Hans-Joachim Fischer

Frühgriechische Philosophie

Den Anfang nachdenken

Kohlhammer

Kohlhammer

Hans-Joachim Fischer

Frühgriechische Philosophie

Den Anfang nachdenken

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2022

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:
ISBN 978-3-17-042212-4

E-Book-Format:
pdf: ISBN 978-3-17-042213-1

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Frühgriechische Denkwelten – Aufbruch und Ausblick 9

1. Frühgriechische Philosophie: Zugänge und Überlieferung 13

2. Die milesischen Philosophen: den Ursprung denken 17

2.1 Thales: eine Welt in Kongruenzen und Symmetrien gegeben 17
2.2 Anaximander: eine Welt in Gerechtigkeit gegeben 25
2.3 Anaximenes: eine Welt aus dem göttlichen Atem 36
2.4 Das Welt- und Naturbild der Milesischen Philosophie: eine Zusammenfassung des philosophischen Denkens von Thales bis Anaximenes 47

3. Von der ionischen Küste nach Unteritalien 53

3.1 Xenophanes: das innere Haus des Menschen öffnen 54
3.1.1 Sänger des Symposions 55
3.1.2 Erkenntniskritik und negative Theologie 59
3.1.3 Kosmogonie und Kosmologie 66
3.2 Pythagoras und die Pythagoreer: die Welt in Zahlen denken 69
3.2.1 Altgriechische Mysterienkulte 70
3.2.2 Pythagoras und die Gemeinschaft der Pythagoreer 73
3.2.3 Denken in Zahlen 79
3.2.4 Entwicklungen in der Nachfolge von Pythagoras 87
3.2.4.1 Alkmaion 87
3.2.4.2 Philolaos 91
3.3 Parmenides, Zenon und Melissos: den Weg der Wahrheit gehen 94
3.3.1 Die δόξα des Parmenides 97
3.3.1.1 Das Dach der δόξα: Passung und Schein 99
3.3.1.2 Der Urfehler der δόξα 102
3.3.1.3 Die Welt der δόξα 105
3.3.1.4 Sprache und werdende Welt: Kosmogonie 109
3.3.1.5 Sprache und gewordene Welt: Kosmologie 111
3.3.1.6 Die Mikrowelt: das innere Haus des Erkennens 115
3.3.2 Die ἀλήθεια des Parmenides 119
3.3.2.1 Das Proömium: die Himmelfahrt des Parmenides 120
3.3.2.2 Die Wege der Wahrheit und des Irrtums 126
3.3.2.3 ... sein, denken und sprechen 130
3.3.2.4 Der Weg der Wahrheit und die Zeichen, die ihn markieren 133
3.3.3 Zenon 140

3.3.3.1 Die vielfältige Welt ... 141
3.3.3.2 Bewegung und Raum ... 146
3.3.4 Melissos ... 150
3.4 Heraklit: eine Welt aus göttlichen Wendungen ... 155
3.4.1 Λόγος ... 157
3.4.2 Die große und die kleine Welt ... 167
3.4.2.1 Der kosmische Zyklus ... 168
3.4.2.2 Seele, Mensch und Gemeinwesen ... 175
3.4.3 Zeichen des Seienden: Einheit im Gegensatz ... 182
3.4.3.1 Eine Galerie der Bilder ... 183
3.4.3.2 Das in den Bildern Durchscheinende ... 194
3.4.4 Die Herakliteer, Kratylos ... 199
3.4.4.1 Πέρι δίαιτης (Über die Lebensweise) und Πέρι τροφῆς (Über die Ernährung) ... 201
3.4.4.2 Kratylos ... 205
3.5 Zur Topographie der Wahrheit in der frühgriechischen Philosophie bis Heraklit: eine Zusammenfassung des philosophischen Denkens von Xenophanes bis Heraklit ... 207

4. Von Unteritalien aufs griechische Festland ... 217

4.1 Empedokles: ein Gott als Philosoph ... 217
4.1.1 Das Gedicht „Καθαρμοί (Reinigungen)“ ... 219
4.1.2 Das Gedicht „περὶ φύσεως τῶν ὄντων (Über die Natur der seienden Dinge)“ ... 230
4.1.2.1 Das Bild der Welt ... 234
4.1.2.2 Der Weltenzyklus in Liebe und Streit ... 247
4.1.2.3 „Καθαρμοί“ und „περὶ φύσεως“ – gibt es einen Zusammenhang? ... 260
4.1.2.4 „Περὶ φύσεως τῶν ὄντων“: Über den materiellen Widerschein des göttlichen Seienden ... 265
4.1.2.5 „Περὶ φύσεως τῶν ὄντων“: Über den Widerschein des Göttlichen im materiell Seienden ... 272
4.2 Anaxagoras: eine Welt im Dialog von Geist und Materie ... 281
4.2.1 Die Welt des Anaxagoras ... 285
4.2.1.1 Die seiende Welt ... 285
4.2.1.2 Der νοῦς ... 299
4.2.1.3 Die werdende Welt ... 307
4.2.1.4 Die vielfältige Welt ... 314
4.2.1.5 Die innere Welt ... 320
4.2.2 Archelaos und Diogenes ... 324
4.2.2.1 Archelaos ... 326
4.2.2.2 Diogenes ... 332
4.3 Leukipp und Demokrit: eine Welt ohne Gott ... 346

4.3.1 τὰ ἄτομα ... 350
4.3.1.1 Volles und Leeres ... 352
4.3.1.2 Das Volle denken ... 357
4.3.1.3 Die Bewegung der Atome im leeren Raum ... 362
4.3.1.4 Das Erscheinen der Welt aus den Atomen ... 369
4.3.2 Die große Welt im Werden ... 379
4.3.3 Kleine Welten im Werden ... 399
4.3.3.1 Die lebendige Welt ... 402
4.3.3.2 Die kulturelle Welt ... 411
4.3.4 Die innere Welt des Menschen ... 422
4.3.4.1 Wahr-Nehmen nach außen und innen ... 431
4.3.5 Die Ordnung der menschlichen Angelegenheiten ... 440
4.3.5.1 Historischer Kontext der demokritischen Ethik ... 441
4.3.5.2 Die demokritische Ethik ... 447
4.4 Die Materie erscheint aus dem Geist – der Geist wacht auf in der Materie: eine Zusammenfassung des philosophischen Denkens von Empedokles bis Demokrit ... 461

Gott und Mensch: frühgriechische Denkwelten – Rückkehr und Einkehr ... 485

Der Gott wendet sich voraus in die werdende Welt ... 487
Der Mensch wendet sich zurück in die gewordene Welt ... 504

Quellen und Literatur ... 521

Nachschlagewerke ... 521
Quellensammlungen ... 521
Autoren und Werke ... 522
Sekundärliteratur ... 527

Register ... 535

Namenregister ... 535
Verzeichnis der griechischen Wörter und Wendungen ... 540
Sachregister ... 549

Der Gott erwacht innen zu einem Gedanken,
der außen eine Welt, ein Gefäß ausbildet.
In dieses Gefäß hinein fließt der denkende Gott.
Oder bedarf es dazu keines Erwachens?

Frühgriechische Denkwelten – Aufbruch und Ausblick

Im Jahr 1769 kündigt JOHANN GOTTFRIED HERDER seine Stellung als Kollaborator an der Rigaer Domschule und bricht zu einer Reise auf, die ihn über Kopenhagen, Nantes, Paris, Brüssel und Amsterdam schließlich nach Hamburg führt. Noch in Frankreich verfasst er ein Reise-Journal[1]. Dieses schildert weniger den zurückgelegten äußeren, als den inneren Weg. Reisen bildet den inneren Menschen. Was vom Reisen bleibt, sind äußere Erfahrungen, die sich innen einbilden. Man kann diesen Gedanken auch umkehren: Bildung bedarf des Reisens. Nur so können Menschen ihre Punktualität und Partikularität überschreiten. Ein Gott bräuchte nicht zu reisen. HERDERS Bildungsreise ist von besonderer kulturgeschichtlicher Relevanz[2], aber auch von exemplarischer Bedeutung für das Reisen schlechthin[3].

Man könnte auch das Anliegen, aus dem heraus dieses Buch geschrieben wurde, in die Metapher der „Reise" kleiden. Auch dabei geht es weniger um eine äußere Zeit- und Ortsveränderung, die uns zu den frühen griechischen Denkern führt, als vielmehr um einen inneren Aneignungsprozess. Eine Art Denkreise, die sich darauf einlässt, einem Anderen, Fremden zu begegnen, um es anzueignen, um es irgendwie einzubilden ins Eigene. Viele haben vor uns diese Reise unternommen. Wichtige Schwerpunkte des Reiseinteresses haben sich bekanntlich im angelsächsischen und deutschsprachigen Raum ausgebildet. Die Reiseliteratur füllt mittlerweile eine beachtliche Bibliothek. Es ist nützlich, sich davon entlang der eigenen Reise inspirieren zu lassen. Aber am Ende geht es vor allem darum, den eigenen Weg zu finden. Dieser Weg soll uns zu THALES und im weiteren Verlauf bis hin zu DEMOKRIT führen. Im historischen Umfeld von DEMOKRIT erfährt das philosophische Denken einen Wandel, der es uns sinnvoll escheinen lässt, an dieser Stelle die Reise zu beenden und zurückzukehren.

Die Reise ins anfängliche philosophische Denken ist deshalb so faszinierend, weil sie uns im Prozess der Aneignung auf die eigenen Anfänge zurückführt. Nirgendwo sonst – scheint mir – sind wir so sehr auf die Gründe zurückgeworfen, auf die alles Denken, auch unser eigenes Denken aufbaut, wie in dieser Rückbesinnung auf die Anfänge. Was unsere eigene Reise motiviert, das hat auch schon die frühen philosophischen Denkreisen veranlasst. Eigentlich hat jede Philosophie dieses Motiv mit im Reisegepäck. Sie tritt ja immer da auf den Plan, wo die Denk-Gründe unsicher werden und wo wir versuchen, einen Anfang zu finden in einem Nichts oder Fast-Nichts, das uns kaum verlässliche Hinweise oder gar Haltepunkte gibt.

Unser eigener Weg soll darin bestehen, das uns überlieferte anfängliche philosophische Denken „nachzudenken". Wir wollen ihm also nicht vorausdenken. Das wäre der gegenläufige Weg. Dieser bestünde darin, zunächst eigene Vorstellungen zu entwickeln und darein dann das andere Denken einzuordnen. Ein solches Vorausdenken hat durchaus Tradition und prägt im Übrigen ganz wesentlich die Überlieferung der frühgriechischen Philosophie mit. Stattdessen also wollen wir diese Philosophie „nachdenken". Das ist natürlich

---

1 HERDER 1969.

2 Vgl. VAN STOCKUM 1960.

3 Vgl. GLAUBITZ 1997.

nur in dem Maße möglich, als wir dieses andere, fremde Denken in unser eigenes Denken nehmen. Dazu müssen wir hinnehmen, dass unser Eigenes unvermeidlich eine Entfremdung durch das Andere erleidet. Andernfalls blieben wir bei uns selbst. In dem Maße nur, in dem wir selbst uns fremd werden, kommen wir im Anderen an. Zugleich aber ist diese Entfremdung durchwirkt und durchbildet von einer Aneignung. Andernfalls bliebe das Fremde ausgeschlossen. Das Fremde erleidet im Zuge der Aneignung eine Art Umbildung ins Eigene. Das ist seine einzige Chance, überhaupt außerhalb seiner selbst vernommen zu werden. In diesem Sinne soll sich unser „Nachdenken" als ein dialogischer Prozess vollziehen: als ein Versuch, das fremde im eigenen Denken zu artikulieren.

Dabei dürfen wir weder das Fremde überhören noch das Eigene zurücklassen. Es ist, als ob eine fremde Melodie in den Schwingungen und Klangfarben eines eigenen Instruments erklingt. Die Melodie bedarf dieses Instruments, nur so kommt sie ja überhaupt zum Erklingen. Klangfarben und Spielweise nehmen sie dabei auf und bilden sich ihr ein. Zu hören ist auf diese Weise die Melodie immer nur im Medium einer spezifischen Aneignung, die ihr Farben verleiht und die sie auf spezifische Weise ins Spiel bringt. Je lauter sich freilich die instrumentierte Aneignung in den Vordergrund spielte, desto leiser würde alles Fremde, die fremde Melodie. Deshalb muss sich die Aneignung behutsam vorantasten, will sie dieses Fremde nicht übertönen. Sie muss bereit sein, die eigenen Farben und Spielweisen am Fremden mimetisch umzubilden und dabei neue Fügungen und Passungen zu suchen. Sie darf also nicht zu viel Eigenes einbringen.

Deshalb tragen wir in unserem Reisegepäck nichts als einen offenen hermeneutischen Zirkel. HERAKLIT würde wohl von einem gedanklichen Kreisweg sprechen, den dieser Zirkel beschreibt. Ein Weg, der das Eigene immer neu ins Andere einbildet – und umgekehrt. Ein Weg auch, der eigentlich nie zu Ende gehen kann, weil jedes Ende wieder einen neuen Anfang setzt. Dieser Weg wird auf unserer Reise zur frühgriechischen Philosophie in besonderem Maße dadurch erschwert, dass das Andere, Fremde nicht offen zu Tage liegt. Generationen von Forschenden haben sich erfolgreich darum bemüht, diese Schwierigkeiten zu mildern. Beseitigen konnten sie sie nicht. Deshalb ist die philosophische Aneignung im Falle der Frühgriechischen Philosophie in besonderem Maße herausgefordert, die eigenen Töne leise zu stellen, um durch all die Inferenzen der Überlieferung hindurch die Melodie des fremden Denkens in mimetischer Annäherung zu rekonstruieren, besser nachzuspüren. Das Nachdenken ist hier vielleicht weniger, zumindest nicht nur eine intellektuelle, sondern auch oder sogar überwiegend eine ästhetische Herausforderung.

Melodien bilden Gestalten, sie verlaufen nicht beliebig. Deshalb entwickelt man, wenn man sich eingehört hat in eine Melodie, ein Gefühl dafür, wie sie weitergehen muss, auch wenn die Noten lückenhaft sind. Das gleiche Gefühl spürt, wo etwas der Melodie hinzugegeben wurde, was nicht zu ihr passt. Das Gefühl bildet sich im Prozess der Aneignung. So wie ein Maler, der eine Landschaft abbildet, sich diese zunächst nach innen eingebildet haben muss. Erst wenn er selbst diese Landschaft ist, kann er sie malen. Er malt sie dann von innen nach außen. Wollte er sie von außen direkt auf die Leinwand übertragen, gäbe es ein schlechtes Bild. Auf diese Weise kann ein Nachdenken der frühgriechischen Philosophen nur so gelingen, als dass wir uns ihre „Denkmelodien" zu eigen machen. In dem Maße, in dem sie im Kreisprozess der Aneignung in uns Gestalt gewinnen, können wir behutsam die Lücken überspielen, welche die Überlieferung geschlagen hat. Und wir erkennen, wie die Melodien ineinanderfließen, wie sie sich in Variationen weiterbilden, ja, ganz neue

Wendungen nehmen, dabei aber die alten Motive immer wieder durchklingen lassen. In diesem Sinne können, ja müssen wir das Nachdenken der frühgriechischen Philosophie wohl auch als einen ästhetischen Prozess auffassen.

1. Frühgriechische Philosophie: Zugänge und Überlieferung

In Griechenland entstand im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. ein neues Denken, das wir heute gemeinhin mit den Begriffen „Wissenschaft“ und „Philosophie“ oder „Rationalität“ umschreiben – wenngleich diese Begriffe, damals wie heute, durchaus mehrdeutig erscheinen. Dieses neue Denken ist das Werk vieler Menschen (d.h. in jener patriarchalischen Welt v.a.: Männer, freie Männer höheren Standes zumal), die an ganz unterschiedlichen Orten lebten. Der historisch erste dieser Orte ist die Ionische Küste, insbesondere die Stadt Milet, daneben u. a. auch Samos und Ephesos. Ein zweites Zentrum dieses Denkens entstand in Unteritalien, vor allem in den Städten Kroton, Elea und Agrigent. Erst danach hielt das Denken in Athen und auf dem griechischen Festland Einzug. Einige wenige wichtige Namen dieser Denker kennen wir, weil sie überliefert wurden. Die Überlieferung ist lückenhaft.

Überhaupt müssen wir eingestehen, dass wir, was diese Überlieferung anbelangt, fast mit leeren Händen dastehen, abgesehen von Parmenides, Heraklit, Anaxagoras und Empedokles. Von den Schriften, soweit überhaupt welche von diesen Denkern verfasst wurden, ist keine auf uns gekommen. Was wir wissen, haben wir indirekt von Zeugen bekommen, die die Originale oder doch frühe Bearbeitungen der ursprünglichen Werke gekannt haben. Die wichtigsten Zeugen sind Platon und Aristoteles und dessen Schüler Theophrast und Eudemos. Was sie bezeugen, ist Grundlage einer sog. „Doxographie“[1], einer autoritativen Zusammenstellung und Weitergabe von Lehrmeinungen. Leider sind die frühen Zeugen nicht selbstlos an das ihnen vorliegende Material herangegangen. Insbesondere hat Aristoteles die frühen Denker nicht unter ihren jeweiligen Voraussetzungen wahrgenommen, sondern dabei seine eigene Weltsicht und seine besonderen Interessen einfließen lassen. Weil Aristoteles ein so wichtiger Zeuge, ja geradezu ein Nadelöhr der Überlieferung ist, hatte dies Folgen. Verzerrungen und Verfälschungen, die von ihm zu verantworten sind, haben die gesamte nachfolgende Doxographie über die Jahrhunderte hinweg infiziert. Auch haben die langen Zeiträume ihre Spuren hinterlassen. Im Ergebnis sind so nur wenige Fragmente indirekter Zeugnisse übriggeblieben, in die zudem die subjektiven Auffassungen der Zeugen eingeflossen sind. Es ist das Verdienst Hermann Diels, die verstreuten Überreste um die Wende des 19./20. Jhdt. erstmals gesammelt und geordnet zu haben[2]. Bis heute wird weitgehend anerkannt, dass er die Hauptströmung der Überlieferung innerhalb eines verwickelten Geflechts erhaltener Rezeptionslinien ermitteln konnte[3]. Zwei der bekanntesten und wichtigsten doxographischen Sammlungen, die „Lehrmeinungen der Philosophen“ eines Pseudo-Plutarch (ca. 150 n. Chr.) und die „Auswahl der Physiker“ von Johannes Stobaios (ca. 420 n. Chr.), führte er vor allem auf einen Text eines weitgehend unbekannten Aetius „Sammlung über die Lehrmeinungen“ (ca. 100 n. Chr.) zurück. Von Aetius aus weisen deutliche Spuren weiter zurück in das 1. Jhdt. v. Chr. zu einer Schrift „Altehrwürdige

1 Vgl. Zhmud 2013.
2 Vgl. Diels 1979; 1996.
3 Vgl. Zhmud 2013.

Lehrmeinungen", vermutlich aus der Schule von Poseidonis, und schließlich bis hin zu einem Werk des Aristoteles-Schülers Theophrast über die „Lehrmeinungen der Physiker". Seither wurden nicht nur die Überlieferungswege genauer bestimmt und dabei auch die Zeit vor Aristoteles ins Auge gefasst. Es wurde auch mit aller philologischen und hermeneutischen Kunst an den überlieferten Texten gearbeitet. Zwar verfügen wir nur über Indizien, die sich jedoch inzwischen so verdichten, dass wir die fraglichen Denkwelten erstaunlich gut rekonstruieren und verstehen können[4]. Dabei gibt es naturgemäß unterschiedliche Auslegungen. Einem der erwähnten Sammler und Doxographen verdanken wir besonders viel, dem Neuplatoniker Simplicius, dem letzten Leiter der Platonischen Akademie in Athen. Zwar trennen ihn bereits tausend Jahre von den frühen Denkern. Aber er hatte offensichtlich Zugang zu relativ authentischem Material, das zu seiner Zeit noch vorlag, das Mittelalter jedoch nicht überdauerte. Simplicius nutzte diesen Zugang, um ausgiebig zu zitieren. Ohne diese Zitate wäre vieles Wesentliche aus der Überlieferung ganz herausgefallen.

Für die Denkwelten der frühen griechischen Philosophen und „Wissenschaftler" hat die Romantik den Begriff „Vorsokratiker" gefunden. Er wird heute zwar nicht ganz abgelehnt, aber doch in der neueren Forschung ersetzt durch den Begriff „Frühgriechische Philosophie"[5]. Damit wird anerkannt, dass dieses Denken aus seinen eigenen Voraussetzungen zu verstehen ist und nicht – wie es Aristoteles tat – aus denen einer späteren Zeit. Tatsächlich begegnet in diesem Denken etwas Neues und Eigenes, das nicht reduziert werden kann. Zwar entstammen diese Denker einer griechischen Kultur, die bereits eine Theogonie, eine Mythologie, eine Poesie hervorgebracht hat und die über die Erfahrungs- und Handlungswelt der Menschen reflektiert[6]. Die Denkmittel dieser Kultur finden Eingang auch in das neue Denken, ja, machen es überhaupt erst möglich. Das Gleiche gilt für die kulturellen Einflüsse von außen, vor allem aus Kleinasien, Mesopotamien und Ägypten[7]. Es gilt für die Sprache, die ein indogermanisches Erbe darstellt und die sich in Griechenland in verschiedenen Dialekten ausdifferenziert[8]. Und es gilt für die materiellen Lebensbedingungen. Nicht umsonst stammen die ersten frühen Denker aus der Hafenstadt Milet, die gerade dabei ist, sich der ganzen Welt zu öffnen, über Handel und Wandel Wohlstand zu generieren und über den neugierigen, freien Austausch der Ideen und Güter auch ein neues gesellschaftliches Lebensideal zu entwickeln[9]. Ja, das neue Denken ist in viele Voraussetzungen eingebettet. Und doch ist es ihnen gegenüber letztlich emergent. Es taucht etwas völlig Neues aus den alten Gründen auf, um sich daraus abzulösen und eine eigene Welt zu formen. Es gibt keine Erklärung, die das Neue aus dem Alten wirklich herleiten könnte. Dies geht so weit, dass sich die neuen Denker eine neue Sprache schaffen, die sie zwar aus den Möglichkeiten und Anlagen der alten ziehen, die aber so bisher nicht gesprochen wurde. Damit erst schaffen sie sich jene Denk- und Kommunikationsmittel, welche die neuen Ideen zu fassen und auszudrücken vermögen.

