gesang,
 Wie sehr er der erhabenste ist unter den Göttern und an Stärke
 der größte.
 50 Dann wieder preisen sie der Menschen Geschlecht und das der
 starken Giganten⁴¹
 Und erfreuen des Zeus Sinn dort im Olymp,
 Die Musen des Olymp, Töchter des Zeus, des Herren der
 Aigis.«

Aus philosophischer Perspektive betrachtet setzt Hesiod ein Wirklichkeitsverständnis voraus, das er als Dichter nicht diskutieren oder begrifflich fassen, sondern in Form einer Lobrede nur vortragen kann. Danach besteht das Lebendige hauptsächlich aus den beiden Gattungen der »immerfort-seienden Götter« und der sterblichen Menschen, wobei den Göttern allein das Gute zukommt. Wenn man die neben der *Theogonie* wichtigste Dichtung Hesiods, die *Werke und Tage*, mit heranzieht, geht dieser Unterscheidung das Goldene Zeitalter ihrer Einheit voraus. Ursprünglich aus Gleichem entstanden, leben auch die Menschen zunächst »wie die Götter«, ohne »Kummer im Herzen«, »fern von Mühen«, »frei von Not«, »weitab von allen Übeln« und »gesegnet

mit Gütern die Fülle« (*Erga* 108–119). Diese Welt ist jedoch endgültig zerstört. Schon im Silbernen Zeitalter sind nur die Götter das selige Geschlecht, während sich die Menschen im Zustand drückenden Elends befinden. Eine Ableitung dieses Unterschieds aus ursprünglicher Einheit lässt sich in das Konzept der *Theogonie* nicht integrieren. Dort ist ein anderer Gedanke entscheidend: Die Qualität, die in der Herrschaftsform des Zeus verwirklicht ist und die zunächst als ein Zentrum besteht, in dem sich die Götter ausschließlich auf sich selbst beziehen, kann in weiteren Schritten auch außerhalb dieses Zentrums wirksam werden, so dass an seiner Peripherie sogar die Möglichkeit eines Übergangs in die menschliche Welt gegeben ist. Den Musen kommt dabei die Aufgabe zu, vom Zentrum der göttlichen Ordnung aus in ihre Randzone vorzuschreiten. Ort der vollständigen Wirklichkeit des Guten ist das Haus der Götter auf dem Olymp (37, 40f.), in dessen unmittelbarer Nähe sich die eigentlichen Tanzplätze und Häuser der Musen befinden (62 ff.). Der Zeusaltar auf dem »gotterfüllten« Helikon ist demgegenüber ein sekundärer, wenn auch dadurch ausgezeichnet Ort, dass an ihm das, was seine Quelle auf dem Olymp hat, durch die Musen die Qualität wahrnehmbarer, erotisch reizvoller Schönheit erhält⁴². Indem sich die Musen von dort aus noch einmal »aufmachen« und im Herumziehen »ihre makellos schöne Stimme erschallen« lassen (9 f.), kann ihr Singen und Tanzen auch von Menschen wahrgenommen werden und bei ihnen die Sehnsucht nach intensiver Verbindung mit dem hervorrufen, was sie auf diese Weise hören und sehen. Dass es sich dabei nicht um einen äußeren oder trügerischen Reiz handelt, sondern um eine Verkörperung des Gerechten durch das Schöne, wird dadurch beglaubigt, dass ihr Singen und Tanzen im Olymp selbst zustimmende Resonanz auslöst (36–43). Das scheint auch notwendig zu sein, weil sie sich als ambivalente Mächte bezeichnen, die keineswegs nur »Wahres«, sondern auch »trügenden Schein die Fülle zu sagen wissen« (27f.). Insgesamt veranschaulicht das, was Hesiod über die Musen mitteilt und was diese in der Widerspiegelung

seiner Worte singen, die in sich komplexe Ordnung des göttlichen Daseins, die in ihrem Zentrum ein Höchstmaß an Identität mit sich selbst aufweist und sich von dort über verschiedene Instanzen weiter ausbreitet, ohne dass dadurch die Verbindung mit ihrem Ausgangspunkt verloren ginge.

Das Thema, die auf Zeus zentrierte und von ihm immer wieder neu stabilisierte Gerechtigkeitsordnung der »immerfort Seienden«, prägt auch die Bauform des Gesangs der Musen, wobei deren neun Stimmen gemeinsam »erklingen« (39) und das, was sie singen, »süß« und »ohne Ermatten« »aus dem Munde strömt« (39 f.) – Zeichen dafür, dass sie mit ihrem Singen ausschließlich und authentisch auf die olympische Quelle des dauerhaft Guten bezogen sind. Konsequentermaßen beginnen sie deshalb entweder mit dem Preis der Götter als einer von Gaia und Uranos begründeten Gattung, dem das Lob des Zeus als des an Stärke größten Gottes folgt (44 ff.), oder aber mit dem Preis des Zeus und der Hera, an den sich das Lob der übrigen Gottheiten anschließt (11 ff.). Die darin erkennbare Ringkomposition bleibt auch für Hesiod verbindlich, insofern er als der von den Musen angesprochene und in ihre Wahrheit eingeweihte Dichter (29–32) mit der Darstellung ihres Tanzes um den Altar des Zeus auf dem Helikon beginnt, dann besingt, wie die Göttinnen ausziehen, um die Lebens- und Gerechtigkeitsordnung ihres Vaters zu preisen, sich dabei schließlich auch ihm als dem von ihnen berufenen Dichter zuwenden und ihn auffordern, nichts anderes als das zu tun, was sie schon getan haben, jetzt tun und immer tun werden, nämlich zu »preisen der seligen Geschlecht, der fort und fort Seienden, sie selber [die Musen] aber zuerst und zuletzt allezeit zu besingen« (33 f.).

Nachdem Hesiod von der Zeugung und der Geburt der Musen gesprochen hat (53 ff.), thematisiert er die Gerechtigkeitsordnung ihres Vaters so, dass dabei auch deutlich wird, wie sie in die menschliche Welt hineinwirkt.

3 · Hesiod, *Theogonie* 70–103⁴³

- 70 »Reizend war der Schall, der von ihren Füßen emporstieg,
Wie sie schritten hin zum Sitz ihres Vaters; und der ist König
im Himmel [Uranos],
Hält in seinen eigenen Händen Donner und flammenden
Blitzkeil,
Mit Übermacht hat er gesiegt über den Vater Kronos, und gut
(εὖ) hat er Jegliches (ἕκαστα)
Den Unsterblichen zugeteilt (διέταξεν), mit gleichem Maß
(ὁμῶς), und die Ehren bestimmt.
- 75 Das ist's, was die Musen sangen, sie, die die Häuser des Olymp
bewohnen,
Die neun Töchter, entsprossen dem großen Zeus,
Rühmerin (*Kleio*) und Erfreuerin (*Euterpe*) und Festliche
(*Thaleia*) und zum Tanz Singende (*Melpomene*) und
Reigenfrohe (*Terpsichore*) und Liebreizende (*Erato*) und Viel-
preiserin (*Polyhymnia*) und Himmlische (*Urania*),
Und Schönstimmige (*Kalliope*). Sie ist die hervorragendste von
allen.
- 80 Denn sie gesellt sich auch zu den ehrwürdigen Königen.
Und wem Ehre erweisen die Töchter des großen Zeus
Und wen sie anschauen bei seiner Geburt von den zeusge-
nährten Königen,
Dem träufeln sie auf die Zunge süßen Tau
Und ihm fließen mild die Worte aus dem Mund, und die Leute
- 85 Alle schauen auf ihn, wie er die Satzungen (θέμιστας) abwägt
Und auslegt mit geraden Urteilen. Er spricht ohne Wanken,
Und rasch kann er auch großen Streit mit kundigem Wissen
(ἐπισταμένως) beenden.
Denn deswegen gibt es kluge Könige, dass sie den Leuten,
Die Schaden erlitten, auf dem Gerichtsplatz das, was geschehen
ist, zur Umkehr bringen
- 90 Ganz leicht, mit freundlichen Worten überredend.

Schreitet ein solcher König zu der Verhandlung (ἀγῶν), dann
wenden sie wie einem Gott sich ihm zu,
Mit Scheu und mit Ehrfurcht, und hervor ragt er unter den
Versammelten.

Solcher Art ist der Musen heilige Gabe (ἱερὴ δόσις) an die
Menschen.

Denn von den Musen und vom fernhin treffenden Apoll her
Gibt es die Sänger auf Erden und Meister der Leier,

95 Von Zeus aber Könige. Und selig ist, wen die Musen
Lieben; süß fließt die Stimme ihm vom Munde.

Denn wenn einer auch Trauer hegt in seinem Sinn, den
frisches Leid befiehlt,

Und ist welk vor Kummer in seinem Herzen, wenn dann aber
der Sänger,

Der Gefolgsmann der Musen, die rühmlichen Taten früherer
100 Menschen

Preist und die seligen Götter, die auf dem Olymp ihre feste
Wohnstatt haben,

Rasch vergisst der dann seine Bedrückung und nicht mehr
seines Kummers

Gedenkt er. Rasch wandten ihn davon ab der Göttinnen
Gaben.«

In diesem Teil der *Theogonie* wird nach der Beschreibung der Rückkehr der vom Helikon ausgezogenen Musen zum Haus ihres Vaters, der Nennung des Hauptthemas für ihren Gesang – die göttliche die Quelle aller Ordnung – und nach der Aufzählung ihrer Namen, bei der die zuletzt erwähnte Kalliope den ersten Rang innehat, ein Blick auf die menschliche Wirklichkeit geworfen. Wenn man die Anthropologie der *Werke und Tage* mitbedenkt, dann scheint die Übelquelle, die Zeus aus der göttlichen Welt entfernt hat, zum fatalen Ausgleich dafür in der menschlichen Welt erheblichen Machtzuwachs erhalten zu haben. Im Bild vom Ende des Goldenen Zeitalters wird dies deutlich genug zum Ausdruck

gebracht. Dieses Übel ist allerdings dadurch zu begrenzen, dass es, wie die *Theogonie* voraussetzt, Wege gibt, auf denen die in Zeus verkörperte Ordnung des innergöttlichen Zusammenlebens in die menschliche Wirklichkeit hineinwirken kann. Zu dieser Wirklichkeit gehören als ihr schlechtester Teil »schändliche Wesen«, die »nichts als Bäuche« sind und deshalb von den Musen mit Worten des Tadels angeredet werden (26). Zu ihr gehören aber auch als ihr bester Teil Könige und Sänger, die von Geburt an unter dem besonderen Schutz der Musen, des Zeus und des Apollon stehen. Dazwischen stehen Menschen, die sich den Königen und ihren gerechten Entscheidungen bereitwillig unterordnen oder sich von den Dichtern in ihrer Lebensnot trösten lassen, aber auch andere, die deswegen nicht schlechter sind, denen aber das Glück entgeht, bei erlittenem Unrecht oder individueller Lebensnot auf gerechte Könige oder gottbegnadete Dichter zu treffen⁴⁴. Man muss sogar mit der Präsenz von Menschen rechnen, die für die Worte der Könige und Sänger nicht nur unempfänglich sind, sondern als Angehörige des Eisernen Zeitalters im Sinne der *Werke und Tage*⁴⁵ den aus der göttlichen Welt verbannten Mächten der List, des Betrugs und der Gewalt in ihrer Welt zu einem vollständigen Sieg verhelfen wollen und damit gerade denen, die von sich aus gerecht sind, das Leben unerträglich machen (*Erga* 271 f.). Aber auch, wenn man nur auf die *Theogonie* achtet, ist das Leben der Menschen von Fehlern und Ungerechtigkeiten durchsetzt, die der Heilung durch gerechte Könige bedürfen. Zugleich ist es von Leid und Kummer geprägt, die bei den Betroffenen das Gefühl auslösen können, aus dem Zusammenhang des guten Lebens ausgeschlossen zu sein. Im Bild vom »welk« gewordenen Herzen wird diese Extremsituation der Lebensverzweiflung eindrucksvoll angesprochen. Es bedarf deshalb göttlich inspirierter Könige und Sänger, um diese Menschen mit der in Zeus verkörperten Gerechtigkeit und der aus ihr hervorgehenden Lebensquelle wieder in Verbindung zu bringen. In der Macht von Zeus und Kalliope, die als »die Hervorragendste« der Musen ihre eigene Wirkungskraft

auf eine menschliche Stimme übertragen kann (*Theog.* 79 f.)⁴⁶, wirkt der König, den Hesiod nicht als Mann des Schwertes, sondern des wirkungsmächtigen Wortes beschreibt. Als solcher kann er in einer Versammlung von Menschen, die mit Unrecht konfrontiert sind, »wie ein Gott« auftreten (91), so dass man ihm als dem »Hervorragenden unter den Versammelten« die Klugheit, die in seinen Worten zum Ausdruck kommt, auch bereitwillig abnimmt. Selbst »großen Streit« kann er so »mit kundigem Wissen« »rasch« und »leicht«, nämlich »mit freundlichen Worten überredend« (87 ff.) beenden. Der König, in dem ähnlich wie in Zeus, das Wissen des Guten und Bösen, Überzeugungskraft und Macht eine Einheit bilden, hat eine Parallelfigur in dem von Apoll und den Musen begnadeten Sänger, der »die rühmlichen Taten früherer Menschen« und die »seligen Götter« als Träger und Garanten einer allgemeinen Gerechtigkeitsordnung so eindrucksvoll preist, dass selbst derjenige, der am Leben verzweifelt, »rasch« wieder vergisst, was sein Herz hat »welk« werden lassen.

