

HERAKLIT
DER WERDEGANG DES WEISEN

BOCHUMER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Kurt Flasch – Ruedi Imbach
Burkhard Mojsisch – Olaf Pluta

Band 24

MARTINA STEMICH HUBER

Heraklit
Der Werdegang des Weisen

B.R. GRÜNER
AMSTERDAM/PHILADELPHIA

MARTINA STEMICH HUBER

Heraklit

Der Werdegang des Weisen

B.R. GRÜNER
AMSTERDAM/PHILADELPHIA



The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences — Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

Gedruckt mit Unterstützung durch den 'Fonds für Altertumswissenschaft, Zürich'

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Stemich Huber, Martina:

Heraklit : der Werdegang des Weisen / Martina Stemich Huber. - Amsterdam ; Philadelphia : Grüner, 1996

(Bochumer Studien zur Philosophie ; Bd. 24)

ISBN 90-6032-345-9

NE: GT

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Stemich Huber, Martina

Heraklit : der Werdegang des Weisen / Martina Stemich Huber,

p. cm. -- (Bochumer Studien zur Philosophie, ISSN 1384-668X; Bd. 24)

Includes bibliographical references and index.

1. Heraclitus, of Ephesus. I. Title. II. Series.

B223.S75 1996

182'.4--dc20

ISBN 90 6032 345 9 (alk. paper)

96-43357

CIP

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publisher.

© by B.R. Grüner, 1996

Printed in The Netherlands

B.R. Grüner is an imprint of John Benjamins Publishing Company

John Benjamins Publishing Co. • P.O.Box 75577 • 1070 AN Amsterdam • The Netherlands
John Benjamins North America • P.O.Box 27519 • Philadelphia PA 19118-0519 • USA



ÖAI-Inv.-Nr.: Pl 1043 EPHEOSOS: Herme (Heraklit)

Euripides soll ihm [Sokrates] die Schrift des Herakleitos zum Lesen überreicht und ihn dann gefragt haben, wie er darüber denke; und er habe erwidert: «Was ich davon verstanden habe, zeugt von hohem Geist; und, was ich glaube, auch was ich nicht verstanden habe; nur bedarf es dazu eines delischen Tauchers» [Diog. Laert. II 22].

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	1
EINLEITUNG.....	3

EINFÜHRUNG IN DIE GEDANKENWELT HERAKLITS

1 DER WEISE VOR HERAKLIT	9
1.1 Schamanistische Quellen	11
1.1.1 Schamanistisch-Pythagoreisches bei Heraklit	17
1.2 Die Fabeln, Mythen und Sprichwörter	21
1.2.1 Heraklit bezüglich Volkserzählungen und Sprichwörtern	23
1.3 Die kriegerischen Elegien und die Mahnsprüche	26
1.3.1 Heraklit zu den epischen Wertidealen	28
1.4 Die Sprüche der Sieben Weisen	29
1.4.1 Das Bild des Weisen bei Heraklit	31
1.5 Zusammenfassung	32

HAUPTTEIL I

DER PHILOSOPHISCHE WERDEGANG

2 VORAUSSETZUNGEN ZUR ERKENNTNISSUCHE	35
2.1 Einleitung	35
2.2 Das Fragment 35	35
2.2.1 Der Kontext von B 35	36
2.2.2 Das Thema Weisheit	36
2.3 Das Fragment 18	41
2.3.1 Die Auslegung moderner Kommentatoren	41
2.3.2 Ein Vergleich mit B 27	43
2.3.3 Die Form des Wissens	44
2.3.4 Philologische Aspekte	44
2.3.5 Eigene Deutungen	46
2.3.6 Zwischenergebnis	49
2.4 Zusammenfassung des Kapitels	49
3 FRAGMENTE ZU EINER LEBENSPRAXIS	51
3.1 Einleitung	51
3.2 Der Wert: Ewiger Ruhm. Das Fragment 29	52
3.2.1 Der Kontext von B 29	52
3.2.2 Zur Gesamtdeutung	53
3.2.3 Zum zweiten Teil von B 29	54
3.2.4 Zum ersten Teil des Fragments 29	56
3.2.5 Zur Deutung einiger moderner Autoren	62
3.2.6 Erstes Zwischenergebnis	64
3.3 Der Wert: Enthaltung. Das Fragment 85	64

3.3.1 Begriffsgeschichtliche Vorbemerkung	65
3.3.2 Einige moderne Deutungen	67
3.3.3 B 85 am Menschen betrachtet	69
3.3.4 Die umgekehrte Lesart	69
3.3.5 Θυμός und ψυχή als Gegenspieler	70
3.3.6 Zweites Zwischenergebnis	72
3.4 Der Wert: Läuterung. Das Fragment 69	73
3.4.1 Zum Kontext von B 69	73
3.4.2 Philologische und wortgeschichtliche Bemerkungen	75
3.4.3 Ein Vergleich mit anderen Heraklit-Fragmenten	76
3.4.4 Schuld und Sühne im damaligen Verständnis	77
3.4.5 Zur Gesamtdeutung von B 69	79
3.4.6 Drittes Zwischenergebnis	80
3.5 Der Wert: Wahrhaftigkeit. Das Fragment 112	81
3.5.1 Zur Begriffserläuterung	81
3.5.2 Zur Gesamtdeutung von B 112	85
3.5.3 Eine Vertiefung des Themas	86
3.5.4 Eine weitere Interpretationsmöglichkeit	86
3.5.5 Viertes Zwischenergebnis	88
3.6 Zusammenfassung des Kapitels	89
4 DER WEG	91
4.1 Vorbemerkungen	91
4.2 Das Fragment 101	92
4.2.1 B 101 im Kontext bei Plutarchos und Diogenes Laertius	92
4.2.2 Die Position einiger moderner Kommentatoren	94
4.2.3 Eine Vertiefung des Themas	102
4.2.4 Erstes Zwischenergebnis	106
4.3 Der unendliche Weg: das Fragment 45	107
4.3.1 Eine Übersicht	108
4.3.2 Zum zweiten Satzteil: πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν	109
4.3.3 Zum ersten Satzteil: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέρχοιο	111
4.3.4 Zum dritten Satzteil: οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει	114
4.3.5 Zweites Zwischenergebnis	117
4.4 Das Fragment 115	118
4.4.1 B 115 im Zusammenhang mit B 101 und B 45	118
4.4.2 ψυχῆς ἐστὶ λόγος	118
4.4.3 Zur Deutung von ἐαυτὸν αὔξων	119
4.4.4 Drittes Zwischenergebnis	121
4.5 Das Fragment 116	122
4.5.1 Einführende Bemerkungen	122
4.5.2 Zu den ἀνθρώποι in B 116	122

4.5.3 «ihnen ist zuteil, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken» ..	125
4.5.4 Viertes Zwischenergebnis	127
4.6 Allgemeine Schlußfolgerungen	128