---

4 Vgl. Bremer 2013a.

5 Vgl. ebenda, S. 12.

6 Vgl. ders. 2013; Reinhardt 2011; Otto 1961; Fränkel 1962.

7 Vgl. Burkert 2013.

8 Vgl. Schadewaldt 1978, S. 122ff.

9 Vgl. zum kulturhistorischen Hintergrund Stein-Hölkeskamp 2015; Braudel/ Duby/ Aymard 2006; Abulafia 2013, Teil II.

Das neue Denken ist so weitreichend, dass es uns bis heute erfüllt. Es gehört zu den tragenden Pfeilern unserer gesamten Zivilisation. Und dennoch gibt es keinen zwingenden Grund, dass es damals überhaupt entwickelt werden konnte. In Ägypten wäre es kaum entstanden. Ebenso wenig im mittleren Osten. Es konnte tatsächlich zu dieser Zeit nur in Griechenland entstehen. Nur hier gab es die Voraussetzungen, die es ermöglichten[10]. Und dennoch geht das, was dann passiert, weit über diese Möglichkeiten und Voraussetzungen hinaus. Einmal gedacht, enthält dieses Denken die Mittel, sich immer weiter hinauszudenken. Aber Vorsicht: Es gibt keine Garantie, dass es auf Dauer zu bestehen und immer weiter zu wachsen vermag. Heute wie damals gibt es scharfe Widersacher. Fast wäre das neue Denken bereits durch die sophistische Kritik der Folgezeit wieder ausgemerzt worden, ehe es überhaupt erst recht Raum hätte greifen können[11]. Vielleicht ist es die größte Leistung Platons, dieses Denken rehabilitiert und für die Zukunft gerettet zu haben. Ob dies für alle Zukunft gelingen kann, daran muss tunlichst gezweifelt werden. Jedenfalls unterliegt es auch der Entscheidung und dem Willen der Menschen, wie sie denken. Man muss sich um sein Denken bemühen. Es wird einem nicht gegeben.

10 Vgl. Bremer 2013.

11 Vgl. Bremer 2013c.

2. Die milesischen Philosophen: den Ursprung denken

Wenn wir das Feld der frühgriechischen Philosophie in drei Abschnitte gliedern, dann sagt das mehr über unser eigenes Ordnungsbedürfnis aus, als über die Ordnungsvorstellungen der frühen Philosophen. Schließlich haben sie sich ja nicht selbst so eingeteilt. Für uns aber wird es etwas leichter, wenn wir das Feld in kleinere Portionen aufteilen, um es auf diese Weise nach und nach zu bearbeiten. Unsere Gliederung ist deshalb sehr einfach, pragmatisch und oberflächlich angelegt, sie beansprucht nicht, eine tief innen angelegte Ordnung nach außen hin sichtbar zu machen. Wir schauen einfach zunächst nach Milet, wo drei Denker auf ähnliche, aufeinander bezogene Weise begannen, in den Ursprung alles Werdens zu blicken und dabei Bilder der alten Mythen aufzugreifen. Unser Blick wandert dann von der ionischen Küste nach Unteritalien, wo im Zuge der griechischen Kolonisation neue intellektuelle Zentren entstanden. Neben der äußeren Welt machten sie zunehmend die innere Welt des menschlichen Erkennens zu einem Schwerpunkt ihres Denkens. Neben dem Werden der Welt richtet sich das Interesse dabei auch auf die Ordnung des Seienden. Von Unteritalien aus blicken wir dann aufs griechische Festland. Wir finden dort Bemühungen, die Einheit der Welt mit ihrer Verschiedenheit und ihr Sein mit dem Werden auf neue Weise zusammenzudenken.

2.1 Thales: eine Welt in Kongruenzen und Symmetrien gegeben

Der Ausdruck „γνώμη“[1] ist mehr als ein Wort. Er spannt einen Bedeutungshorizont auf, in dem sich die Lebensordnung einer alten Welt in wesentlichen, die Ordnung konstituierenden Vollzügen spiegelt. Am Anfang steht eine „Einsicht“ in die äußeren Verhältnisse und Gegebenheiten. Diese Einsicht ist denen vorbehalten oder doch in besonderem, höherem Maße gegeben, die aufgrund ihres Alters und ihrer Erfahrung, ihrer sozialen Stellung, ihres Geschlechts und ihrer persönlichen Begabung und Biographie aus der Gemeinschaft hervorragen. Im Prozess der Aneignung verdichtet und verkehrt sich die nach außen gewendete Einsicht zur „Meinung“, zu dem, was „mein“ ist, also zu inneren Verhältnissen und Gegebenheiten. Offen bleibt dabei zunächst, ob wir uns diesen Prozess von außen nach innen, von der Einsicht zur Meinung, als einfache Übertragung oder als eine Transformation vorzustellen haben, bei der etwas Neues entsteht. Offen bleibt auch, ob die anfängliche Einsicht eher durch das, was eingesehen wird, oder eher durch das Auge des Betrachters bestimmt ist. Ist es der Blick, der sich anschauend etwas anverwandelt oder ist es der angeschaute Gegenstand, der den Blick füllt? In den frühen Zeugnissen altgriechischen Denkens, etwa den Homerischen Mythen[2], finden wir beides: Feste, beständige, ja starre und

1 Vgl. Frisk 1954–72: „γνώμη“.

2 Vgl. Rohde o. J., S. 5ff.

sture Charaktere in der Ilias, in Stein gemeißelt, wie Bollwerke im Fluss der Ereignisse stehend, unverrückbar, ja geradezu in sich selbst gefangen. Der Zorn des ACHILLEUS ist ein solcher Naturklotz, an dem sich alles bricht, innen und außen. Daneben steht der listenreiche, wendige ODYSSEUS. FRÄNKEL hat darauf aufmerksam gemacht, dass dann in der Odyssee der Mensch nur noch wie ein Blatt im Winde der ihn treibenden Ereignisse dahinweht[3]. Der neue Mensch ist ephemer, ἐπὶ ἡμέραν, „auf den Tag" geworfen. Seine inneren Räume liegen offen und ungeschützt, preisgegeben den Wechselfällen des Lebens, ein Tummelplatz äußerer Einflüsse und Geschicke. Noch PINDAR wird im achten pythischen Lied singen: „Tagwesen: Was ist man, und was nicht? Der Mensch ist ein Schatten im Traum."[4] Es bleibt dennoch der Poesie vorbehalten, die leeren inneren Räume der Seele allmählich zu füllen mit subjektiven Farben und eigenen Gründen, in denen sich das einfallende Licht bricht und dadurch verändert. Wie dem auch sei: Ausgestattet mit einer „Meinung", die aus der „Einsicht" kommt, vermag der Meinungsträger im öffentlichen Raum „Rat" zu geben und darüber einen „Beschluss" herbeizuführen, was zu tun sei. „Einsicht", „Meinung", „Rat" und „Beschluss", bedeutungsvoll zusammengebunden im Begriff der „γνώμη", erscheinen hier als aufeinander aufbauende Akte einer klugen und Grund gebenden Lebensweisung. Ihr Träger ist ein „σοφος", ein Weiser, seine Begabung die „σοφία", die Weisheit.

Ein solcher Weiser war THALES VON MILET. Ja, die Überlieferung ordnet ihn einem Kreis besonders hervorragender Weiser zu, den sog. Sieben Weisen[5], von denen ganz unterschiedliche Namenslisten kursierten. THALES war auf jeder dieser Listen zu finden[6]. Den Sieben Weisen werden je eigene Weisungssprüche zugeordnet, „γνώμαι", die hier gar den Charakter allgemeingültiger Lehrsätze und Sinnstiftungen annehmen und behaupten. Dennoch wird der Weisheit von THALES später rückblickend eine besondere Qualität zugeschrieben, die ihn selbst aus dem Kreis der erlauchten Weisen noch einmal heraushebt. Zum ersten Mal wird mit THALES ein Mensch als „φίλος σοφίας"[7] bezeichnet, als „Freund der Weisheit". Als Lehnwort „philosophus" wurde dieser Begriff in die lateinische Sprachwelt eingeführt und von da aus anderen Sprachen weitergegeben. Die Weisheit von THALES[8], dessen Wirken im öffentlichen Raum vermutlich um das Jahr 600 v. Chr. einsetzte, hat keinerlei schriftliche Werke hinterlassen. THALES befasste sich mit Problemen der Staatsführung und der Ingenieurskunst. Er widmete sich der Mathematik, Geometrie und Astronomie. Seine Kosmologie steht am Anfang einer Entwicklung, die den Himmel immer weniger als Bühne für das Drama der Theogonie begreift, auch wenn die Sprache und die bildhaften Vorstellungen noch lange in dieser alten Welt gründen.

---

3 Vgl. FRÄNKEL 1955: Εφήμερος als Kennwort für die menschliche Natur (S. 23–39).

4 Vers 95; übersetzt nach FRÄNKEL, a. a. O., S. 23.

5 Vgl. etwa Die Vorsokratiker 1968, S. 61ff; RÖSLER 1991; vgl. auch DIOGENES LAERTIUS, I, 1.

6 Vgl. DIOGENES LAERTIUS, I, 40–42; GUTHRIE 1962, S. 50.

7 Dem ARISTOTELES-Schüler HERAKLEIDES PONTIKUS nach war es PYTHAGORAS, der als erster den Begriff „φιλόσοφος" gebrauchte, und zwar im Zusammenhang des Nachdenkens über die „φύσις" (Natur). Vgl. WEHRLI 1953, Fragment 87–88.

8 Vgl. ZELLER 1905, S. 33f.; WINDELBAND 1912, S. 27ff.; BURNET 1930, S. 40ff.; KRANZ 1941, S. 27ff.; FRÄNKEL 1962, S. 298f.; GUTHRIE 1962, S. 45ff.; Die Vorsokratiker 1968, S. 67ff.; RÖD 1976, S. 30ff.; SCHADEWALDT 1978, S. 213ff.; Die Vorsokratiker I 1983, S. 39ff.; KIRK u. a. 1994, S. 84ff; SCHUPP 2003, S. 42ff.; DÜHRSEN 2013c.

Es gibt Zweifel, aber auch gute Gründe, anzunehmen, dass THALES eine Figur vor Augen hatte (Abb. 1), ja diese möglicherweise selbst entwickelt hat, um darin seine mathematisch-geometrischen Überlegungen und Entdeckungen systematisch aufeinander zu beziehen[9]. Auch die einzelnen Entdeckungen sind fraglich. Dennoch erscheint es nicht abwegig, sie und ihre systematische Zusammenstellung bereits THALES zuzuschreiben. Es sind insgesamt fünf Entdeckungen:

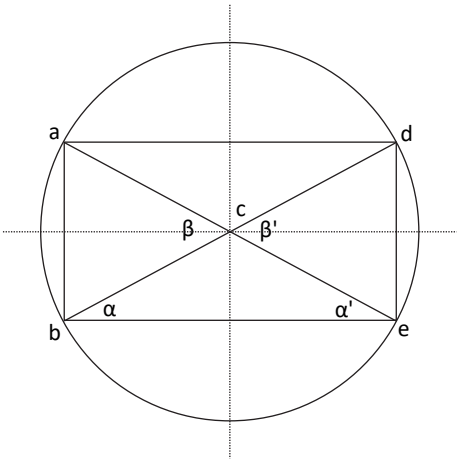

Abb. 1: Die „thaletische Grundfigur"

1. Zwei Dreiecke sind gleich, wenn sie eine Seite und die zwei anliegenden Winkel gemeinsam haben. Danach gilt: *bda* = *bde* und *aed* = *aeb*.
2. Der Durchmesser halbiert den Kreis. Das zeigen die Geraden *ae* und *bd*.
3. In gleichschenkligen Dreiecken sind die Basiswinkel gleich. Im Dreieck *bce* sind die Winkel α und α' gleich.
4. Zwei einander kreuzende Geraden haben gleiche gegenüberliegende Scheitelwinkel: β = β'.
5. Die Winkel im Halbkreisbogen sind rechte Winkel: z. B. der Winkel γ im Dreieck *bad*.

Einige der Entdeckungen, die hier in der Grundfigur systematisch zusammenkommen, verbinden sich mit Anekdoten, die THALES u. a. nach Ägypten führen und ihn dort die Höhe einer Pyramide bestimmen lassen[10]. Dies gelingt ihm, indem er die Schattenlänge der Pyramide ins Verhältnis setzt zu der Schattenlänge eines kleineren Gegenstandes, dessen Höhe bekannt ist. Eine andere Anekdote lässt ihn die Entfernung eines auf dem Meer befindlichen Schiffes zum Land ermitteln[11]. Dazu bestimmt er von einem erhöhten Standort aus den Winkel, den das Auge beschreibt, wenn es vom Beobachtungspunkt zunächst senk-

9 Vgl. DÜHRSEN 2013c, S. 244ff; GUTHRIE 1962, S. 52ff. Die Zuschreibung dieser geometrischen Sätze zu THALES ist uns von dem Neuplatoniker PROKLOS (DIELS/ KRANZ 1903, THALES, A 11 und 20), der sich auf den Peripatetiker EUDEMOS bezieht, und von DIOGENES LAERTIUS (I, 24) überliefert.

10 Vgl. DIOGENES LAERTIUS I, 27; PLUTARCH, Das Gastmahl der sieben Weisen 147A.

11 Vgl. PROKLOS, EUDEMOS, in: DIELS/ KRANZ 1903, THALES, A 20; vgl. auch DÜHRSEN 2013a, S. 244.

recht zu Boden schaut und sich dann auf das Schiff ausrichtet. Diesen Winkel bzw. das Dreieck, dem er einbeschrieben ist (Beobachter – Boden – Schiff), projiziert Thales anschließend aufs Land. Solche Anekdoten haben natürlich keinen historischen Wahrheitswert. Aber sie machen plausibel, dass die Geometrie von Thales durchaus der Lösung praktischer Probleme verpflichtet war. Durchaus nicht unwahrscheinlich ist, das Thales sich in Ägypten aufgehalten und dort das überlieferte praktisch-mathematische Wissen studiert hat. Aber es fällt doch auf, wie sehr sein Denken über reine Anwendungsbezüge hinausgeht, die traditionell noch vorherrschen. Sein Denken geht erstmals auf die Begründungen der Regeln und Lehrsätze und es untersucht die Beziehungen, die zwischen ihnen auszumachen sind. Nicht der Nutzen, der aus der Plausibilität des geometrischen Wissens kommt, sondern die Hinterfragung dieser Plausibilität interessiert dabei. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, dass Thales dazu noch (!) keine begrifflich-logische Methode entwickelt habe, wie sie nach ihm z. B. von Euklid erdacht wurde. Deshalb sei er noch (!) nicht richtig im theoretischen Raum angekommen, in dem die Geometrie sich jenseits der Erfahrungswelt axiomatisch in ersten Sätzen und Begriffen begründet und von da aus deduktiv entfaltet[12] – ein Verfahren, das Aristoteles noch vor Euklid systematisch für alle Wissenschaft gefordert hatte[13]. Thales ein solches „Noch-nicht" zu unterstellen, wiederholt jenen Fehler, der Aristoteles in Bezug auf die sog. „Vorsokratik" vorsätzlich und bewusst unterlaufen ist. Man bemisst das Fremde am eigenen Standpunkt, wo es doch nur aus seinen fremden eigenen Voraussetzungen heraus verstanden werden kann. Thales' Interesse an den Gründen der Geometrie und der Mathematik steht auf einem ästhetischen, nicht auf einem begrifflich-logischen Erkenntnisgrund. Nicht eine irgendwie begrifflich-abstrahierende Vernunft, sondern die Sinne leiten – wie ein Geländer – seinen Erkenntnisweg und stützen seine Erkenntnisresultate. Gewiss muss er dazu immer wieder auch das Geländer loslassen und von einer zur anderen Anschauung hinüberspringen. Aber die sinnlichen Anschauungen bilden Orientierungs- und Ruhepole in seinem Denken, von denen aus sich das Gelände voraus- und rückschauend betrachten lässt. So schaut Thales in die Realität der ihm vor Augen stehenden Welt ideale Linien, Winkel und Figuren hinein, dreht und verschiebt sie und sucht darin definierte Punkte als Blickpunkte zu gewinnen. Wenn er die Sichtlinie, die seinen Standort mit dem Schiff auf dem Meer verbindet, an Land schwenkt und dabei den Winkel zum Boden bewahrt, begibt er sich auf eine Augenreise. Der Punkt, an dem das Auge ankommt, muss gar nicht mehr gemessen und gezählt werden. Die Anschauung enthält bereits alles, was gesucht wurde. Nicht von Ungefähr betreibt Thales die Mathematik als Geometrie. Geometrie ist ja nichts anderes als eine Visualisierung der Arithmetik. Auch da, wo Thales die reale Welt verlässt und sich in der scheinbar sinnenfernen Abstraktion seiner Grundfigur verliert, dominiert noch die ästhetische Anschauung. Zwar hält er sich jetzt ganz in einer Welt der idealen Punkte, Linien und Flächen auf. Aber er vergleicht sie, indem er sie anschaut, übereinanderlegt, zueinander sichtbar ins Verhältnis setzt. Winkel sind gleich groß, weil sie gleich groß aussehen. Das gilt auch für Strecken und Flächen. Dass dabei, neben der Anschauung, auch die Empfindung zum Tragen kommt, vielleicht als

12 Vgl. Schadewaldt 1978, S. 234; Burnet 1930, S. 45f.; Kirk u. a. 1994, S. 94; Schupp 2012, S. 46f.; Dührsen 2013c, S. 246.

13 Vgl. Höffe 1996, S. 78ff.

Empfindung einer schönen Stimmigkeit, wenn die Punkte, Linien und Flächen genau ineinanderpassen, darf vermutet werden. Die Geometrie sucht und findet bei THALES nicht etwa einen mathematischen, sondern einen ästhetischen Begründungszusammenhang. „Αισθάνομαι“ steht in der altgriechischen Sprache für „ich nehme wahr“, „ich bemerke“, „ich empfinde“. Die Gründe der nützlichen Geometrie sind sichtbar, einsehbar. Man kann sie mit den Augen bestätigen. Dabei ist nicht ohne Bedeutung, dass „αισθάνομαι“ als Deponens im medialen Genus gebildet wird. Es scheint also ein Wortsinn durch, der auch mit „in mir passiert Wahrnehmen, Bemerken, Empfinden“ übersetzt werden müsste. Hier ist auch ein Erleiden angesprochen, das sich dem Erkennenden von außen nach innen auferlegt, also weniger oder zumindest nicht nur ein aktiv-konstruktiver kognitiver Akt. Etwas objektiv Wahres gelangt in den inneren Horizont und kann da eigentlich nur gefunden, festgestellt und bestätigt werden, weniger aber subjektiv eingefärbt oder gar erzeugt werden. Es ist der eingangs beschriebene Vorgang der „γνώμη“, der sich hier in THALES geometrischer Ästhetik wiederfindet, augenscheinlich weniger die „γνώμη“ der Lyriker, als die der epischen Mythendichtung. So aus der Einsicht in die Meinung eingeholt, kann geometrisches Wissen dann über Rat und Beschluss wieder nach außen gegeben werden, um sich nützlich zu machen.

Tatsächlich ist aus der Weisheit von THALES die Nützlichkeit nicht wegzudenken[14]. Auch diese ist vielleicht durch eine ins Praktische gewendete schöne Empfindung mit motiviert. Die Ästhetik der Passung, das Gefühl der Stimmigkeit, die dem Auge und der Hand ein unbewusstes, gleichwohl entscheidendes Kriterium verleihen, sind im handwerklichen Tun ja allgegenwärtig. Eingebettet in kognitive Akte, haben wir es dennoch mit einem wesentlich emotiv-ästhetisch begründeten Vorgang zu tun. PIAGETS Vorstellung einer „Äquilibration“[15] käme ihm ziemlich nahe, wenn sie nicht deren emotiv-ästhetische Gründe übersehen würde. Danach ist all unser Denken und Tun ein beständiges Ringen um Gleichgewicht, das seinen Anker letztlich tief in unserem Empfinden gründet. Aufgrund seiner ästhetisch-epistemischen Ausrichtung ist THALES' Denken also geradezu prädestiniert, sich dem Nützlichen zuzuwenden. Allerdings wird hier die Überlieferung so unsicher, ja fragwürdig, dass nicht mehr die einzelne berichtete Tat, sondern allenfalls noch der allen diesen Taten gemeinsame Motivationsgrund als Schatten einer historischen Wahrheit genommen werden kann. Am ehesten treffen wohl jene Berichte zu, die THALES zuschreiben, er habe eine Sonnenfinsterns (die am 28. Mai 585 v. Chr. tatsächlich stattgefunden hat) vorhergesagt[16]. Mit Sicherheit handelte es sich dabei nicht um eine Prognose, sondern um eine Schätzung anhand babylonischer Aufzeichnungen von Finsternissen, die recht ungenau bleiben musste und die dann eher zufällig bestätigt wurde. Finsternisse galten – wohl auch für THALES – als Boten drohenden Unheils. Angesichts der persischen Übermacht im Osten soll er zudem den ionischen Städten geraten haben, über eine gemeinsame Kammer in Teos ihre Politiken aufeinander abzustimmen[17]. Legendär ist seine Hilfe, die er dem KROISOS bei einem Feldzug gegen die

[14] Vgl. GUTHRIE 1962, S. 51.

[15] Vgl. PIAGET 1976.

[16] Vgl. HERODOT, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 5; DIOGENES LAERTIUS I, 23; DERKYLIDES, in: KIRK u. a. 1994, S. 89f.; vgl. auch ebenda, S. 90ff. und DÜHRSEN 2013c, S. 239ff.

[17] Vgl. HERODOT, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 4.

Perser angedeihen ließ[18]. Als dessen Heer vor einem schier unüberwindlichen Strom stand, soll er dessen Wasser mittels eines Kanals im Rücken des Heeres ab- und umgeleitet haben. Nicht weniger legendenhaft sind Darstellungen, die ihm eine Sternkunde für Seefahrer und andere astronomische Einsichten bis hin zur Einteilung der Jahreszeiten aufgrund der Bestimmung der Sonnenwenden und der Tag- und Nachtgleichen zusprechen[19]. Aber auch wenn in den Berichten über THALES' Wirken viel Nützliches zusammengetragen wird, so sind es doch weniger Rat, Beschluss und Ausführung, als vor allem Einsicht und Meinungsbildung, weniger Ende und Ziel, als vielmehr Gründe und Anfang der „γνώμη", die ihn interessieren. Davon kündet nicht zuletzt jene Legende, die THALES freiwillig das Los des armen Gelehrten ergreifen lässt, nachdem er zuvor allen Spöttern gezeigt hatte, wie leicht er mit seinem Wissen Reichtümer erwerben könnte. So hatte er alle Ölpressen in Milet aufgekauft, als ihm seine astronomischen Beobachtungen eine reiche Olivenernte in Aussicht stellten[20].

Auch jene Legende enthält vermutlich einen wahren Kern, die THALES von einer Magd verspotten lässt, nachdem er, den Sternenhimmel betrachtend, in einen Brunnen gestürzt war[21]. THALES' Blick begnügt sich danach nicht mit den naheliegenden Dingen der Alltagswelt. Er schaut vielmehr in die fernsten Winkel der Welt, bis hinauf zu den Sternen gar, um dort die letzten Gründe auszuloten, auf denen unsere Welt beruht. „Ἀρχή" meint den „Anfang" einer Entwicklung, den „Ursprung", von dem aus sie, wie ein Fluss von einem Quell, den entscheidenden Impuls erhielt, der sie in Gang gebracht hat. Dass in dem Anfang und Ursprung etwas materiell Fassliches enthalten ist, das sich allem weiteren Geschehen aufprägt, dass überhaupt alles Weitere bis zum Ende hin den Impulsen und der Verfasstheit des Anfangs unterliegt, wird durch Bedeutungsaspekte wie „Ursache" und „Herrschaft" erhellt. Der Anfang herrscht über alles Weitere, indem er dessen Bewegung und Beschaffenheit begründet. In diese „ἀρχή" hineinzuschauen, macht den besonderen Sternenblick von THALES aus. Darin erweist er sich nicht nur als Weiser, sondern als Philosoph.