Nach dem Ende des Goldenen Zeitalters lässt sich das Gute nur durch zeusähnliche Könige und von den Musen inspirierte Sänger in die menschliche Welt übertragen. Dies geschieht aber nicht notwendig. Wenn gerechte Könige und göttlich inspirierte Sänger fehlen, oder eine Gemeinschaft oder Einzelne sich auf ihre eigene Ungerechtigkeit versteifen oder von ihrer Lebensverzweiflung überwältigt werden, bleibt das Gute für sie ohne Macht. Menschliche und göttliche Welt sind nicht durch einen unüberbrückbaren Graben getrennt, aber die Verkehrswege zwischen ihnen müssen immer wieder neu gefunden und aktiviert werden. Wenn das misslingt, fällt die menschliche Welt auf sich selbst zurück und verfestigt sich dann zur »Eisernen Zeit«, in der das Recht des Stärkeren dominiert (*Erga* 190 f.), das den Schwächeren nur »bittere Schmerzen« bereitet und ihnen jede Hoffnung auf »Retung im Unheil« nimmt (*Erga* 200 f.). Indem Hesiod in der *Theogonie* im Auftrag der Musen darstellt, wie umwegig selbst die Göt-

ter zur Ordnung des gerechten Lebens gefunden haben, macht er den Menschen, die seinem Gesang zuhören, bewusst, mit welchen Schwierigkeiten sie zu rechnen haben, wenn sie nach Regeln der Rechtlichkeit leben wollen.

Die Dichtung Hesiods ist mit ihrer an Bildern und Gestalten des Mythos orientierten Darstellungsweise von drei Denkformen bestimmt, mit denen sich das philosophische Denken auseinandersetzen wird. Die erste davon ist die Begriffsform der Kontinuität, bei der ein erster Grund und damit ein *elementum primum* des Guten so lückenlos mit weiteren gleichartigen Elementen verbunden wird, dass das an den Anfang gesetzte Gute sich auf alle ihm hinzugefügten Teile überträgt (vgl. Bd. II, S. 82). Damit wird das Gute als Raum gedacht, der sich von seinem Zentrum aus nicht nur kontinuierlich erweitert, sondern aus sich in die Form des Schönen übergeht. In der menschlichen Welt können sich deshalb eine vom Wissen des Guten⁴⁷ geprägte Gestalt der Gerechtigkeit und eine von demselben Wissen getragene Wirkungsmacht sinnlich wahrnehmbarer und affektiv wirksamer Schönheit daran anschließen. Im Raum des Guten herrscht die Regel einer kontinuierlichen *translatio qualitatis*, die ihren Grund darin hat, dass das Zentrum dieses Raumes als wirkende Macht konzipiert ist.

Die zweite Denkform ist die der Diskontinuität. Sie umschreibt einen Erweiterungszusammenhang des Schlechten, bei dem sich eine Macht der Störung bis hin zum Maximum des *bellum omnium contra omnes* erweitert. Ihr kommt jedoch in der *Theogonie* keine selbständige Funktion zu, weil sie in eine dritte Denkform übergeht, die das Entstehen verlässlicher Ordnung aus ihrem Gegenteil zum Thema hat. In ihrer Verbindung umschreiben die zweite und dritte Denkform einen Zustand, der aufgrund seiner Ambivalenz zwar zu seiner vollständigen Krise tendiert, aber gerade im Durchgang durch diese Grenzerfahrung zu verlässlicher Ordnung findet. Eine stabile Ordnung setzt als ihre Bewährungsprobe die produktive Bewältigung größter Unordnung voraus. Die Begründung von Ordnung ist deshalb kein einmaliger Akt, son-

dern bedarf der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit ihrer Gegenkraft. Dabei muss die Kraft der Ordnungsbegründung lernen, Gewalt durch ihre Bindung an das Recht in das Eigene zu integrieren. Das Gute muss die Minimalbedingung erfüllen, eine Einheit aus Macht und Gerechtigkeit zu sein. In seiner besten Form verbindet sich seine eigene Stärke mit der Wirkungsmacht der Schönheit und der Gestaltungskraft eines normativ qualifizierten Wissens. Das Thema der Beziehung zwischen dem Guten, der Schönheit, dem Wissen und der Gerechtigkeit, das Hesiod in mythische Bilder gekleidet hat, wird für die Philosophie zum anspruchsvollsten Gegenstand ihres prinzipientheoretischen Nachdenkens.

2. | Parmenides als philosophischer Dichter⁴⁸

Mit Parmenides betritt die vorliegende Darstellung das weite Feld der »vorsokratischen« Philosophie⁴⁹. Parmenides ist nicht ihr Begründer gewesen. Wenn die Rede von einem Protophilosophen überhaupt etwas anderes als ein Mythos ist, wofür wenig spricht, dann wird Thales in dieser Rolle genannt. Über die Lebenszeit des Parmenides wissen wir nichts Genaues, sondern nur, dass er aus der unteritalischen Stadt Elea (= Velia) stammt, die ebenso wie Marseille (Massilia) eine Kolonie der Phokaier gewesen ist. Deren Polis lag an der Westküste Kleinasiens, und ein großer Teil ihrer Bewohner hat sich, wie Herodot berichtet (I 162–167), wegen der Bedrohung durch die militärisch überlegenen Perser über Chios und Kyrnos (Korsika) nach Unteritalien begeben und dort um 540 das spätere Velia unter dem Namen Hyele als ihre Stadt neu gegründet. Als Sohn »einer hoch angesehenen und wohlhabenden Familie« (DL IX, 21 = VS 28 A 1) ist Parmenides in seiner Geburtsstadt als »Heiler« und »Gesetzgeber« tätig gewesen, der als solcher mit dem Kult des *Apollon Oulios*, des schon in Phokaia verehrten »heilenden Apoll«, in Verbindung gestanden hat⁵⁰. Die an-

tike Doxographie hat, vorbereitet durch die Parmenides-Rezeption von Platon und Aristoteles, eine ›eleatische‹ Schule konstruiert, die von Xenophanes begründet und dann von Parmenides sowie von dessen ›Schülern‹ Zenon aus Elea und Melissos fortgesetzt worden sein soll. Dabei wird unterstellt, dass es in dieser ›Schule‹ um den ontologischen Begriff der Einheit gegangen sei und um eine Form der Logik, die es unmöglich machen wollte, Vielheit und damit Veränderung als ›seiend‹ zu denken⁵¹. Daneben steht die von Diogenes Laertius festgehaltene Behauptung von der besonderen Verbindung des Parmenides mit dem Pythagoreer Ameinias. Nicht Xenophanes, sondern dieser habe ihn »zur Ruhe gebracht (εἰς ἡσυχίαν προετράπη)«, wobei »Ruhe« einen Zustand meint, in dem Menschen mit göttlichen Kräften in direkte Berührung kommen und dadurch »Heilung« an sich erfahren⁵². ›Elea‹ steht jedenfalls für eine Kultur, die auch für religiös-meditative Formen der Wirklichkeitserfahrung im Sinne der Orphik und des Pythagoreismus offen gewesen ist⁵³.

Wenn man der Rahmenerzählung des nach ihm betitelten platonischen Dialogs folgt, muss Parmenides um 515 geboren sein, sonst hätte er als alter, etwa 65-jähriger Mann nicht mit dem noch sehr jungen, also keinesfalls älter als zwanzigjährigen Sokrates ein philosophisches Gespräch führen können, das dann um das Jahr 450 stattgefunden hätte⁵⁴. Wie dem auch sei, Parmenides gehört nicht mehr zur Frühphase der »vorsokratischen« Philosophie, die nach altem doxographischen Sprachgebrauch als »jonische Naturphilosophie« bezeichnet wird, noch zu den Sieben Weisen, die eine ältere Form praktischer ›Weisheit‹ verkörpern⁵⁵. Dennoch scheint er mit diesem Typus des Wissens verbunden gewesen zu sein, steht er doch keineswegs nur für die Kraft des logischen Denkens, die Spätere an ihm bewundert haben, sondern, wie ein Blick auf das Prooemium zu seinem Lehrgedicht noch zeigen wird, auch für eine religiös legitimierte Form von Weisheit, die dazu anleiten will, das Wirkliche aus dem Grund seiner nach außen verborgenen Einheit zu erfahren.

Bei keinem »Vorsokratiker« ist die Textüberlieferung besser als bei Parmenides. Wir kennen von ihm immerhin so viel, dass sein Denken, was seinen Inhalt und seine Argumentationsform betrifft, zumindest in seinen Grundzügen nachvollzogen werden kann. Dabei zeigt sich eine Nähe zwischen mythisch-religiösem und philosophisch-argumentativem Denken – was schon äußerlich dem von Homer und Hesiod vorgegebenen hexametrischen Versmaß abzunehmen ist, das als Darstellungsform des *genus sublimis* das Wirken göttlicher und heroischer Mächte veranschaulicht. Aufschlussreich ist auch, dass Parmenides ebenso wenig wie Hesiod im eigenen Namen spricht, sondern in demjenigen einer namentlich nicht genannten Gottheit und dass seine argumentativen Aussagen ihre letzte Begründung in mythisch-theologischen Vorstellungen finden.

Das Lehrgedicht des Parmenides besteht aus zwei Teilen, von denen der erste relativ gut, der zweite jedoch nur unzureichend rekonstruierbar ist. Wir konzentrieren uns auf den ersten Teil, in dem es darum geht, »der leicht überzeugenden Wahrheit unbeelegtes Herz« offen zu legen, während der zweite »die Meinungen der Sterblichen« anspricht, »in denen kein wahrer Beweis ist« (vgl. Text 4, 29 ff.). Das schwierige, bis heute kontrovers diskutierte Problem, wie sich die beiden Teile dieses Lehrgedichts zu einander verhalten, bleibt in der vorliegenden Darstellung außer Betracht⁵⁶. Wir wollen lediglich verstehen, was nach Parmenides das wahrhaft Seiende ist, das er im ersten Teil seines Gedichts thematisiert. Zunächst aber wenden wir uns dem Prooemium zu, weil wir den Charakter seiner Sprechweise klären müssen, um den Wahrheitsanspruch seiner Dichtung richtig einschätzen zu können⁵⁷. Zudem müssen wir wissen, wohin die Reise geht, von der Parmenides dort spricht. Ihr Ziel ist nämlich der einzige, sterblichen Lebewesen normalerweise unzugängliche Ort, von dem aus einsichtig werden kann, was »in Wahrheit ist«.

4 · Das Prooemium zum Lehrgedicht des Parmenides (VS 28 B 1)⁵⁸

- 1 »Die Stuten, die mich bringen, so weit nur die Sehnsucht
 (θυμός) gelangt⁵⁹,
 zogen voran, als sie mich führten auf den viel berühmten Weg
 der Gottheit⁶⁰, der den Mann, der »weiß«, durch alles Dunkle
 (παντ' ἄδαῖ) hin bringt⁶¹;
 auf diesem Weg wurde ich gebracht; denn auf ihm brachten
 mich die viel verständigen Pferde
 5 den Wagen ziehend, und Mädchen (κοῦραι) wiesen den
 Weg.
 Die Achse in den Naben gab einen Pfeifton von sich⁶²
 und glühte (denn sie wurde von zwei wirbelnden
 Rädern beiderseits getrieben), wenn die Sonnenmädchen sich
 eilten
 voranzuziehen, nachdem sie das Haus der Nacht
 10 zum Licht hin verlassen und mit den Händen die Schleier von
 den Häuptern zurückgestoßen hatten⁶³.
 Dort ist das Tor der Bahnen von Nacht und Tag,
 und ein Türsturz umschließt es und eine steinerne Schwelle.
 Das Tor selbst aber, das in den Äther aufragt, ist mit großen
 Türflügeln ausgefüllt⁶⁴;
 zu diesen hat die viel strafende Dike die Schlüssel, die abwech-
 selnd öffnen und schließen⁶⁵.
 15 Sie nun umschmeichelten die Mädchen mit sanften Worten
 und beredeten sie kundig, dass sie ihnen den mit Zapfen ver-
 sehenen Riegel
 windschnell vom Tor zurückstoße; und dieses flog auf
 und öffnete den gähnenden Schlund (χάσμα) der Türflügel,
 wobei es die erzbeslagenen Pfosten, mit Zapfen und
 20 Dornen eingefügt, nacheinander in den Pfannen drehte; dort
 also mitten hindurch,
 gerade dem Wege nach, lenkten die Mädchen (κοῦραι) Wagen
 und Pferde⁶⁶.