HAUPTTEIL II

INHALTLICHE SCHWERPUNKTE

5 WISSEN GEMÄSS HERAKLIT	131
5.1 Heraklits Epistemologie	132
5.1.1 Wissen durch die Sinne	132
5.1.2 Die Sinneswahrnehmung bedarf der Interpretation	134
5.1.3 Husseys Vorschlag	135
5.1.4 Die Wahrnehmung des Philosophen richtet sich nach innen	137
5.1.5 Zwischenergebnis	138
5.2 Vorstellungen über den Wissensursprung in der Vorsokratik	140
5.3 Heraklits Abgrenzungen	145
5.3.1 Die Abgrenzung von tradiertem Wissen	146
5.3.2 Abgrenzung gegenüber den Erziehern in der Volkstradition	147
5.3.3 Abgrenzung gegenüber dem extensiven Wissenansammeln	150
5.4 Wissen gemäß Heraklit	151
5.5 Zusammenfassung des Kapitels	153
6 DIE HERAKLITSCHES PAIDEIA	155
6.1 Thesen zu Heraklits Paideia	155
6.2 Heraklits Art, seine Lehre zu vermitteln	158
6.3 Inhaltliche Schwerpunkte der Einführung in die Philosophie	159
6.3.1 Anfängliches Schauern vor dem Logos	160
6.3.2 Traditionsgebundenes Wissen abbauen	161
6.3.3 Die eigene Sichtweise hinterfragen	162
6.3.4 Das Glück des Alltagsmenschen	164
6.3.5 Die philosophische Sichtweise	165
6.4 Ausblick	166
7 WEISESEIN GEMÄSS HERAKLIT	169
7.1 Einführung	169
7.2 Von γινώσκω zu γνῶμη	170
7.2.1 Die Erkenntnis der sichtbaren Dinge	170
7.2.2 Die Einsicht des Menschen: das Fragment 78	172
7.2.3 Eins nur ist das Weise: das Fragment 41	173
7.2.4 Erstes Zwischenergebnis	174
7.3 Das σοφόν Heraklits	174
7.3.1 Nochmals zum Fragment 112	175
7.3.2 Keiner erkennt, was das Weise ist: das Fragment 108	176

7.3.3 Mit dem Logos übereinstimmen: das Fragment 50	177
7.3.4 Das «Allein Weise»: das Fragment 32	179
7.3.5 Zweites Zwischenergebnis.....	180
7.4 Zusammenfassung des Kapitels und Übergang	181
8 DIE WAHRHEIT DES PHILOSOPHEN	183
8.1 Vorbemerkung	183
8.2 Glaubensvorstellungen zu Heraklits Zeit.....	184
8.2.1 Der Homerische Pantheon und die Göttergenealogien.....	184
8.2.2 Das Göttliche gemäß der Vorsokratiker.....	188
8.3 Die höchste Wirklichkeit gemäß Heraklit	192
8.3.1 Erster Überblick	193
8.3.2 Ein widersprüchlicher Gott: das Fragment 67	196
8.3.3 Das Gesetz der Einheit der Gegensätze	200
8.3.4 Der Krieg ist Vater aller Dinge	202
8.3.5 Erstes Zwischenergebnis	204
8.3.6 Die ungeschaffene Weltordnung: das Feuer von B 30	204
8.3.7 Zusätzliche Aspekte des Feuers: die Fragmente 64 und 66.....	209
8.3.8 Feuer und Kosmos. Zweites Zwischenergebnis.....	211
8.3.9 Exkurs: die feurige Seele, der feurige Kosmos	211
8.3.10 Das «nimmer Untergehende» im Fragment 16.....	214
8.3.11 Der immerwährende, alles durchdringende Logos.....	215
8.3.12 Drittes Zwischenergebnis	217
8.4 Bemerkungen zum geglückten Leben des Philosophen	217
8.5 Schlußfolgerungen: die philosophische Wende	220
9 LYSIS ODER DIE AUFLÖSUNG.....	225
9.1 Die Suche nach Weisheit.....	225
9.2 Ergebnisse.....	229
10 BIBLIOGRAPHIE	233
11 LISTE DER HERAKLITAUSGABEN	253
12 PHILOLOGISCHE HILFSMITTEL.....	255
13 LISTE DER ABKÜRZUNGEN	257
REGISTER DER GENANNTEN FRAGMENTE.....	259
NAMENREGISTER.....	261
SACHREGISTER.....	263

VORWORT

Als ich beschloß, eine Arbeit zur Heraklitschen Weisheitssuche zu schreiben, ahnte ich nicht, wie tiefgründig die wenigen überlieferten Fragmente des Ephesers sind. Diese Untersuchung hat sich erst im Laufe der Zeit zu den unerwarteten Ergebnissen hin entwickelt, die am Ende der Arbeit genannt werden. Das Forschen an den Heraklit-Fragmenten glich in diesem Sinne zeitweise einem detektivischen Vorgehen auf der Suche nach einer verborgenen Spur: ein höchst interessantes Unterfangen.

Daß mein Interesse im Laufe der Arbeit ständig zunahm, liegt in der Sache selbst: Gehört es doch zu Heraklits Lehre, diejenigen Menschen, die sich ihr nähern, vorerst durch Undurchdringlichkeit und Schroffheit abprallen zu lassen. Doch zeigt sich schlußendlich «nach viel Erde graben ein wenig Gold» (nach B 22): ein faszinierendes vorsokratisches Gedankengebäude.

An dieser Stelle möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dominic O'Meara, für die Anregungen und für das große Interesse danken, welches er meinen Überlegungen entgegenbrachte.

Und danken möchte ich auch den Professoren Denis O'Brien und Andreas Graeser, welche mich am Anfang meiner Untersuchungen mit wertvollen Vorschlägen unterstützten.

Danken möchte ich auch all jenen Freundinnen und Freunden, welche dem Entstehen dieser Arbeit mit hilfreicher Kritik, Gedanken, Ideen und Referenzverweisen Pate standen: Pierre Python PD, Gregor Häfliger, Tobias Nünlist, Dominic Perler, Giovanni Sommaruga-Rosolemos und Lukas Sosoe.

Und ich danke Frau Beatrice Acklin Zimmermann für ihr sorgfältiges Korrekturlesen am Schluß. Herrn Werner Mäder danke ich für die großzügige Hilfe bei der Druckformatierung des Buches. Und nicht zuletzt möchte ich Frau Rikke Amdisen für die gute Entlastung zum nötigen Freiraum danken.

Ich widme diese Arbeit Therese, Felix und Niels.

EINLEITUNG

Es gibt eine Gepflogenheit, Heraklit-Sprüche an den Anfang eines Textes zu stellen. Offenbar erfreuen sich die Aphorismen des Ephesers einer gewissen Popularität, die im Gegensatz zu der Heraklit in der Antike nachgesagten Undurchschaulichkeit und Misanthropie steht.

Ein Grund, welcher erklären kann, warum es mich interessiert, Heraklits Weise zu philosophieren nachzugehen, läßt sich anhand einer alten Erzählung umschreiben, welche besagt, daß der Epheser die ihm zustehende Würde eines βασιλεύς (König-Priester) seinem jüngeren Bruder abtrat und daß er sich statt dessen dem Philosophieren widmete. Diese Erzählung läßt vermuten, daß der Epheser etwas Erhabeneres als die Priesterwürde kannte¹. Ich gehe von der Erwartung aus, daß Heraklit wertvolle Erkenntnisse gewonnen hat und diese auch vermitteln wollte und daß ein guter Teil seines spezifischen Wissens auch in den überlieferten Fragmenten wiederzufinden ist. Hieraus ergeben sich die Leitfragen dieser Arbeit. Wenn nämlich das Philosophieren für Heraklit tatsächlich derart bewegend ist, daß es sein Leben erfüllte und zu seiner Lebensaufgabe wurde, so entsteht auch die Frage, worin Philosophieren, worin Weisheit für Heraklit besteht. Damit wäre die Problemstellung dieser Arbeit schon gekennzeichnet. Vorwegzunehmen bleibt, daß sich der philosophische Werdegang Heraklits zur Weisheit weder im Sinne einer religiösen noch im Sinne einer sozialen Entwicklung verstehen läßt.