Was die alten Griechen unter „ἀρχή" verstanden, unterlag selbst wiederum einer Entwicklung, die ihr Denken und ihre Sprache mit der Zeit veränderte. Von ARISTOTELES wissen wir, wie sehr THALES' Denken um diese „ἀρχή" kreiste[22]. ARISTOTELES selbst verstand darunter eine „Ursache" im Sinne einer stofflichen Ur-Substanz, aus der heraus sich alles entwickelt, eine Substanz, die bei aller Veränderung doch ihre wesentliche Beschaffenheit bewahrt, eine Veränderung, die sie selbst in ihrem Zustandekommen, in ihrem Verlauf und ihrem Ende determiniert und letztlich wieder einfängt. Weil er THALES dieses Verständnis von „ἀρχή" überstülpte, konnte er ihn als einen frühen Vertreter einer Lehre identifizieren, die einen einzigen Stoff postuliert, aus dem heraus alles entstanden sei. Bei THALES sei dieser Stoff das Wasser („ὕδωρ")[23]. Auch wenn dann durch akzidentielle, letztlich unwesentliche Veränderungen der Ursubstanz Wasser neue, andere Stoffe entstehen, die dann

18 Vgl. HERODOT, in: ebenda, A 6.
19 Vgl. dazu DÜHRSEN 2013c, S. 241f.
20 Vgl. ARISTOTELES, Politik, Erstes Buch, 1259a, 5–18.
21 Vgl. PLATON, THEAITETOS, 174a.
22 ARISTOTELES, Metaphysik, Buch I, Kapitel 3, 983b, 6ff.
23 Ebenda, 20f.

den ganzen vielfältigen Reichtum unserer Erfahrungswelt aufbauen, so handelt es sich dabei doch um abgeleitete Stoffe zweiter Ordnung, die ohne das Wasser nicht existierten und sich letztlich auch wieder ins Wasser hinein auflösen werden. Wenngleich ARISTOTELES unser wichtigster Zeuge ist, der von der „ἀρχή“ des THALES zu berichten vermag, so ist sein Bericht doch in einer Sprache abgefasst, die THALES unmöglich kennen konnte. „Substanz“ und Akzidenz sind Grundbegriffe der aristotelischen Kategorienlehre. THALES hatte davon noch keinen Begriff. Vor allem hatte THALES noch keinen definierten ontologischen Blick auf einen irgend gearteten stofflichen Aufbau des Seienden, allenfalls eine vage Vorstellung. Es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als durch die Missdeutungen von ARISTOTELES[24] hindurch zu versuchen, die Sicht THALES' aus dessen wahrscheinlichen eigenen Voraussetzungen heraus zu rekonstruieren. THALES kann gar nicht danach gefragt haben, woraus denn die Welt bestehe. In seinem Denkhorizont lag aber sehr wohl die Frage, woher die Welt denn komme. Seinem Blick auf die „ἀρχή“ fehlten alle ontologischen Voraussetzungen, genetisch konnte er jedoch sehr wohl gerichtet sein[25].

Der genetische Blick auf die Ursprünge der Welt ist bereits in den alten Mythen, den griechischen Göttermythen[26] und auch den Heldensagen[27] enthalten. Die Heldenerzählungen führen zurück in eine Zeit, in der ein höherwertiges Menschengeschlecht die Erde belebte. Auch diese Zeit ist nur eine Episode in einem Zyklus von Weltzeiten[28], der einen Anfang in einem paradiesischen goldenen Zeitalter hat, um dann Stufe für Stufe an Vollkommenheit zu verlieren. Noch weiter zurück führen die Göttererzählungen, die eng mit der Entstehung der Welt verbunden sind. Eine Abfolge von Bildern, aufgereiht an einem Erzählstrang, der in die Linien der Weltentwicklung hineingedacht wird, so wie die Punkte, Linien und Flächen von THALES in diese Welt hineingedacht werden, um sie zu identifizieren und zu ordnen. Auch die Ordnungsleistungen des Mythos' vermitteln, wie die von THALES, einen anschaulichen, ästhetischen Blick auf die Verhältnisse der Welt. Es sind Bilder, die den Blick einwerben und einfangen, sie anzuschauen und zu betrachten, um sie dann imaginativ einzuholen und innen zu einer Meinung zu formieren. Wieder stoßen wir auf das epistemische Modell der „γνώμη“, das sich uranfänglich in den erlebnis- und handlungsdichten Bildern des Mythos' zeigt und bewährt. Auch der Mythos war letztlich eine Instanz, in der sich die archaische Gesellschaft „Einsicht“, „Meinung“, „Rat“ und „Beschluss“ holte, um daraus immer wieder neue Lebensbewältigung zu ziehen[29]. Wie heute noch im „Fest“ und in der „Feier“ angelegt, gelang dies dadurch, dass man sich von den Bildern aus der Gegenwart in die letzten Ursprünge hinein geleiten lies. In diesen Ursprüngen fand man alles, was die Welt schön und sinnvoll begründet. „Κόσμος“ heißt bei den alten Griechen erst seit PYTHAGORAS und PARMENIDES diese „ganze Welt“, davor aber schon die „Ordnung“, die sie zusammenhält sowie „Anstand“ und „Schmuck“. Die durch eine passende, geziemende Ordnung geschmückte Welt in den Bildern des Mythos' zu betrachten, muss auch ein Erleben und Genießen von Schönheit, vielleicht – wie in THALES' Geometrie

24 Vgl. dazu DÜHRSEN 2013c, S. 251.
25 Vgl. GUTHRIE 1962, S. S.56f.; KIRK u. a. 1994, S. 98ff.; DÜHRSEN 2013c, S. 251f.
26 Vgl. HESIOD, Theogonie.
27 Vgl. WELCKER 1835; 1849.
28 Vgl. HESIOD, Werke und Tage, 106ff.
29 Vgl. REINHARDT 2011, S. 237ff.

– von guter, schöner Passung und Fügung impliziert haben. Schönheit in diesem Sinne kann ein Kriterium dessen gewesen sein, was wir heute „Wahrheit" nennen. Tatsächlich enthält der altgriechische Begriff für Wahrheit, „αλήθεια", einen Akt des Schauens, bedeutet doch „θέα", im Begriffsfeld von „θεια" ganz nahe nebenan liegend, „Anblick". Und in der „θεία" begegnen wir, ganz in den Anfängen der Welt, einer Tochter der GAIA und des URANOS, einer Göttin des leuchtenden Lichts und des Schauens, welche die Sonne, den Mond und das Morgenrot hervorbringt.

THALES' ästhetisch begründete Geometrie steht also im epistemischen Horizont des Mythos'. Das dies auch für seine Kosmologie gilt, ist naheliegend. THALES denkt in neue Horizonte hinein, aber er benutzt dazu die Denkmittel, die ihm die mythologische Tradition bereitstellt. Mehr noch: Auch die neuen Horizonte des Denkens sind mit Bildern gefüllt, die ihre mythische Abkunft nicht verleugnen können. Zwar findet THALES für das Wasser als ἀρχή der Welt in den griechischen Erzählungen nur schwache Vorbilder. Sowohl in Ägypten als auch in den Ländern des fruchtbaren Halbmondes gibt es dagegen eine reiche mythische Bilderwelt, die nicht nur die griechische Mythologie generell, sondern auch THALES' eigene Vorstellung angeregt haben dürfte, die Erde schwimme wie ein Stück Holz auf Wasser[30]. Vermutlich nahm THALES als Urzustand eine Art Urmeer an, aus dem heraus sich dann die Erde als schwimmender Körper herausgebildet hat. Durch alle Prozesse des Werdens hindurch wirkt weiterhin das Wasser als Urstoff in zeugender und lebensspendender Funktion. Dafür spricht die Beobachtung, dass das, woraus sich alle Lebewesen bilden und immer wieder neu bilden, Same und Nahrung, von feuchter Beschaffenheit ist[31]. Dem feuchten Samen entstammt auch die Seele, die dem Körper erst Bewegung und damit Leben verleiht. Manches deutet darauf hin, dass THALES sich die Seele wässrig vorstellte. Dem Wasser entstammt danach die Welt im Allgemeinen und die belebte, bewegliche Welt im Besonderen. THALES hat freilich nicht nur von der wässrigen Seele aus in die bewegte und belebte Welt hineingedacht, sondern auch umgekehrt von der Bewegtheit der Dinge auf ihre Lebendigkeit und ihre Beseeltheit geschlossen. Ein Beispiel ist dafür das Phänomen des Magnetismus. Weil ein Magnetstein sich bewegt, muss er folglich eine Seele haben, die ihn allererst lebendig macht[32]. Es ist nicht ausgeschlossen, dass THALES letztlich in der ganzen Welt, in allen Manifestationen und Aspekten des Kosmos' Spuren von Wasser, Bewegung und damit beseeltes Leben vermutet hat. Eine Unterscheidung von belebter und unbelebter Welt käme damit erst gar nicht auf. Mehr noch: Insofern die wässrige Seele zugleich unsterblich und von göttlicher Qualität ist, wie es ARISTOTELES dem THALES zuschreibt, sind alles Leben, alle Welt zugleich von göttlicher Natur und Präsenz[33].

Auf diese Weise werden die Wasser des THALES zum Schlüssel eines pantheistischen Weltbildes, das aus der Ästhetik und den Bildangeboten der alten Mythen schöpft, in die geistigen Ressourcen der Tradition gleichsam eintauchend, aber zugleich wieder auftauchend, sich lösend und neu hervorbringend. Denn die Bilder verlieren sich nicht länger in konkreten Betrachtungen, sondern werden, wie die Punkte, Linien und Dreiecke der Geo-

30 Vgl. HÖLSCHER 1953; GUTHRIE 1962, S. 58ff.; KIRK u. a. 1994, S. 101f.; DÜHRSEN 2013c, S. 252.

31 Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik, Buch I, Kapitel 3, 983b, 20ff.

32 Vgl. ARISTOTELES, Über die Seele, Buch I, Kapitel 2, 405a, 19ff.; DIOGENES LAERTIUS, I, 24.

33 Vgl. ebenda, 411a, 7ff.

metrie, aufgelöst zu abstrakten Formen und Verhältnissen. Dass auch in Ihnen ein ästhetischer Erkenntnisgrund weiterträgt, zeigt sich in der Kosmologie wie in der Geometrie. Und wie die geometrischen Figuren sich in eine wirkliche Landschaft hineindenken lassen, so sind alle konkreten Ansichten der wirklichen Welt bei THALES erfüllt von der Gegenwart des Urwassers. Wie sonst ließe sich erklären, dass in all den verstreuten Fragmenten, aus denen sich seine Beobachtungen und Meinungen, auch sein Rat und seine Beschlüsse und Taten zusammentragen lassen, explizit oder implizit stets vom Wasser die Rede ist. Vom Wasser des göttlichen Meeres, dessen beseelte Bewegung auf der Erde Beben auszulösen vermag[34]. Oder vom Wasser des anschwellenden Nils, das, vom Nordwind zurückgestaut, über die Ufer tritt und das trockene Land mit neuem Wachstum und Leben überspült[35]. Ja, dies zu Ende gedacht, gilt auch für jede der zahlreichen Erkenntnisse des Weisen THALES, für jeden neuen gnomischen Zyklus, den sein Denken durchläuft, dass sie teilhaben am Werden des kosmischen Ganzen, das sich immer wieder neu aus den Quellen des Urwassers speist.

2.2 Anaximander: eine Welt in Gerechtigkeit gegeben

„Aus welchen (Quellen) heraus aber die seienden (Dinge) entstehen,
in diese (Quellen) hinein erfolgt auch ihr Vergehen
gemäß dem, was sein muss.
Denn die seienden Dinge entrichten einander
Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit
gemäß der Ordnung der Zeit.“[1]

Dieser Lehrsatz von ANAXIMANDER ist möglicherweise authentisch, d.h. von ihm selbst so gesprochen und aufgeschrieben. Es gibt kein vergleichbares früheres Dokument. Aus dem Nebel der Anfänge taucht hier für uns zum ersten Mal ein sprachlich klar gefasster philosophischer Gedanke auf[2]. Wir finden ihn in einer Schrift des Platonikers SIMPLICIUS, die im 6. Jhdt. n. Chr. entstanden ist. Offenbar hatte SIMPLICIUS eine Abschrift der verschollenen Abhandlung des ARISTOTELES-Schülers THEOPHRAST über die „Lehrmeinungen der Physiker“ vor Augen gehabt und daraus wörtlich zitiert[3]. Dabei hat er den obigen Lehrsatz von ANAXIMANDER mit aufgegriffen und überliefert. Die Fachwelt ist sich weitgehend einig, dass es sich dabei nicht um eine Formulierung THEOPHRASTS, sondern um ein wörtliches Zitat aus einer Schrift ANAXIMANDERS handelt: „Über die Natur (Περί φύσεως)“[4]. „Φύσις“ findet sich schon bei HOMER in der Bedeutung von „Natur“ im Sinne einer „natürlichen Beschaffenheit“, „Bedingtheit“ und „Kraft“. Erst in der 2. Hälfte des 6. Jhdt. v. Chr. ist auch die Rede von einer natürlichen „Ordnung“, einem gebärenden „Ursprung“, ja einer vorgefundenen

34 SENECA, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 15; vgl. auch DÜHRSEN 2013c, S. 254f.
35 HERODOT, Historien, Zweites Buch, 20.
1 SIMPLICIUS, in: DIELS/ KRANZ 1903, ANAXIMANDER, A 9, S. 16, 4–7.
2 Vgl. dazu KIRK u. a. 1994, S. 128ff.; DÜHRSEN 2013a, S.287ff.
3 Vgl. DÜHRSEN 2013a, S. 263.
4 Suidae Lexicon: „Αναξίμανδρος“; DIOGENES LAERTIUS II, 2.

„Schöpfung“ im Sinne eines allumfassenden „Universums“, eines Kosmos. ANAXIMANDERS Denken hat diesen Bedeutungswandel von „φύσις“ zweifellos mit angestoßen, für die Abfassung seines Werkes konnte er jedoch noch keine Rolle gespielt haben. „Περί φύσεως“ ist ein Standardtitel der Doxographie, der hier wahrscheinlich rückblickend verliehen wurde[5]. Jedenfalls erkennen wir in ANAXIMANDER den Urheber des eingangs zitierten Satzes, THEOPHRAST und viel später SIMPLICIUS waren lediglich Mittler.

ANAXIMANDER lebte zur Zeit von THALES in Milet, wohl ein halbes Menschenalter jünger als dieser[6]. Es ist also durchaus anzunehmen, dass beide einander gekannt haben und zumindest der Jüngere vom Älteren in seinem Denken angeregt wurde. Tatsächlich ist auch ANAXIMANDERS Denken[7] auf die „ἀρχή“ des „κόσμος“ zentriert[8]. Gleich in den ersten Worten des obigen Zitats wird dieses Zentrum markiert. Seiner Schwerkraft unterliegt nicht nur die hier getroffene Aussage, sondern die ganze anaximandrische Philosophie. Ähnlich wie THALES hat auch die „ἀρχή“ des ANAXIMANDER eine sichtlich genetische, kaum aber – wie noch zu zeigen sein wird – eine stoffliche Bedeutung. Aus ihrem „Ursprung“ heraus entwickelt sich eine geordnete Welt der seienden Dinge, wie sie später als „κόσμος“ bezeichnet wurde. Dieses Hinausgeben ist zugleich ein Hineingeben in die Zeit. In all dem offenbart sich eine Ordnung und Notwendigkeit, die am Ende die Dinge wieder zurückfallen lässt in ihren Ursprung. In seiner Abstraktheit geht dieser Gedanke über alles hinaus, was THALES je gedacht hat. Aber ist er nicht von vollendeter geometrischer Stimmigkeit, Passung und Symmetrie? Wie die Winkel und Flächen des THALES aufeinander passen, so passen ANAXIMANDERS Zyklen von Werden und Vergehen ineinander, ohne dass irgendwo etwas überstünde. Eine schön geordnete Welt, in der, wie Ausatmen und Einatmen, sich alles im Gleichgewicht befindet. Und scheinen durch diese Schönheit nicht die Bilder der alten Mythen hindurch? Mutter GAIA, die fruchtbare Erde, die alles Leben hervorbringt, um es am Ende in ihrem Schoß wieder aufzunehmen. Ja, es bricht ein neues Motiv hindurch, wenn die Dinge einander Strafe und Buße entrichten müssen, weil sie, indem sie selbst werden, Raum und Zeit besetzen, die sie anderem potentiellen Werden zwangsläufig entziehen müssen. Erst am Ende dann büßen sie für ihr schuldiges Werden, indem sie vergehen. Deshalb muss mit jedem Werden die Welt zunächst einmal unweigerlich aus ihrer Symmetrie fallen. Jedes Werden wird ja mit Unordnung erkämpft. Je mehr entsteht, desto mehr offene Rechnungen fallen an. Jeder Blick in eine aktuelle Welt offenbart ein Universum voller Schuld. Erst dadurch kommt das Weltganze von ANAXIMANDER wieder ins Gleichgewicht, dass in das Achsenkreuz seiner Koordinaten die Zeit als eine der konstituierenden Dimensionen mit eingegeben ist. In der Zeit wird alle Schuld getilgt. Die Zeit wird so zum Wächter und Vollender eines ursprünglich angelegten „kosmischen“ Gleichgewichts. Erst durch die

---

5 Vgl. KIRK u. a. 1994, S. 111f.; DÜHRSEN 2013a, S. 268f.

6 DIOGENES LAERTIUS, II, 2; vgl. auch KIRK. u. a. 1994, S. 110f.; SCHIRREN/ RECHENAUER 2013, S. 184f.

7 Vgl. ZELLER 1905, S. 34ff.; WINDELBAND 1912, S. 29ff.; BURNET 1930, S. 50ff.; FRÄNKEL 1962, S. 300ff.; GUTHRIE 1962, S. 72ff.; Die Vorsokratiker 1968, S. 72ff.; WEST 1971, S. 76ff.; RÖD 1976, S. 37ff.; SCHADEWALDT 1978, S. 235ff.; Die Vorsokratiker I 1983, S. 56ff.; KIRK u. a. 1994, S. 109ff.; SCHUPP 2003, S. 51ff.; DÜHRSEN 2013a.

8 Vgl. GUTHRIE 1962, S. 76f; KIRK u. a. 1994, S. 118f. DÜHRSEN fasst den Forschungsstand zusammen, nach dem THEOPHRAST von ANAXIMANDER bezeugt, als erster den Begriff „αρχή“, den ARISTOTELES (Metaphysik, Buch I, Kapitel 3, 983b, 20) ja auch für THALES verwendet, im Sinne von „Prinzip“ verwendet zu haben (vgl. ders., 2013a, S. 270f.).

Zeit fügt sich alles zu vollendeter Symmetrie. Über die thaletische Kosmogonie hinausgehend, die ein Vergehen der Dinge nur andeutet und begrifflich eigentlich nur als Prozess fortgesetzter Initiation in immer neuen Anläufen entwickelt wird, schließt sich das Weltganze bei ANAXIMANDER zu einem Zyklus von Werden und Vergehen. Zu Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, dass hier das kosmische Geschehen nach Maßgabe einer Rechtsordnung gedacht wird, wobei Verhältnisse, die der Erfahrungswelt des kleinen Kosmos' der Polis entstammen, auf die Makrowelt übertragen werden[9]. Tatsächlich bemüht schon, ein halbes Jahrhundert vor ANAXIMANDER, der Staatsmann SOLON „δίκη χρόνου", den „Gerichtshof der Zeit"[10], um Vergeltung für ein erlittenes Unrecht einzufordern. Die Rechtsordnung der Polis, die darauf beruht, Schuld durch Sühne abzutragen, wird hinausgedacht und universalisiert als ein alles bestimmendes Regulativ des kosmischen Zyklus' schlechthin.

Abweichend von THALES also entfaltet ANAXIMANDER seine ἀρχή aus Motiven und Begriffen des Rechts und der Gerechtigkeit. Mit THALES eint ihn freilich jene beschriebene ästhetisch-epistemische Grundmotivation. Wie die Geometrie von THALES, so ist auch die Gerechtigkeit von ANAXIMANDER auf schöne Passung und Stimmigkeit angelegt. Offenbart sich jene im sinnlichen Akt des Schauens, so gründet diese in einer sinnlichen Empfindung von Gleichgewicht, Entspannung und Ruhe. Wir wissen heute, wie sehr visuelle Bezugnahmen auf Ungleichgewichte selbst aus der Distanz heraus unwillkürliche motorisch-sensorische Ausgleichprozesse auslösen[11]. Wir können Ungleichgewichte nicht einfach nur konstatieren. Als reine Kognitionen sind sie gar nicht zu haben. Unweigerlich in den Resonanzraum unseres Empfindens hineingestellt, mobilisieren sie Gegenreflexe. Nicht von Ungefähr wird der Begriff der Gerechtigkeit später in der Ethik Karriere machen. Auch das ethische Urteil impliziert ja emotive Akte des Empfindens. In der Suche nach einer ἀρχή folgt ANAXIMANDER dem THALES. Dabei beschreitet er – wie dieser – einen ästhetisch begründeten Erkenntnisweg, auch wenn er ihn mit rechtlichen Motiven auskleidet. Die Sprache, die er dazu verwendet, ist angeblich in sachlicher, schmuckloser Prosa verfasst[12]. Dies suggeriert eine bewusste Abkehr von dem bis dahin dominanten ästhetischen Anliegen der Epik, der tragischen Dichtung und der Lyrik. Aber wenn man die überlieferten Worte, wie oben geschehen, versartig interpunktiert, spürt man dann nicht über Sprachen und Zeiten hinweg einen fernen Rhythmus, der dem kosmischen Geschehen selbst abgelauscht zu sein scheint? Für THEOPHRAST jedenfalls war diese Sprache Poesie.