- Und die Göttin⁶⁷ empfing mich freundlich und ergriff mit
 ihrer Hand meine Rechte, sprach Worte
 und redete mich folgendermaßen an:
 Jüngling (ῶ κοῦρ'), Gefährte unsterblicher Lenkerinnen,
 25 der du mit den Pferden, die dich herbringen, zu unserem
 Hause gelangst,
 sei willkommen! Denn kein böses Geschick leitete dich an,
 diesen Weg zu gehen – er liegt fürwahr abseits vom Pfad der
 Menschen –,
 sondern Themis und Dike. Du sollst also alles erfahren,
 sowohl das der leicht überzeugenden (εὐπειθέος) Wahrheit
 unbewegte Herz⁶⁸
 30 als auch die Meinungen (δόξας) der Sterblichen, in denen kein
 wahrer Beweis (πίστις ἀληθῆς) ist.«

Schon bei oberflächlicher Lektüre lassen sich im Prooemium des Parmenides Motive aus Hesiods *Theogonie* wieder erkennen. Zunächst: Der Autor spricht im Namen einer göttlichen Wahrheitsmacht, die für ihn allerdings nicht in den Musen, sondern in einer anonym bleibenden Göttin verkörpert ist. Den Weg zu ihr kann er nur als »wissender Mann« finden, den die Töchter des Helios mit ihren Stuten auf den »viel berühmten Weg der Gottheit« bringen. Dieser Weg hat sein Ziel am »Haus der Nacht«. An seinem »Tor«, an dem sich wie in der *Theogonie* des Hesiod »die Bahnen von Tag und Nacht« begegnen, und das durchschreiten muss, wer das zuvor genannte Ziel erreichen will, können die Heliaden ihre Fahrt nicht einfach fortsetzen, sondern sie müssen die Rechlichkeitsgottheit Dike, die dieses Tor bewacht, »mit sanften Worten ... kundig bereden«, damit sie den Riegel des Tores zurückschiebt. Sie verfügen also über die Gabe der Peitho, die wie bei den Musen, Königen und Sängern des Hesiod auf Kluges und Gerechtes bezogen ist.

Hinter dem von Dike bewachten Tor öffnet sich ein »gähnender Schlund« (18), der an das Chaos bei Hesiod erinnert. Der »Jüng-

ling«, von dem Parmenides spricht, ohne ihn mit seinem Eigennamen zu bezeichnen, betritt damit einen Ort, den bei Hesiod sogar die Götter scheuen. Das Überschreiten der ›steinernen Schwelle‹ bedeutet deshalb eine Einweihung in göttliches Wissen, bei der es um das Berühren der Grenze geht, an der sich Dunkelheit und Licht sowohl miteinander verbinden als auch voneinander trennen. Insofern steht dieser Ort für die Einheit des in Wahrheit Seienden, um die es im parmenideischen Lehrgedicht entscheidend geht. Für jeden normalen Sterblichen müsste das Betreten dieses Ortes den Tod bedeuten. Nur für den Auserwählten, den Themis und Dike vor die ungenannte Göttin treten lassen, so dass sie seine Hand ergreift, ihn als Kuros begrüßt und damit als »Gefährten« der Töchter (»Kurai«) des Sonnengottes anerkennt, bedeutet »diese Reise ... fernab vom Verkehr der Menschen ... kein böses Geschick«, nämlich den Tod, sondern ein gutes, weil er als Lebender erfährt, was einem einfachen Sterblichen unzugänglich bleiben müsste⁶⁹. Von daher ist die Einweihung in das Wissen, das ihm die Göttin verkündet, wie im Mysterienkult die größtmögliche Annäherung an die Einheit von Tod und Leben, so dass in ihr auch die anderen Gegensätze und Unterscheidungen aufgehoben sind, die nach den irrtümlichen Meinungen und Bezeichnungen der Sterblichen das Sein bestimmen. Es ist deshalb kein Zufall, dass auch die Göttin, die den Jüngling anspricht, namenlos bleibt, da es in dem angedeuteten religiösen Zusammenhang darum ging, nicht mit einer bestimmten Gottheit, sondern mit der göttlichen Kraft verbunden zu sein, die mit dem einzig wahren ›unbeweglichen‹ Sein zugleich die Einheit von Licht und Dunkelheit sowie von Leben und Tod garantiert. Unabhängig davon, ob wir sie nun dem Textsinn entgegen als Persephone bezeichnen⁷⁰ oder ihr diesen wie jeden anderen Namen vorenthalten wollen⁷¹, das Ziel der von Parmenides beschriebenen Reise ist mythologisch gesprochen das »Haus der Nacht«. Es ist der Wohnort der Heliaden, die von ihm aus aufgebrochen sind, um Parmenides dorthin zu führen. Dort ›wohnt‹ aber auch Helios selbst, der nach durchzogener Sonnen-

bahn abends in dieses Haus zurückkehrt, um es am Morgen danach wieder zu verlassen und seine Bahn erneut zu durchlaufen⁷². Dieser Ort steht also für die gerechte Unterscheidung und den rhythmischen Wechsel von Licht und Dunkelheit oder von Leben und Tod, so dass sich erst von ihm her die unbewegliche Einheit und Fülle des Seienden bekundet, die der Meinung der Sterblichen grundsätzlich entgeht. Das Prooemium ist deshalb nicht die poetisch-allegorische Umschreibung eines genuin philosophischen Wahrheitsanspruchs, sondern es will im Medium rätselhafter Andeutungen und Bilder an die Wirklichkeit heranzuführen, die in ihrer göttlich sanktionierten Einheit die Wahrheit der Rede beglaubigt, die die Göttin im Gedicht des Parmenides ausspricht.

Von dieser Beobachtung aus wollen wir uns seiner zentralen Lehre zuwenden, die exemplarisch im Fragment 3 in dem Satz notiert ist: *Es ist dasselbe, das gedacht werden und sein kann*⁷³. Dieser Satz, der zunächst wie eine bloße Behauptung klingt, ist deswegen so schwer zu verstehen, weil das Sprechen über eine Beziehung zwischen Denken und Sein die Unterscheidung zwischen einer Subjekt- und Objektseite des Wissens vorauszusetzen scheint. Zudem werden wir aufgrund der neuzeitlichen Bevorzugung der Subjektseite dieser Beziehung dazu verleitet, diesen Satz transzendentalphilosophisch auszulegen. Parmenides wären solche Vorstellungen allerdings fremd gewesen. Er meint ganz sicher nicht, dass unser Denken Wirklichkeit konstituiert oder dass Seiendes nur nach Maßgabe von Theoriesprachen erschlossen wird, die ihr Fundament im menschlichen Denken haben. »Sein« ist für ihn kein Objekt *aufserhalb* des Wissens, das als etwas ihm gegenüber Fremdes in das Wissen hineingetragen werden müsste, um dort wirksam zu sein. Ebenso wenig hätte er sich ein Wissen vorstellen können, das sich selbst genügt und als »Sein« lediglich bestimmte, was ihm aus seiner Perspektive als »Seiendes« erschiene. »Sein« ist für ihn weder das einfache Vorhandensein noch das bloße Bestehen von etwas, sondern ein Wirksam- oder Mächtigsein, das zugleich gut und gerecht ist. Von ihm geht des-

halb etwas aus, dem sich ein vernünftiges Denken oder Wahrnehmen weder entziehen kann noch will. Wir kennen Ähnliches etwa aus der Wirkung von Personen, die uns dadurch beeindrucken, dass wir durch sie etwas Wahres oder Gerechtes erfahren, das wir aus uns selber oder durch andere Personen nicht hätten finden können. Wir kennen es auch aus der Wirkung von Kunstwerken, die uns in ihren Bann ziehen und uns dadurch etwas zuvor Unbekanntes, auf den normalen Wegen des menschlichen Verkehrs nicht Erschließbares zugänglich machen, das aber gerade in seiner Ungewöhnlichkeit für uns ein »in Wahrheit Seiendes« ist. In der Erfahrung intensiver Bereicherung stellen wir uns dem, was wir wahrnehmen oder erkennen, nicht als etwas anderes gegenüber, sondern wir nehmen oder gewinnen Anteil an der Wirkungsmacht, die vom Gehalt dieser Erfahrung ausgeht. Umgekehrt wird das so Erfahrene durch seine Verinnerlichung ein aktiver Teil von uns selbst. Wahres »Sein« in diesem Sinn tritt als Intensität so in das Wahrnehmen und Denken ein, dass jede Unterscheidung zwischen einer Subjekt- und Objektseite künstlich wäre. Insofern kann Parmenides im Fragment 6 den für ihn zentralen Gedanken der Identität von Sein und Denken auch so formulieren: »Richtig ist, zu sagen und zu denken, dass Seiendes ist; denn Sein ist wirklich; Nichts (oder Nichtsein) hingegen hat kein wirkliches Sein.« Oder, wie es im Fragment B 8 in den Zeilen 34 ff. heißt: »Dasselbe ist das, was zu erkennen ist, und das, was der Grund dafür ist, dass eine Erkenntnis seiend ist, denn nicht ohne das Seiende wirst du das Erkennen finden, in dem es als Aussage Sein hat.«

Im Grunde gibt es nur eine einzige wahre und gerechte Wirkungsmacht, nämlich diejenige des wahrhaft Seienden. Es nimmt deshalb in einem Denken, das sich darauf richtig bezieht, die Form des Gedachten an und in der Rede, die das richtig Gedachte zum Ausdruck bringt, die Form des Gesprochenen. Gedanke und Rede können sich als ambivalente Kräfte natürlich auch auf Nicht-Seiendes beziehen und es trotzdem als seiend denken oder bezeichnen. Es handelt sich dann aber um falsches Denken und unsinniges Re-

den, in dem kein »wahrer Beweis« ist. Dagegen stoßen wirkliches Sein, wahres Denken und Sprechen so aneinander, dass daraus ein Wahrheits- und Wirkungskontinuum entsteht. Auch das kann mit Vers 25 des Fragments B8 gemeint sein: »Seiendes stößt an Seiendes« und ist »als ganzes zusammenhängend.«⁷⁴ Dabei ist vorausgesetzt, dass wahres Sein sich in wahrhaftiger Weise zeigt oder bekundet, so dass es einem Denken, das sich ihm öffnet, von sich aus entgegenkommt, ebenso wie einem Reden, in dem ein wahrer Gedanke ausgesprochen ist. Im anderen Fall wäre das Wahre nicht auch das Gerechte, und dies widerspräche dem im Prooemium verdeutlichten Zusammenwirken zwischen der den Jüngling anredenden Göttin und ihrer Torwächterin Dike.

Im Fragment B6, aus dem wir schon einen zentralen Satz zitiert haben, geht es aber noch um einen anderen Gedanken. Es heißt dort nämlich:

5 · Parmenides, VS 28 B6⁷⁵

»Richtig ist zu sagen (λέγειν) und zu denken (νοεῖν),
dass Seiendes ist, denn Sein ist wirklich⁷⁶;

Nichts (Nichtsein) hat kein wirkliches Sein, das, sage ich dir,
sollst du dir klarmachen.

Denn das ist der erste Weg des Suchens, von dem ich dich
abhalte;

sodann aber von dem, den sich die Menschen, die nichts wissen,

5 bilden⁷⁷ wie Doppelköpfige: denn Ohnmacht (ἀμηχανία)
lenkt in ihrer Brust ihren schwankenden Verstand, und sie
treiben dahin

so taub als blind, blöde, verdutzte Gaffer, unterscheidungslose
Haufen,

bei denen Sein und Nichtsein dasselbe gilt
und nicht dasselbe, ihnen allen aber ist ein Weg

10 zu eigen, der sich umkehrt.«

Der bereits erläuterte Satz von der Identität zwischen wahrhaftem Sein, Denken und Sprechen ist Teil einer Mahnrede: »das sollst du dir klarmachen« (2). Ihr Adressat scheint diese Aufforderung nötig zu haben, oder Parmenides lässt die Göttin so reden, weil er zusammen mit ihr weiß, dass ihr Satz von der Identität des Seins mit dem Denken und Sprechen auf erhebliche Verstehenshindernisse trifft. Sie haben ihren Grund in dem Unwillen oder Unvermögen der meisten Menschen, sich in ihrem Denken allein auf wahres Sein und auf die von ihm ausgehende Wirkungskraft zu konzentrieren, so dass sie es vorziehen, als Doppelköpfige »umher zu wanken«, die in ihrem Denken und Sprechen mal auf wahrhaft Seiendes, mal auf Nichtseiendes stoßen, aber nicht das geringste Gespür für diese Unterscheidung entwickeln. Das Denken und Reden der meisten gehorcht dem Zufall, weil ihnen unbekannt ist, was im Fragment B₁ als Medium des Wahrheitszugangs angesprochen wird. Dort ist nämlich dreimal (Text 4, 2f., 5 und 27) vom »Weg der Göttin« die Rede. Auf ihn kann ein Sterblicher nur von einer göttlichen Instanz gebracht werden, so dass sie den »Wissenden« in die Wirklichkeit einführt, die vom »Herz der Wahrheit« erfüllt ist (ebd. 29). Und dieser Weg unterscheidet sich nun einmal von den normalen Verkehrswegen des menschlichen Denkens und Sprechens.

Vom griechischen Substantiv für »Weg«: ὁδός ist das Substantiv μέθοδος abgeleitet, das als »Methode« von anderen Sprachen übernommen wird. Das griechische Wort ist noch ganz ein Teil der Umgangssprache und bedeutet: sich in Bezug auf einen Weg gut auskennen, zu wissen, wo er beginnt und wohin er führt, aber auch die einzelnen Etappen genau vor Augen zu haben, auf denen er sein Ziel erreicht. Wer einen solchen Weg nicht kennt und sich trotzdem bewegt, wankt im Zustand der »Ohnmacht«, griechisch der ἀ-μηχανίη (Text 5, 5), hin und her. Die »μηχανίη« ist die Handhabe, die für die Lösung eines Problems zur Verfügung steht, während das vorangesetzte Alpha als Negationspartikel die Kenntnis einer solchen Handhabe verneint. Im Zustand der

ἀ-μηχανία bleibt man also für das Handeln und Denken auf den Zufall angewiesen. Man sieht keinen Weg vor sich, auf dem man von einem bestimmten Punkt A einen Punkt B erreichen kann, so dass man vom »schwankenden Verstand« mal hierhin, mal dorthin getrieben und deshalb von Parmenides zusammen mit seiner Göttin zurecht als »blöder, verduztter Gaffer« dem »Haufen« zugeordnet wird, der zu einer tragfähigen Unterscheidung zwischen »wahr« (= seiend) und »falsch« (= nicht seiend) unfähig ist. Aber selbst derjenige, den die Göttin von den normalen menschlichen Verkehrswegen entfernt, wird von ihr nicht nur freundlich, sondern zugleich mit der Forderung angesprochen: »Du aber halte den Gedanken von diesem Weg des Suchens fern⁷⁸, und lass die Gewohnheit der vielen Erfahrung dich nicht auf diesen Weg nötigen und lenke dort⁷⁹ nicht das ziellose Auge umher und das [von Meinungen, die auf den Wegen des normalen menschlichen Verkehrs vertreten werden,] widerhallende Gehör und die Zunge; sondern beurteile du mit dem Denken⁸⁰ die hart zu bestreitende Widerlegung, die von mir vorgebracht worden ist« (B 7, 2–8).