In einem ersten Schritt soll es um die Frage gehen, wie es möglich ist, dieses erhabene Wissen zu erlangen, eine Frage, welcher die umfassendere Frage zugrunde liegt, was denn Philosophieren für Heraklit bedeutet².

Die hier vorliegende Arbeit will keine neue Heraklit-Ausgabe sein, sondern stellt den Versuch dar, anhand der überlieferten Fragmente die philosophische Weisheitssuche Heraklits nachzuzeichnen. Hierzu bieten sich eine

¹ Diog. Laert. IX, 6 berichtet: σημείον δ' αὐτοῦ τῆς μεγαλοφροσύνης Ἀντισθένης φησὶν ἐν Διαδοχαῖς. ἐκχωρῆσαι γὰρ τὰ δελφῶ τῆς βασιλείας [vgl. das Fragment 22 A 2 in DK, I, 143 zu Strabos diesbezüglicher Darstellung]. In der Antike wurde auch erzählt, der Philosoph hätte sein Werk im Tempel der Göttin niedergelegt.

² Mit dieser Frage muß sich heute jeder Mensch auseinandersetzen, denn Heraklit inkarniert im Unterschied zum heutigen Philosophieverständnis die Figur des Philosophen, der gleichzeitig ein Weiser ist.

Reihe von Fragmenten an, welche ich als Rede über das Heraklitsche Vorgehen, zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen, verstehe.

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit einer ungewohnten Seite der Ephesischen Lehre. Es geht darum, das Werk des Philosophen von einer inneren Konsequenz her nachzubilden und damit aufzuzeigen, es gibt einen Heraklit, der – weit davon entfernt, ein Misanthrop zu sein – dem Menschen aufklärerische Möglichkeiten der Selbsterkenntnis und eine gute Denkfähigkeit zuschreibt. Es geht darum, Heraklit aus sich selbst zu verstehen. Die Fragmente sollen je in ihrer Besonderheit verstanden und hermeneutisch angegangen werden. Es scheint für Heraklits Denken geradezu konstitutiv zu sein, daß es mehr als eine Sinnzuweisung zuläßt. So ist es möglich, auf den semantischen Inhalt der Sprüche allein zu achten oder ihnen einen relativ oberflächlichen Sinngehalt abzugewinnen. Der tiefergehende Sinn aber und die verborgene Weisheitslehre erscheinen erst nach einer Umdeutung der oft pragmatisch anmutenden Ansätze zu Heraklits philosophischem Anliegen. Erst aufgrund der im Sinne dieser Untersuchung vorgenommenen Gruppierung, welche diesen tieferliegenden Ansatz und dessen inhärente Logik berücksichtigt, läßt sich meine Interpretation zur Wahrheitssuche des Ephesers begründen: Somit sollte sich eine gedankengeschichtlich relevante Rekonstruktion seines philosophischen Werdegangs ergeben.

Kommen wir zu einem kurzen Überblick über die Aufgliederung dieser Arbeit:

Die Untersuchung ist in zwei Hauptteile geordnet: Auf ein Rahmenkapitel (Kap. 1), welches sich mit der kulturellen Landschaft zur Zeit Heraklits und spezifisch mit den damaligen Vorstellungen des Weisen auseinandersetzt, folgt der erste Hauptteil, in dem es um den philosophischen Werdegang des Ephesers geht. Darin soll anhand dreier Grundthemen rekonstruiert werden, wie Heraklit zu seiner philosophischen Sichtweise gelangte, das heißt, wie er sich zur Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit emporschwang. Als erstes möchte ich die Vorbedingungen zur Weisheitssuche (Kap. 2) erkennbar machen und erörtern, welche Grundhaltung einzunehmen ist, wenn ein Mensch ein φιλόσοφος ἀνὴρ werden will. Als zweiten Schritt zur Weisheitssuche postuliere ich eine ethische Grundhaltung, das heißt eine Lebenspraxis, die mit der Suche des Philosophen übereinstimmt (Kap. 3). Indes entfalten die prima facie als lebenspraktische Anweisungen gelesenen ethischen Vorstellungen Heraklits bald ihre tiefsinnigen Forderungen nach einer radikalen Wende, welche allein die Erkenntnis der Wahrheit anstrebt. Der dritte Schritt besteht in dem Rückbezug des Menschen auf sich selbst, in eine Versenkung

in etwas völlig Ungeahntes und Neues. Diese strenge Umkehr impliziert eine Offenheit, welche den Schritt von der persönlichen zur kosmischen Perspektive hin ermöglicht. Auf die damit einhergehende radikale Wende in der Sichtweise des Philosophen folgt denknotwendig die Erkenntnis, die *ψυχή* besitzt einen unendlich tiefen, «sich aus sich selbst mehrenden» Logos, welcher Grund dafür ist, daß der Suchende nie an ihre Grenzen gelangen kann. Die Anlage zu solch vertiefter Wahrnehmung und zu den damit verbundenen Erkenntnissen billigt Heraklit auf aufklärerische Weise «allen Menschen» zu (4. Kap.).

Der zweite Hauptteil setzt inhaltliche Schwerpunkte und will näher auf die Lehre des Ephesers eingehen. Die Kapitel sind nach Themen gruppiert und greifen weitergefaßte Zusammenhänge auf. So untersucht das erste Kapitel des zweiten Teils (Kap. 5) den Stellenwert der Sinneswahrnehmung in der Erkenntnissuche und nimmt sich vor, die Wissensvorstellung des Ephesers möglichst genau herauszuarbeiten, nicht zuletzt in Abgrenzung an die frühere naturphilosophische Betrachtungsweise. Daraufhin soll der philosophische Werdegang in seinen pädagogischen Schritten nachgezeichnet werden (Kap. 6)³. Heraklit beschreibt nämlich verschiedene Stufen der *Paideia*, welche sich grosso modo auf der einen Seite als Einleitung eines möglichen ungeübten Schülers und auf der anderen Seite als entschiedene Suche des Philosophen, der die Ausrichtung seiner Suche kennt, verstehen lassen. Ich möchte daraufhin die Inhalte dieser Weisheitslehre genauer umschreiben und die Heraklitischen Kernbegriffe näher besprechen, insbesondere die Vorstellungen von *Weisheit* und *Weisesein* sowie vom *Einen Weisen*, welches hinter aller Vielheit verborgen liegt (Kap. 7). Im achten und letzten Kapitel sollen dann die Fäden der Untersuchung zusammengeführt und die Lehre des Ephesers herauskristallisiert werden. Vorweggreifend kann gesagt werden, daß der allgemein bekannten Heraklitischen Vorstellung einer dem ewigen Werden und Vergehen unterworfenen Wirklichkeit auch hier zu begegnen ist, allerdings mit gewandelten Vorzeichen. Denn der Archetypus der ständigen Wandelbarkeit allen Seins und der dahinterliegenden Einheit begreift sich letztendlich von einer umgekehrten Perspektive her: einem Blickwinkel, welcher im Inneren des Menschen beginnt und in der Erkenntnis des Ganzen endet.