An dieser Stelle möchte ich kurz innehalten, um zu überlegen, wie man THALES und ANAXIMANDER und all die anderen frühgriechischen Philosophen zueinander ins Verhältnis setzen darf. Wir dürfen Motive, Wege, Inhalte und Formen ihres Denkens aufgreifen und miteinander vergleichen. Dabei stoßen wir auf Verschiedenes und Ähnliches. Im Ähnlichen erkennen wir ein Mehr und Weniger. Zum Beispiel finden wir bei ANAXIMANDER im Vergleich zu THALES einen höheren Grad der Abstraktion bei der Ausarbeitung des kosmogonischen Modells. Wir finden neuartige epistemische Akzente gesetzt, wie das Kriterium der

9 Vgl. VLASTOS 1947; KIRK u. a. 1994, S. 132; DÜHRSEN 2013a, S. 293.

10 Vgl. LINFORTH 1919, Fragment IX, S. 136; vgl. dazu KIRK u. a. 1994, S. 132.

11 Vgl. RITTELMEYER 1988.

12 Vgl. DÜHRSEN 2013a, S. 268.

Gerechtigkeit. Wir werden feststellen, dass ANAXIMANDER in der Ausarbeitung seines Grundmodells eine Komplexität und einen Reichtum der Ideen entwickelt, die über das hinausgehen, was von THALES überliefert ist. Wir können natürlich, was wir so vergleichen, auch bewerten. Die Frage ist dabei, ob wir ein Mehr an Abstraktion, ein Weniger an Mythologie etc. als höher oder niedriger einschätzen sollen. Wenn wir werten, bedürfen wir eines Maßstabs. Sobald und insoweit wir einen solchen festlegen, schränken wir freilich unsere Möglichkeit ein, historisch zu verstehen. Jeder Maßstab kommt ja aus dem Eigenen des Messenden. Er bemisst das Andere an etwas, das diesem nicht wirklich selbst zu eigen ist und hindert an dieser Stelle den hermeneutischen Prozess, sich im Anderen zu vertiefen. Abstraktion war weder für THALES noch für ANAXIMANDER ein Gütemaßstab. Auch gab es sicher keinen Ehrgeiz unter den frühen Denkern, sich gegenseitig in der Abkehr von überlieferten Mythen zu übertreffen. Wer solche Maßstäbe aus der Ferne setzt, gewinnt an Konsistenz im eigenen Weltbild, verliert aber mögliche Zugänge zum Anderen. Freilich wurden und werden weiterhin Wertungen getroffen. Vom Eigensinn des ARISTOTELES bei seiner Aneignung der „Vorsokratiker" haben wir bereits gesprochen. Er hielt übrigens THALES für den ersten Philosophen[13]. Dagegen gebührt ANAXIMANDER unter den heutigen Fachleuten die Anerkennung einer größeren, ja erstmaligen Affinität zu dem, was philosophisches Denken ausmacht[14]. Fragwürdig aber erscheint, ein in unserer Zeit akzeptiertes epistemisches Modell, z. B. das der modernen Naturwissenschaft, als verbindlich zu setzen und von da aus in die Vergangenheit zurückzuleuchten. Dies ist ein Topos vor allem der angelsächsischen „History of Science" und Philosophiegeschichte[15]. Es sieht dann so aus, als kämen die „Vorsokratiker" der Moderne entgegen, wenngleich in unterschiedlichen Geschwindigkeiten, Abweichungen, Annäherungen. So, als wären sie vom Ideal unserer Moderne implizit geleitet und letztlich alle, wenngleich in unterschiedlichen Graden, an diesem Anspruch gescheitert bzw. gewachsen. Als ob eine verborgene Kraft in diesem Ideal läge, welcher sich niemand zu entziehen vermag, der sich einmal darauf eingelassen hat. Aber gibt es wirklich den einen zwingenden Weg der Vernunft? Wir kennen die Konkurrenz unterschiedlicher Paradigmen, einen Pluralismus der Forschungswege und -methoden, konkurrierende Zielsetzungen und ein Ringen um erkenntnistheoretische und -ethische Prinzipien. Dies gilt nach wie vor für uns Heutige wie – einfacher und eher implizit – für die frühgriechische Philosophie. Welchen Wert haben die ästhetischen Erkenntnisgründe, die in der Methodologie von THALES und ANAXIMANDER so deutlich hindurchscheinen, aber in der modernen Wissenschaft überhaupt keine offizielle Rolle mehr spielen? Dagegen behaupten sie in der Alltagserkenntnis ihre unverzichtbare und alles andere überragende Bedeutung. Das gilt mit gewissen Einschränkungen auch für jenen von modernen Rationalisten so genannten „Entstehungszusammenhang" wissenschaftlicher Forschung, der sich in mancherlei Hinsicht gelegentlich als impliziter „Begründungszusammenhang"[16] zur Geltung und Wirkung bringt. Was gewinnen wir, wenn wir die sich entwickelnde Sprache der frühen Philosophie vor allem am offiziellen Sprachspiel der Wissenschaft bemessen? Was verlieren wir, wenn wir dabei die Vielfalt der Sprachen ignorieren, die anthropologisch in uns angelegt ist und

13 Vgl. Metaphysik, Buch I, Kapitel 3, 983b, 6ff.

14 Vgl. zusammenfassend DÜHRSEN 2013a, S. 264f.

15 Vgl. etwa FARRINGTON 1961; CLAGETT 1957; DE SANTILLIANA 1961; LINDBERG 1994.

16 Vgl. ALBERT 1969, Kapitel II, 6.

die in uns herauszubilden wir begabt und herausgefordert sind? Noch einmal: THALES und ANAXIMANDER lehren uns durch ihr Beispiel, Schauen und Empfinden als Erkenntnisorgane in uns auszubilden. Nur so bemerken und nehmen wir wahr, dass der Kosmos in schönen Verhältnissen und Entsprechungen aufgebaut und von Gerechtigkeit erfüllt ist. Fehlen uns diese Organe, so bleiben auch ihre Erkenntnisräume tot und leer. Was eigentlich gewinnen wir, was setzen wir aufs Spiel, wenn wir vorübergehend aus unserem Eigenen heraus- und in die tiefe andere Gedankenwelt der frühen Denker „vorbehaltlos" eintreten? Was brächten wir mit, wenn wir danach in unser Eigenes zurückkehren? Sind wir dann reicher oder ärmer geworden? Es stehen zu viele solcher Fragen im Raum, als dass ich mich dazu entscheiden könnte, eine Rangordnung und Entwicklungsfolge der frühen Philosophen aufzustellen, auch wenn die Späteren mehr oder weniger – wie BERNARD VON CHARTRES es viel später wusste – auf den Schultern der Früheren mit getragen werden[17].

Nun stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, was ANAXIMANDER als ἀρχή seines κόσμος[18] erkannte. Für THALES war dies bekanntlich das Wasser oder besser: eine Art Urmeer. Unsere Suche wird uns eines der eindrucksvollsten Lehrstücke doxographischer Rezeption von ARISTOTELES und der sog. peripatetischen Schule seiner Nachfolger[19] vor Augen führen. Wieder ist es so: Nahezu alles, was wir von ANAXIMANDER wissen, wissen wir aus der Rezeptionstätigkeit dieser Schule[20]. Dass ANAXIMANDER die ἀρχή des κόσμος als das „ἄπειρον" bezeichnet und gefasst habe, wird von THEOPHRAST im Anschluss an ARISTOTELES[21] ausdrücklich bezeugt. Dies bestätigen später nicht nur SIMPLICIUS[22], sondern auch anderen Quellen[23]. Auch die heutige Forschung schließt sich ganz überwiegend dieser Auffassung an[24]. Danach hätte ANAXIMANDER in seiner Zeit zum ersten Mal einen Ausdruck verwendet, den es so vor ihm noch nicht gegeben hat. Gebräuchlich war nachweislich das Adjektiv „ἄπειρος" im Sinne von „unerfahren, unwissend, unvertraut"[25] oder „endlos, grenzenlos, unbegrenzt"[26], ja vielleicht auch „unerfahrbar, unbestimmbar, undurchdringlich"[27]. Zu dem Substantiv „ἄπειρον" konnte ANAXIMANDER dadurch gelangen, dass er dem neutralen Genus des Adjektivs einen Artikel voranstellte. „Τὸ ἄπειρον" erhält dadurch die Bedeutung des „Unbegrenzten", „Unendlichen" oder des „Unbestimmten". ANAXIMANDER hätte sich damit als Pionier einer Entwicklung erwiesen, die vor allem im 5. Jhdt. um sich griff, als zahlreiche Adjektive (und Verben) auf die eben geschilderte Weise substantivische Fassungen erhielten[28]. In diesem Wandel der Sprache spiegelt sich ein Wandel der Welterfahrung und des

17 JOHN OF SALISBURY 2009, S. 167.

18 Wir verwenden diesen Begriff im Folgenden mit der Einschränkung, dass er in der Bedeutung als „geordnetes Weltganzes" durchaus von ANAXIMANDER gedacht wurde, wenngleich der Name „κόσμος" dafür erst später in Gebrauch kam (s.o.).

19 Vgl. WEHRLI 1983.

20 Vgl. dazu DÜHRSEN 2013a, S.263f.

21 Vgl. vor allem Physik, Drittes Buch, 4. Kapitel, 203b (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 15).

22 Vgl. DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 9.

23 Vgl. PSEUDO-PLUTARCH, in: ebenda, A10; HIPPOLYTOS, in: ebenda, A 11; AETIUS, in: ebenda, A 14; DIOGENES LAERTIUS, II, 1.

24 Vgl. dazu DÜHRSEN 2013a, S. 271.

25 So etwa in der tragischen Dichtung bei ÄSCHYLOS und SOPHOKLES: vgl. LIDDELL/ SCOTT 1996: „ἄπειρος".

26 Vgl. SCHADEWALDT 1978, S. 237.

27 Vgl. dazu DÜHRSEN 2013a, S. 274.

28 Vgl. SCHADEWALDT 1978, S. 122ff.

Denkens. Aus dem beiläufigen Erleben und Benennen von Eigenschaften, Beschaffenheiten und Merkmalen von Dingen werden selbst Dinge, objektivierbare Entitäten, denen man sich bewusst erkennend zuwenden kann, um sie näher zu bestimmen. Konkret bedeutet das für das „ἄπειρον" von ANAXIMANDER: Aus dem Erleben, dass etwas für einen nicht überschaubar, uneinsehbar und deshalb unbestimmbar ist, dass man es nicht wirklich erfahren kann, weil es sich schier endlos vor einem auftut und keine Grenzen erkennen lässt, aus diesem Erleben wird durch einen Kunstgriff der Sprache ein Gegenstand, dem man begrifflich abstrahierend gegenübertreten kann. Dadurch wird er nun doch irgendwie fassbar. War ich vorher einem Erleben der Unbestimmtheit und Unfasslichkeit lebendig ausgesetzt, so trete ich jetzt aus diesem Erlebenszusammenhang heraus, gewinne Abstand und Distanz, um mich im Medium einer neuen sprachlichen Form auf neue Weise objektivierend mit diesem Erleben auseinanderzusetzen. Was eben noch Eigenschaft und Beschaffenheit war, ist jetzt Gegenstand und kann selbst auf seine Eigenschaften und Beschaffenheiten hin untersucht werden. Selbst das Unbestimmte, das sich in sich selbst jeder Bestimmung zu entziehen scheint, kann nun im Medium einer objektivierenden Rückwendung näher untersucht und damit bestimmt werden. Ja, es kann sogar, wie dies ANAXIMANDER tut, als Akteur genommen werden, der eine ganze Welt hervorbringt und in sich wieder aufnimmt. Das „ἄπειρον" wird so zur ἀρχή des κόσμος und damit sogar zum Urgrund aller Bestimmung, die der kosmische Zyklus je hervorbringen wird. Wir haben es hier mit einer sprachlich-geistigen Entwicklung zu tun, die für die Anfänge des philosophischen Denkens entscheidend ist. Dieses Denken musste sich allererst die sprachlichen Mittel schaffen, die es ihm dann ermöglichten, aus der lebendigen Befangenheit in der Welt herauszutreten, um dieser Welt geistig ordnend gegenüberzutreten, ja, um beliebige Welten in geistig-sprachlichen Räumen begrifflich-konstruktiv vorstellend entwickeln und ordnend auf die real erfahrene Welt beziehen zu können. Es ist die Emanzipation des Denkens von aller sinnlich-ästhetischen Anschauung, eine epistemische Gegenbewegung zu jenem ästhetisch gebundenen Denken, dem THALES und auch ANAXIMANDER noch ganz wesentlich verhaftet sind. Deutet sich hier bei ANAXIMANDER ein erster paradigmatischer Bruch in der Erkenntnishaltung an oder zumindest ein erstes Überformen des ästhetischen Zugangs durch eine begrifflich abstrahierendes und objektivierendes Vorgehen?

ANAXIMANDER steht offenbar am Anfang einer Entwicklung, auf die ARISTOTELES bereits zurückschauen konnte und die dieser deshalb systematisch zu ordnen und zu modellieren vermochte, indem er das Abstrahieren noch einmal entscheidend vorantrieb und das objektivierende Sprechen und Denken selbst zum Gegenstand philosophischer Betrachtung machte. Den substantivierten Adjektiven (und Verben) konnte er in ontologischer Einstellung den potentiellen Status von Substanzen („οὐσία") zubilligen, die über einen unwandelbaren Wesenskern verfügen. Was von ihnen dann unwesentlich prädiziert oder ausgesagt werden kann, fasste er ontologisch als Akzidentien[29]. Das „ἄπειρον", per definitionem zunächst u. a. „das Unbestimmbare", erhielt damit den ontologischen Rang eines zu Bestimmenden. Die peripatetische Schule konnte also gar nicht anders, als die Vorstellung eines scheinbar unbestimmten Ursprungs der Welt, den ANAXIMANDER ihr überlieferte, einer eingehenden kritischen Bestimmung zu unterziehen. Dabei flossen all jene Bestim-

[29] ARISTOTELES, Kategorien.

mungen mit ein, die sie bereits unabhängig von ANAXIMANDER in Bezug auf die Welt vorgenommen hatte. Dazu gehörte, dass sie die Welt und ihre Substanzen stofflich-materiell dachte und dabei anknüpfend an EMPEDOKLES vier Grundstoffe bzw. „Elemente" unterschied, aus denen sich letztlich alles zusammenmischt: Feuer, Luft, Erde und Wasser. Dies brachte ARISTOTELES dazu, das „ἄπειρον" von ANAXIMANDER als eine Art Zwischensubstanz zu modellieren und zu diskutieren, nicht Feuer, nicht Luft, nicht Erde noch Wasser[30]. Eine Substanz „dichter als Feuer und Luft", jedoch „dünner als Erde und Wasser"[31]. Also ein fünftes Element, das, die Gegensätze der anderen aufhebend, ontologisch tiefer gedacht und angelegt war. Darin eben erwies es sich als ein „ἄπειρον", ein in sich homogenes, unbestimmtes stoffliches Substrat, in dem die gegensätzlichen Bestimmungen der aus ihm hervorgehenden Elemente zwar potentiell enthalten, aber noch nicht aktuell auseinandergetreten sind. ARISTOTELES gestand zu, dass keines der anderen vier Elemente diese Voraussetzung erfülle, enthält jedes seine Bestimmungen doch real, nicht nur als latente Möglichkeit. Wolle man eines dieser Elemente als „ἀρχή" aller anderen auffassen, so müsste man unterstellen, dass es in sich manifest und aktuell alle gegensätzlichen Bestimmungen enthält und sich somit selbst verunmöglicht[32]. Diese Problematik implizieren alle Kosmogonien, die in peripatetischer Sicht nur eines dieser ursprünglichen „Elemente" kennen, wie die von THALES. Ihnen gegenüber lässt das ἄπειρον von ANAXIMANDER also einen „Fortschritt" erkennen. Der Fortschritt besteht darin, dass die Ursubstanz als qualitativ neutral angesehen wird und deshalb als völlig offen und nicht festgelegt erscheint. Er liegt darüber hinaus darin, dass die Ursubstanz als quantitativ in Raum und Zeit unbegrenzt gedacht wird, sodass weder ein Ungleichgewicht der Ressourcen, noch eine Knappheit oder Erschöpfung befürchtet werden müssen[33]. Weil sie deshalb allen Gegensätzen enthoben erscheint, ist diese Ursubstanz mit der Vorstellung vereinbar, dass aus ihr im ewigen Wechsel von Werden und Vergehen Elemente mit gegensätzlichen Eigenschaften immer neu in die Zeit gegeben werden können.

Diese Rekonstruktion des „ἄπειρον" sagt natürlich mehr über ARISTOTELES und seine Schule als über ANAXIMANDER aus[34]. Gleichzeitig ist sie die einzige Quelle, anhand derer wir uns ein Bild von ANAXIMANDER machen können. In dem Maße, in dem wir die Quelle ignorierten, verblasste auch das Bild von ANAXIMANDER. Die Forschung behilft sich mit einem Kunstgriff. Sie versucht, durch die peripatetischen Anachronismen hindurch den für die Welt ANAXIMANDERS historisch wahrscheinlichen Stand der Begriffsbildung zu rekonstruieren[35]. Auch ANAXIMANDER ermangelte – wie THALES – jedweder ontologisch begründeter und begrifflich ausformulierter Weltsicht. Auch fehlte der Gedanke an eine stofflich-materielle

30 ARISTOTELES, Physik, Drittes Buch, 5. Kapitel, 204b (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 16).

31 ARISTOTELES, Physik, Erstes Buch, 4. Kapitel, 187a (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 16).

32 ARISTOTELES, Über Werden und Vergehen, Buch II, Kapitel 5, 332a, 3ff.

33 ARISTOTELES, Physik, Drittes Buch, 5. Kapitel, 203b (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 15). Dieses Argument ist erst vor dem Hintergrund einer Weltvorstellung plausibel, in der – wie erst bei PARMENIDES und (eingeschränkt) bei seinen Nachfolgern – Mangellosigkeit als unverzichtbare Voraussetzung der Realität dieser Welt gedacht werden muss. Für die milesische Philosophie spielte diese Voraussetzung – zumindest explizit – noch keine Rolle. Ein weiteres Beispiel dafür, wie sehr ARISTOTELES sie im Lichte eines späteren Denkens rezipierte.

34 Vgl. WEST 1971, S. 78f.; DÜHRSEN 2013a, S. 272f.

35 Vgl. ebenda, S. 274ff.

Ausstattung der Welt, welche die Verhältnisse und Abläufe auf ein Zusammenspiel definierter Elemente und ihrer gegensätzlichen Eigenschaften analytisch zurückführt. Es liegt daher nahe, dass ANAXIMANDER sein „ἄπειρον" – wie THALES die ἀρχή – nicht substantiell, nicht materiell, sondern genetisch begriff. Es ging ihm nicht um eine Ursubstanz, sondern um einen Ursprung der Welt[36]. Dieser Anfang mag durchaus auch stofflich gedacht worden sein. Eine stofflich erfüllte Welt, in sich homogen, ungeschieden, nichts ist irgendwo ausdifferenziert. Diese Welt ist in ihrer Stofflichkeit nicht bestimmbar, sie wird einfach hingenommen. Um dies sprachlich zu fassen, genügt ein Adjektiv. Es gibt gar keinen Anlass, dieses Adjektiv zu substantivieren, um so etwa die Frage der Bestimmbarkeit – wie es ARISTOTELES und seine Schule später tun – zu problematisieren. Das „ἄπειρον" ist – so gesehen – für ANAXIMANDER gar kein Problem, das es zu bearbeiten, zu lösen, zu bestimmen gäbe. Neuerdings verdichten sich tatsächlich die Hinweise, dass dieses substantivierte „ἄπειρον" gar kein Begriff von ANAXIMANDER sein kann, sondern lediglich einen Versuch der peripatetischen Doxographie darstellt, ANAXIMANDERS Lehre begrifflich so zu fixieren, dass sie im eigenen peripatetischen System diskutierbar wird[37]. ANAXIMANDER selbst hat sich also vermutlich damit begnügt, das Adjektiv „ἄπειρος" zu benutzen, um seine Vorstellung von einer ἀρχή mitzuteilen, und zwar so, wie es zu seiner Zeit allgemein gebräuchlich war.

Dabei zeigt sich, dass der bereits erwähnte Bedeutungsaspekt „unbegrenzt", nicht unbedingt wörtlich genommen werden muss. Es sind durchaus begrenzte, wenn auch für das Erleben des in seiner kleinen Welt befangenen Menschen schier überwältigende und unfassbare Gegebenheiten, wie Erde und Meer, die als „ἄπειρος" o.ä. beschrieben werden[38]. Die ἀρχή ANAXIMANDERS kann also durchaus als stofflich und begrenzt, wenngleich für den Menschen völlig unfassbar, geheimnisvoll und in ihren Grenzen unauslotbar aufgefasst werden. Was für den Menschen unerreichbar ist, kann gleichwohl den Göttern offenstehen. Tatsächlich setzt ANAXIMANDER – wie THALES – seine ἀρχή mit dem Göttlichen gleich[39]. Was liegt näher, als auch hier einen mythologischen Ursprung zu vermuten? Am Anfang seiner Theogonie berichtet HESIOD: „Wahrlich, zuerst entstand das Chaos und später die Erde ..."[40]. „Χάος" tritt bei HESIOD als Urgottheit in Erscheinung, in ihren eigenen Anfangsgründen unfasslich und dunkel, dann aber allem Anderem einen Anfang setzend, zunächst der tragenden Erde und der zeugenden Liebe, dann der Nacht und der Finsternis. Damit ist eine Entwicklung angestoßen, die über drei Göttergenerationen und mehrere Weltalter bis hin zur Sintflut reicht. Vor diesen Anfängen entfalten dann die frühgriechische Epik, Tragödie und Lyrik das mythologische Drama der Heroenzeit. Geheimnisvoll auftauchend aus eigenen verschatteten Anfängen setzt das χάος der Welt einen klaren, bestimmten Anfang, indem es konstituierende Gottheiten hervorbringt, die alles Weitere erzeugen und bestimmen. Unergründlich in der Eigenzeit, ist das Chaos zugleich unergründlicher Raum, „riesiger Schlund"[41], gähnender Abgrund, von Stürmen durchtost und befangen im Dunkel der

---

36 Vgl. ARISTOTELES, Physik, Drittes Buch, 8. Kapitel, 208a (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 14); PSEUDO-PLUTARCH, in: Die Vorsokratiker 1968, S. 83.

37 Vgl. ebenda, S. 272f.

38 Vgl. SCHADEWALDT 1978, S. 237.

39 Vgl. ARISTOTELES, Physik, Drittes Buch, 4. Kapitel, 203b (DIELS/ KRANZ, a. a. O. 15).

40 HESIOD, Theogonie, 116.

41 Ebenda, 740.

Nacht, „selbst für unsterbliche Götter ein Graus“[42]. In diesem „Schlund“ liegen die Anfänge der tragenden Weltteile: der „schwarzen Erde“, des „nebligen Tartarosdunkels“, des „wogenden Meeres“ und des „sternigen Himmels“[43]. In Zeit und Raum selbst unergründlich, bodenlos tief und unauslotbar, ja furchterregend und damit auch emotional unerreichbar, ragen aus dem χάος raumzeitliche Haltepunkte heraus, an denen alles kosmische Geschehen einen ersten Anfang findet. Es ist dieses „χάος“ HESIODS, das in ANAXIMANDERS Vorstellungen vom Ursprung der Welt mit eingegangen ist. Wahrscheinlich hat das „χάος“ dabei eine Abstraktion erfahren, die seine bildhaft-imaginative Wucht gezügelt und den Schrecken gemildert hat, der sich dem vorstellenden Denken aufzwingt. Es kann gut sein, dass ANAXIMANDER dabei einen Weg eingeschlagen hat, der später einmal im Begriff des „Prinzips“ enden wird: ein erster Grund, der selbst unbegründet ist. Die Abstraktion geht dabei einher mit einem Verlust an ästhetischer Anschauung.