Neben der Tatsache, dass hier offensichtlich von alternativen Wegen des Denkens die Rede ist, zwischen denen die richtige Wahl getroffen werden muss, wird an dieser Stelle deutlich, dass der Blick auf das, was die Göttin als Wahrheit bezeichnet, nicht wie eine Selbstverständlichkeit gelingt. Das Sein der Wahrheit oder das in Wahrheit gerechte Sein wirkt zwar aus sich selbst, bleibt aber den meisten Menschen verborgen. Sogar diejenigen, die es sehen können, müssen immer wieder dazu angehalten werden, ihren Blick mit voller Intensität darauf zu richten. Insofern kommt der Rede der Göttin und der in ihr ausgesprochenen Wahrheit die Macht lenkender Autorität zu. Derjenige, den sie anspricht, soll ihr aber trotzdem nicht nur einfach glauben, sondern das, was ihm vorgetragen wird, mit dem eigenen Denken prüfen. Von daher wäre es falsch, ihre Rede ohne nähere Qualifikation als Offenbarung zu bezeichnen. Abraham soll das Wort Jahwes, das von ihm verlangt, seinen einzigen Sohn zu opfern, gerade nicht

im eigenen Denken beurteilen, ebenso wenig wie Moses dies tun soll in Bezug auf die Verheißungen und Gebote des sich ihm offenbarenden Gottes. Um eine derartig starke Form religiöser Offenbarung geht es bei Parmenides nicht. Hier wird dem zu belehrenden Hörer vielmehr die selbständige Fähigkeit des Urteilens und damit auch des Entscheidens zugetraut, so dass er sich auf dieselben Kriterien des Richtigen beziehen kann wie die Göttin, die zu ihm spricht.

Der Weg zur Wahrheit hat aber im Bereich menschlichen Verkehrs so heftige Konkurrenz, dass das Falsche in der Regel die Oberhand behält, weil die Meinung, die bei den meisten gilt, den Charakter des Wirklichseins, der nur dem wahren Sein zukommt, irrtümlicher-, aber effektiver Weise auf das überträgt, was *nicht* ist. Und das liegt wiederum daran, dass die Wirkungskraft des wahren Seins ihren Grund nicht von dem her findet, was auf den Wegen des menschlichen Normalverkehrs gilt, sondern nur von dem Ort aus, den Parmenides im Prooemium als das Ziel einer Reise zum ›Haus der Nacht‹ beschrieben hat.

Im Lehrgedicht des Parmenides geht es also nicht nur um die Darstellung des Weges zur Wahrheit, sondern auch darum, wie er aus einer Situation heraus getroffen werden kann, in der Alternativen zu ihm bestehen, die es wahrscheinlich machen, dass dieser Weg häufiger verfehlt als getroffen wird. Nach der Aussage des Fragments B2 sind drei Wege des Suchens nach Wahrem denkbar, von denen zwei falsch sind und nur einer richtig ist. Das Abhalten von falschen Wegen kann deshalb das Gehen des richtigen vorbereiten. In B2 wird der richtige Weg, »dass Sein ist«, als erster genannt und als derjenige ausgezeichnet, der allein über die Überzeugungskraft der Wahrheit verfügt. Ihm steht »der andre« gegenüber, für den »das Nicht-Seiende ist«, so dass es nach seiner Vorgabe dem Nicht-Sein zukommt, zu sein und zu wirken (B2, 5). Der dritte ist nach B6 derjenige, den »die Sterblichen« in ihrer Unwissenheit willkürlich erfinden und sich dabei von dem Irrglauben leiten lassen, dass »Sein und Nichtsein« gleich viel gelten. Er

ist deshalb nur die umständlichere Variante zu dem Weg, der von vornherein ›Nicht-Seiendes‹ als seiend denkt. Wer sich im Streben nach Wissen von diesen Wegen fern hält, dem bleibt, wenn er an seinem Streben festhält, »einzig übrig die Rede von dem Weg, dass Seiendes ist« (Text 6, 1).

Parmenides entfaltet also eine ausdrückliche Überlegung zu verschiedenen Wegen, die der subjektiven Intention nach alle auf wahre Gewissheit gerichtet sind. Wenn man darunter Überzeugungen versteht, die niemand in Frage stellt, dann wird zum einen klar, dass diese Wege nicht auf ein beliebiges Ziel gerichtet sind, sondern auf das Gut, das den Verkehr zwischen Menschen überhaupt erst wahrheitsfähig macht. Zum anderen sieht man, dass die abgewiesenen Alternativen auf Voraussetzungen beruhen, die ex negativo zeigen, auf welcher Vorstellung die von Parmenides festgehaltene ›Entscheidung‹ beruht. *Ein Weg* zur Gewissheit kann derjenige zu Vereinbarungen sein, an die wir uns im zwischenmenschlichen Verkehr halten. Sie können immer wieder im Blick auf das korrigiert werden, was den Betroffenen dafür als notwendig und nützlich erscheint. Vereinbarte Gewissheit *ist* also zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort, aber zu einem anderen Zeitpunkt und einem anderen Ort eben nicht, so dass dort andere Vereinbarungen als das Gewisse gelten. Der Weg zu Vereinbarungen wäre dennoch der einzig gangbare Weg zur Gewissheit, wenn das menschliche Denken kein sicheres Kennzeichen für die Unterscheidung von Sein und Nichtsein hätte. In diesem Fall müsste das Denken aus eigener Schwäche »doppelköpfig« werden, ohne dass man ihm daraus einen Vorwurf machen könnte. Die philosophische Skepsis und das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft werden deshalb später genau diesen Weg zur Vereinbarungsgewissheit mit der Begründung empfehlen, dass das menschliche Denken auch dann, wenn es das authentische Sein im Sinne des Parmenides tatsächlich gibt, keine »certa nota veri« kennt, um es vom Nicht-Sein zu unterscheiden⁸¹. Dass diese Meinung falsch ist, lässt sich deshalb

nur unter der gegenteiligen Voraussetzung behaupten, dass dem menschlichen Denken die Beziehung auf wirkliches Sein möglich ist, weil dieses sichere Kennzeichen (σήματα) an sich hat. Sie werden im Fragment 8 ausführlich vorgestellt.

6 · Parmenides, VS 28 B 8⁸²

»[...] So bleibt einzig noch übrig die Rede vom [dritten] Weg, dass Seiendes ist. An ihm [dem wahren Sein] sind sehr viele Kennzeichen, dass es ungeworden und unvergänglich ist, ganz und einheitlich und unbeweglich [vgl. B 1, 29 = Text 4] und vollendet.

- 5 Und es war nicht einmal und wird nicht (einmal) sein, da es jetzt zugleich ganz *ist*, eins und zusammenhängend. Denn welche Erzeugung könntest du für es erfinden? Wohin, woher gewachsen? Weder: aus Nichtseiendem, werde ich dich sagen oder denken lassen; denn es ist nicht sagbar noch denkbar, dass [wahrhaft] Seiendes nicht ist. Und welches Bedürfnis hätte es auch veranlassen sollen,
- 10 später oder früher, aus dem Nichts beginnend, sich zu bilden? Also muss es entweder ganz und gar sein oder es gibt wahres Sein nicht. Noch auch wird die Macht der Gewissheit (πίστιος ἰσχυς) zulassen, dass jemals aus einem [wirklich] Seienden irgendetwas über es hinaus *wird* – aus diesem Grunde hat weder zum Werden noch zum Vergehen die Rechtmäßigkeit [Dike] es [das wirklich Seiende] in seinen Fesseln lockernd losgelassen,
- 15 sondern sie [Dike] hält es [in diesen Fesseln] fest. Die Entscheidung darüber beruht aber hierin:

entweder ist wahrhaft Seiendes, oder es ist nicht! Aber es ist nun entschieden, wie es Notwendigkeit (ἀνάγκη) ist: dass man den einen Weg [dass wirklich Seiendes nicht ist] liegen lasse als undenkbar, unnennbar, denn es ist nicht der wahre

Weg, dass der andre dagegen, wonach es *ist*, eben der richtige sei. Wie aber könnte dann [, wenn dieser Weg der richtige ist,] Seiendes vergehen? Wie könnte es werden?

- 20 Wenn es nämlich wurde, *ist* es nicht; auch nicht, wenn es zukünftig einmal sein wird.

So ist Werden ausgelöscht und verschollen der Untergang. Auch geteilt ist es nicht, da es als ganzes gleichmäßig (πᾶν ... ὁμοῖον) ist

und nicht nach einer Stelle irgendetwas mehr, was es hindern würde zusammenzuhängen (συνέχεσθαι), noch irgendetwas weniger, sondern es ist im Ganzen voll von Seiendem.

- 25 Darum *ist* es als ganzes zusammenhängend (ἕσυνεχὲς πᾶν): Seiendes stößt an Seiendes.

Und unbeweglich in den Grenzen mächtiger Fesseln *ist* es anfanglos, endelos, da Werden und Vergehen in weite Ferne verschlagen sind: verstoßen hat sie die wahre Gewissheit (πίστις ἀληθῆς).

- 30 Als ein Selbiges und im Selbigen verharrend ruht es in sich⁸³ und wird so fest auf der Stelle verharren. Denn die mächtige Notwendigkeit

hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt, weil nach Fug (θέμις) das Seiende nicht unvollendet ist, denn es leidet keinen Mangel. Wäre es nicht so, würde es ihm an allem mangeln.

Es ist dasselbe, was zu erkennen und was der Grund dafür ist, weswegen eine Erkenntnis seiend ist⁸⁴.

- 35 Denn nicht ohne das Seiende, worin eine *Aussage* Sein hat [oder: worin es als Ausgesprochenes ist],

- wirst du das *Erkennen* finden. Denn nichts anderes ist oder wird sein
außer dem Seienden, weil eben dies das Schicksal [Moirā] gebunden hat,
ganz und unbeweglich zu *sein*. Dem wird [fälschlicherweise] alles zugesprochen,
was die Sterblichen gesetzt haben, in der [unwahren] Überzeugung, dass es wahr sei:
- 40 zu werden und zu vergehen, zu sein und nicht zu sein und den Ort zu wechseln und die lichte Farbe zu verändern. Weil nun aber eine Grenze zuäüßerst ist, ist es vollkommen: Von allen Seiten her, gleich der Masse eines wohlgerundeten Balles,
von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich sich schwingend. Denn als solches kann es weder,
- 45 hier oder dort, irgendetwas stärker noch irgendetwas geringer sein.
Denn weder ist Nichtseiendes, das es daran hindern würde, zur Einheit zu kommen,
noch ist Seiendes von der Art, dass es gegenüber dem Seienden da mehr, dort weniger seiend wäre, weil es ganz unverletzlich ist.
Denn mit sich selbst von allen Seiten her gleich (πάντοθεν ἴσον) ist es gleichmäßig in seinen Grenzen (ὁμοίως ἐν πείρασι) seiend.
- 50 Hier beendige ich die zuverlässige Überlegung und das Denken der Wahrheit. Sterbliches Wähnen lerne von hier an verstehen, [...].«

Das Fragment B8 beginnt mit einer Aufzählung von Zeichen, die das wahre Sein vom Nichtseienden unterscheidbar machen. Genannt werden: Einheit (4, 6), Ganzheit (4 f., 11, 22, 25, 38), Zusammenhang (6, 23, 25), Gleichheit mit sich selbst (22, 43 f., 49), Selbstbezüglichkeit (29), Ruhe in sich (29 f.), Fülle (24) und Voll-

kommenheit (4). »Sein« meint deshalb nicht einfach »Dasein«, »Bestehen« oder »Vorhandensein«, sondern authentische, ganz aus sich selbst seiende Wirklichkeit, Autarkie und absolutes Vollendetsein. Es wird zusätzlich mit einer Serie negativer Prädikate umschrieben: ungeworden, unvergänglich, unerschütterlich, unteilbar, unbedürftig, unbeweglich, unverletzbar, ohne Wachstum und Abnahme, ohne Mehr und Weniger, ohne Anfang und Ende, ohne Bedürfnis und Mangel, ohne Ortswechsel und Farbveränderung, ohne Gegenmacht. Es ist damit von allem unterschieden, was auf den menschlichen Verkehrswegen *ist*. In der zwischenmenschlichen Erfahrung und der auf sie bezogenen Meinung gelten auch das Gewordene und damit Vergängliche, das in sich Vielfältige und Veränderbare, das, was sich im Nacheinander verschiedener Zustände entfaltet, was sich erweitert oder vermindert, fälschlicherweise als »Sein«, so dass ihm dort zuzukommen scheint, »zu werden und zu vergehen, zu sein und nicht zu sein und den Ort zu wechseln und die lichte Farbe zu verändern« (40f.). Man kann in der Serie der negativen Prädikate für »wahres Sein« eine Vorform negativer Dialektik erkennen, die ihren »Gegenstand«, weil er sich von allem unterscheidet, was auf den normalen Wegen des Denkens und Wahrnehmens ist, lediglich dadurch charakterisiert, dass sie sagt, was er nicht ist. Seine positiven Prädikate hingegen lassen sich nur dem Begriff strenger Identität, die Bezeichnungen für Nicht-Sein wiederum einem Begriff des »Mehr-oder-Weniger-Seins« zuordnen. Platon wird das in seiner Prinzipienreflexion mit der Unterscheidung von reiner Einheit und einer »unbestimmten Zweiheitlichkeit« aufnehmen, die grundsätzlich die Relationsform des »Mehr- und Wenigerseins« an sich hat⁸⁵. Über ihn wirkt diese von Parmenides antizipierte Unterscheidung auf die gesamte nachplatonische Prinzipienreflexion. Dadurch dass Parmenides das »wahre Sein« auf strenge Identität festgelegt hat, hat er der ihm nachfolgenden Philosophie die Aufgabe gestellt, dieses Sein genauer zu bestimmen. Er ist deshalb ihr »Vater«, mit dem sich auseinandersetzen muss, wer seine Unterscheidung zwischen

Sein und Nichtsein in welcher Weise auch immer aufnimmt und sie etwa durch eine Bestimmung der Arten und Formen oder der besonderen Wirkungsweise des in sich wahren Seins erweitert.