Abschließend möchte ich die Vorgehensweise in dieser Arbeit bestimmen. Insofern meine Untersuchung nicht spezifisch philologisch ausgerichtet

³ Mithin verstehe ich die Fragmente gerade nicht als system-, kohärenzlose Aussagen.

ist, verweise ich auf die jeweils aufgeführte Echtheitsdiskussion zu den Fragmenten in den wichtigsten Heraklit-Ausgaben⁴. Ich selber werde die Mouravieffsche Vorgehensweise wählen⁵. Bekanntlich haben die widersprüchliche Kontextforschung um Heraklits Aussagen sowie die Kritik an der Echtheit vieler Fragmente⁶ zu kontroversen Deutungen geführt. So existiert heute praktisch kein Aspekt der Lehre des Ephesers, bei dem es eine tatsächliche Übereinstimmung gibt. Dieser Situation setzt nun Mouravieff seine Position entgegen, die fordert, «nicht das Kind mit dem Bade auszuschütten»⁷. Er geht davon aus, daß jeder Heraklit-Spruch *a priori* als textuelles Zitat gelesen werden sollte, womit der größte Nutzen aus den Informationen entnommen werden könne. Auch Kahn tendiert zu einer toleranteren Sichtweise und fordert, die bedeutsamen Fragmente vor allem auf ihre inhaltliche Relevanz zu prüfen. Mit anderen Worten verteidigt Kahn dann die Echtheit eines Fragmentes, wenn es grundlegende und einzigartige Informationsmöglichkeiten zu einem bestimmten Thema bei Heraklit bietet⁸. Ich schließe mich dieser Haltung weitgehend an und werde die Heraklit-Sprüche nicht weiter nach ihrer Echtheit hinterfragen. Ich werde in dieser Arbeit nur an jenen Stellen auf Fragen nach dem Kontext eines Fragmentes eingehen, wo diese dem besseren Verständnis dienen. Insofern die Fragmente dem Sinn nach zur Rede des Ephesers gehören, sehe ich mithin keinen Grund, diese nicht in meine Überlegungen einzubeziehen⁹. Zum zweiten sei angefügt, daß die Ar-

⁴ Die Ergebnisse der Heraklit-Forschung sind umstritten, und der Kontext der Fragmente ist oft kaum klar rekonstruierbar. S. zur Diskussion je der einzelnen Fragmente: Holwerda (1978); Kahn (1979); G.S. Kirk (1978); Marcovich (1968).

⁵ S. Mouravieff (1990), bes. 183-202.

⁶ Mouravieff (1990), 185 zitiert Marcovich, welcher in der Art von Kirk mehr als 30 Heraklit-Fragmente als unecht erklärt habe. Diese Dezimierung der tradierten Sprüche findet der Autor insofern sinnlos, als die linguistischen Fehler sowie Zuschreibungsfehler nicht *a fortiori* absichtlich geschähen und derart selten vorkämen, daß sie kaum bedeutsame Folgen nach sich zögen (198).

⁷ Mouravieff (1990), 199.

⁸ So z.B. bezüglich der Interpretation von B 112 [in Kahn (1979), 119 und 120]: Der Autor nimmt zwar an, daß dieser Heraklit-Spruch womöglich eine stoisierende Nachahmung ist, doch verweist er auf seine große Bedeutung. Deshalb verteidigt Kahn dieses Fragment, da es von Heraklits wichtigster Aussage bezüglich *Denken* und *klar Denken* handle, und da es das einzige Fragment sei, in dem der Begriff *ἀρετή* vorkomme: Kahn liest B 112 als Heraklits interessanteste moralphilosophische Aussage.

⁹ In diesem Sinne Mouravieff (1990), 199: "Ce n'est que si et lorsque le postulat de l'authenticité et de la textualité entrera en conflit avec la *somme* des conclusions *valables* obtenues à l'issue de telle ou telle étape du travail, et seulement si cette

beitsweise in den zwei Hauptteilen in verschiedenen Punkten divergiert. Da ich besonders im ersten Teil die einzelnen Fragmente ausführlich besprechen werde, berücksichtige ich in den Kapiteln des ersten Hauptteils (Kap. 2, 3, 4) vermehrt die Kontextfragen und werde philologische und wortgeschichtliche Abklärungen zu einem bestimmten Fragment anstellen. Diese Untersuchungen geschehen mit Einbezug der Sekundärliteratur, wobei ich mich bewußt auf das, was mir jeweils das Wichtigste schien, zu beschränken versucht habe. Dabei dienen die philologischen Erörterungen von Satzteilen oder einzelnen Begriffen gleichsam als Propädeutik zur philosophischen Interpretation. Auf diese Propädeutik folgt eine leicht verständliche Deutung, welche die *prima facie* Verstehensmöglichkeiten ermittelt, und daraufhin der Ansatz zur philosophisch-kosmologischen Dimension bei Heraklit. Somit verstehen sich die verschiedenen Deutungen als ein schrittweises Aufbauen zur eigentlichen *philosophischen* Auslegung eines Fragmentes. Die Begriffsarbeit, die Sekundärliteratur wie die verschiedenen Deutungsansätze dienen also vor allem dazu, Heraklits neuen Denkansatz hervorzuheben. Im zweiten Teil sollen dann die langatmigen philologischen Untersuchungen zugunsten einer freier gehaltenen Rede, in der es um ganze Themenkreise geht, zurückgehalten werden. Dabei wird sich zeigen, daß die Erkenntnisse des Philosophen nicht dingfest gemacht werden können und daß wir uns nur stufenweise den entscheidenden Aspekten der Heraklitschen Lehre annähern können.

Den Epheser dann geistesgeschichtlich einordnen zu wollen, ist kein leichtes Unterfangen, geht er doch einen Weg, welcher meines Wissens in der griechischen Antike unbetreten war.

contradiction ne pourra être levée autrement, qu'on pourra légitimement mettre en doute, d'abord la fidélité à la forme originale, puis l'exactitude du contenu et, enfin, l'authenticité du texte même d'une citation."

EINFÜHRUNG IN DIE GEDANKENWELT HERAKLITS

1 DER WEISE VOR HERAKLIT

Dem heutigen Leser mag Heraklits philosophische Weisheitssuche befremdend erscheinen. Denn Philosophie versteht sich, so meine ich, heute weder als Voraussetzung für ein erfülltes Leben, noch ist ein ethisch einwandfreies Leben Voraussetzung für die Philosophie als solche.

Dem war weder zu Heraklits Zeiten so noch in den vorheraklitschen Jahrhunderten, sofern überhaupt von Philosophie die Rede sein kann. Wie wir im folgenden aufzeigen werden, betrifft das *Weisesein* in den Jahrhunderten vor Heraklit eher den θεῖος ἀνὴρ und meint somit etwas Religiöses.

Die geistig-religiöse Bewegung des 7. bis 5. vorchristlichen Jahrhunderts betrifft große Teile der Gesellschaft, was bedeutet, daß sie auch den Menschen von der Straße meint, insofern er die Hilfe des θεῖος ἀνὴρ beansprucht¹. Die Sprüche und Mahnungen der Weisen sind fester Bestandteil der Volkstradition und deren Vertreter sinnstiftende und legitime Mitglieder der Gesellschaft, für deren Rat sich Hilfesuchende auf lange Reisen begeben². Bei der Verschiedenheit der im folgenden genannten Praktiken ist ihnen gemeinsam, daß sie auf die Sinnesorgane, die Emotionen ansprechen, daß sie durch Tiefenwirkung Einfluß nehmen und dank ihrer Bildhaftigkeit und Prägnanz beim Einzelnen einen Bezug zum Alltag ausmachen und diesen tragen helfen³.