Wie geht nun weiter, was einmal angefangen hat? Worin besteht jene Entwicklung, der das Chaos aus unergründlicher Eigentiefe von Zeit und Raum heraus einen Haltepunkt und damit einen Anfang vermittelt hat? Leider bleibt der Zugang zu ANAXIMANDER auch an dieser Stelle tief verschüttet unter seiner doxographischen Rekonstruktion. Wir werden deshalb zwei Versionen des kosmogonischen Fortgangs aus dem Anfang heraus schildern: die der Doxographie und die des Mythos'. Was ANAXIMANDER zuzurechnen ist, dürfte zwischen diesen beiden Ursprungserzählungen liegen.

a) Doxographie: Aus dem homogenen „ἄπειρον“ heraus sondern sich Gegensätze ab. THEOPHRAST und SIMPLICIUS führen das auf eine ewige Bewegung zurück, in welcher das „ἄπειρον“ lebendig befangen ist und in der sich seine Göttlichkeit manifestiert[44]. Die Absonderung bringt zunächst einen zeugungsfähigen Keim hervor, aus dem dann die Gegensätze „Heißes“ und „Kaltes“ generieren[45]. Als Feuer und Nebel treten sie auseinander[46]. Dabei umschließt eine äußere Flammenhülle kugelförmig eine innere Hülle aus Nebeldunst, die sich rings um die da wohl schon existente Erde gebildet hat[47]. Die Feuerhülle bricht schließlich auf und zerteilt sich in Ringe, welche alsdann vom unterliegenden Nebeldunst eingehüllt werden[48].
b) Der Mythos bei HESIOD[49]: GAIA, die Erde, erzeugte zuerst den gestirnten Himmel URANOS, der sie dann für immer umhüllte und zum Sitz der unsterblichen Götter wurde. Mit ihm zeugte die Erde Gebirge, den erdumströmenden Ozean und weitere Götter der ersten Generation, schließlich auch KRONOS, der den verhassten Erzeuger am Ende entmannte und entmachtete und damit die innige Verbindung von Erde und Himmel auflöste. URANOS hatte jene hundertarmigen Monster, die seiner Verbindung mit GAIA

42 Ebenda, 743f.
43 Ebenda, 736f.
44 Vgl. SIMPLICIUS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 9, 17; vgl. auch ARISTOTELES, Physik, Erstes Buch, 4. Kapitel, 187a (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 16).
45 Vgl. SIMPLICIUS, in: DIELS/ KRANZ, A 9; PSEUDO-PLUTARCH, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 10: „... hätte sich ... ein Wärme und Kälte Zeugendes abgesondert ...“ (übers. nach: Die Vorsokratiker I 1983, S. 75).
46 Vgl. PSEUDO-PLUTARCH, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 10.
47 Vgl. ebenda.
48 Vgl. ebenda.
49 Theogonie, 126ff.

entstammten, im Schoß der Erde verborgen und damit den Zorn seiner Gemahlin herausgefordert.

Die doxographische Absonderung der Gegensätze aus dem ewigen „ἄπειρον“ in die Zeit findet ihre mythologische Entsprechung im Bild der Entzweiung von GAIA und URANOS, Himmel und Erde durch KRONOS. Mit der Entmachtung von URANOS fällt die Welt in die Zeit. Die Herrschaft von KRONOS leitet ein erstes, goldenes Weltalter ein. Nur ungefähr und vage lässt sich der Ort des anaximandrischen Denkens in der Mitte dieser beiden Erzählweisen ausmachen. UDO REINHARDT hat für den griechischen Mythos folgende konstituierende Merkmale herausgearbeitet: Die Bindung an Räume, Zeiten, Personen, Gottheiten und einen „göttlichen Schicksalsplan“[50]. Wir haben es also mit individuellen Akteuren und konkreten Handlungen zu tun, im vorliegenden Fall mit göttlichen Akteuren und Charakteren, die eigene Motive verfolgen, dabei aber Ereignisse und Strukturen in die Welt bringen, die Zeitalter bestimmen und kosmische Abläufe und Strukturen hervorbringen. Die Anfänge sind notwendigerweise noch allgemein und fundierend. Der eifersüchtige Akt von KRONOS trennt Weltensphären, Himmel und Erde und überführt einen anfänglichen Kosmos in die Zeit. Wenn wir diese Erzählung auf die der Doxographie beziehen, finden wir einerseits eine Parallelität der Grundbewegungen: Die Trennung eines Einheitlichen im Sinne eines Auseinandertretens von Gegensätzlichem und darin das Aufbrechen eines Anfangs im Sinne einer Eröffnung der Zeit. Zwischen beiden Erzählungen liegt ein Gefälle der Abstraktion. Auch wenn ANAXIMANDERS Denken weit entfernt ist von seiner doxographischen Rekonstruktion, so ist doch wahrscheinlich, dass sein Denken in dieses Gefälle der Abstraktion hineinzielte. Wir können deshalb davon ausgehen, dass er bemüht war, die erwähnten Grundbewegungen aus dem persönlich-individuellen und konkret-aktionalen Beiwerk der mythischen Erzählweise zu lösen. Die Strukturen und Abfolgen der Welt werden deshalb tendenziell abgelöst von Eigenschaften, Motiven und Plänen der göttlichen Akteure, auch wenn dabei die schöpferische Aura der Göttlichkeit in all dem kosmischen Geschehen erhalten bleibt. In diesem Sinne kreist ANAXIMANDERS Denken wohl um einen kosmogonischen Prozess der Ausdifferenzierung, der einer inhärenten natürlichen Notwendigkeit folgt.

Abschließend soll die kosmogonische Erzählung von ANAXIMANDER, soweit sie durch den Verformungsprozess der Überlieferung auf uns gekommen ist, noch zu Ende erzählt werden[51]. Die nebelverhüllten Feuerstreifen trieben weg von der Erde hinaus in den Himmelsraum: Sonne, Mond und Sterne. Am weitesten entfernte sich die Sonne, die das meiste Feuer in sich barg, davor stand der Mond, und davor die Sterne mit ihrem schwächeren Licht. Der Eindruck von Himmelskörpern kommt dadurch zustande, dass die Nebel jeweils die wahre Ringgestalt verhüllen und nur punktuelle Öffnungen gestatten, durch die der Feuerschein nach außen sichtbar wird. Auch Finsternisse und Mondphasen lassen sich durch die Nebel erklären. Die Kreisbahn der Himmelskörper verdankt sich der Rotation der Feuerringe. Das Innere der ursprünglich noch intakten Feuerkugel war feucht und weich. Das Feuer von außen führte ganz innen zu einer Austrocknung, wodurch die Erde als ein

50 REINHARDT 2011, Kap. 3.

51 Vgl. PSEUDO-PLUTARCH, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 10; HIPPOLYTOS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 11; AETIUS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 18, 21, 22, 27; ACHILLES, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 19.

fester Körper entstand mit Meeren, in denen sich die Restfeuchtigkeit sammelte. Die abgehende Feuchtigkeit konzentrierte sich zwischen Erde und Feuer als Nebeldunst. Eudemos berichtet von mathematisch-geometrischen Proportionen, in denen die Himmelskörper zueinander stünden[52]. So sei der Sonnenring 27mal größer als der Erddurchmesser. Die Erde ruhe bewegungslos im Gleichgewicht der Mitte, getragen von einer kosmischen Symmetrie, die das Zentrum in jeder Richtung gleich weit von den Rändern entfernt halte[53]. Wieder stoßen wir auf jene schöne Symmetrie, die bereits in der Geometrie von Thales ausformuliert ist und die auch in Anaximanders kosmischer Gerechtigkeit aufscheint. Die Erde, freischwebend im Zentrum des Raumes, dachte Anaximander in der Form eines Zylinders mit flacher Ober- und Unterseite[54]. Von der bewohnten Oberseite entwarf er eine „Weltkarte", von Meeren und Strömen dreigeteilt, am äußeren Rand umflutet von den Wogen des Okeanos[55]. Der gerechte Kosmos ist in seiner zeitlichen Entwicklung zyklisch gedacht. Zunächst wird das Feuer immer mehr die Oberhand gewinnen und schließlich alles Wasser von der Erde vertilgen, vielleicht sogar auch alles Feste verbrennen, bis es mangels Nahrung zum Erlöschen kommt und eine Gegenentwicklung einsetzen kann, die am Ende die Gegensätze aufhebt und ins „ἄπειρον" zurücksinkt [56]. Dieser Zyklus hat auch Lebewesen hervorgebracht[57]. Sie haben sich in der Urfeuchte gebildet und, in stacheligen Schalen heranwachsend, schließlich die schützende Hülle durchstoßen und die feste Erde als Lebensraum gewonnen. Auch die Menschen sind so entstanden. Sie wuchsen im Gehäuse mariner Schalen- und Krustentiere heran.

Anaximanders Denken wurde – vor allem wegen seiner Bezüge zum modernen naturwissenschaftlichen Denken – immer wieder gelobt. Dass er einen physikalischen Zeitbegriff entwickelt habe, dass er Kausalität gedacht habe, dass er ein Denken in Naturgesetzen vorweggenommen habe, dass er argumentativ deduktiv vorgehe, ausgehend von Theorien und Intuitionen[58] – all diese Auszeichnungen verraten weniger über Anaximander selbst als über den, der die Auszeichnung vornimmt. Zusammenfassend können wir hingegen feststellen, dass Anaximanders Denken sich in den Bildern der überlieferten Göttermythen aufhält. Von da her entwickelt Anaximander die großen Zusammenhänge und Grundbewegungen seines kosmogonischen Modells. Die Bilder werden dann entlang großer regulativer Prinzipien geordnet: Symmetrie, Gerechtigkeit, Gleichgewicht. Diese Regulative umspannen den ganzen Makrokosmos in seiner räumlichen Ausdehnung und zeitlichen Entfaltung. Und sie dringen tief ein in den Mikrokosmos des Denkens, das sich dem Makrokosmos verstehend entgegenstreckt. Der Architektur des Universums korrespondiert eine epistemische Architektur des Denkens, die im Erschauen des Schönen, Geordneten, Passenden und im guten Empfinden einer ausbalancierten Ruhe ein implizites Kriterium findet. In diese schöne Passung des Makro- und Mikrokosmos hinein hat sich das Göttliche, das im

52 Vgl. Simplicius, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 19; Hippolytos, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 11.

53 Vgl. Aristoteles, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 26; Theo von Smyrna, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 26.

54 Vgl. Pseudo-Plutarch, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 10.

55 Vgl. Agathemeros, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 6.

56 Vgl. Pseudo-Plutarch, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 10; Alexandros, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 27.

57 Vgl. Pseudo-Plutarch, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 10; Hippolytos, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 11; Aetius, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 30; Plutarch, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 30; Censorin, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 30.

58 Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Dührsen 2013a, S. 265 u. 305f.

Mythos ganz die Vorderbühne beherrscht, ins Hintergründige abstrahiert. Das Göttliche überdauert in Verhältnissen und Bewegungen, die ewig auf Ausgleich angelegt sind. Innerhalb dieses Rahmens werden spekulative Bilder generiert, die in einen plausiblen Zusammenhang mit den Erscheinungen und Beobachtungen in unserer Erfahrungswelt gebracht werden können. Passung von Bild und Wirklichkeit ist eines der leitenden Erkenntnismotive, die hier zur Geltung kommen. An dieser Stelle scheint ANAXIMANDER an THALES anzuknüpfen, der seine geometrischen Bilder in die Verhältnisse der wirklichen Welt einzupassen suchte. In diesen Bildern kommt eine immanente Ordnung zum Tragen, die man mit dem Begriff „Natur" umschreiben könnte. Aber in dieser Natur bricht immer wieder etwas hindurch, dass den alldurchwirkenden göttlichen Prinzipien entstammt. Mit Recht wurde darauf aufmerksam gemacht, dass das Werden sich immer wieder einen geradezu gewaltsamen Durchbruch verschaffen muss[59], so als ob die Schuld, die im Werden liegt, das kosmische Ungleichgewicht, das es erzeugt, eines aggressiven, verletzenden Aktes bedarf. Ein Keim treibt hervor, Heißes und Kaltes fliehen auseinander, die Feuerhülle platzt auf, die Ringe streben voneinander, das Aufbrechen der Kapseln, denen die Lebewesen entsteigen, am Ende das völlige Austrocknen der Erde, ein finaler Brand, dann die Umkehr. Der kontinuierlichen natürlichen Ordnung wurde ein diskontinuierliches göttliches Schöpfungsdrama eingeschrieben; die göttlichen Prinzipien, die das Universum halten, mischen sich ein in die Abläufe, denen sie doch so sehr enthoben scheinen. Ist es ein Kampf oder ein Dialog einer ins Selbstbewusstsein strebenden Natur mit einem sich in Abstraktion zurückziehenden Götterhimmel?

2.3 Anaximenes: eine Welt aus dem göttlichen Atem

Soweit ANAXIMANDERS epistemischer Zugriff auf die ἀρχή und seinem noch nicht begrifflich, aber in der Sache bereits aufscheinenden κόσμος ästhetisch begründet ist, können wir versuchen, die Beziehungen zwischen erkennender Mikrowelt und erkannter Makrowelt mit dem Bild der „Resonanz" zu umschreiben. Ein „Ton" gelangt von außen nach innen, füllt die inneren Empfindungsräume mit seinen Schwingungen. Es sind die Schwingungen des äußeren Tons, aber sie erklingen in der Eigenstimmung des empfangenden Organs. Erfüllt und angeregt wendet sich der Organismus nach außen, schwingt ausdrucksvoll zurück, was er empfangen und ins Eigene gewendet hat. In immer neuen Suchbewegungen mischen sich innere Resonanzen in die entgegenkommenden äußeren Töne und bringen so das Eigene am Fremden in Harmonien und Interferenzen zur Spürung – und umgekehrt. Man könnte sich so die Philosophie ANAXIMANDERS vorstellen als einen mikrokosmischen Resonanzraum, der die Töne des Makrokosmos aufnimmt und in sich zum Klingen bringt: Symmetrie, Gleichgewicht, Gerechtigkeit. Oder handelt es sich bei ANAXIMANDERS Makrokosmos in Wahrheit um eine Projektion aus dem Eigenen? Der Mikrokosmos erzeugt sich einen Makrokosmos als Resonanzraum, der die eigenen kleinen Töne aufnimmt, um sie ins Kolossale verstärkt zurückzuschwingen?

[59] Vgl. ebenda, S. 303.

Tatsächlich sind die epistemischen Verhältnisse bei ANAXIMANDER etwas komplizierter. In die ästhetischen Resonanzen hinein mischen sich nämlich bei ihm durchaus klare Konstruktionen. Resonanz ist nur als Berührung, als lebendiger Kontakt möglich. Die Konstruktion dagegen sucht einen Gegenstand. Sie geht auf Distanz, tritt gegenüber, um ihren Gegenstand im Medium begrifflicher Abstraktion zu identifizieren und zu unterscheiden. Es gibt Zonen in ANAXIMANDERS Kosmogonie, die erfüllt sind von Resonanzen, andere, in denen begriffliche Konstruktionen einen Gegenstand klar ausdifferenzieren. Das „ἄπειρον", die ἀρχή, das χάος sind Zonen vollkommener Resonanz. In den „gähnenden Schlund" des „unbestimmbaren" Ursprungs hinein reicht kein Begriff. Ein unsagbarer kosmischer Ton, aus unendlichen Tiefen geschöpft, reine kolossale Schwingung, die sich einer ahnenden Empfindung aufprägt, die damit ringt, den Ton überhaupt fassen zu können. Oder ist es der Schauder der menschlichen Seele, die, am Rande ihrer Existenz, haltsuchend in diesen gähnenden Abgrund schaut, ohne je etwas wirklich fassen zu können?

Die Geburt des κόσμος beginnt dann mit einer Entzweiung, einem Auseinandertreten, das zugleich ein begriffliches Entgegensetzen bedeutet: Heißes und Kaltes. Identifikation und Unterscheidung – an dieser Stelle beginnt das Reich einer objektivierenden Sprache, welche nach außen zeigt, Ordnungen nach außen in Raum und Zeit gibt, welche die Dinge erzeugt, indem sie sie begrifflich voneinander abgrenzt und miteinander in Beziehung setzt. Die Evolution des κόσμος ist zugleich eine Evolution der Begriffe, die immer mehr zu identifizieren, immer mehr zu unterscheiden lernen müssen. Dabei füllt und gliedert sich immer mehr, was später dann überschauend „κόσμος" genannt werden kann. ANAXIMANDER fehlten gewissermaßen noch die Worte, um diese Welt, die er selbst denkend und schauend hervorzubringen bemüht war, angemessen zu beschreiben. Nicht von ungefähr steht sein Denken am Beginn jener Entwicklung, welche die griechische Sprache verändern wird.

Jedenfalls mischen sich zwei Sprachen in seine Philosophie. Die eine deutet nach innen, um den inneren Resonanzräumen der menschlichen Seele den Widerhall jener Töne abzulauschen, die sie von außen empfangen hat. Auch wenn sich dabei die Eigenstimmung der Seele einmischt, zeigt diese Sprache doch eher, wie ERWIN STRAUS[1] es einmal ausgeführt hat, auf die „pathische" Seite unseres Erlebens. Leben, Erleben und sprachlicher Ausdruck fließen ineinander. Die andere Sprache deutet nach außen, um die äußere Welt durch fast gewaltsame Akte der Identifikation und Entzweiung zu objektivieren und begrifflich zu konstruieren. Die erste Sprache ist älter. Sie ist im griechischen Epos, in der Tragödie und in der Lyrik längst zur Reife gelangt, bevor die andere Sprache sich anschickt, überhaupt erst die Mittel aus ihren Anlagen und Ressourcen zu schöpfen, die sie ermöglicht und immer effektiver macht. Χάος und κόσμος, zwei Zustände der Welt, denen zwei verschiedene Sprachen entsprechen. Dabei dringt die erste Sprache noch tief in die zweite, ihre eigene Sprache erst suchende Welt hinein – als Hintergrundrauschen des Anfangs, das zwar allmählich schwächer, aber noch lange vernehmbar sein wird[2].

ANAXIMANDER wird kaum bewusst gewesen sein, dass er diese beiden Sprachen sprach. Sie sind deshalb nur implizit in seinem Denken aufzufinden. Die elaborierte Form, in der wir sie hier vorstellen, kann ANAXIMANDER natürlich nicht gerecht werden. Es ist, als hätten wir aus kleinen Fragmenten ein ganzes, vollständiges Bild gemalt. Das Bild soll helfen, die

1 1960, S. 141ff. (Formen des Räumlichen).

2 Vgl. die Analyse der Ausdrucksformen in der griechischen Philosophie bei PATZER 2013.

Fragmente zu deuten, es soll nicht vortäuschen, als hätten wir dieses Bild bei ANAXIMANDER gefunden. Noch unsicherer wird unsere Suche bei THALES. Wir können vermuten, dass seine sprachliche Grundlage ähnlich war wie die, die wir bei ANAXIMANDER auf etwas festeren Gründen rekonstruieren konnten. Aber es fehlen jegliche Überreste. Vielleicht kann da die Legende weiterhelfen. Der Sternengucker, der selbstvergessen in den Brunnen fällt – aus welcher Liebe, Sehnsucht, Leidenschaft kommt dieser Blick, der so weit hinausgeht, um einzuholen, was offenbar wichtiger ist als das, das sich doch scheinbar so nahe und dringlich vor den eigenen Füßen auftut?

Dies ist der Boden, auf dem ANAXIMENES[3] steht und von dem aus er das weiterdenkt, was seine Vorgänger bereits gedacht haben. Auch dies ist ein Kennzeichen des neuen Denkens. Es trägt in sich den Impuls, immer weiter fortzuschreiten. Der Mythos begnügte sich in der oralen Rezeption und Überlieferung damit, immer wieder neu auf gleiche oder ähnliche Weise erzählt zu werden. Ohne diesen Anspruch auf Bewahrung hätte er sich nicht halten können. Das neue Denken dagegen ist auf Überwindung, auf Selbstüberschreitung angelegt. Es kann nie zu Ende gedacht werden. Es entspricht einer neuen, auf Dynamik und Wandel angelegten sich modernisierenden Gesellschaft. Der Mythos dagegen ist Repräsentant einer in agrarisch-ständischen Strukturen verharrenden Welt. In ihr übernimmt er die Funktion, die geltende, überdauernde aristokratische Ordnung dadurch zu bestätigen, dass er in immer gleichen Erzählungen um ihre Konstituenten kreist. In diesem Sinne heißt „μῦθος“ zunächst einfach „Wort, Rede, Erzählung“, darin dem „λόγος“ verwandt[4]. Erst später trennen sich beide Begriffe, indem dem letzteren die Bedeutung von „vernünftiger Überlegung“, dem ersteren hingegen der Makel der Unglaubwürdigkeit konnotiert wird[5].

Doch Halt! In Wahrheit ist das selbstüberschreitende Weiterdenken des Alten bereits im griechischen Mythos keimhaft angelegt[6]. Darin unterscheidet er sich von allen anderen Mythen der frühen Welt. In der tragischen und lyrischen Dichtung und im philosophischen Denken tritt diese Tendenz dann offen zutage. Nicht nur der immense, unvergleichliche Reichtum an narrativen Motiven[7], nicht nur das Bestreben, die räumlich und zeitlich sich so vielfältig ausdifferenzierenden Erzählstränge aufeinander abzustimmen, ja zu einem geordneten Gefüge systematisch zusammen-zubinden[8], fallen hier ins Gewicht. Dies alles ist nur möglich in einer offenen Erzählkultur, die nicht nur aus der Tradierung und Wiederholung, sondern gleichermaßen aus der Fortführung und Neubildung schöpft. Dabei entwickelt sich der Mythos aus magisch-rituellen Anfängen zur Religion und Theologie, ja sogar zur Philosophie[9].