Parmenides konzipiert offensichtlich einen harten Gegensatz zwischen Sein und Werden: Alles, was wird, *ist* nicht, weil es mit dem Werden zugleich dem Vergehen unterliegt, während alles, was wirklich ist, dem Zugriff des Werdens entzogen ist. Dieser Gegensatz wird metaphorisch sogar als ein Kampfverhältnis umschrieben, bei dem das wahre Sein das Werden »in weite Ferne« verschlägt (27 ff.), ohne dafür eigens tätig werden zu müssen. Allein dadurch, dass es mit gleichmäßiger Ruhe aus sich heraus wirkt und darin der »Masse eines wohlgerundeten Balles« gleicht, der wie ein in sich selbst fundiertes Energiezentrum »von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleichmäßig sich schwingt« (43 f.), entfaltet sich das wirkliche Sein als ein kontinuierlicher Zusammenhang, innerhalb dessen dem Werden und den damit verbundenen Gegensätzen, die in der menschlichen Sprache mit besonderen Namen bezeichnet werden, keine wirkliche Bedeutung zukommt.

Das Fragment B8 bezieht sich noch einmal darauf, dass dem Denken bei der Suche nach einem Gewissheitsgrund für sein Wissen grundsätzlich verschiedene Wege offen stehen, allerdings so, dass dies zugunsten der Antwort entschieden ist, dass *Sein* ist, nach klaren Kriterien erkannt und so im Denken und Sprechen der Sterblichen als Wahrheitsgarant anwesend sein kann. Man kann in dieser Festlegung die Realisierung einer der verschiedenen logischen Möglichkeiten sehen, die dem Denken für seinen Weg zur Gewissheit zur Verfügung stehen. Dennoch wäre es falsch, Parmenides zu unterstellen, er begründe sein Konzept des in Wahrheit Seienden in Form einer dialektischen Auseinandersetzung⁸⁶. Dass der von ihm genannte Weg der richtige ist, beruht nicht auf menschlich eigenständigem Urteil, sondern auf einer vorgängigen Entscheidung über die Frage, ob wahrhaft Seiendes wirklich ist oder nicht. Das von Parmenides angesprochene hypothetisch-

argumentative Denken hat also ersichtlich Grenzen. Wir können mit seiner Hilfe zwar wissen, dass eine bestimmte Voraussetzung bestimmte Folgerungen nach sich zieht, so dass wir die Schritte auf dem Weg zur Entfaltung unseres Wissens auf ihre interne Konsistenz prüfen können. Wir können auch sehen, wie sich verschiedene Wege der Wissensentfaltung zu einander verhalten, oder ein Verzeichnis von Denkwegen aufstellen und darin die einzelnen Wege, die möglich sind, eintragen. Das Denken kann aber nicht von sich aus entscheiden, welcher dieser Wege zur wahren Gewissheit führt. Das ist vielmehr allein die Sache der göttlichen Wahrheitsmacht selbst, die diese »Entscheidung« aber nicht willkürlich, sondern nach Regeln der Notwendigkeit und der Gerechtigkeit fällt. Der letzte Grund für das Bestehen des wahren Seins ist deshalb die göttliche Autorität, die Wahrheit in der Weise bekundet, dass sie im Denken nachvollzogen werden kann⁸⁷. Nur aufgrund dieser Voraussetzung kann Parmenides seine eigenen Sätze über das wahre Sein so vortragen, dass er damit eine göttliche Rede wiedergibt, und sich dabei in der Rolle einer Person darstellen, die den Weg zur sprechenden Wahrheitsgöttin durch göttliche Fürsorge gefunden hat. Wie für Hesiod beruht also das, was er als Wahrheit über das wirkliche Sein sagt, auf einer theologischen Legitimationsinstanz. Das in Wahrheit Seiende bildet auch bei ihm ein Kontinuum des Guten, das in das menschliche Denken und Reden hinwirkt. Eine der wichtigsten Wirkungen dieser Konzeption besteht darin, dass sie der nachfolgenden Philosophie die Aufgabe gestellt hat, die Form dieses Kontinuums begrifflich genauer zu bestimmen. Die dabei vorgeschlagenen Lösungsversuche sind für die vorliegende Darstellung ein wichtiges Thema.

B | Die Fremdheit der philosophischen Frage nach der Einheit des Seienden

Ein Blick auf Thales und Anaximander

Der Wahrheitsort des Parmenides ist von den Wegen des menschlichen Verkehrs so weit entfernt, dass das, was an ihm gedacht und gesprochen wird, an anderer Stelle unverständlich zu werden droht. Sogar die spätere *philosophische* Rezeption, wie sie für uns erstmals in Platons Dialog *Sophistes* vor Augen tritt, hat auf das Denken des Parmenides wie auf etwas Fremdes reagiert. Der Gast aus Elea, der in Athen im Beisein des Sokrates und des Mathematikers Theodoros mit dessen Schüler Theaitetos diskutiert, will seinem Lehrer Parmenides zwar wie einem Vater verpflichtet sein (*Soph.* 241 d), behauptet aber, dieser habe lediglich »Geschichtchen« vorgetragen, wie man sie Kindern erzählt (ebd. 242 c), »ohne darnach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben« (ebd. 243 a). In Platons *Parmenides* besucht der »Vater« der eleatischen Philosophie zusammen mit seinem Schüler Zenon das Athen etwa des Jahres 450 und erweist sich dort als kompetenter Dialektiker, der sich über gut durchdachte Einwände gegen seine eigene Lehre freut und in der Diskussion darüber als Meister des hypothetischen Argumentierens auftritt. Für Platon ist die Polis der Ort von begründeter Rede und Gegenrede, so dass sich die Frage nach dem »Welcherlei und Wievielerlei« des wirklich Seienden (*Parm.* 242 c) nur in der Orientierung an den Rationalitätsstandards klären lässt, die in ihr zur Geltung gekommen sind. Für Aristoteles tritt mit Anaxagoras, der um 460 nach Athen kommt, der erste Philosoph auf, der seine Lehre über die Natur des Seienden wie ein Nüchterner vorgetragen hat, so dass ihm gegenüber die Älteren wie Trunkene erscheinen (*Met.* 13, 984 b 14 ff.). Aristoteles hat deshalb mit Thales, dem Protophilosophen *par excellence*⁸⁸, ähnliche Verstehensprobleme wie Platon mit Parmenides, was durch den äußeren Umstand verschärft wird,

dass von Thales nur wenige und zudem aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgerissene Sätze überliefert sind. Aussage- und Reflexionsweise der alten Philosophie veranlassen Platon und Aristoteles zu einer Geste der Distanzierung⁸⁹, aber auch zu einer zeitgerechten Aneignung dessen, was in den Gründungsvätern des philosophischen Denkens lebendig gewesen ist. Sie bauen deshalb einen gedanklichen Horizont auf, der das, was die Alten erkannt haben, auch denen verständlich machen soll, die in der jüngeren Kultur des wissenschaftlichen Argumentierens und in der politischen Praxis des begründeten Redens und Gegenredens aufgewachsen sind. Dass sie dabei ihrer Reflexion auf das in Wahrheit Seiende eine starke theologische Spitze geben, zeigt, dass sie am vorgegebenen Begriff einer göttlichen Ordnung des von Natur aus Seienden nicht nur festhalten, sondern dafür eine Fassung suchen, die sie ihren Zeitgenossen plausibel machen können.

Um das angedeutete Verstehensproblem genauer nachvollziehen zu können, orientieren wir uns in einem ersten Beispiel an dem wohl bekanntesten Satz des Thales: »Alles ist Wasser.« Er ist allerdings nicht in dieser Form überliefert. Aristoteles berichtet (*Cael* II, 294 a 28) zunächst ganz allgemein von der Lehre, die Erde liege auf dem Wasser, weil das für ihn die älteste Aussage ist, die sich auf die räumliche Lage der Erde im Weltall bezieht. Als der Begründer dieser Rede wird Thales genannt. In seiner Metaphysik-Vorlesung verfährt Aristoteles anders, nämlich so, dass er einen gedanklichen Zusammenhang aufbaut, den Thales so niemals hätte entwickeln können, obwohl sein Satz für Aristoteles erst im Blick darauf etwas Verständliches sagt.

7 · Aristoteles über die Lehre des Thales⁹⁰

Metaphysica I 3, 983 b 6 – 984 a 3

»Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen Grundformen (τὰς ἐν ὕλης εἶδει ἀρχάς) für die Prinzipien aller Dinge (ἀρχάς ... πάντων); denn dasjenige, woraus alles

Seiende ist und woraus es als dem Ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht, indem die (10) Wesenheit (οὐσία = substantia) besteht und nur die Beschaffenheiten (πάθη) wechseln, dies, sagen sie, ist Element (στοιχείον) und Prinzip des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen an, indem ja die Wesenheit stets beharre, [...]. (17) Denn es muss eine Wesenheit (φύσις) vorhanden sein, sei dies nun eine einzige oder mehr als eine, aus welcher das andere entsteht, während jene beharrt. Doch über die Menge und die Art (εἶδος) dieses Prinzips stimmen nicht (20) alle überein. Thales, der Urheber solcher Philosophie, sieht das Wasser als das Prinzip an, weshalb er auch erklärte, dass die Erde auf dem Wasser sei; eine Annahme (ὑπόληψις), die er wahrscheinlich deshalb fasste, weil er sah, dass die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt, [...] (26) und außerdem dadurch, dass die Samen aller Dinge feuchter Natur sind, das Wasser aber dem Feuchten Prinzip seines Wesens ist. Manche meinen auch, dass die Alten, welche lange vor unserer Zeit und zu allererst über die göttlichen Dinge geforscht haben, (30) derselben Ansicht gewesen seien; denn den Okeanos und die Tethys machten sie zu Erzeugern der Entstehung und den Eid zum Wasser der Götter, der bei den Dichtern Styx heißt; denn am ehrwürdigsten ist das Älteste, der Eid aber ist das Ehrwürdigste. Ob nun dies (984a 1) eine ursprüngliche und alte Meinung war, das möchte wohl dunkel bleiben; Thales jedoch soll sich auf diese Weise über die Grundursache ausgesprochen haben.«