Es ist meine Arbeitshypothese⁴, daß sich Heraklits Vorstellungen bezüglich des φιλόσοφος ἀνὴρ zwischen dem Volkswissen und dem Sokratischen «Nicht-wissen» ansiedeln. Allerdings wird sich dies erst gegen Ende der Gesamtuntersuchung beweisen lassen. In diesem Kapitel soll vor allem auf die vorheraklitschen Volksbegriffe der Weisheit eingegangen werden. Die Traditionen, die in den verschiedenen Gesellschaftsschichten vorkommen⁵, wei-

¹ Für Heilungsrituale, Totenkulte, Fabeln oder Weisheitssprüche.

² Vgl. I. Hadot (1969), 12.

³ Ergänzend vgl. Abschnitt 8.2 zu den Glaubensvorstellungen zu Heraklits Zeit.

⁴ S. den Abschluß, Kap. 9.

⁵ In der Übergangszeit des 7. bis 5. Jh.s v. Chr.: S. Lloyd (1979), 249; weiter ausgeführt in Lloyd (1987), erstes Kapitel.

sen vielerlei Widersprüche auf. Wir verstehen diese Lehren als Hintergrund und Abgrenzung zur Heraklitschen Vorstellung des φιλόσοφος ἀνὴρ.

Ich werde die damalige Wissenslage bloß in groben Zügen rekonstruieren. Denn das Thema ist weitläufig, und Weisheit ist – mit Burkert gesprochen⁶ – ein bewunderter und erstrebter Vorzug; doch worin sie besteht, worauf sie sich bezieht und wie sie sich manifestiert, wird im Wandel der Zeiten radikal verschieden aufgefaßt.

Ein kurzer Überblick: Dieses Kapitel will die kulturellen Vorbedingungen ersichtlich machen, auf denen Heraklits Lehre entstand. Wir können vorausnehmen, daß Heraklit diesen vorgegebenen Rahmen sprengt und die Elemente seiner Zeit zum größten Teil im Sinne seiner Paideia⁷ umdeutet. Dadurch werden die Vorgaben seiner Zeit primär zu Forderungen, sich von ihnen zu distanzieren⁸. Verstehen sich die Heraklitschen Überlegungen doch gerade in der Abgrenzung und Weiterentwicklung zum damaligen Bild des γόης, καθαγιστής und des θεῖος ἀνὴρ⁹.

Zum ersten werden wir die schamanenartigen Elemente in der antiken griechischen Tradition darstellen. Damit zeigen sich implizite, erste Vorstellungsbilder zum *Weisen* gemäß Heraklit. Als nächstes werden wir die antiken Fabeln, Mythen, Sprichwörter und Rätsel diskutieren und die Heraklitschen Fragmente zu diesem Thema befragen. Demnach zeigt sich eindeutig, der Philosoph hat eine Reihe von Sprüchen aus der Volkstradition in sein Werk geflochten, was allerdings mit eigenwilligen Assoziationen einhergeht. Alle übernommenen Elemente der Tradition werden konsequent Heraklits Lehre angepaßt. Zur Tradition der kriegerischen Elegien, Mahnsprüche und Diätetik kann vorausgreifend gesagt werden, daß in ihnen wenig Gemeinsames mit dem Heraklitschen Werk gefunden werden kann. Anhand der Vorstellung der Sieben Weisen, die eine leistungsbetonte und lebenspraktische Form von Weisheit verkörpern und die deshalb als eine Weiterentwicklung des eher gesellschaftsfremden schamanistischen Typus des Weisen zu verstehen sind, kann schließlich eine gewisse Affinität zu den Heraklitschen Vorstellungen über das *Weisesein* nachgewiesen werden¹⁰.

⁶ Burkert (1962b), 144.

⁷ Zu Heraklits Paideia vgl. den Abschnitt 6.1.f.

⁸ Vgl. ausführlicher die Abschnitte 6.3.2. und 6.3.3.

⁹ Gemäß 1.1.2.

¹⁰ Die Ursprünge dieser Traditionen liegen meist außerhalb Ioniens – obwohl sie eindeutig die griechische Entwicklung des Denkens beeinflussen.

1.1 Schamanistische Quellen

Nach Dodds¹¹ kamen die Griechen durch die Öffnung des Schwarzen Meeres, zwecks Handel und Kolonisation, im 7. vorchristlichen Jahrhundert in Skythien und möglicherweise auch in Thrakien mit Völkern in Berührung, die schamanistische Praktiken kannten¹².

Allerdings sind die diesbezüglichen Quellen infolge der griechischen Geistesentwicklung lange vor der Zeit Herodots derart verworren und widersprüchlich¹³, daß erst ein ethnologischer Vergleich die alten Überlieferungen verständlich macht. Burkert betont¹⁴ das hohe Alter des ganzen Komplexes und beschreibt, wie sich die bestimmenden Einflüsse durch Nachbarvölker mit altem griechischen Erbe mannigfach überkreuzen. Trotz der widersprüchlichen Dokumente liegt jedoch fest, daß tatsächlich im alten Griechenland schamanenähnliche Gestalten (die sogenannten *ιατρομαντεις*¹⁵) aufgetreten sind; Männer, die inmitten des Volkes ekstatische Jenseitsreisen und andere Wunder vorführten¹⁶. Diesen Tatbestand sollen die folgenden kurzgefaßten Erzählungen über Abaris, Aristeas, Hermotimos sowie die Pythagoras-Legende erläutern¹⁷. Nebenbei bemerkt: Bei den schamanenartigen Elementen in der griechischen Kultur begegnen wir Zügen, die auf Nöte der damaligen Zeit eine bessere, weil dem wachsenden Individualismus der Epoche gerechter werdende, individuellere Art religiöser und denkerischer Erfah-

¹¹ Dodds (1970), 77f.; vgl. auch Rohde, 299f. und 327f.; sowie Capparelli (1988), 293f. Nach Burkert (s. unten) lassen sich solche schamanistische Elemente bis hin zum platonischen Sokrates ausmachen.

¹² Vgl. Przyłuski (1940), 86f.

¹³ Vgl. Burkert (1962b), 34f., der den Schamanismus, wie er im alten Griechenland vorkommt, als eine archaische Form des Denkens und Handelns erachtet, das schon zu Heraklits Zeiten einzig auf populärer Ebene ernstgenommen wurde: «Infolge [der] griechischen Geistesentwicklung können wir eine vorurteilsfreie Beschreibung 'schamanischer' und verwandter Phänomene in alten griechischen Quellen gar nicht erwarten; derartiges wird entweder totgeschwiegen oder erscheint in rationalistischer Umdeutung oder aber in Spott und Parodie. Erst seit Aristoteles und dann im Hellenismus gibt es Ansätze zur Sammlung und Bearbeitung einschlägigen Materials.»

¹⁴ S. Burkert (1962b), 132f.

¹⁵ Dodds (1970), 77.