WOLFGANG SCHADEWALDT hat diesen philosophischen Gehalt bereits in verschiedenen Elementen der homerischen Dichtung aufgespürt, u. a. in der Darstellung jenes Schildes,

---

3 Vgl. ZELLER 1905, S. 37f.; WINDELBAND 1912, S. 32f.; BURNET 1930, S. 72ff.; GUTHRIE 1962, S. 115ff.; FRÄNKEL 1962, S. 306ff.; Die Vorsokratiker 1968, S. 88ff.; WEST 1971, S. 99ff.; RÖD 1976, S. 45ff.; SCHADEWALDT 1978, S. 258ff.; Die Vorsokratiker I 1983, S. 82ff.; KIRK u. a. 1994, S. 157ff.; SCHUPP 2003, S. 57ff.; DÜHRSEN 2013b

4 Vgl. GRAF 1991, S. 7ff.

5 Vgl. REINHARDT 2011, S. 14; vgl. auch BREMER 2013.

6 Vgl. ebenda, S. 25f. und v.a. S. 86.

7 Vgl. ebenda, S. 253ff.

8 Vgl. ebenda, S. 88ff. und 106ff.

9 Vgl. etwa BURKERT 1977; BREMER 2013.

den HEPHAISTOS schmiedet, um den ACHILLEUS der Ilias zum Kampf zu rüsten[10]. Der Schild trägt ein umfassendes Bild der Welt. Er zeigt die Welt in ihren tragenden Teilen. In der Mitte der Wölbung den Himmel und die Leuchten des Himmels, darunter die Erde und PONTOS, das Meer, am Rande umflossen vom Strom des OKEANOS. Die Wölbung verbirgt eine Tiefe, in der sich die Abgründe des TARTAROS erahnen lassen. OKEANOS bildet πείρας, die Grenze des Schildes, der Welt. Jenseits bricht jene unbestimmte, unergründliche Tiefe auf, die schon vor ANAXIMANDER als „ἄπειρος" empfunden wurde. Fast scheint es, als nehme der Schild des ACHILLEUS den κόσμος von ANAXIMANDER vorweg. Die Erde im Zentrum einer Wölbung, die Ober- und Unterwelt polarisiert. Die flache Erde, vom Ringstrom des OKEANOS umspült, jenseits der Grenze der „gähnende Schlund", das „ἄπειρον". Alles ist, lange vor THALES, geordnet in einer schönen Geometrie, die Beziehungen kreisförmig im Nebeneinander und Untereinander anlegt und dabei Symmetrie und Gleichgewicht wahrt. Eine geordnete, strukturierte Welt, als Ganzes erfasst. Sie bildet den Rahmen für vielfältige Einzelbilder, in denen sich diese Welt in polaren Möglichkeiten ausdifferenziert: Erde und Meer, Krieg und Frieden, Tag und Nacht, Götter und Menschen, Wort und Tat. Wie sehr auch HOMER diese Welt genetisch denkt, hineingegeben in eine Symmetrie der Zeit, die Beginn und Ende, ἀρχή und τέλος, zusammenbindet, kommt an verschiedenen Stellen seiner Dichtung zum Tragen. Dieses Beispiel soll genügen. Es zeigt jedenfalls: Der Mythos ist ein Übergangsphänomen zwischen einer alten und einer neuen Zeit. Er trägt in sich die Zeichen des Wandels. Deshalb empfängt die Philosophie vom Mythos nicht nur wichtige Eigenschaften und Motive ihres Denkens. Sie wird von ihm in mancherlei Hinsicht sogar vorweggenommen.

Vor allem in seinen Anfängen ist der griechische Mythos eng verbunden mit dem Ritus. Verbunden werden dabei „Wort" und (bedeutungsvolle) „Tat"[11]. Beide, das mythische Wort wie die rituelle Tat beziehen sich auf eine Wirklichkeit jenseits der Lebenssphäre des Menschen. Darin liegt ein elementar religiöses Motiv. MIRCEA ELIADE hat darauf aufmerksam gemacht, dass jede Religion in der Errichtung eines Altars gründet[12]. Ein solcher Altar eröffnet eine vertikale Achse zu einer transzendenten göttlichen Sphäre, über die dann die göttliche Ordnung heilend in eine chaotische Welt einzufließen vermag. In diesem Sinne fungieren Mythos und Ritus gleichermaßen als Altäre. Sie ermöglichen jenen Akt der Transzendierung, vermöge dessen der Mensch sich aus seinem schicksalhaften Geworfensein in eine unsichere, heillose Welt zurückbindet an einen letzten jenseitigen Halt, der ihm existentielle Sicherheit und Orientierung, Rettung und Heilung gewährt. Die lateinische Sprache hat dafür das Verb „religō" („zurück-, an-, festbinden") geprägt. Entlang der Achse können sich Wort und Tat mit jener geheimnisvollen und unergründlichen heilenden Kraft füllen, die das Transzendente selbst als ein Heiliges erweist. Wort und Tat werden so zum heiligen Wort und zur heiligen Handlung. Dabei zentriert sich die heilige Handlung, der Ritus, auf die beiden polaren Aspekte des Gebens und Nehmens, des „Opfers" als Gabe und Hinwendung einerseits und der gewährten Heilung und „Reinigung" andererseits[13]. Die heilige Handlung erfolgt an heiligen, geweihten Stätten und vollzieht sich in tradierten

10 Vgl. SCHADEWALDT 1978, S. 48ff.
11 BURKERT 1977, S. 99.
12 ELIADE 1957, S. 13ff.
13 Vgl. BURKERT 1977, Kapitel II.

kultischen Formen. Die Sprache bindet dies alles zusammen:„Τὸ ἱερόν“ meint erstens die heilige Handlung selbst, das „Opfer“, zweitens den Ort der Handlung, „den Tempel, das Heiligtum“ und drittens die Opfergabe, die häufig ein „Opfertier“ darstellt. Auf diese Weise öffnet sich im Ritus ein Raum des gemeinschaftlichen gesteigerten Erlebens und des konzentrierten Tuns in der Begegnung mit dem Heiligen.

In diesen Raum weisen deutend die Narrative des Mythos' hinein[14]. Sie lüften ein wenig das Geheimnis, welches das Heilige umhüllt, indem sie Bilder zeigen, die den heiligen Ritus orientieren und motivieren. Ganz werden sie den mystischen Zauber niemals auflösen können, in dem der Ritus befangen ist. Genau darin liegt eine unaufhebbare Spannung, die den Mythos, der auf Aufklärung drängt, immer mehr vom heiligen Ritual entfernen wird, welches ein Geheimnis zu bewahren trachtet. Andererseits wurde der Mythos anfänglich so tief in das rituelle Geschehen mit hineingezogen, dass sich der existentielle Ernst und das gesteigerte Erleben, das den Vollzug der heiligen Handlung durchpulste, auf ihn übertrugen. Hineingestellt in den aktionalen, erlebnisdichten Resonanzraum des Ritus', erfuhr seine Aussage eine gesteigerte Dringlichkeit und wurde durchweht vom Schauder des mystischen Kontaktes mit dem Heiligen. Darin erhielt der Mythos ein Wahrheitskriterium, das tief im ästhetischen Erleben der archaischen Kultgemeinschaft verwurzelt war. Diesem Kriterium hat er sich dann mehr und mehr zu entziehen vermocht, indem er sich auf klare Bilder konzentrierte, die die Proportionen und Bausteine einer ganzen Welt einsichtig machten.

Der existentielle Berührungsschauder mit dem Heiligen mag dabei mehr und mehr verlorengegangen sein. Allerdings mögen die Resonanzen des Ritus' im 6. Jhdt. immer noch spürbar gewesen sein, so dass sie auch in den sich immer mehr abstrahierenden Weltmodellen des neuen philosophischen Denkens nachklingen konnten. Deshalb haben wir es hier nicht mit bloßen intellektuellen Spekulationen oder gar Glasperlenspielen zu tun. Sich in die Weiten des κόσμος bis zur ἀρχή hinauszudenken, mag auch noch für Thales und Anaximander, auch für ihren Nachfolger Anaximenes von existentieller Bedeutung und auch nicht bar jeglichen heiligen Empfindens gewesen sein. Die letzten Gründe, die ihr Denken ertastete, waren ja immer noch erfüllt vom göttlichen Geheimnis, vielleicht auch vom allmählich verblassenden Widerschein des flackernden Feuers nächtlicher Opferrituale, bei denen Honig, Wein und Wasser in den Boden gegossen wurden, um der uralten chthonischen Götter zu gedenken, die einst die Anfänge der Welt aus dem Chaos heraus getragen haben.

Anaximenes ist der dritte und letzte aus der Reihe der bekannten milesischen Philosophen. Datierungen im Bereich der frühgriechischen Philosophie können nur ungenau und unsicher vorgenommen werden. Angaben aus späteren Quellen, wie der des Schriftstellers und Kompilators Diogenes Laertius (3. Jhdt. v. Chr.), beziehen sich häufig auf die sog. „Blüte (ἀκμή)“[15] eines Denkers, die Zeit seiner größten Schaffenskraft, die stereotyp dem 40. Lebensjahr zugeordnet wurde[16]. Danach könnte Anaximenes' Geburt mit der Blüte von Thales zusammenfallen[17]. Bestätigt wird diese Datierung dadurch, dass Anaximenes' Philosophie

14 Vgl. Reinhardt 2011, S. 298ff.
15 Vgl. Pape 1914: „ἀκμή“.
16 Vgl. Schirren 2013a, S. 175.
17 Vgl. Kirk u. a. 1994, S. 157.

sowohl die von THALES als auch die von ANAXIMANDER weiterführt. Dem eingangs erwähnten Philosophen AETIUS aus dem 2./1. Jhdt. v. Chr. wird folgendes Zeugnis über ANAXIMENES zugeschrieben: „... wie unsere Seele, welche Luft („ἀήρ“) ist, uns mit ihrer Kraft zusammenhält, so umfasst auch den ganzen Kosmos („κόσμος“) Wind [Hauch, Atem] („πνεῦμα“) und Luft.“[18] Schon die sachlich zwar angemessene, terminologisch jedoch unzutreffende Verwendung des Begriffs „κόσμος“[19] zeigt an, dass das Zeugnis im Deutungshorizont einer späteren Zeit befangen ist. Am Anfang dieser Deutungs-geschichte stehen wieder ARISTOTELES und THEOPHRAST[20]. Der eine, ARISTOTELES, berichtet, ANAXIMENES habe die Luft dem Wasser vorgezogen und als ἀρχή aller Körper bestimmt[21]. Der andere, THEOPHRAST, hat wohl eine eigene Abhandlung über ANAXIMENES verfasst[22], die in Fragmenten bei späteren Autoren, wie SIMPLICIUS[23] oder dem römischen Presbyter HIPPOLYTOS[24], auffindbar ist. Danach hat ANAXIMENES die Luft als Ursprung von allem, was je entsteht, erkannt und an ihr – wie ANAXIMANDER – die Eigenschaft „ἄπειρος“ im Sinne von „unbegrenzt“, „überallhin ausgedehnt“ und dadurch „allumfassend“ festgestellt[25]. Allerdings ist „Luft“ nicht mehr das schlechthin „Unbestimmte“ („αόριστος“), sondern ein in sich bestimmter Urstoff[26]. Durch „Verdichtung“ und „Verdünnung“ vermag er sich in verschiedene derivate Stoffe auszudifferenzieren: durch zunehmende Verdichtung zunächst in Wind, der dann Wolken hervorbringt, die weiter zu Wasser gerinnen, welches sich zu Erde und am Ende zu Stein verfestigt. Durch Verdünnung wandelt sich Luft in Feuer. Verdünnung geht mit Erwärmung einher, Verdichtung mit Abkühlung[27]. PLUTARCH berichtet von einer Beobachtung, mit der ANAXIMENES seine Auffassung gestützt habe: Danach entströme dem Mund kühlende Luft, wenn sie von den Lippen zusammen-gepresst werde. Bei geöffneten Lippen hingegen entweiche dem Mund wärmender Atem[28]. Dass die Luft unterschiedliche Formen hervorbringt, beruht nach THEOPHRAST und seinen Rezipienten darauf, dass sie unaufhörlich in Bewegung ist. Erst die Bewegung und die durch sie erzeugte Erwärmung und Abkühlung macht die Luft sinnlich offenbar. Bis hin zu AETIUS[29] und CICERO[30] hat sich die Lehrmeinung erhalten, dass die Luft bei ANAXIMENES, wie die ἀρχή seiner Vorgänger, hinter all ihren Manifestationen ein göttliches Wesen in sich berge, ja dass sie sogar – wie AUGUSTINUS glaubt[31] – die ἀρχή auch der göttlichen Welt darstelle. Wie lassen sich diese Zeugnisse über ANAXIMENES in unser bisheriges Bild von der Entwicklung der milesischen Philosophie einfügen?

---

18 AETIUS, in: DIELS/ KRANZ 1903, ANAXIMENES, Fragment B 2 (vgl. Übersetzungen dazu etwa ebenda, S. 25; Die Vorsokratiker 1968, S. 95; Die Vorsokratiker I 1983, S. 89; DÜHRSEN 2013b, S.322f.).

19 Vgl. etwa DÜHRSEN 2013b, S.323.

20 Vgl. dazu KIRK u. a. 1994, S. 158ff.

21 Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik, Buch I, Kapitel 3, 984a, 5ff. (DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 4).

22 DIOGENES LAERTIUS, V, 42.

23 SIMPLICIUS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 5.

24 HIPPOLYTOS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 7.

25 Vgl. auch OLYMPIODOROS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., Fragment B 3.

26 Vgl. SIMPLICIUS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 5.

27 Vgl. auch Turba philosophorum (RUSKA), S. 175f.

28 Vgl. PLUTARCH, Von der ersten Ursache der Kälte, 947F–948A.

29 Vgl. AETIUS, in: KIRK u. a. 1994, S. 164.

30 CICERO, Vom Wesen der Götter, Erstes Buch, X (26).

31 AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat, Achtes Buch, 2. Kapitel, S. 375f.; vgl. auch HIPPOLYTOS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 7 (1).

Offenbar folgte ANAXIMENES seinen Vorgängern THALES und ANAXIMANDER sowie der mythologischen Tradition darin, die ἀρχή dessen zu ergründen, was später einmal „κόσμος" genannt werden sollte. Er folgte ihnen auch darin, dass diese ἀρχή ein numinoses göttliches Geheimnis birgt. Sehr gut möglich, dass er die Luft als eine Art ur-göttliches Wesen auffasste, transzendent allen ihren Manifestationen, die über Prozesse der Verdichtung und Verdünnung zustande kommen. Dem gedanklichen Eintauchen in die ἀρχή wurde damit jener Schauder zuteil, der jeder religiös motivierten Berührung mit dem Göttlichen zu eigen ist. Es ist aber auch möglich, dass ANAXIMENES die griechische Götterwelt in all ihren personalen Erscheinungen als eine Hervor-bringung der Luft über deren Verdichtung und Verdünnung begriff. Dies lässt darauf schließen, dass auch THALES und ANAXIMANDER noch in konkreten Vorstellungen der griechischen Götterwelt befangen waren, auch wenn sie sich bereits – wie auch ANAXIMENES – aus diesen Vorstellungen abstrahierend lösten. Erneut finden wir einen Hinweis darauf, wie sehr die erste Philosophie noch letzter Mythos war – und umgekehrt.

Auch für ANAXIMENES muss gelten, was für seine Vorgänger gilt, dass nämlich die ἀρχή, jener mystische Endpunkt ihres Denkens, allen Bemühens um Klarheit im Gleichsetzen und Unter-scheiden der Dinge, sich schließlich auflöst in einem diffusen Halblicht, welches ins Dunkel hinabgleitet. Auch die Luft von ANAXIMENES gleitet in dieses Halbdunkel. Sie ist ja sinnlich nicht fassbar, entzieht sich allen Erkenntnisbemühungen. Erst dann, wenn sie über Prozesse der Verdichtung und Verdünnung eine Welt gebiert, tritt sie wahrnehmbar in Erscheinung. In ihrem Urzustand bleibt sie verborgen, unergründlich und unauslotbar wie die Tiefen des χάος. Darin ist sie ἄπειρος wie die ἀρχή ANAXIMANDERS. Vielleicht haben ja beide, ANAXIMANDER und ANAXIMENES, das Gleiche gedacht. Möglicherweise ist es ein Artefakt der doxographischen Interpretation, dass beide Denker so deutlich auseinandertreten. Vielleicht ist ja die Luft nur ein Bild, welches das Unergründliche der ἀρχή zu fassen sucht, und weniger ein Versuch, die ἀρχή aus der Unbestimmtheit zu ziehen, indem ihr eine stoffliche Bestimmung gegeben wird. Dass THEOPHRAST genau diese stoffliche Bestimmung hervorhebt, hängt wohl mit seinem Eigeninteresse zusammen, die Welt stofflich begründet aufzufassen. Dagegen dürfen wir bei Anaximenes, wie bei seinen Vorgängern, ein aus dem Mythos überliefertes Interesse am Werden, an der Genese der Welt vermuten. Es ging ihm weniger darum, einen Urstoff zu bestimmen, als einen Ursprung auszumachen. Diesseits des Ursprungs tritt die Welt, wie bei den Vorgängern, in eine begrifflich und dann auch stofflich bestimmte Klarheit. Jenseits aber öffnet sich ein Unergründliches. Tatsächlich bedeutet „ἀήρ" zur Zeit von ANAXIMENES immer noch vor allem „Nebel" oder „Gewölk"[32]. Es ist die Wolke in HOMERS Ilias, welche die Götter schicken, um darin einen Kämpfer zu verbergen. Es ist auch der Nebeldunst, der bei ANAXIMANDER die Feuerringe umhüllt und nur punktuelles Leuchten zulässt. Der „ἀήρ" ist hier eher etwas Verbergendes, Umnebelndes, Umwölkendes als ein bestimmter Stoff, der dies alles vermittelt. Damit taucht er anfänglich und ursprünglich mehr in die Abgründe des χάος, vielleicht eines umnebelten, nebulösen χάος, eines undurchdringlichen, grenzenlosen Urnebels, als dass er eine materiell-stoffliche Bestimmung offenbarte. Eben nicht das Stoffliche interessiert an diesem Urnebel, sondern seine geheimnisvolle Potenz, eine ganze Welt hervorzubringen.

---

[32] Vgl. FRISK 1954–72: „ἀήρ", „die (durch Winde bewegte, oder eingeathmete) untere, dickere Luft, der Dunstkreis, im Gegensatz der oberen, reineren αἰθήρ" (PAPE 1914: „ἀήρ").

Dieses Hervorbringen, ein Hinaustreten aus dem Nebulösen in eine klare, fassbare Welt der wahrnehmbaren Erscheinungen, die man benennen kann, erscheint in der Doxographie als Prozess fortgesetzter Verdichtung und Verdünnung eines in sich identischen stofflichen Substrats, nämlich des ἀήρ. Diese Vorstellung einer Identität im Wandel der stofflichen Beschaffenheit der Welt konnte ANAXIMENES noch nicht haben[33]. Sie ist erst das Ergebnis einer Auseinandersetzung verschiedener Denker mit der Philosophie von PARMENIDES – mehr als ein Menschenalter nach ANAXIMENES. „Verdichtung" und „Verdünnung" sind überdies substantivierte Adjektive, die zur Zeit von ANAXIMENES noch nicht gebildet waren. Er selbst wird sich mit adjektivischen Beschrei-bungen begnügt haben. Dass er dabei nicht auf die Vorstellung eines quantifizierbaren Kontinuums von Dichtegraden zwischen den Extremen „dicht" und „dünn" zurückgreifen konnte, ist naheliegend. „Verdichtung" und „Verdünnung" erweisen sich so abermals als peripatetische Konstruktionen, Abkömmlinge eines späteren materialistischen und ontologisch bewussten Weltbildes. Der Hinweis PLUTARCHS, ANAXIMENES habe von „dünner (ἀπαιός)"[34], im Sinne von „schlaffer (χαλαπός)" Luft gesprochen[35], ist deshalb ernst zu nehmen. Ja, aus dem nebulösen ἀήρ heraus entsteht eine Welt über Vorgänge, die den Nebel teils schlaffer und dünner und dabei auch wärmer und leichter, teils dichter und fester und dabei auch kälter und schwerer werden lassen. Auch wenn hier etwas Stoffliches mitgedacht wird, auch wenn diese Stofflichkeit im Werdeprozess deutlicher hervortritt als bei THALES und ANAXIMANDER, so enthält sie jedoch keine wirkliche Vorstellung von stofflicher Umwandlung, wie sie ein quantitatives Kontinuum von Dichtegraden vermitteln könnte. Im Grunde bleibt ANAXIMENES ganz nahe bei ANAXIMANDER, der die Welt aus einem Auseinandertreten qualitativer Gegensätze entstehen lässt. Kalt und heiß, dicht und schlaff, schwer und leicht. Die Gegensätze springen auf, sie haben durchaus eine Richtung und ein Mehr, wenn Steine z. B. dichter erscheinen als Erde. Aber sie haben kein Maß und kein Kontinuum. Ihre Aufgabe ist, Zustände der Welt festzustellen, zu identifizieren und zu unterscheiden, nicht aber zu erklären, zumindest nicht physikalisch zu erklären. Eine mögliche Erklärung läge allenfalls im Dunkel jener unbegreiflichen numinosen Kraft, die in der ἀρχή geheimnisvoll angelegt ist.

Die Suche nach einer solchen Erklärung führt uns zurück zu THALES. Seine ἀρχή ist beseelt. Ihre wässrige Beseeltheit wird an die werdenden Dinge weitergegeben und erfüllt sie mit Leben und Bewegung. Eben diese Bewegung ist es ja, die auch bei ANAXIMENES alle kosmischen Werdeprozesse in Gang setzt. Und wie bei THALES ist auch bei ANAXIMENES die lebendige Bewegung ein Potential der Seele (ψυχή). Dieses Potential erfüllt bei beiden Denkern die ganze Welt aus ihrem Ursprung heraus bis hinein in die Entwicklung und Existenz aller individuellen Körper, auch des menschlichen Körpers[36]. Lediglich in der Wahl der Bilder für dieses seelische Potential unterscheiden sich die Denker. Dass es eher ästhetisch gehaltvolle Bilder sind als objektivierende Begriffe, eher Anmutungen der Vorstellungs-

33 Vgl. dazu die kritischen Einwände bei DÜHRSEN 2013b, S. 326ff.

34 So die Ausdrucksweise bei SIMPLICIUS (A 5) und HIPPOLYTOS (A 7), die – wie dargestellt – auf THEOPHRAST zurückgeht.

35 PLUTARCH, Von der ersten Ursache der Kälte, 947F (DIELS/ KRANZ, a. a. O., Fragment B 1).

36 Vgl. AETIUS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., Fragment B 2; GALEN, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A22; PHILOPONOS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 23, Fragment B3.

kraft und des Empfindens als ein präzises Zeigen und Abgrenzen von etwas objektiv Gegebenem, erscheint von den Denkvoraussetzungen der milesischen Philosophie her nur zu wahrscheinlich. Wie die alten Götterbilder in kräftigen Farben und Tönen Potenzen, Mächte und Kräfte ausmalen, die nicht nur das Ganze der äußeren Welt, sondern auch die inneren Räume der Menschen durchwirken und durchwalten, so durchbilden auch Wasser und Luft hervorbringend, tragend und leitend die ganze Welt wie die einzelne menschliche Seele. Die Bilder „Wasser" und „Luft" erweisen sich darin als abstrahierte Götterbilder. Sie tragen keine konkreten Züge mehr, so wie APHRODITE die Liebe oder ARES den Krieg personifiziert, weil sie die Welt als Ganzes und die ganze Seele nehmen. Aber als Bilder stehen sie noch nahe bei den Göttern. Naturgemäß hatte die spätere peripatetische Doxographie ihre Schwierigkeiten mit solchen Bildern. Sie passten nicht in ihr Konzept. Deshalb wurden sie durch Begriffe ersetzt, die aus Wasser und Luft materielle Entitäten, Stoffe machten. Auch wenn die Bilder durchaus auch stofflich gedacht sein konnten, verfehlte ihre Deutung als reine Begriffe das Wesentliche, was sie zeigten. Auffällig ist, dass lediglich von THALES und ANAXIMENES ein solches Bild aus der Überlieferung rekonstruiert werden kann. Hatte ausgerechnet ANAXIMANDER keine Vorstellung von einer Seele? Seine geheimnisvoll unergründliche ἀρχή, die später „ἄπειρον" genannt wurde, hätte durchaus ein geeignetes Bild abgeben können. Aber als Begriff genommen, hätte sie keinen Stoff, keinen Gegenstand gehabt. Vielleicht hat sie deshalb die doxographischen Interpreten eher irritiert als inspiriert und ist deshalb nicht weiter beachtet worden. Werfen wir einen letzten Blick auf das Bild, das ANAXIMENES von der ἀρχή vermittelt. AETIUS findet dafür – wie bereits erwähnt[37] – zwei verschiedene Namen: „ἀήρ" und „πνεῦμα". „Ἀήρ" steht bei ANAXIMENES nicht nur für den Nebeldunst und das Gewölk, sondern auch für „Hauch" und „Atem". Genau darin begegnen wir der homerischen Vorstellung, dass es der Atem sei, der den menschlichen Körper mit Leben erfülle, der sich im Sterben von ihm trenne und im Tode ein Schattendasein in der Unterwelt führe. ANAXIMENES führt also – ausgehend von THALES – seine Seelenlehre auf ihre frühgriechischen Ursprünge zurück. „Πνεῦμα" dagegen wird von AETIUS nicht auf die innere Sphäre der Seele, sondern auf die äußere Seite der Welt bezogen. Wenn bereits ANAXIMENES dieses Wort verwendet hat, dann auch in der Bedeutung von „Atem", ein Atem, der (als „ἀήρ") nicht nur die innere Welt, sondern (als „ἀήρ" und „πνεῦμα"), als ein „Wind" auch die äußere Welt füllt und zusammenhält. Später auffindbare Bedeutungen, die ins Spirituell-Geistige gehen[38], sind wohl eher für die weitere Begriffsgeschichte von Bedeutung, weniger aber für die Positionsbestimmung von ANAXIMENES.