Aristoteles referiert in seiner Metaphysikvorlesung nicht einfach einen Lehrsatz des Thales, sondern er entfaltet einen begrifflichen Zusammenhang, in den er diesen Satz einordnet und dadurch erst zum Sprechen bringt. Dieser Zusammenhang selbst hat seinen Grund in dem Begriff von Philosophie, den Aristoteles vertritt, wenn er sie als das Wissen von den Anfangsgründen aller Wirk-

lichkeit definiert. Dazu gehört auf einer elementaren Ebene das Wissen, dass man über Prinzipien in mehrfacher Weise reden kann. Jeder, der eine solche Rede formuliert, muss deshalb den Gesichtspunkt angeben, unter dem er sie betrachten will. Eine vollständige Übersicht über eine derartige Grammatik philosophischer Prinzipienreflexion konnte Thales nicht zugänglich sein. Er war in der Sicht des Aristoteles vielmehr allein damit befasst, das Denken für die Dimension zu öffnen, in der es sich nicht nur auf Seiendes und seine Zusammenhänge, sondern auf Grundformen der Wirklichkeit beziehen kann. Das Nachdenken darüber muss erst Erfahrungen mit sich selbst gemacht haben und als eine Gewohnheit etabliert sein, wenn ihm gleichsam eine Grammatik bekannt sein soll, nach deren Regeln ein erster Grund des Seienden überhaupt erst sinnvoll und aussagekräftig thematisiert werden kann. In dieser Situation befindet sich Aristoteles, wenn er auf die Geschichte der Prinzipienreflexion zurückblickt, um seine eigene Position als die Erfüllung dessen zu charakterisieren, was darin immer schon, aber nie vollständig wirksam gewesen ist. Prinzipien bilden für ihn eine bestimmte Gattung des Seins, die mit der Unterscheidung stofflicher und nicht-stofflicher Prinzipien zwei Arten (εἶδη) aufweist. Ihr fügt er weitere, hier außer acht gelassene Unterscheidungen hinzu, die sich auf die Gattung der nicht-stofflichen Prinzipien beziehen. Auch vor Aristoteles hat es schon Ansätze zu einer Grammatik der Prinzipienreflexion gegeben, die diese Form des Denkens in der Orientierung an der Kategorie der Quantität danach unterschieden hat, wie viele Prinzipien zum Verständnis des Seienden insgesamt angesetzt werden⁹¹. Dieses Unterscheidungskriterium wird deshalb von Aristoteles in die eigene weiter aufgefächerte Grammatik der Prinzipienreflexion integriert. Da es für ihn mehrere Möglichkeiten des Redens über Prinzipien gibt, muss zusätzlich das allgemeine Merkmal fixiert werden, das die besondere Gattung des Prinzipseins von anderen Gattungen des Seienden unterscheidet. Dafür greift er in vereinfachter Form auf die »Kennzeichen« des wirklich Seienden bei Parmenides und

auf einen noch älteren Satz des Anaximander zurück, so dass ein Prinzip das ist, »woraus alles Seiende ist und woraus es als dem Ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht«. Das Prinzip ist deshalb erstrangiges, das, was aus ihm hervorgeht, zweitrangiges Sein. Für das erstrangige gelten die »Kennzeichen« des Parmenides, dass es nämlich weder entsteht noch vergeht, sondern immer besteht und im Wechsel von Zuständen als dasselbe beharrt. Zweitrangiges *entsteht* aus erstrangigem Sein, *besteht* als Wechsel von Zuständen und *vergeht* nach einer bestimmten Zeit, ohne dass dies das erstrangige Sein berührte. Die Regel der Erstrangigkeit gilt uneingeschränkt für das, »woraus *alles* Seiende ist«, in eingeschränkter Weise aber auch für das, woraus *bestimmtes* Seiendes ist, zum Beispiel ein Mensch oder ein Haus. Das Prinzip (ἀρχή) lässt sich auch als »Wesenheit (οὐσία)«, »Element (στοιχείον)« und »Natur (φύσις)« bezeichnen, gleichgültig, ob damit das Prinzip für etwas Bestimmtes oder für alles Seiende gemeint ist.

Im Blick auf seine eigene, hier nur unvollständig vorgestellte Grammatik der Prinzipienreflexion versteht Aristoteles den Satz des Thales »Alles ist Wasser« als Rede von einem *stofflichen* Prinzip. Eine davon unterschiedene Art des nicht-stofflichen Prinzips kennen Thales und seine Zeitgenossen nach Aristoteles nicht. Sie streiten sich lediglich darüber, welcher Stoff Prinzip ist, das Wasser, die Luft (Anaximenes) oder das Feuer (Heraklit). Erst der spätere Parmenides fasst das wirklich Seiende als nicht-stoffliches Prinzip, ohne in diese Gattung weitere Unterscheidungen einzutragen. Thales ist also »Vater« für *die* Redeweise über Prinzipien, die nur *ein* Prinzip annimmt und es als stoffliches definiert, so dass er im Rahmen der von Aristoteles entwickelten prinzipientheoretischen Grammatik eine einseitig-unvollständige Position einnimmt. Nur im Blick auf ihre entwickelte Grammatik kann Aristoteles verstehen, was Thales von sich her sagen wollte, und zugleich deutlich machen, dass und in welcher Weise seine Position von späteren Konzepten erweitert und korrigiert werden musste.

Dafür, dass Thales mit einem reduzierten Prinzipienbegriff arbeitet, nennt Aristoteles eine Reihe von psychologischen Gründen. Thales muss ein besonderes Interesse an der Beobachtung naturhafter Prozesse und am räumlichen Aufbau des Kosmos gehabt haben. Er muss das Bedürfnis empfunden haben, seine Beobachtungen und Überlegungen dazu auf etwas Allgemeines wie das Feuchte und dieses wieder mit dem Wasser auf ein materielles Substrat zurückzuführen. Wenn er auf dieser Basis eine allgemeine Annahme (ὑπόληψις) über das Prinzip des von Natur aus Seienden formuliert, so konnte er sie deswegen als vollständige Aussage darüber verstehen, weil sie mit dem übereinstimmte, was ihm vom Mythos her als frühere Rede über den Ursprung, das Erste, Älteste und Ehrwürdigste unter dem Seienden vertraut gewesen ist⁹². Auf ähnliche Weise erklärt Aristoteles auch, warum die Anhänger des Pythagoras Zahlen als Prinzip des Seienden ausgegeben haben. Mathematiker leben so, dass sie sich mit Gesetzmäßigkeiten der Zahl auseinandersetzen und aus Liebe zu dieser Gewohnheit dazu neigen, die Zahl als Prinzip aller Wirklichkeit zu bestimmen⁹³. Solange die Grammatik der prinzipientheoretischen Reflexion nicht vollständig entfaltet ist, erzählt jeder, wie man mit dem eleatischen Fremden aus Platons *Sophistes* sagen kann, nur die Geschichte vom Prinzip aller Dinge, die ihm aufgrund seiner Lebensgewohnheiten als glaubwürdig erscheint. Wenn sie hingegen vollständig bekannt ist, wird die Rede über Prinzipien des Seienden zu einer wissenschaftlichen Aussage, deren Wahrheitswert nicht mehr von psychologischen oder soziokulturellen Voraussetzungen abhängt.

Die Differenz zwischen der Welt der ersten Philosophen und der Wissenskultur des 5. und 4. Jahrhunderts ist nicht das einzige Hindernis für ein adäquates Verständnis ihrer Sätze. Ein anderes resultiert aus der besonderen Art ihrer Überlieferung, die den heutigen Leser vor Probleme stellt, wie sie ein Archäologe hat, der aus verstreuten Spuren zu dem zurückfinden will, was wirklich gewesen ist. Einige unter den ältesten Philosophen haben überhaupt

nichts Schriftliches hinterlassen, weil sie noch einer Epoche angehörten, in der Wissen mündlich mitgeteilt wurde. Schriftlich Festgehaltenes ist immer von späteren Berichten abhängig, die mit dem, was sie davon zitieren, oft eigene Interessen verfolgen. Das gilt in besonders massiver Form schon für Platon, abgemildert aber auch für Aristoteles, der die frühen Philosophen danach beurteilt, ob sie seinem eigenen Konzept von Prinzipienreflexion schon nahe gekommen sind oder nicht. Immerhin bemüht er sich im Rahmen seiner Sachdarstellungen um eine gründliche Auseinandersetzung mit den Auffassungen seiner Vorgänger, so dass wir angesichts der sonstigen Überlieferungslage von Glück reden können, wenn »vorsokratische« Philosophie durch Referate von ihm tradiert ist. Sein Schüler Theophrast hat darüber erheblich ausführlichere Berichte verfasst, doch sind sie entweder gar nicht oder nur durch spätere Referate erhalten, bei denen sie oft von Berichten aus anderen Quellen überlagert und dadurch manchmal bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sind. Mit ihm ist jedoch eine doxographische Tradition entstanden, auf die sich später die Zuverlässigsten unter den für uns erreichbaren Autoren, nämlich Cicero, Sextus Empiricus und Diogenes Laertius, bezogen haben⁹⁴. Ein besonderes Problem stellen Berichte der frühen christlichen Apologeten dar, die Lehrmeinungen griechischer Philosophen einschließlich der »Vorsokratiker« deswegen referieren, weil sie nach ihrer Überzeugung Irrlehren enthalten, die sie widerlegen oder vor denen sie die Anhänger ihres Glaubens warnen wollen. Wie kompliziert die Überlieferungsgeschichte »vorsokratischer« Philosophie im Einzelnen aussehen kann, soll am Beispiel des ersten grammatisch vollständigen Satzes eines »vorsokratischen« Philosophen verdeutlicht werden, der Anaximander aus Milet zugeschrieben wird. Die doxographische Tradition nennt ihn einen »Verwandten, Schüler und Nachfolger des Thales«⁹⁵ und bezeichnet ihn zudem als den Ersten, der »den Mut besessen hat, eine schriftliche Darstellung über die Natur [des Seienden] zu veröffentlichen.«⁹⁶

Hauptquelle für den Satz Anaximanders ist der neuplatonische, im 6. Jh. n. Chr. tätige Philosoph Simplikios, von dem uns ein Kommentar zur Physik-Vorlesung des Aristoteles überliefert ist. Dort werden auch Lehrmeinungen der vorsokratischen »Physik« referiert und kritisiert. Simplikios will nachweisen, dass alle Philosophen, auch die »Vorsokratiker« und Aristoteles, im Kern dieselbe »Weisheit« wie Platon lehren. Vor allem für Parmenides und Empedokles sind seine Referate die wichtigste Quelle.

8 · Der Bericht über einen Satz des Anaximander

Simplikios, *Physica* 24, 13 = VS 12 A 9

»Von denen, die behaupten, sie [die Ursache alles Seienden] sei *eine*, und zwar eine bewegende und unbestimmte, sagte Anaximander, der Sohn des Praxiades, ein Milesier und Schüler⁹⁷ des Thales, dass das Prinzip (ἀρχή) und das Element (στοιχεῖον) des Seienden das ἄπειρον sei, so dass er der Erste ist, der diesen Namen zur Bezeichnung der materialen Ursache [des von Natur aus Seienden] eingeführt hat⁹⁸. Er sagt, dass dies weder das Wasser sei noch irgendein anderes der so genannten Elemente⁹⁹, sondern eine andere, unbestimmte Natur (φύσις ἄπειρος), von der aus alle die Himmel und die in ihnen enthaltenen Welten entstünden¹⁰⁰; das, woraus das Entstehen ist den seienden Dingen, das ist auch das, in das hinein ihnen Auflösung ist, »gemäß der Notwendigkeit«. Sie zahlen nämlich gerechte Strafe (δίκη) und Wiedergutmachung untereinander (wechselseitig) nach der Ordnung der Zeit«, wie er [Anaximander] mit sehr dichterischen Worten hervorhebt.«

Es ist hier nicht das Ziel, den von Simplikios zitierten Satz des Anaximander, der später noch Philosophen wie Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger fasziniert hat, einem begründbaren Verständnis näher zu bringen¹⁰¹. Vielmehr geht es darum, ein Bewusstsein von den Hindernissen zu entwickeln, die uns den

Zugang zur Philosophie der »Vorsokratiker« oft hoffnungslos versperren. Simplikios bekennt jedenfalls deutlich, dass er den Satz Anaximanders wegen seiner bildhaft-dichterischen Ausdrucksweise nicht versteht, was sich besonders auf die Ausdrücke »Notwendigkeit«, »Strafe«, »wechselseitige Wiedergutmachung« und »Ordnung der Zeit« bezieht. Besser steht es mit dem Begriff der »unbestimmten Natur«. Zu seinem Verständnis bedient sich Simplikios der prinzipientheoretischen Grammatik, die er von Aristoteles kennt, so dass er in einer Rede über das Prinzipsein sowohl mit quantitativen als auch mit qualitativen Unterscheidungen rechnet. Anaximander gehört zur Reihe derer, die nur *ein* Prinzip des von Natur aus Seienden ansetzen und es dann als materielle Bewegungsursache definieren, ohne seine Materialität auf einen bestimmten Zustand festzulegen. Zu anderen Reihen würde gehören, wer eine Mehrheit von Prinzipien annimmt, wer *ein* Prinzip oder mehrere ansetzt, ohne damit eine Bewegungsursache zu bezeichnen, wer *ein* Prinzip oder mehrere durch materiell bestimmbare Eigenschaften definiert oder wer behauptet, *ein* Prinzip oder mehrere seien nicht-stofflicher Natur. Man kann natürlich noch weitere Reihen bilden und in verschiedener Weise miteinander kombinieren, so dass ein Teil des Verstehens einer prinzipientheoretischen Position darin besteht, dass man ihr innerhalb einer Topologie des Prinzipien Denkens eine bestimmte Stelle zuweist. Parmenides etwa würde zu denen gehören, die *ein* Prinzip annehmen und es als nicht-stoffliches und nicht-bewegendes definieren. Da man Anaximanders Rede von einer »unbestimmten Natur« eine bestimmte Stelle innerhalb einer prinzipientheoretischen Topologie zuweisen kann, lässt sich wenigstens in etwa verstehen, wie er das Prinzip aller Wirklichkeit bestimmt: Der Begriff »Natur« umschreibt eine bewegende Ursache, aus der heraus oder durch die »alle Himmel« und die von ihnen abhängigen Weltsysteme entstehen, was allerdings nicht bedeuten muss, dass diese Natur sich selbst im Zustand der Bewegung befindet. Der Autor der pseudoplatarchischen *Stromata* bezieht sich für sein Verständnis

des Ursacheseins der »Natur« bei Anaximander auf Anaxagoras, der in seiner Kosmologie die Bewegung einer »Abscheidung« des materiell Definierbaren von einem Zustand materieller Indifferenz als Ursache für die Entstehung von »Welten« bestimmt. Deren Wirken wird bei Anaximander jedoch als physikalischer Vorgang aufgefasst, während Anaxagoras sie auf den materiell nicht bestimmbareren $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und damit auf eine Kraft des Wissens zurückführt¹⁰². Anaximanders »unbestimmte Natur« bleibt also für Simplicios grundsätzlich materieller Natur, so dass man sie aufgrund ihrer Unbestimmtheit lediglich von allen *bestimmten* materiellen Zuständen des von Natur aus Seienden wie Feuer, Wasser, Luft oder Erde unterscheiden kann. Ob damit aber etwas Ähnliches wie der Zustand materieller Indifferenz in der Kosmologie des Anaxagoras gemeint ist, können wir nicht wissen, obwohl spätere Interpreten sich offensichtlich darauf beziehen, um dem, was sie von Anaximander lesen, überhaupt einen Sinn geben zu können. Ein dynamisch, mathematisch oder gar metaphysisch Unendliches kann jedoch mit seinem Begriff des Unbestimmten nicht gemeint sein. Ebenso wenig ist sein Denken eine Vorgestalt der Schopenhauerschen Philosophie der Weltverneinung oder eine ethisch temperierte Metaphysik, die den Gedanken der grundsätzlichen Strafwürdigkeit aller Individuation ausdrücken will¹⁰³. Ähnlich abwegig ist die Annahme Heideggers, dass der Satz Anaximanders als der »älteste Spruch des abendländischen Denkens« schon dessen schicksalhaft verfügte Seinsvergessenheit vorwegnehme¹⁰⁴. Unabhängig davon, ob der Satz Anaximanders überhaupt ein »Spruch« ist, bleibt sein Sinn für ein philologisch abgesichertes und gedanklich korrektes Verstehen rätselhaft genug, so dass wir eher wissen, was mit ihm nicht gemeint ist als das, was er wirklich sagen wollte.