¹⁶ Vgl. Vlastos (1970), 123, N. 99: Zur Überlieferung über die Orphischen Priester und das Handeln der Magier, welche behaupten, Wind und Wetter usw. in ihrem Verhalten beeinflussen zu können, sind zitiert: Pind., Frg. 131 Schroeder; Emped. 3 B 111; B 112; B 129 und nicht zuletzt Pl., Rep. 364c.

¹⁷ S. Burkert (1962b), bes. 98-150.

rung boten¹⁸. Denn den schamanistischen Kulturelementen ging eine aus noch älteren Schichten stammende und aus dem Orient kommende dionysische Religion voraus, welche dem Volk Erfahrungen einer mehr kollektiven Art bot¹⁹. Letztere wurde mit der Zeit von dem Charisma des θεῖος ἀνὴρ überwunden.

Was aber verstehen wir unter Schamanismus? In Abgrenzung zu Eliades' Definition des Schamanismus als allgemeine Ekstasetechnik²⁰ werden wir nur diejenigen Motive aufgreifen, die sich effektiv in den alten Erzählungen und Legenden der Griechen wiederfinden lassen²¹. Ein Schamane, wie er im alten Griechenland anzutreffen war²², ist ein Mensch mit besonderer Veranlagung, der willentlich durch bestimmte Techniken²³ eine Ekstase hervorruft oder in einem tranceähnlichen Zustand mit Göttern, Geistern oder den Seelen von Verstorbenen in Verbindung treten kann²⁴. Das schamanistische Wissen wird durch lange Übungen und letztlich aufgrund einer Initiation mit Hilfe eines Meisters auf den Schüler übertragen: Dabei geht es um ein allumspannendes, übernatürliches Wissen, genaugenommen um inspiriertes Wissen. In diesem Sinne war die Prärogative, ein *Weiser* zu sein, eng mit der Vorstellung von mantischen Fähigkeiten und mit der Idee von Reisen, die sich zwischen den Welten der Götter, Dämonen und Menschen abspielten, verknüpft. Die verschwindend kleine Elite, die diesen Anforderungen genügte, war von der politischen Elite Griechenlands weit entfernt; letztere betrachtete Schamanistisches schon früh mit Befremden und Belustigung²⁵.

¹⁸ Nach Dodds (1970), 78.

¹⁹ Vgl. auch das in Euripides' *Bacchantinnen* vorkommende Mänadentum, den göttlichen, kollektiven Rausch usw.

²⁰ Vgl. Eliade (1992), 42f.

²¹ Vorwegzunehmen ist, in keiner der Erzählungen sind alle zugehörigen schamanischen Motive gemeinsam aufzufinden: Es handelt sich immer nur um Teilaspekte.

²² Der Name *Schamane* stammt aus der Sprache sibirischer Tungusen, und dort wurde der Schamanismus zuerst studiert. Vgl. Burkert (1962b), 124f.

²³ Wie Fasten, Einatmen halluzinogener Substanzen, Ritualtänze usw.

²⁴ Vgl. Eliade (1992), 270-1. Die Kontaktnahme zu überirdischen Wesen geschieht meist infolge einer Reise in den Himmel oder in die Unterwelt; so hat der Schamane die Gabe der Bilokation und kann in anderen Welten Heilung für Kranke holen oder Totenseelen ins Jenseits begleiten (Psychopompos).

²⁵ Vgl. Cornford (1965), 90-99, sowie Burkert (1962b), 124 und 134, nach dem der Schamane in den führenden Schichten als Bettelpriester abgetan und seine Weisheit als Winkelmysterien verulkt wird. Insofern lebt der θεῖος ἀνὴρ gleichsam außerhalb der Gesellschaft der normalen Menschen.

Es lassen sich teilweise unklare schamanistische Motive in der Thrakischen Legende des Zalmoxis²⁶ finden, der sich, wie schon Minos und Epimenides, in einen unterirdischen Raum zurückzog, um Weisheit zu suchen; wobei umstritten bleibt, ob es sich nicht um die verzerrte Erzählung über einen Dämonen oder um das Bild eines Gottes aus alter Überlieferung handelt²⁷.

Auch dem kretischen Wundermann und legendären Epimenides werden ein Abstieg und ein fünfzigjähriger Schlaf in einer Grotte nachgesagt. Platon berichtet²⁸, daß Epimenides um 500 v. Chr. als Sühnepriester, καθαρτής und Mantiker in Athen wirkte, weshalb Aristoteles' Legende entstand, er habe die Stadt nach einem Frevel entschönt²⁹. Diogenes Laertius³⁰ berichtet von Epimenides als Verfasser einer Theogonie, die an jene Hesiods und an die der Orphiker anknüpfe und in welcher die Luft und die Nacht Urelemente seien, aus denen dann das Weltelement entstanden sein soll. Auch Epimenides vollzog Seelenreisen und prophezeite. Ihm wird eine Verbindung mit Pythagoras nachgesagt, insofern er unter anderem mit Pythagoras in die Höhle hinabgestiegen sei³¹.

Das initiatorische Element des Höhlenschlafs und der damit verbundenen zeitweisen Wanderung der Seele außerhalb des Körpers verbindet Epimenides mit Aristeas, von dem auch die (angeblich im 6. Jh. v. Chr. in Umlauf geratene, aus ca. 1000 Versen bestehende) Ἀριστάσπεια ἔπη stammen³². Auch soll Aristeas eine Theogonie sowie verschiedene Gedichte verfaßt haben. Es wird berichtet, daß er starb und dann wieder erschienen sei, um in darauffolgender apollonischer Entrückung gegen Norden gereist zu sein. Angeblich konnte seine Seele nach Wunsch in Vogelgestalt seinen Körper ver-

²⁶ Dem bei Hdt. 4,94 und 4,96 göttliche Qualitäten zugeschrieben werden, für den bei Hdt. in Kap. 95 rationale Erklärungen abgegeben werden; den Pl., Charm. 156d-e für einen König hält. S. Diog. Laert., I,1; sowie Eliade (1970), 31-6.

²⁷ Hierzu: Hdt. 4,94,1; s. auch Strabons Bericht 7,3,5 (ap. Dodds (1970), 80). Vgl. Cornford (1965), 89.

²⁸ Pl., Leg., I,642

²⁹ Ar., Ath. pol. I; S. zu Epimenides auch Dodds, 77-82 sowie DK, I, 27f.

³⁰ Diog. Laert., I,111.

³¹ Iamblichos, V.P., 135-6 und Porphyrius, V.P., 29 hielten ihn für einen Pythagoras-Schüler, der von Pythagoras seine Kunst zu prophezeien, Pestilenzen aufzuhalten und wilde Winde, Flüsse und Meere zu zähmen gelernt habe.

³² Berichte darüber u.a. bei: Aischylos, Prom. 803-6; Pindar, F 271. Hdt. 3,116 (4,27) gibt eine Nacherzählung davon.

lassen³³. Dem Apollo-Priester sagt Strabo³⁴ nach, daß er durch Gedichte Reinigungen vollzog. Auch wurde er in der Antike aufgrund seines Priestertums, seiner Wundertätigkeit, seiner Seelenwanderungslehre und aufgrund seiner angeblichen Reise nach Metaspont, der Todesstadt von Pythagoras, mit Pythagoras selbst in Verbindung gesetzt.