Am Anfang steht also bei ANAXIMENES – gleich einem Götterbild – eine nebulöse, stofflich nahezu unfassbare und unergründliche, dabei allumfassende Urkraft, die sich dann stellenweise verdichtend, die Erde hervorbringt, zunächst noch feucht und schlammig, dann austrocknend und fest werdend – ein flacher Körper, der wie ein Blatt von der Luft getragen wird[39]. Offensichtlich steht dieses Bild in Analogie zu THALES' Vorstellung einer schwimmenden Erde. In ihrer feuchten Anfangsphase steigen Nebel auf, die sich weiter zu Feuer verdünnen, um daraus die Himmelskörper zu bilden[40]. Auch die Himmelskörper sind

37 Vgl. AETIUS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., Fragment B 2.

38 Vgl. LIDDELL/ SCOTT 1996: „πνεῦμα".

39 Vgl. PSEUDO-PLUTARCH, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 6; HIPPOLYTOS, in: DIELS/ KRANZ, a. a. O., A 7 (4).

40 Vgl. ebenda, (5).

blattartig gestaltet und schwimmen auf Luft[41]. Obwohl die Erde frei im Raum schwebt, tauchen die Bahnen der Gestirne nicht unter ihr hindurch. Vielmehr schweben sie – einem Filzhut gleich, den man auf dem Kopfe dreht – seitlich und oberhalb um die Erdscheibe herum. Dass dabei die Sonne untergeht, liegt an den nördlichen Gebirgen, die ihren Lauf phasenweise verdecken[42]. Diese Kosmogonie von Anaximenes ähnelt der von Anaximander und sie greift auch Vorstellungen auf, die Thales hatte. Vor allem aber zeigen all diese Weltmodelle eine deutliche Affinität zu Ursprungsmythen, die im griechischen Kulturraum und zum Teil darüber hinaus[43] entstanden sind. Es gibt einige Überlieferungen, die sich nur schlecht in das Bild einfügen lassen, dass sich von Anaximenes zeichnen lässt. Dazu gehören Berichte des Aetius, auch unsichtbare erdartige Körper würden im Himmel einherziehen und die Sterne seien wie Nägel an einer eisigen Außenhülle des Himmels befestigt[44]. Hier liegen wohl Verwechselungen oder zusätzliche Ausdeutungsversuche vor, die sich in die doxographische Überlieferung im Laufe der Zeit eingeschlichen hatten.

Schon Anaximander hatte versucht, Erscheinungen des Wetters zu deuten[45]. Sie liegen nahe bei den Deutungen, die Anaximenes ihnen gab. Wieder müssen wir freilich damit rechnen, dass in die Berichte darüber Ergänzungen und Umdeutungen Theophrasts eingeflossen sind. Wind, Wolken und Regen treten dabei als wichtige Akteure auf. Winde fasst Anaximander als Ausdünstungen der Luft, Wolken als Ausdünstungen des Meeres, Regen als Ausdünstungen möglicherweise der Erde. Anaximenes führt dies alles auf Verdichtungen der Luft zurück[46]. Aus Wolken hervorbrechende Winde erklären für Anaximander Donner und Blitz. Erdbeben beruhen nach Anaximenes auf gelegentlichem Abbrechen von Erde, was sowohl durch Trockenheit als auch durch Regengüsse verursacht werden kann. In all diesen Berichten scheint ein erstes Denken in kausalen Beziehungen aufzukommen[47]. Wahrscheinlicher ist aber, dass dieser Anschein erst durch die spätere doxographische Rezeption in die Überlieferung hineingetragen wurde. Zu spärlich sind die Belege, zu aussichtslos der Versuch, Kausalität in das Denken der milesischen Philosophie konsistent und systematisch hineinzuweben. Das schließt nicht aus, dass sich in Einzelfällen unbedacht und unbegriffen, vielleicht auch ungewollt ein Argument findet, das eine Kausalität implizieren könnte. Das Gleiche gilt für einen experimentellen Zugang, der gelegentlich im Blick auf Anaximenes behauptet wird. In diesem Zusammenhang bezieht man sich vor allem auf das Beispiel der Atemluft, welche dem Mund wärmend oder kühlend zu entweichen vermag. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein Experiment, sondern um ein Gleichnis, eine Analogie. Die ganze milesische Philosophie ist von Bildern und Gleichnissen durchzogen. Darin folgt sie einem Topos des frühgriechischen Denkens. Nicht nur in den homerischen Epen,

41 Vgl. ebenda, (4); Aetius, in: Die Vorsokratiker I 1968, S. 96f.
42 Vgl. Aristoteles, in: Kirk u. a. 1994, S. 168f.; Hippolytos, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 7 (6).
43 Vgl. Burkert 2013.
44 Aetius, in: Diels/ Kranz, a. a. O., A 14.
45 Vgl. Diels/ Kranz 1903, Anaximander, A 11 (Hippolytos), A 27 (Alexandros); Turba philosophorum (Ruska), S. 175f.
46 Vgl. Diels/ Kranz 1903, Anaximenes, A 21 (Aristoteles), A 17 (Aetius), A 7 (Hippolytos).
47 Vgl. Röd 1976, S. 47ff.; Dührsen 2013b, S. 321 u. 334f.

auch in der Lyrik wimmelt es geradezu von Gleichnissen[48]. Zitieren wir dazu mit SCHADEWALDT ein Beispiel aus der Ilias, in dem der Trojaner HEKTOR den Achäer ACHILLES vor dem Stadttor erwartet:

> „Wie eine Schlange in den Bergen vor ihrem Loch einen Mann erwartet, vollgefressen mit bösen Kräutern, und ein furchtbarer Groll tauchte in sie, und schrecklich blickte sie, um ihr Loch sich ringelnd: so unauslöschlichen Kampfmut hatte HEKTOR und wich nicht zurück.“[49]

Das Gleichnis hat hier die Funktion, einen inneren Zustand des wartenden HEKTOR in plastischen Bildern geradezu vor Augen zu führen. Das griechische Denken hat hier noch keine Mittel, seelische Zustände, Empfindungen, Gefühle und Emotionen direkt anzusprechen und auszudrücken. Es gibt kein Subjekt, das als Urheber seelischer Prozesse ausgemacht und in seinen Farben und Bewegungen subtil verstehend beschrieben werden könnte. Die Lyrik wird dieses Subjekt allmählich hervorbringen, aber auch sie wird sich dazu noch lange einer Sprache bedienen, wie sie das homerische Gleichnis verwendet: Dieses nämlich zieht den inneren seelischen Zustand des Wartenden in ein äußeres Bild voller aktionaler Elemente: vollgefressen … ein Groll taucht … schrecklich blickt sie … sich ringelnd. Es sind aufrührende Aktionen, eingebettet in eindrückliche Bilder, die hier nach außen kehren, was eigentlich tief innen verborgen liegt. Dies ist auch deshalb möglich, weil es für HOMER noch keine abgeschlossenen inneren Räume gibt[50]. Diese stehen vielmehr weit offen, äußeren Einflüssen, wie auch den willkürlichen Eingriffen all jener Potenzen ausgesetzt, die, in die überlieferten Bilder von Göttern gefasst, Naturmächten gleich die Welt durchwirken. Die Bilder und Gleichnisse, die dieses Geschehen dramatisch einfangen, voller Bewegung und Kraft, sind geschaffen, um in die Innenräume der Betrachter einzudringen und dort eben jene Bewegungen empathisch auszulösen, die sie anschauend übermitteln. Dabei sind sie, wie die geometrischen Figuren von THALES, darauf angelegt, zu passen und übereinzustimmen. In diesem Sinne sprechen die Gleichnisse HOMERS eine ästhetische Sprache. Dies gilt nicht minder für die Gleichnisse der Milesier, die ein kosmisches Drama von Werden und Vergehen einfangen wollen. Auch wenn sie beginnen, dem Mythos abstrahierend zu entwachsen, indem sie seine Bilderwelt vereinfachen, entpersonalisieren und ins Allgemeinere ziehen, sprechen sie doch immer noch seine Sprache, die Sprache der Analogie. Diese beginnt damit, etwas Gefundenes aufzulesen, zu sammeln und erzählend weiterzugeben, wie es im Verb „λέγειν“ angesprochen ist. Durch propositionale oder adverbiale Voranstellung von „ἀνά“ (hinauf, entlang) wird das Gefundene erzählend auf etwas anderes bezogen und im Sinne einer „ἀναλογία“ in ein rechtes Verhältnis der Ähnlichkeit, ja der Übereinstimmung gebracht.

---

48 Vgl. SCHADEWALDT 1978, S. 65ff.

49 HOMER, Ilias, 22, 93ff.

50 Vgl. ROHDE o. J.; S. 5ff.

2.4 *Das Welt- und Naturbild der Milesischen Philosophie: eine Zusammenfassung des philosophischen Denkens von Thales bis Anaximenes*

Mit welchem Recht dürfen wir eigentlich nach dem „Welt- und Naturbild" der milesischen Philosophen fragen, wenn doch die Begriffe „Welt" bzw. „Kosmos" und „Natur" bei ihnen gar nicht so vorhanden waren, wie wir sie heute verstehen? Welches Recht haben wir, überhaupt Begriffe in verstehender Absicht an diese Philosophie heranzutragen, wenn ihr Denken gar nicht in dem Maße begrifflich organisiert war, wie wir dies für uns heute (zumindest in der Wissenschaft) reklamieren? Erscheint nicht gerade da, wo wir dieses Denken zusammenfassend überschauen wollen, ein solcher äußerer Eingriff in die inneren Verhältnisse dieses Denkens besonders prekär? Nein. Wir laufen nicht Gefahr, der milesischen Philosophie fremde Begriffe und Denkweisen überzustülpen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir heute und sie damals je verschiedene Sprachen sprechen, dass diese Sprachen uns trennen, aber auch verbinden, ja, dass manches von dem, das in tiefen Schichten unserer eigenen heutigen Sprache historisch angelegt ist, von den Milesiern mit grundgelegt wurde. Historisches Verstehen hat zwei Bezugspunkte, die es gleichermaßen ernst nehmen muss: das Andere, Fremde, aber auch das Eigene. In dieser Spannung von Anderem und Eigenem ist die zirkelhafte Bewegung des Verstehens angelegt, die, aus dem Eigenen kommend, immer wieder neu ins Andere eintaucht, um es einzuholen ins Eigene. So, wie sich das Eigene dabei verändert, ja entfremdet, so bleibt andererseits auch das Andere nicht unberührt, wenn es ins Eigene genommen wird. In diesem Hin und Her, Geben und Nehmen des historischen Verstehens kommen zwei Erfahrungen erkenntnisbildend zur Wirkung und Geltung: die Erfahrung der „Identität", der Gleichheit, Passung und Übereinstimmung einerseits und die Erfahrung der „Alterität", der Verschiedenheit und des Auseinanderliegens andererseits. Diese beiden Erfahrungen sollen zum Abschluss unserer Untersuchung in den Vordergrund rücken. Sie schlagen eine Brücke vom Verstehen des Anderen zum Selbstverstehen. Am Ende jedes Verstehens fallen wir auf uns selbst zurück und fragen uns, wer wir sind und was wir mit dem Anderen anfangen können.

Unsere Rede und Vorstellung von „Natur" geht zurück auf das lateinische Verb „nāsci", das die Bedeutungen „erzeugt, geboren werden", „entstehen, entspringen, entstammen" und schließlich „wachsen, zunehmen, sich zeigen" zusammenführt. Der Blick richtet sich hier auf den Eintritt in eine Welt, aber auch auf die Ablösung aus einem Anderen, das davor liegt, schließlich auch auf ein zur Erscheinung-Kommen in der neuen Welt. Offensichtlich liegt dieses Bedeutungsfeld ganz nahe bei den Vorstellungen der Milesier. Es enthält das, was aus der ἀρχή werdend hervorbricht, wenn sie eine Welt gebiert. Dies korrespondiert mit Entwicklungen, die der Begriff „φύσις" im 6. Jhdt. v. Chr. nimmt. Die Substantivierung des lateinischen Verbs „nātūra" setzt sodann verwandte Bedeutungen im semantischen Umfeld: „Geburt" und „Zeugungsorgane", dann aber auch „Schöpfungskraft" oder „Beschaffenheit, Wesen, Eigentümlichkeit" des dadurch Gewordenen. Die beiden letzten Bedeutungsaspekte sind zur Zeit der Milesier auch schon im Begriff „φύσις" enthalten. Nachdem etwas entstanden und ins Dasein getreten ist, kommt es mehr und

mehr darauf an, welche Eigenschaften es offenbart. „Nātūra“ und „φύσις“ machen dann eine Entwicklung, an welcher die Milesier sicher auch einen gewissen Anteil haben. Doch Vorsicht: Wir dürfen hier nicht einfach ein lineares Gefälle der Begriffsbildung von A nach B unterstellen, an dem die Milesier unten (bei A) mit bauen, weiter oben (bei B) dann abgelöst und überformt werden. Dies würde die milesische Philosophie von oben her als unfertig, vorläufig, auf dem Wege befindlich stigmatisieren und ihr ein eigenes, in sich stimmiges Denken absprechen. Spätere Bedeutungsaspekte von „φύσις“ und „nātūra“ geben also im Blick auf die Milesier eher Fragen auf, als dass sie Antworten enthielten: „Ordnung und Gesetz, Weltordnung“, „Welt- und Weltall“ oder „Grundstoff, Element, Gebilde“. Am natürlich Geschaffenen und Beschaffenen wird immer mehr eine Ordnung des Werdens und der Verfasstheit erkannt, diese wird einerseits immer mehr auf das Umfassende, Weltganze bezogen. Andererseits wird das Ganze auf seine wesentlichen Bestandteile hin ausdifferenziert. Hier werden den beiden Begriffen „φύσις“ und „nātūra“ Entwicklungslinien erschlossen, die sie teilweise mit dem „κόσμος“-Begriff konvergieren lassen, der seinen Ursprung jedoch – wie wir gesehen haben – nicht im „Werden“, sondern in Vorstellungen einer „geschmückten und anständigen“ Welt hat. Was haben nun die Milesier mit diesen späteren Entwicklungen zu tun? Ja, sie haben in das Ganze der Welt hinausgedacht. In diese Welt haben sie konstituierende Verhältnisse und Ordnungen hineingegeben. Sie haben im Weltganzen Bestandteile unterschieden und diese auch stofflich bestimmt. Alle erwähnten späteren Entwicklungen von „φύσις“ und „nātūra“ sind also in ihrem Denken implizit, wenngleich noch nicht explizit mit angelegt. Allerdings sind es nicht diese späteren Begriffsentwicklungen, sondern die frühen Bedeutungsaspekte, die vor allem das milesische Denken ausmachen. In diesem Sinne also können wir von einem „Natur-“ und „Weltbild“ der milesischen Philosophie sprechen.

Dieses wird uns tatsächlich und buchstäblich über Bilder vermittelt. Bilder unterscheiden sich von den oben erwähnten Begriffen darin, dass sie anschaulich sind. Der Erkenntnisweg der milesischen Philosophie besteht vor allem darin, Bilder zu gewinnen und zu zeigen, um uns so wesentliche Einsichten in Natur und Welt zu vermitteln. Wie wenig die Bilder der Milesier ihre Herkunft aus den alten Mythen verbergen können, zeigt sich bei genauem Hinsehen. Aber auch aus der Erfahrungswelt der Menschen werden Bilder gewonnen. Der Erkenntnisvorgang dabei ist folgender: Einem Phänomen, einer natürlichen Gegebenheit, einer verborgenen Welt wird ein passendes Bild übergelegt. Das Bild vermittelt eine Einsicht, die ohne Bild verschlossen bliebe. Dabei entstammt das Bild einem anderen, einsichtigen Kontext. Deshalb kann es auf ein verborgenes Anderes übertragen werden, weil es übereinstimmt. In diesem Sinne präsentieren die Bilder der Milesier Gleichungen bzw. Gleichnisse. Erkenntnis geschieht also durch Auflegen passender, Einsicht vermittelnder Bilder. Da, wo Dinge im Verborgenen liegen, werden sie durch passende Bilder einsichtig und erkennbar. Dieser Erkenntnisweg ist bereits in der Bilderwelt der Mythen angelegt. Ein Beispiel dafür sind die Götterbilder. Eigentlich entbehren die griechischen Götter der wichtigsten und wesentlichen Eigenschaft, die das Göttliche in der Tradition der monotheistischen Religionen für uns hervorgebracht hat: Allgüte und Allmacht. Die griechischen Götter handeln oft fehlerhaft, ja ohnmächtig und schlecht. Hephaistos wird von Zeus aus dem Olymp geworfen. Aphrodite betrügt ihren Gemahl mit Ares, der sie daraufhin fesselt und dem Gespött der Olympier aussetzt. Merkur, der, kaum geboren, dem Apollon

die Rinderherde entführte, kann sich witzelnd vorstellen, mit ARES gerne die Lage zu tauschen. Es sind also unvollkommene, ja anrüchige Götterbilder, die der Olymp präsentiert. Eher gleichen sie Naturmächten und -kräften, die sie übergroß personifizieren, Mächte und Kräfte, denen sie schicksalhaft selbst unterworfen sind und die sie aktional in die weiten Räume des Kosmos, aber auch eindringend in die inneren Räume des Menschen ausleben. In diesen Bildern kann man Kriegsereignisse, Wettererscheinungen oder Hass, Liebe und Eifersucht erkennend anschauen.

Die Milesische Philosophie abstrahiert diese Bilder, zieht sie weg von Konkretem, sinnlich-erlebnishaft Fassbaren und hin zu allgemeinen, umfassenden Bildern einer alles durchwirkenden göttlichen Potenz. Wasser, Luft und „ἄπειρον" sind solche abstrakten Bilder, die der ἀρχή in erkennender Absicht übergelegt werden. Wie die Götterbilder, die sie ersetzen, sind es eher Wesens- und Charakterbilder, die über stoffliche Assoziationen vermittelt werden, als dass diese Bilder eine bestimmte Aussage über ein stoffliches Substrat machen wollten. Auch die geometrischen Figuren von THALES sind solche abstrakten Bilder, die der konkreten Welt aufgelegt werden. Das Wahrheitskriterium, an das diese Bilder gebunden sind, ist – wie gesagt – Passung, Übereinstimmung. Es darf nichts Wichtiges fehlen, noch darf irgendwo etwas überstehen. Das Bild muss dem, dem es auferlegt wird, entsprechen. Die ganze Welt und die Prozesse ihres Werdens werden von der milesischen Philosophie in solche Bilder gekleidet: Feuerringe, die in Nebeldunst gehüllt sind, ein Stück Holz, das auf Wasser, ein Blatt, das auf Luft schwimmt, Schalen, die aufplatzen und Leben hervorbringen. Ja, der Kosmos als Weltganzes fügt sich letztlich zu einem Meta-Bild, das alle Einzelbilder auf stimmige Weise zueinander passend ins Verhältnis setzt: Symmetrie, Gleichgewicht, Gerechtigkeit.

Diese äußeren Bilder fallen ein in die inneren Resonanzräume der einsichtig schauenden und betrachtenden menschlichen Seele und begründen dort einen Erkenntniszyklus der γνώμη. Sie bilden sich ein als Meinung, indem das äußere Bild imaginativ nach innen genommen wird, so als ob es sich formend und passend einer inneren Bilderwelt aufprägt und dabei zugleich in eine innere Passung genommen wird. Auf diese Weise schaut und spürt der erkennende Mensch die schöne Passung des geometrischen Weltgefüges oder den Schauder in der Berührung des numinosen Göttlichen. Über Rat und Beschluss werden diese Bilder überführt in die sozialen Resonanzräume der gemeinschaftlichen Lebensgestaltung. In alledem schöpft die bildschaffenden milesische Natur- und Weltphilosophie aus einem ästhetischen Erkenntnisgrund. Dieser wirkt nicht nur über die Rezeption der Bilder hinein in die aufnehmende Seele, sondern auch bildschaffend und so erkenntnisgenerierend aus seelischen Resonanzräumen heraus nach außen. Natur und Welt stehen auf diese Weise in tiefer epistemischer Resonanz mit der erkennenden Seele. Dies ist keine explizite Einsicht der Milesier – fehlte ihnen doch jedes Bild, das Einsicht in diesen Erkenntnisvorgang selbst hätte geben können – wohl aber eine implizite Wegweisung ihres Denkens.