Die Fremdheit der ältesten Ausdrucksformen philosophischer Reflexion findet ihre Widerspiegelung in den beiden berühmtesten Anekdoten, die der Nachwelt in Platons *Theaitetos* und in der *Politikvorlesung* des Aristoteles vom Protophilosophen Tha-

les überliefert sind. Platon akzentuiert darin die für sein eigenes Denken charakteristische Spannung zwischen dem Philosophen und seinem kulturellen Umfeld, so dass der Spott der thrakischen Magd auf Thales im Element des Komischen die Tragödie der Verurteilung des Sokrates durch die Polis Athen vorwegnimmt. Aristoteles hingegen macht deutlich, dass die Fremdheit des Philosophen gegenüber der Welt des Alltags nicht auf mangelhafter Vertrautheit mit ihr, sondern auf wirklicher Überlegenheit beruht. Das philosophische Wissen umfasst sämtliche Wissensformen, die auf den menschlichen Verkehrswegen von Bedeutung sind, während das Wissen der Bürger und Kaufleute keinen Zugang zum Wissen des Philosophen findet. Auch bei Aristoteles geht es um eine Konfrontation zwischen Philosophie und menschlicher Lebenswelt, aus der jedoch anders als bei Platon deutlich werden soll, dass der Philosoph auch in der Welt der Bürger, die nach Reichtum und Wohlstand streben, der Überlegene wäre. Und wenn er dies nicht ist, dann nur deshalb, weil er das Wissen, das ihm als Philosoph zur Verfügung steht, zu Recht für besser hält als dasjenige, das im zwischenmenschlichen Verkehr die größten Erfolge verspricht.

9 · Das Verhältnis des Philosophen zur Welt, in der er lebt

a) Platon, *Theaitetos* 174a¹⁰⁵

»So erzählt man sich auch von Thales, er sei, während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen. Darüber habe ihn eine witzige und hübsche thrakische Dienstmagd¹⁰⁶ ausgelacht und gesagt, er wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch schon das, was ihm vor der Nase und den Füßen läge, verborgen bleibe. Derselbe Spott aber passt auf alle diejenigen, die sich mit der Philosophie einlassen, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet.«

b) Aristoteles, *Politica* I II, 1259a 9–18

»Man beschimpfte Thales wegen seiner Armut, die zeige, wie unnütz die Philosophie sei. Da sah Thales, so erzählt man, aufgrund seiner Astronomie eine reiche Ölernte voraus, und noch im Winter, als er gerade ein wenig Geld hatte, sicherte er sich durch eine Anzahlung die gesamten Ölpresen in Milet und Chios; er konnte sie billig mieten, da niemand ihn überbot. Als die Zeit [der Ernte] kam, war plötzlich eine starke Nachfrage da; da vermietete er sie nach seinen Bedingungen weiter, verdiente viel Geld und bewies, dass Philosophen leicht reich sein können, falls sie wollen, aber dass dies nicht ihr Ziel ist.«

C | *Die Lehre Heraklits über die Einheit des Seienden als
Verbindung von Gegensätzen*

Im Rahmen jener Phase »vorsokratischen« Denkens, die »joni-
sche Naturphilosophie« heißt, setzt Heraklit insofern einen be-
sonderen Akzent, als er das *eine* Prinzip aller Wirklichkeit durch
interne Differenziertheit charakterisiert, so dass es seine Einheit
wesentlich in der Konstitution von Gegensätzlichkeit verwirklicht.
Die Einheit des Seienden wird damit auf einen in sich vernünftigen
Grund zurückgeführt, der als dynamische Kraft der Erzeugung
von Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit zu
verstehen ist. Heraklit konzeptualisiert den prinzipientheoreti-
schen Grundbegriff der Einheit damit so, dass er anders als bei
Parmenides die Gedankenfigur des Übergangs vom Prinzip zum
Prinzipiierten, von Einem zu Vielem und Gegensätzlichem ein-
schließt. Diese Wendung ist für die nachfolgende Reflexion auf
das, was in der *rerum natura* als Grund ihrer Ordnung wirkt, und
für die Frage nach der Form seines Wirkens von entscheidender
Bedeutung. Von Heraklit sind etwa 130 Textfragmente erhalten.
Der verstreute Charakter ihrer Überlieferung lässt es nicht zu,

sie wie die Fragmente des Parmenides einem schriftlich fixierten Lehrzusammenhang zuzuordnen¹⁰⁷. Das Erhaltene steht in der Regel der Spruchdichtung nahe, die gedankliche Zusammenhänge zu pointierter Aussage verdichtet. Von daher kann das verstreute Einzelne der Sätze Heraklits »zeichenhaft« den Gesamtsinn zum Ausdruck bringen, der seinem Denken zugrunde liegt.

In den Sprüchen Heraklits wirkt offensichtlich eine kaum gebremste Neigung zur Polemik. Sie richtet sich wie bei Parmenides zunächst gegen die »Unerfahrenen«, denen die Zusammenhänge ihres Lebens auch dann verborgen bleiben, wenn man sie ihnen »eingehend ihrer Natur nach auseinanderlegt und genau erklärt, wie sich jedes Einzelne [in diesem Zusammenhang] verhält« (VS 22 B1). Konkrete Beispiele für ein derartiges Missverstehen beziehen sich nicht zufällig auf politisch-normative und religiös-kultische Zusammenhänge¹⁰⁸, sollen sie doch belegen, dass die meisten Menschen die Grundlage ihres gemeinsamen Lebens, in dem sie nicht nur auf sich selbst, sondern zugleich auf göttliche Kräfte bezogen sind, verkennen und damit zerstören. Beißende Kritik richtet sich aber auch gegen diejenigen, die nach Meinung der »Vielen« als höchste Autoritäten in Fragen der menschlichen Lebensführung gelten, also gegen Dichter vom Rang Homers, Hesiods und des Archilochos und gegen Philosophen wie Xenophanes, den in Jonien auch politisch einflussreichen Naturphilosophen Hekataios aus Milet und gegen Pythagoras¹⁰⁹.

Der Polemik Heraklits liegt die Überzeugung zugrunde, dass das menschliche Leben nur im vollständigen Verstehen seiner Zusammenhänge gelingen kann. Die meisten orientieren sich dafür an der Macht öffentlich anerkannter Meinungen, die für Heraklit wie für seinen späteren Anhänger Friedrich Nietzsche lediglich private Faulheiten sind¹¹⁰. Das private Meinen ist die willkürliche Konstruktion einer idiosynkratischen Eigenwelt. Es wirkt als wahres Wissen auf das allgemeine Bewusstsein¹¹¹, wenn es von der »Menge« unkritisch als »Weisheit« und damit als eine Autorität anerkannt wird, die kaum noch zu relativieren ist¹¹². Die Aufwer-

tung einer privaten Ansicht zu verbindlichem Wissen, begeht nicht nur den logischen Fehler einer Verwechslung des Besonderen mit dem Allgemeinen, sondern verhindert das erkennende Vertrautwerden mit dem Zusammenhang der *rerum natura*, der allein dem Einzelnen das Richtigkeitsmaß für sein Denken und Handeln vorgeben kann. Das Ganze der natürlichen Wirklichkeit ist das von Natur aus Vernünftige, das kein individueller Gott¹¹³ und erst recht kein Mensch geschaffen hat. Als das, was »immer war und ist und sein wird« (B 30)¹¹⁴, ist es das »eine Vernünftige, das alles durch alles hindurch lenkt« (B 41). Mit ihm sind deshalb auch die Menschen »von Natur aus« untrennbar verbunden, obwohl sie sich in ihrem fehlgeleiteten Denken so weit davon entfernen, dass es für sie das Fremdeste ist (B 72). Die Aufgabe des Philosophen besteht deshalb darin, den Menschen das, was sie im Eigensinn ihres besonderen Denkens von sich abweisen, wieder so nahe zu bringen, wie es ihnen von Natur aus ist. Nur das Hören auf den allgemeinen Grund der Wirklichkeit erzeugt die erkennende Vertrautheit mit ihm, die Heraklit nicht zufällig mit dem schlichten Verb »vernünftig-sein (σωφρονεῖν)« umschreibt (B 112). Die bittere Einsicht, dass »Vernünftigsein« die schmerzhafteste Korrektur des zur Gewohnheit gewordenen Denkens erforderlich macht, steht hinter der provozierenden Polemik, die Heraklits Sätze so einprägsam durchzieht.

Auch in Bezug auf Heraklit selbst gibt es Vorurteile, die das Vertrautwerden mit seinem wirklichen Denken erschweren. Er ist weder der Philosoph des reinen Werdens noch der Lehrer der essentiellen Gegensätzlichkeit aller Dinge. Der berühmte Satz, nach dem »alles fließt«, so dass von ihm her gilt, dass alles *wird*, stammt nicht von ihm, sondern von Kratylos (VS 65 A 3), der sich als sein Schüler ausgegeben hat. Platons Sokrates hat diesen Satz zu Recht kritisiert, aber zu Unrecht auf Heraklit zurückführt¹¹⁵. Auch seine so genannten Flussfragmente¹¹⁶ lehren die *Identität* des Verschiedenen. Man kann sie deshalb den so genannten Gegensatzfragmenten zuordnen, die in Wirklichkeit den Begriff

»Vernunft« und den ihrer »Einheit« erläutern. Wie Parmenides fordert Heraklit seine Zeitgenossen dazu auf, die Wirklichkeit ausschließlich mit der Vernunft anzusehen, weil nur auf diese Weise »Verschiedenheit« und mit ihr verbunden das »Werden« als Realisierungsformen der Einheit zu verstehen sind, die das von Natur aus Seiende als Ganzes bestimmt.

»Vernünftigsein« heißt, das Einzelne im vollständigen Kontext der Zusammenhänge zu sehen, durch die es dieses Einzelne ist, und solche Zusammenhänge als Einheiten zu begreifen, die sich in der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit von Einzelfem verwirklichen. Nur weil alle Menschen von Natur aus über diese Fähigkeit verfügen¹¹⁷, kann man diejenigen zu Recht tadeln, die entweder gar nicht oder nur unvollständig von ihr Gebrauch machen. Im Zentrum der Ethik Heraklits steht deshalb das Gebot des Delphischen Apoll, dass sich die Menschen als vernünftige Lebewesen begreifen und aus dieser Einsicht heraus ihr Leben gestalten sollen¹¹⁸. Selbsterkenntnis in diesem Sinn ist für die menschliche Natur die »größte Tüchtigkeit (ἀρετή μεγίστη)«, so dass sich darin ihr »Vernünftigsein« zur »Weisheit (σοφία)« und damit zu der Fähigkeit entfaltet, »Wahres zu sagen und zu tun im Hinhorchen auf die Natur des Seienden« (B 112). Weil subjektiv denkende Vernunft nur dann vernünftig ist, wenn sie sich auf das Vernünftige des von Natur aus Seienden bezieht, wird sie im Zustand »größter Tüchtigkeit« selber zum mikrokosmischen Abbild des *einen* Vernünftigen, »das alles durch alles hindurch lenkt« (B 41).

Der zentrale Begriff, mit dem Heraklit die Einheit umschreibt, die dem Ganzen der Natur als Form ihrer Vernünftigkeit zugrunde liegt, ist derjenige der Harmonie. Er bezeichnet nicht, wie heute üblich, die vorgängige Übereinstimmung von Gleichartigem, sondern das, was »das Widereinanderstehende zusammenstimmt und aus dem Unstimmigsten das schönste Verhältnis« bildet (B 8). Harmonie ist Einheit *in* der Gegensätzlichkeit. In ihr sind Gegensätze nicht zum Verschwinden gebracht, sondern so in sie eingebunden, dass sie sich aus ihr heraus entfalten (B 51). Als Ein-

heit des »in sich Verschiedenen (διαφερόμενον ἑαυτῷ)« ist sie »das allein Weise« (B 32), von dem her »aus Allem Eines und aus Einem Alles ist« (B 10). Die Einheit des Ganzen kann deshalb durch einen pluralen Ausdruck wie »Zusammensetzungen«, aber auch durch relationale oder konträre Begriffspaare wie »Ganzes und Nichtganzes« oder »Einstimmend-Widerstimmendes« bezeichnet werden. Das Eine zeigt sich nicht als der eine Tag, der eine Winter, der eine Krieg oder die eine Satttheit und dann wieder als die eine Nacht, der eine Sommer, der eine Frieden oder der eine Hunger, sondern von vornherein als Einheit von »Tag-Nacht«, »Winter-Sommer«, »Krieg-Frieden« und »Satttheit-Hunger« (B 67). Die Verkürzungen der wahren Zusammenhänge des Seienden, die das alltägliche Meinen vornimmt, sind bereits an der Praxis des sprachlichen Bezeichnens erkennbar, die zwar für Einzelnes wie Tag und Nacht Worte hat, aber nicht für die Einheit, die sich in der Verschiedenheit dieser Teileinheiten artikuliert. Von daher muss das vernünftige Verstehen die üblich gewordene Bezeichnungspraxis überwinden, die lediglich das größte Verschiedene benennt, das in einem Zusammenhang als etwas Besonderes auffällt.