Eine der frühesten Überlieferungen über Schamanen betrifft den Zeitgenossen Aristeeas³⁵, den Skythen Abaris. In ihm vereinigen sich die Vorstellungen des ohne Essen auskommenden Weisen; desjenigen, der auf den Pfeilen des Gottes reist, der Seuchen zu bannen weiß sowie Erdbeben voraussagen kann. Abaris war angeblich ein Urheber von religiösen Gesängen und Zaubersprüchen und lehrte als Priester des Apollon die Verehrung seines Gottes, nämlich des hyperboreischen Apollon³⁵. Auch Abaris wird mit Pythagoras in Verbindung gebracht³⁶.

Zur Liste der in der Antike bekannten Magier werden auch der Wundermann und Prophet Pherekydes von Syros³⁷ sowie Hermotimos von Clazomen genannt, dem ekstatische Seelenreisen und Prophetie nachgesagt werden³⁸.

Diesen Gottesmännern ist allesamt eine Verbindung mit Pythagoras, nämlich mit Pythagoras dem Schamanen, gemeinsam. Wir werden deshalb einige Aspekte der Pythagoras-Legende hervorheben³⁹. Leider ist diese Legende erst aus später Überlieferung bekannt⁴⁰, doch beruht sie nach Burkert⁴¹ nicht auf Neupythagoreischem oder gar Spätantikem: Im Gegenteil, sie bedeutet

³³ Berichte darüber bei: Hdt., 4,15,2; Plinius, n.h. 7.174 (ap. Dodds, 77). S. auch: Rohde, II, 92,1; Burkert (1962b), 124f; Cornford (1965), 89.

³⁴ Strabo, I,33; 411,52.

³⁵ Über ihn berichten: Pind., *Pyth.* 10,28f.; *Frg.* 270; Hdt., 4,36 (rationalisierende Version); Alkaios, *Frg.* 72 Lobel; *Soph.* *Frg.* 870 N.; *Pl. Charm.*, 158b. Die Neuplatoniker betrachten ihn als Lehrer und Vorläufer Pythagoras'. Weitere Angaben bei: Dodds (1970), 77f.; Burkert (1962b) 126f.; Corsen (1912), 20-47; DKP, 4, 729-30.

³⁶ Iamblichos widmet dieser Beziehung das ganze XIX. Kapitel seines Buches über das Leben Pythagoras': vgl. ausführlich: v. Albrechts Übersetzung des Textes (1963).

³⁷ Nach Apollon, *Hist. Mirab.* c.6 hat Pythagoras von ihm gelernt. S. ausführlich über Pherecydes v. Syros: Schibli (1990).

³⁸ S. ausführlicher: Bremmer (1987), 25-41.

³⁹ Vgl. zur Pythagoras-Geschichte: Delatte (1922); Philip (1966); Vogel (1966).

⁴⁰ Zur späteren Überlieferung s. O'Meara (1989), 9f.: Iamblichos hat die Pythagoras-Legende interpretiert. In seinem Buch über den Pythagoreanismus benutzt Iamblichos Elemente der alten Erzählung, um Pythagoras' einzigartige Beziehung zum Göttlichen zu betonen und somit zur intelligiblen Wirklichkeit: alles in allem eine im III. Jh. nicht unübliche Vorstellung. Vgl. des weiteren: Burkert (1962b), bes. Kap. II.

⁴¹ Burkert (1962b), bes. 113-6.

einerseits die älteste faßbare Schicht der Überlieferung über Pythagoras, geht also auch der platonisierenden Umdeutung des Pythagoras in der alten Akademie voraus. Und andererseits soll eine solche Wundererzählung nicht primär dazu dienen, die (historische) Wirklichkeit aufzuzeigen, sondern die historische *Wirkung* der Persönlichkeit darzustellen. Es kommt nicht so sehr auf das abgerundete System an als vielmehr auf die Wirksamkeit der Lehre⁴². In diesem Sinne gilt auch die Pythagoras-Legende als ernst zu nehmendes Wissensmaterial. Sie beinhaltet folgende schamanistische Elemente⁴³: Pythagoras wurde am gleichen Tag und zur gleichen Stunde an zwei Orten gesehen; er hatte einen goldenen Schenkel; er sagte, daß er König Midas gewesen sei. Des weiteren grüßte ihn ein Fluß, den er durchschritt, laut. Pythagoras sagte verschiedene Ereignisse voraus; er biß eine giftige Schlange zu Tode und desgleichen mehr⁴⁴.

Es wird schnell klar, daß die hinter diesen Berichten stehenden Erzählungen schwer philosophisch deutbar sind und mithin kontrovers interpretiert wurden. Wichtig ist – wie bereits gesagt wurde – der Einfluß der Pythagoras-Legende, besonders auf die unteren Schichten des Volkes⁴⁵.

Zusammenfassend zeigt sich: Die verschiedenen Berichte über schamanistische Elemente im alten Griechentum klingen nach unserem heutigen Verständnis von der antiken griechischen Kultur befremdend. Zum Befremdenden der Berichte selbst kommt der im Griechischen fremd klingende Begriff *Schamane* hinzu. Zu Recht weist Burkert darauf hin⁴⁶, daß für dasselbe Thema im antiken Griechentum ein eigenes Wort bestand, das auf ähnliche

⁴² Burkert (1962b), 111-2.

⁴³ Zu den gruppierten Referenzen s. Burkert (1962b), 118-21.

⁴⁴ Aristoteles spricht im Frg. 191 von Pythagoras als dem Nachfolger von Epimenides, Aristeas, Hermotimos, Abaris und Pherekydes. Nach Aristoteles wurde Pythagoras tatsächlich der «hyperboreische Apollo» genannt [S. hierzu auch Cornford (1965), 108-12]. Somit gesellt sich zum Aspekt des historisch bekannten Pythagoras diejenige Seite, die ihn als Propheten und Hierophanten einer Offenbarung zeigt. Wir können uns innerhalb dieser Untersuchung nicht dem Thema widmen, inwieweit diese intuitive Weisheit in Verbindung zu der rationalen Wissenschaftlichkeit steht. Möglicherweise koexistieren die beiden Weltbilder bei Pythagoras: Der Philosoph lebte in einer Zeit des geistigen Umbruchs. Sein Wirken läßt sich als Nebeneinander von altem Wissen und Durchbruch zur Moderne verstehen: Vgl. Burkert (1962b), 142f.

⁴⁵ So sei die Pythagoras-Legende in den oberen, gebildeten Schichten schon früh diskreditiert worden, während die pythagoreischen Wundergeschichten in den unteren Schichten des Volkes großen Einfluß hatten, was sich in der Spätantike noch steigerte. Vgl. Burkert (1962a), 122, N.157.

⁴⁶ Burkert (1962a), 38.

Praktiken hinweist, wie sie vom Begriff des *Schamanismus* her bekannt sind. Das altgriechische Wort γόης weist nämlich bemerkenswerte Affinitäten zum Schamanenbereich auf⁴⁷. Das Problem bezüglich der ganzen Thematik liegt nach Burkert darin, daß sich die griechische Auffassung über schamanistische Belange derart gewandelt habe, daß sich der Begriff bei Platon, Xenophon, Demosthenes und später nur noch als Schimpfwort für Lügner und Betrüger belegen lasse⁴⁸ und als Synonym für ψεύστης genannt werde.