Das Bild der Welt, das die Milesier auf diese Weise entwerfen, zeigt die Welt vor allem als ἀρχή. Es gibt überhaupt kein Bild dieser Welt, das nicht durch diese ἀρχή hindurch generiert werden könnte und müsste. Die ganze Welt in all ihren Manifestationen und Hervorbringungen ist auf diese Weise in das Bild der ἀρχή getaucht. Die Welt der Milesier ist also in einem ganz ursprünglichen Sinne „Natur": als Urzeugung, Ursprung, erste Hervor-

bringung, Initiation eines Werdens. Man kann kein zutreffendes Bild von den Dingen zeigen, wenn dabei ihr Werden ausgeklammert bleibt. Alles trägt in sich den Impuls des Anfangs und kann nur aus diesem heraus eingesehen und erkannt werden. Genese ist die Natur der Welt, darin konvergieren alle Bilder. Je näher nun diese Bilder in den Anfang hineinzeigen, desto unschärfer werden sie, so als ob den Bildern die Anschauungsmittel versagten. Aber diese Unschärfe entspricht den Verhältnissen, in die sie hineinweisen. Insofern passen sie. Es gibt einen Abgrund, der wie ein dunkles Loch alle Einsichten verschluckt. Vor diesem Abgrund steht der Betrachter schaudernd und ahnend in der Berührung mit einem numinosen Göttlichen. Wasser, „ἄπειρον", Luft – die Bilder zerfließen, verwehen, lösen sich auf ins Unbestimmte, Fassungslose, Unergründliche, Grenzenlose, das dann völlig überraschend und unbegreiflich hervorzubrechen vermag, in sich aus dem scheinbaren Nichts die Werde-Potenz eines ganzen, geschmückten, anständigen Kosmos in Symmetrie, Gleichgewicht und Gerechtigkeit generierend. An dieser Grenze der Anschauung verdichten sich die verblassenden, verschattenden Bilder zu einer Spürung des Göttlichen, das hier zum ersten Mal allmächtig und allgütig erscheint, eines numinosen Ja, welches gegenwendig aus jener Bewegung hervorkommt, die an den Grenzen des Abgrundes ins Nein entgleitet. Da, wo alle Anschauung ins Leere geht, bleiben nur noch die Schwingungen aus dem Nein und aus dem Ja, die dann die Resonanzräume der Seele umso spürbarer erfüllen. An dieser Grenze schlagen die gefüllten Bilder um in bildlose Resonanz. Wo die Erkenntnistätigkeit der Milesier in diese Resonanz geht, folgt sie einer religiösen Motivation.

Erst in dem Maße treten dann wieder die Bilder in Erscheinung, indem aus der ἀρχή heraus eine Welt ins Werden gelangt. Die Bilder gewinnen an Klarheit und Differenziertheit, zeigen immer mehr und immer deutlicher, wie die Welt beschaffen ist. Immer noch zeigen die Bilder eine Welt, die aus dem Werden kommt, die aber zugleich immer neue Verhältnisse, Zustände und Gegebenheiten hervorbringt. Je weiter sich das Werden hinausdehnt, desto vielfältiger und reicher wird die Bilderwelt, ja, desto mehr tritt das Werden hinter dem sich ausdifferenzierenden Beschaffensein zurück. Erste Begriffe kommen auf, die nicht mehr nur Gleichnisse zeigen, sondern sich abstrahierend zurückziehen von dem, was sie zeigen, es so objektivierend zum Gegenstand nehmen und über begrifflich-klassifizierende Operationen Gleiches und Verschiedenes ausmachen. Solche Begriffe erweisen sich als erfolgreiche und unumgängliche Strategien, um in einer zunehmend komplexen Welt Ordnung zu schaffen. Auf diese Weise beginnen die Milesier, erste stoffliche Beschaffenheiten auseinanderzuhalten und die Welt als ein geordnetes Ganzes wahrzunehmen. Freilich wird es in diesen Zonen besonders schwer, das ursprünglich Gedachte von der doxographischen Interpretation zu unterscheiden. Diese Zonen sind es ja, die den Erkenntnisinteressen der Doxographie besonders nahe kamen. Kein Wunder, dass sie dort besondere Evidenz auslösten und gesteigerte Aufmerksamkeit erfuhren. Dabei sind es zugleich Zonen, in denen das Erkenntnisinteresse der Milesischen Philosophie, bei aller bildlich-begrifflichen Ausdifferenzierung, spürbar geringer wird – ausgenommen vielleicht THALES, der hier eine gewisse Sonderstellung behauptet.

Die Potenz des Werdens, die in der ἀρχή numinos angelegt ist, ist auf Bewegung und Leben gerichtet. Sie erfüllt die ins Werden tretende körperliche Welt mit Bewegung und Leben. Dabei ist es nicht der Prozess der Ausdifferenzierung in Kaltes und Heißes, Dichtes

und Dünnes, der die Potenz des bewegten Lebens übernimmt, bewahrt oder gar hervorbringt. Die aus der ἀρχή auseinandertretenden Stoffe und Körper, Beschaffenheiten und Gegebenheiten sind nicht per se lebendig und der Bewegung fähig. Es ist etwas vor dem Auseinandertreten in der Einheit des Urzustandes Liegendes, das das Auseinandertreten der Welt anstößt, ohne selbst in diesen Prozess hineingezogen zu werden. Gleichwohl sickert es mit seiner ursprünglichen Potenz in dieses Auseinandertreten mit ein, um dann die werdenden Körper mit Bewegung und Leben zu füllen. In den Werdeprozess der Welt mischen sich also Wasser und Luft, vielleicht auch ἄπειρον ganz ursprünglich und anfänglich undifferenziert, bild- und gestaltlos, reine Kraft. Ein Urmeer bei THALES, das zurückbleibt, um die entstehende Welt zu tragen und um ihre Poren mit Wasser zu füllen, auf dass sie lebendig und beweglich werde. Ein Urnebel bei ANAXIMENES, der nur in Teilen kondensiert und verdampft, zu Erde gerinnt und zu Feuer entflammt, der aber in seiner Unergründlichkeit und Allgegenwart erhalten bleibt, bereit, alles zu durchdringen, was ins Werden kommt. Dort, wo er eindringt, entsteht Bewegung und Leben. Ein ἄπειρον – so ließe sich fortsetzen – bei ANAXIMANDER, das Weltentstehung als Prozess fortgesetzter Bestimmung auslöst, selbst aber in einem unergründlichen Abgrund der Unbestimmtheit verharrt, um sich dem Werden geheimnisvoll Leben und Bewegung schaffend mitzuteilen. In alle Winkel der sich ausdehnenden Welt strömt diese Kraft, um die Körper zu füllen. Sie strömt auch in den menschlichen Körper und verleiht ihm Leben und Bewegung. In dieser Vorstellung bewahren die Milesier ein archaisches Bild der Seele („ψυχή“) nahezu unversehrt[1]. Indem sie dieses Bild der ἀρχή auflegen, wird es hinausgedacht in den Werdeprozess der ganzen Welt, aber auch des einzelnen Menschen. Geburt, Leben und Tod werden damit im großen und kleinen Maßstab als Zyklus von Werden und Vergehen mit der Seele verbunden, die wie ein Atem aus dem Abgrund der ἀρχή herüberweht, verbleibt und sich am Ende wieder entzieht. Da die Milesier noch keinen expliziten Begriff vom „κόσμος“ entwickelt haben, wäre es verfehlt, ihnen gar eine Vorstellung zuzuschreiben, die einen „Makrokosmos“ und „Mikrokosmos“ zueinander in Beziehung setzt. Allerdings kommen sie einer solchen Vorstellung im Bild der ψυχή sehr nahe. Es ist die Vorstellung einer Welt, deren Natur die Seele ist, die alle kleinen und großen Gegebenheiten und Beschaffenheiten füllt und durchlebt, eines Akteurs, der die inneren Räume des Menschen und die äußeren

[1] Eine neuere, sehr gründliche etymologische Untersuchung stellt allerdings in Frage, was einhelliges Ergebnis bisheriger Forschung (vgl. etwa ROHDE o. J.; FRÄNKEL 1955 u. 1962; OTTO 1961) ist. Danach konnotiert „ψυχή“ nicht „Leben“, sondern „Tod“. Nicht eine „Atemseele“, sondern die Kälte des Leichnams und damit die „Totenseele“ bilden den bedeutungsvollen Ursprung der „ψυχή“(vgl. MUMM/ RICHTER 2008). Dies ist ein sehr überraschender, eigentlich wenig plausibler Befund. Nicht nur, dass im komplementären Begriff „σῶμα“, wie auch in seiner lateinischen Entsprechung „corpus“, das Körperliche mit dem Leichenhaften zusammengebracht wird. Auch bleibt völlig unbegreiflich, warum und auf welche Weise sich in der milesischen Philosophie eine abrupte semantische Kehrtwende gegenüber der homerischen Tradition vollziehen sollte, wo doch ansonsten ein Bild der Kontinuität im Wandel vorherrscht. Genau dieser ideengeschichtliche Aspekt bleibt in der etymologischen Untersuchung ausgeblendet. Auch die erwähnten späteren Wandlungen des „ψυχή“-Begriffs hin zu einem emotionalen, empfindsamen, selbstbewussten, geistvollen Ich, wie sie sich schon bei Pindar und bei den Tragikern, am weitesten bei Euripides andeutet und dann bei Aristoteles voll ausgeprägt erscheint, lässt sich nur schwer mit einer kalten, bewegungs- und leblosen Todesvorstellung vereinbaren. Hier erscheinen jedenfalls bislang mehr Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben worden zu sein.

Räume der Welt gleichermaßen als seine Bühne besetzt, um dort das Drama des Lebens aufzuführen.

Was wir hier von der Philosophie der Milesier zusammengetragen haben, mussten wir einer Überlieferung aus zweiter und dritter Hand, die gleich am Anfang durch die verfälschende Interpretation der peripatetischen Doxographie wie durch ein Nadelöhr hindurchgegangen ist, abgewinnen. Man kann geradezu von einem „aristotelischen Missverstehen" sprechen, ohne dabei den vielleicht produktivsten Denker der Philosophiegeschichte diskreditieren zu wollen. Bei ihm tritt zum ersten Mal historisch fassbar auf, was nach ihm immer wieder geübt wurde. Das Andere wird nicht im Dialog mit dem Eigenen verstanden, sondern als etwas Eigenes identifiziert. Auch heute noch liegt darin ein oft gewählter Zugang zur frühgriechischen Philosophie. Dass Karl Raimund Popper und andere in den Milesiern kleine Kritische Rationalisten erkannten[2], hat weniger mit dem Bemühen um Einsicht, als mit dem Bedürfnis nach Spiegelung des Selbst im Bild des Anderen zu tun. Man nehme das Bild des Anderen, wähle einige Punkte aus, die mit dem eigenen Bild übereinstimmen, entferne dann das Bild des Anderen und ersetze es durch das Eigene. Ein wirkliches Gleichnis, wie es die Milesier, die Meister des bildhaften Erkennens, anstrebten, wird auf diese Weise nicht gefunden. Natürlich beschränkt sich dieses Vorgehen nicht nur auf den Bereich der Philosophie, es ist vielmehr in allen Bereichen anzutreffen. Ein aktuelles Beispiel für jenes „aristotelische Missverstehen" findet sich geradezu modellhaft ausgearbeitet im Bereich der frühkindlichen Bildung. Da nämlich, wo kleine Kinder als Forscher und Wissenschaftler angesehen werden und wo man ihnen weiße Kittel anzieht und Schutzbrillen aufsetzt. Es sind die gleichen Kittel und Brillen, die Aristoteles den milesischen Philosophen übergezogen hatte. Wenn wir hinter diese Verkleidung schauen, blicken wir in ein anfängliches Denken (das, nebenbei bemerkt, Kindern näher liegt als heutige Wissenschaft und Forschung). Natürlich können wir uns auf dieses Denken beziehen, um festzustellen, was wir alles hinzugewonnen haben, wo wir nicht so recht weiter gekommen sind und wo wir vielleicht etwas verloren haben. Dabei stellen wir fest, dass für uns die Räume des werdenden Kosmos immer mehr angefüllt wurden mit Begriffen, die sich zunehmend abstrahieren und ausdifferenzieren. Den Umgang mit solchen Begriffswelten haben wir mehr und mehr spezialisiert und methodisiert. Dabei haben wir einen Reichtum generiert, der manchmal auf Kosten anschaulicher Bilder und Gleichnisse geht. Vielleicht haben wir ein wenig verlernt, das, was wir abstrahierend objektivieren, auch in unsere Resonanz zu nehmen, also an dem, was wir außen erkennen, auch unsere inneren Verhältnisse zu bilden – und umgekehrt. Und gelegentlich müssen wir feststellen, dass dadurch der Zirkel der γνώμη stellenweise durcheinandergerät, dass Meinung dann nicht immer auf Einsicht, oder Rat und Beschluss nicht immer auf Meinung gründet. Vielleicht täte es uns gut, unser eigenes Natur- und Weltbild immer wieder einmal an den großen kosmischen Bildern der Symmetrie, des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit zu justieren. Und dabei anzuerkennen, dass wir immer noch sprach- und fassungslos an den Abgründen der ἀρχή stehen, die aus dem Unergründlichen heraus alles gibt und alles entzieht, was uns je ausmacht.

---

2 Popper 1958–1959.

3. Von der ionischen Küste nach Unteritalien

In der zweiten Hälfte des 6. Jhdt. v. Chr. ist das philosophische Denken von der ionischen Küste nach Unteritalien gewandert und hat dort auf neue, eigenständige Weise Fuß gefasst. Wie keiner sonst personifiziert XENOPHANES diese Entwicklung. Mit ihm wendet sich die Philosophie von außen nach innen. Ohne die Außenwelt zu verlieren, betritt sie fortan die inneren Räume des menschlichen Erkennens, die ihr bislang nur vage bewusst waren. Der Anstoß dazu kommt aus der lyrischen Poesie. PYTHAGORAS bezieht aus der Tradition der altgriechischen Mysterienkulte gar die Vorstellung einer individuellen, unsterblichen Seele, welche die inneren Räume des Menschen erfüllt. Wie XENOPHANES sieht er die äußere Welt ganz in der Tradition der milesischen Philosophie, erweitert diese Sicht jedoch dadurch, dass er die Welt in Zahlen denkt und so auf eine arithmetische Grundlage stellt. Es bleibt PARMENIDES vorbehalten, alles, was bisher philosophisch gedacht wurde, nach innen zu ziehen und als innen geborenen Irrtum, zumindest als eine unheile Mischung aus Falschem und Wahrem zu entlarven. Es bedarf einer Seelenreise in göttlich-transzendente Sphären, um dort den göttlichen Schlüssel zur Wahrheit zu empfangen. Im Licht dieser Wahrheit offenbart sich eine neue Welt: eine der werdenden Welt der Milesier entgegengesetzte seiende Welt jenseits von Zeit und Raum, unbewegt, in sich völlig eins und ausgeglichen, vollkommen und abgeschlossen. HERAKLIT wirkt dann wie ein Prophet, der aus dem Himmel von PARMENIDES herniedersteigt, um den Menschen die Wahrheit zu künden. Sein Aufklärungsanspruch zielt also ebenfalls in die inneren Räume des menschlichen Erkennens, die er mit Worten und Bildern füllen möchte, in denen sich das wahrhaft zeigt, was außen und innen wirklich ist. Anders als PARMENIDES fällt die Welt HERAKLITS jedoch zurück ins Werden und damit in die milesische Tradition. Aber sie hat weder Anfang noch Ende und muss um ihren Weg in Zeit und Raum ringen. Nirgendwo anders findet sie dazu die rechte Weisung als in ihren eigenen inneren Gründen.

Der zweite Abschnitt fällt wesentlich länger aus als der erste. Dies liegt daran, dass sich darin mehr Denker versammeln als im ersten Abschnitt. Es liegt auch daran, dass sich in die alten Denkwege, die weiter gegangen werden, Neues mischt und dass so der Gedankenreichtum zunimmt. Vor allem aber ist es die Wendung zur inneren Welt des menschlichen Erkennens, die nicht nur der äußeren Welt eine neue innere Welt zur Seite stellt, sondern von nun an alles Nachdenken über die Welt, innen oder außen, in einen reflexiven Modus gibt.

3.1 Xenophanes: das innere Haus des Menschen öffnen

Als ODYSSEUS unerkannt bei den Phaiaken weilte, ließ der Herrscher ALKINOOS ein Gastmahl ausrichten (8. Gesang)[1]. „Und es füllten sich die Hallen und die Höfe und Häuser mit Männern …“, während die Speisen zubereitet wurden. „Zwölf Schafe“ wurden geopfert, „acht weißzahnige Schweine“ und „zwei schleppfüßige Rinder“. Nach der rituellen Schlachtung wurde das Fleisch zerteilt[2]. Göttern und Menschen waren traditionell eigene Anteile vorbehalten. Nach HESIOD[3] (Vers 535ff.) geht diese Aufteilung auf eine List von PROMETHEUS zurück, der „das Fleisch und die fetten Geweide“ unter einer Haut verbarg, um sie den Blicken der Götter zu entziehen. Dagegen kaschierte er die spröden Knochen mit Fett, um sie üppig und nahrhaft aussehen zu lassen. ZEUS, dem er das Arrangement zur Wahl vorsetzte, durchschaute die List und entschied sich dennoch, freilich auf Strafe sinnend, für die Knochen.

Nachdem die Gäste von ALKINOOS sich mit dem Fleisch der Opfertiere und Wein aus Mischkrügen gestärkt hatten, begann der eigens herbeigeholte blinde Sänger, von den Ereignissen des Trojanischen Krieges zu singen. ODYSSEUS gelang es nur mit Mühe, seine Tränen zu verbergen. „Ἀρετή“ steht für die Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Mannes, ja für den idealen, vollkommenen Mann, der in der aristokratischen Gesellschaft nur ein Edler und ein kämpfender Ritter sein konnte. „Ἀγαθός“, etymologisch eng mit der „ἀρετή“ verbunden, vereint deshalb drei Bedeutungskomponenten: erstens die Tüchtigkeit, die beim Kämpfer nicht ohne Tapferkeit denkbar ist, zweitens das Adelsprädikat, das die gehobene Herkunft als Bedingung jeder Vollkommenheit begreift und drittens eine Auszeichnung des so geadelten Mannes als sittlich „gut“. Im Lied von DEMODOKOS und in den Tränen von ODYSSEUS begegnen wir einer emphatischen Verehrung des Heros', des Inbegriffs der homerischen ἀρετή[4]. Und am Bespiel des Gastmahls von ALKINOOS lässt sich bezeugen, wie sehr die kultivierte Form gepflegter privater Geselligkeit in der aristokratischen Männergesellschaft, das Symposion, darauf bedacht war, das Ideal vollkommener Männlichkeit im geselligen Miteinander aufleben zu lassen. Das Symposion zelebriert die ἀρετή des Mannes. Daraus zieht es seine bindende Kraft. Obwohl ODYSSEUS noch Tränen vergießt, wenn er an die alte, am kämpferischen Heroentum der Ilias orientierte ἀρετή erinnert wird, steht er selbst jedoch bereits für ein neues Ideal der Männlichkeit. Es zieht ihn nicht mehr blind in den Krieg. Stattdessen strebt er nach Hause, wobei er klug und listenreich seinen Weg sucht und am Hofe von ALKINOOS das geistvolle Gespräch im höflichen Umgang zu führen weiß.

In HESIODS Schrift „ἔργα καί ἡμέρα (Werke und Tage)“[5] kommt darüber hinaus zum ersten Mal das Ideal einer nicht-adeligen bäuerlichen Welt ins Spiel. „Ἔργα“ heißen die Werke des Landmanns („γεωργός“), in denen er Tag für Tag mühsam und stetig gegen die Not („πόνος“) ankämpft, die sein Schicksal („τύχη“) ist, ein Schicksal, das den zufälligen Launen des Wetters ausgeliefert ist. In diesem Ausgeliefertsein hofft er nicht auf das Glück oder

1 HOMER 1966, S. 124ff.
2 Vgl. BURKERT 1977, S.101ff.
3 HESIOD. Sämtliche Werke 1965.
4 Vgl. JAEGER 1934.
5 HESIOD. Sämtliche Werke 1965, S. 101ff.

den unredlichen Vorteil, sondern bleibt standhaft in der Ordnung einer guten Gesetzgebung („εὖ-νομος"). „Νομος" ist seid HESIOD (Werke und Tage, Vers 276) das gottgegebene „Gesetz", das sich einhaust und eingewöhnt in die „Bräuche" und „Sitten" der Menschen. In der Musik legt es die Tonart und Sangweise fest. In alledem erweist sich der „νομος" als Inbegriff dessen, was den Menschen bei allen inneren und äußeren Anfechtungen und Schwankungen in eine verlässlich tragende äußere Ordnung hineinstellt, die dann im Erkennen, Glauben, Meinen („νομίζειν") nach innen durchstrahlt. Dieser νομος hat seinen Ursprung in der agrarischen Lebenswelt. Dafür zeugt das verwandte Verb „νέμειν", welches sich auf Akte der Verteilung und Nutzung des landwirtschaftlichen Bodens bezieht. Da allerdings, wo es um die Behauptung und Durchsetzung der Ordnung geht, also um die aktionalen Momente der Gesetzgebung und des Rechtsstreits, tritt bei HESIOD δίκη, die Schwester der εὐνομία auf den Plan. Plan. Beide, δίκη und εὐνομία, sind Töchter von ZEUS und der göttlichen Gerechtigkeit (θέμις). Mit dem Aufkommen städtischer Zivilisationen erweitern die beiden Schwestern zusammen mit ihrer dritten Schwester, der Friedensstifterin εἰρήνη, ihren Wirkungsbereich. Zusammen begründen sie vor allem dann in der Welt der Polis den Gedanken eines rechtlich begründeten Gemeinwesens[6]. Dieser Gedanke prägt zunehmend auch die ἀρετή, das Ideal des gebildeten männlichen Bürgers.

3.1.1 Sänger des Symposions

XENOPHANES wurde um 570, also etwa zur Blütezeit von ANAXIMANDER, in Kolophon ca. hundert Kilometer nördlich von Milet an der ionischen Küste geboren. Als die ionischen Städte ein Vierteljahrhundert später den Persern tributpflichtig wurden, wanderte er aus und führte seither ein unstetes Leben als Sänger und Dichter. DIOGENES LAERTIUS nennt ihn – wohl zu Unrecht, dazu war er zu eigenständig – einen Rhapsoden (ῥαψῳδός)[7], einen, der „Lieder" aneinander „näht". Darunter verstand man Sänger, die zur Begleitung eines Saiteninstruments bei öffentlichen und privaten Feierlichkeiten im Sprechgesang epische Dichtung vortrugen. Anders als die Sänger der alten Welt, die αοιδόι, die vielleicht schon in mykenischer Zeit in den Herrenhäusern vortrugen und noch selbst an der Neu- und Weiterbildung des epischen Stoffes mitwirken konnten, waren die Rhapsoden mehr auf die Rezeption überlieferter und kanonisierter Inhalte festgelegt[8]. Der Zenit der epischen Dichtung war bereits überschritten. Erst in der attischen Tragödie des 5. Jhdt. sollte ihr Anliegen, der Mythos, eine erneute und letzte Blüte erfahren[9]. XENOPHANES' Weg führte bis ins griechische Kolonialgebiet Unteritaliens, wo er sich am Ende in Elea, einer ionischen Stadtgründung, niederließ. Noch im hohen Alter von mehr als 90 Jahren war er als Sänger aktiv. Eines der hinterlassenen Fragmente enthält ein Preislied auf ein abendliches Symposion[10],

6 Vgl. dazu auch die Orestie von ÄSCHYLOS, wo am Ende das Recht den rasenden Rachegöttinnen Einhalt gebietet.

7 DIOGENES LAERTIUS 1998, S. 168.

8 Vgl. SEECK 2004, S. 18ff.

9 Vgl. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1907.

10 Vgl. FRÄNKEL 1962, S. 371ff.; Griechische Lyriker 1970, S. 96f.; Die Anfänge der griechischen Philosophie 1949, S. 178f.