Metaphorisch ließe sich eine Einheit wie die von Tag und Nacht auch als deren »Streit« oder »Krieg« bezeichnen. Es gehört zu ihrer Einheit, dass der Tag die Nacht »besiegt« und ihr dann wieder »unterliegt«, so dass in ihrem »Krieg« »Sieg« und »Niederlage« »gerecht« verteilt sind. Nur wenn man diese Metapher an den Begriff in sich gegensätzlicher Einheit bindet, kann man auch den bekanntesten Satz Heraklits richtig verstehen, der den »Krieg« als »Vater« und »König aller Dinge« bezeichnet (B 53). Wenn das Sein in seiner Allgemeinheit so verfasst ist, dass »aus Allem Eines und aus Einem Alles« wird (B 10), dann sind »Eines« und »Alles« durch die Form eines rhythmischen Wechsels aufeinander bezogen und agieren in diesem Wechsel gegeneinander: Die Natur ist dann dadurch die Einheit eines Zusammenhangs, dass ihre individuellen Unterscheidungen ausnahmslos eine »Nie-

derlage« durch Eines erliden, und das Eine dann wieder von der Allheit seiner individuellen Unterscheidungen »besiegt« wird¹¹⁹. Der Satz vom Krieg als dem Vater aller Dinge hat also vorrangig eine strukturtheoretische Bedeutung. Wer ihn zu einer politischen Maxime umformt oder ihm den rechtfertigenden Grund für einen bestimmten Krieg entnimmt, gehört zu denen, die einen Zusammenhang auch dann nicht verstehen, wenn man ihnen alles, was zu ihm gehört, seiner Natur nach genau auseinander nimmt und einzeln erläutert (B 1). Das Fragment B 53 umschreibt die allgemeine Regel, die jedem Ordnungszusammenhang zugrunde liegt, insofern er seine Einheit über die Allheit individueller Funktionen umsetzt. Von daher ist es kein Zufall, dass mit den Metaphern des Krieges und des Streits häufig die Begriffe »Maß (μέτρον)« und »Gerechtigkeit« verbunden sind. »Streit« ist für das Bestehen eines Zusammenhangs ein notwendiger Prozess, weil nur aus ihm heraus alles Verschiedene das konkrete Maß erhält, durch das es Teil einer Einheit ist¹²⁰.

Von dieser Überlegung aus kann man auch die beiden Zusätze verstehen, die den Satz vom »Krieg« als dem »Vater aller Dinge« ergänzen: (1) »die einen erweist er als Götter und die anderen als Menschen«, (2) »die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien« (B 53). Der erste Zusatz konkretisiert die strukturtheoretische Primärbedeutung des ihm vorangehenden Satzes insofern, als er auf den Kosmos verweist, der seine Einheit in der Allheit seiner Unterscheidungen so verwirklicht, dass darin der Gegensätzlichkeit von Göttern und Menschen eine besondere Bedeutung zukommt. Wenn sie eine gemeinsame Welt bilden, muss zwischen ihnen sowohl eine gewisse Gleichheit als auch eine hierarchische Differenz bestehen. Ohne ein Maß ihrer Gleichheit könnten Götter und Menschen nicht in einer gemeinsamen Welt leben, und diese realisiert nur dann eine Ordnung, wenn es ein Maß für ihre Unterscheidung gibt. Nur so ist gesichert, dass das Verschiedene, das zum Kosmos gehört, von dem Besseren unter diesem Verschiedenen bestimmt wird.

Dieselbe Grundform des Unterscheidens, die im Kosmos das Verhältnis von Göttern und Menschen bestimmt, erzeugt in der menschlichen Welt die Unterscheidung von Freien und Sklaven. Sie tritt nicht nur in der griechischen Polis zutage, die mit der sozialen Unterscheidung zwischen Bürgern und Sklaven die Sphäre des Politischen von den Widrigkeiten und Zufällen des alltäglichen Lebens abtrennt und so den Bürgern ein Leben in Freiheit ermöglicht, sondern auch in den funktionalen Differenzierungen von Herrschen und Dienen, von Bestimmen und Ausführen oder von Regieren und Regiertwerden, ohne die es weder eine individuelle noch eine soziale Handlungseinheit geben kann. Die internen Unterscheidungen der sozialen Welt gehen aus Konkurrenz hervor und bleiben deshalb grundsätzlich dem Belastungstest durch ›Streit‹ ausgesetzt. Auch das sieht man an der Polis insofern, als dort unterschiedliche, primär aristokratisch oder demokratisch geprägte Auffassungen davon aufeinander treffen, wie ihre innere Ordnung aussehen soll. Um ihr bürgerkriegsähnliches Gegeneinander zu verhindern, muss für die Unterscheidung zwischen den Funktionen des Regierens und des Regiertwerdens ein Muster gefunden werden, das den Interessen der verschiedenen Gruppierungen einer Polis entgegenkommt. Dafür muss Gegensätzlichkeit als Grundlage des politischen Zusammenlebens anerkannt sein. Wenn die Polis einseitige Festlegungen zugunsten der einen oder der anderen Partei trifft, spaltet sie von sich ab, was zu ihr gehört und zerstört sich damit selbst. Im Streit über die Form ihrer Einheit muss deshalb das Gesetz wirksam sein, das den Zusammenhang des von Natur aus Seienden bestimmt. Nur wenn die Polis die Allheit ihrer Unterscheidungen in ihre Einheit einbindet, erhält und verstärkt sie sich selbst und besteht dann als in sich lebendige Vernunft.

Nach Heraklits persönlicher Überzeugung führt die einseitige verfassungspolitische Orientierung an einer Norm der Gleichheit dazu, dass sich die Tüchtigsten von der Polis fern halten und deshalb nicht mehr in, sondern außerhalb von ihr oder gar gegen

sie wirksam werden. Er wirbt damit indirekt für die Verbindung von demokratischen und aristokratischen Elementen, bei der die Minderheit der ›Besseren‹ die Oberhand über die Mehrheit der ›Schlechteren‹ behält und dadurch den Bestand des Ganzen in derselben Weise sichert wie das im Kosmos durch die Unterordnung der Menschen unter die Götter geschieht. Dieser ›natürlichen‹ Gesetzmäßigkeit unterliegt auch das Organisationsprinzip aller individuellen und sozialen Handlungseinheiten¹²¹. Diese Behauptung ist deswegen kein naturalistischer Fehlschluss, weil sie sich nicht auf individuelle Handlungsziele, sondern allein auf die *strukturelle* Regelhaftigkeit interaktiven Handelns richtet. In der sozialen Welt haben wir es mit einer Vielheit verschiedener, miteinander konkurrierender Machtpotentiale zu tun, so dass dort die Regel gilt, dass jede Macht, die ihre Handlungssphäre überdehnt und damit in diejenige einer anderen eingreift, Gegenwehr provoziert¹²². Das Streben nach einseitiger Übermacht ist deshalb prinzipiell selbstzerstörerisch. Wenn man aus dieser Regel überhaupt eine individuelle Handlungsmaxime ableiten will, dann müsste man sie als die der klugen Selbsteinschätzung oder der situationsgerechten Mäßigung eigener Ansprüche formulieren. Machtbehauptung müsste sich dann an die Form der Kooperation binden, die Konflikte so regelt, dass Konkurrenz und Verständigung sich gegenseitig ergänzen.

Heraklit vertritt einen Begriff von Ordnung, die ihre Einheit in der Allheit ihrer Unterscheidungen zum Ausdruck bringt¹²³. Wenn er verborgene Harmonie für »mächtiger« hält als die offen erkennbare (B 54), so zeigt sich daran sein besonderes Interesse an komplexen Systemen. Die Regel, dass »die Natur der Dinge es liebt, sich zu verbergen« (B 123), gilt zwar auch schon für die Einheit, die dem Wechsel von Tag und Nacht zugrunde liegt, aber besonders für die alles umfassende Einheit der Natur, die an Größe und interner Verschiedenheit alles Andere überbietet. »Das Weise«, das die Einheit aller Gegensätze zusammenhält, ist deshalb von jedem Einzelnen innerhalb seiner Ordnung so un-

terschieden (B 108), dass es sich einer eindeutigen sprachlichen Bezeichnung entzieht. Es will deshalb »nicht und zugleich doch mit dem Namen des Zeus benannt werden« (B 32)¹²⁴, weil es sich wie »der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört [Apol], weder vollständig ausspricht noch gänzlich verbirgt, sondern durch Zeichen bekundet« (B 93). Die Grundform des Seienden ist für Heraklit ein Widerspiel von Sich-Zeigen und Sich-Verbergen¹²⁵. Lediglich die Zusatzformen, die in ihrer Gegensätzlichkeit zu ihr hinzutreten, um sie zu konkretisieren, lassen sich relativ eindeutig bezeichnen, doch müssen diese Bezeichnungen so »gelesen« werden, dass sie zugleich indirekt auf den unbezeichnenbaren Grund ihrer Einheit verweisen. Für Heraklit ist der Anfang aller Dinge das Eine, das als das in sich Verschiedene, sich Verändernde und zugleich von seinen Veränderungen »Getrennte« das »allein Weise« darstellt. Spätere Versuche, diesen Anfang zu denken, wie man sie vor allem in der Stoa, aber auch bei Plotin finden kann, werden zu zeigen haben, wie diese verschiedenen Bestimmungen des Einen als des Grundes von Allem zu einem in sich konsistenten Gedanken zu verbinden sind.

D | *Übergänge oder das Prinzip des Seins und seine
Wirksamkeit in der Vielheit*

Die »vorsokratische« Philosophie hat in einer ersten Phase, aus der uns mit Heraklit und Parmenides immerhin zwei Repräsentanten relativ deutlich vor Augen stehen, einen Begriff des in Wahrheit Seienden exponiert, von dem her die unausschöpfbare Vielfalt der Wirklichkeit als Einheit zu verstehen ist. Hauptthema der Reflexion ist deshalb die besondere Seinsweise, die dem Prinzip und damit dem Anfangsgrund des von Natur aus Seienden im Unterschied zum Sein des Individuellen und Besonderen zukommt. Dabei lautet der Grundsatz: Das Sein des Prinzipiellen ist von grundsätzlich anderer Art als das der Individualität. Parmenides kann

von ihm deshalb sagen, dass es auf den Wegen, auf denen wir mit Besonderem und Individuellem umgehen, nicht anzutreffen ist. Und Heraklit betont, dass es sich dem gewöhnlichen Blick auf Wirkliches verbirgt und sich in dem, was gesehen werden kann, lediglich in Form interpretationsbedürftiger Zeichen bekundet. Im Vordergrund des philosophischen Interesses steht deshalb die Beschreibung eines Weges, auf dem sich das Denken an der allgemeinen und deshalb allein als wirklich anzuerkennenden Form des Seienden orientieren kann statt an Meinungen, die sich bestenfalls auf einzelne Zusammenhänge des Wirklichen beziehen.

Heraklit und Parmenides betonen übereinstimmend, dass der verstehende Blick auf das Allgemeine sich vom Blick auf Besonderes nicht nur durch seinen theoretischen Gehalt unterscheidet, sondern dass er auch die Grundlage der menschlichen Lebensführung verändert. Im Blick auf das Besondere sind sterbliche Lebewesen mit Sterblichem verbunden und bleiben deshalb, was sie als Sterbliche sind. Nur ein Weg des Wissens, der ein Sein erreicht, das nicht dem Werden und Vergehen unterliegt und deshalb als göttlich gilt, kann einen Prozess des Lernens in Gang halten, auf dem Zusammenhänge, die Einzelnes erschließen, kontinuierlich an größere bis hin zur Einheit des Ganzen der Wirklichkeit angebunden werden. Von daher lässt sich die Unterscheidung zwischen dem *einem* Weg zu allgemeinen Grundlagen und den vielen Wegen zu konkreten Gestalten der Wirklichkeit mit der aristokratischen Unterscheidung zwischen Tüchtigen und Untüchtigen in Beziehung setzen. Bei Heraklit und Parmenides wird diese Differenz, die ihre soziokulturelle Umwelt entscheidend prägt, nicht nur einfach ins Spiel gebracht, sondern so umgedeutet, dass ihre Zeitgenossen das als Provokation empfinden mussten. Die wirklich Tüchtigen sind nicht diejenigen, die in der Welt der normalen Verkehrswege das größte Ansehen genießen, sondern sich im Denken davon so weit wie möglich entfernen und dadurch mit Zusammenhängen vertraut werden, die den in dieser Hinsicht weniger Tüchtigen verschlossen bleiben. In der Selbstprofilierung zur