Als Grund für diesen Wandel von einer einstmals legitimen und gesellschaftlich notwendigen Funktion zum bloßen Mumpitz nennt Burkert⁴⁹ die gesellschaftliche Veränderung hin zur Polis. War der γόης notwendigerweise ein Einzelgänger und charismatisch begabter Einsamer, so gilt das Gegenteil in der Polis, insofern die ὅμοιοι sich zum Zwecke der Kooperation zusammenschließen, Priester als Repräsentanten der Polis und institutionell gebundene Orakel haben. Somit wird auch die vom Schamanen vertretene Unmittelbarkeit der göttlichen Offenbarung zur Obliegenheit des Staates⁵⁰.

Nun existiert gemäß einiger moderner Autoren die Möglichkeit, schamanenartige Motive auch bei Heraklit nachzuweisen⁵¹. Wir werden uns im folgenden Abschnitt anhand einer Reihe von Heraklit-Fragmenten mit diesem Thema auseinandersetzen.

⁴⁷ Vgl. Stellen bei: Pl., Symp. 202e (betreffe Musikmagie, Totenkult und -beschwörung); z.B. Hdt. 4.105; Aristomenes Fr. 5 Kol (betreffe der Fähigkeit des γόης, sich zu verwandeln); Pl. Leg. 649a (betreffe der Eigenschaft des γόης, die Menschen nach Belieben in Schrecken zu versetzen; z.B. im Verdacht, in Pl. Men. 80ab Sokrates gegenüber genannt, als γόης Macht über die Seelen anderer zu besitzen. Ausschlaggebend ist die Macht der Persönlichkeit (vgl. Pl. Leg. 933a) sowie die Tatsache, daß der γόης eine Brücke zwischen Lebenden und Toten herstellt und die Geister zwingt (ψυχαγωγός).

⁴⁸ So in Pl., Resp. 584a.

⁴⁹ Burkert (1962a), 51-4.

⁵⁰ Gleicher Meinung ist Lloyd (1979), 234f. S. auch: Vernant (1982), 44f.: Letzterer beschreibt das geistige Universum – im Vergleich zu dem Universum der freien Gottesmänner und Heiler – als desakralisiert, insofern die Angelegenheiten der Menschen in der offiziellen Religion in völliger Öffentlichkeit gelebt werden, was besonders einschneidend für den Menschen der Straße war.

⁵¹ So Cornford (1965), 112f., welcher Heraklit eindeutig schamanistische Züge zuschreibt. Dabei beruft er sich auf Heraklits Anspruch, auf eine besondere Art Prophet zu sein und auf seinen unmißverständlichen Anspruch auf Originalität; weshalb er auch nicht beabsichtigt habe, von der Menge verstanden zu werden. Daß Heraklit'sches Wissen auf Intuition beruht, könne aus B 1 gefolgert werden, worin es darum geht, nicht auf Heraklit, sondern auf den Logos zu hören.

1.1.1 Schamanistisch-Pythagoreisches bei Heraklit⁵²

In der Heraklit-Überlieferung geben verschiedene Fragmente Hinweise darauf, daß der Epheser mit Elementen der Orphischen, Pythagoreischen oder allgemein rituell-magischen Gedankenwelt bekannt war⁵³. In diesem Sinne fügt Burkert nicht zu Unrecht hinzu: «Wäre Heraklits Originalität nicht so deutlich, würde man ihn gewiß zum Pythagoräer machen»⁵⁴.

So verweist das Fragment 5 auf kathartische Rituale⁵⁵; B 14 und B 15 auf Bacchantisches und Mysterienhaftes zugleich⁵⁶. Das Fragment 40 wiederum weist auf die Vielwisserei Pythagoras' hin⁵⁷, B 81 nennt Pythagoras den Archegeten der Betrüger (κοπίδων ἀρχηγός)⁵⁸ und B 129 kritisiert seine Weisheit als Vielwisserei und Betrugerei⁵⁹. Anhand der genannten Fragmente zeigt sich eindeutig, wie sich Heraklit von dem Magisch-Orphisch-Pythagoreischen distanziert. Bei genauerem Betrachten wird klar, daß diese

⁵² Ergänzungen bei Zeller/Mondolfo (1961), 370-77, N. 82-4.

⁵³ Dazu: Bartling (1990), 247; Burkert (1962b), 340, 141 f.; Nestle, 368-70; Palumbo (1987), 38-9; Zeller/Mondolfo (1961), 128, N. 31.

⁵⁴ Burkert (1962b), 270 N. 86. Dies aufgrund von der in B 8, B 10, B 51 und B 54 angesprochenen ἁρμονίη oder von «Maß und Logos» im Weltprozeß (vgl. B 30/31). Doch Burkert hält fest: «Sicher ist vor allem, daß Heraklit auf Pythagoras schalt.»

⁵⁵ Aristocritus Theosophia 68: «Aber Reinigung von (Blutschuld) suchen sie, indem sie sich mit neuem Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von den Leuten ihn bei solchem Treiben entdeckte. Und sie beten auch zu den Götterbildern da, wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt und Heroen als das, was sie sind» [DK, I, 152]. Vgl. Bartling (1990), 223-36. Zu den Blutritalen bei den antiken Griechen s. Burkert (1977), 105 -8.

⁵⁶ B 14: Clem., Protr. 22: «Wem prophezeit Heraklit? Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden und Mysten. Diesen droht er mit der Strafe nach dem Tode, diesen prophezeit er das Feuer. Denn die Weihung in die Mysterienweißen, wie sie bei den Menschen im Schwange sind, ist unheilig» [DK, I, 154].

B 15: Clem. Protr. 34: «Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Lied singen für das Schamglied (Phallus), so wär's ein ganz schamloses Treiben. (...)» [DK, I, 154-5].

⁵⁷ Diog. IX 1: «Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt und Pythagoras ...» [DK, I, 160].

⁵⁸ Philoderm. Ret. I c. 57: «Pythagoras Ahnherr der Schwindeleien» [DK, I, 169].

⁵⁹ Diog. VIII 6: «Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat von allen Menschen am meisten Erkundungen getrieben, und nachdem er sich diese Schriften herausgesucht hat, machte er sich daraus seine eigene Weisheit (ἐαυτοῦ σοφίην): Vielwisserei (πολυμαθίη) und Betrugerei (κακοτεχνίη)» [DK, I, 180-1]. Vgl. Gladigow (1965), 22f und 114; Schibli (1990), 12.

Distanzierung nicht eine allgemeine Absage an diese Gedankenwelten an und für sich bedeutet, sondern daß Heraklit Teile dieser Lehren aufnimmt, um sie dann in Elemente seines eigenen Systems umzuwandeln⁶⁰. Anders gesagt, weist Heraklits scharfe Kritik Pythagoras' auf der einen Seite aufklärerische Motive auf, indem der Epheser die darin enthaltenen legendären Aspekte entmystifiziert und Pythagoras' Weisheit als inhaltslos entlarvt. Auf der anderen Seite klingt in der Kritik Pythagoras' auch Heraklits eigenes Motiv von der hinter aller Vielheit existierenden Einheit an, ein Motiv, das sich eindeutig im Widerspruch zur Pythagoreischen Vielwisserei versteht⁶¹.

Bezüglich der Dionysos-Mysterien und Phallophorien in B 5, B 14 sowie B 15, kann mit Nestle⁶² festgehalten werden: Es geht Heraklit möglicherweise um die Tatsache, die allgemeine Öffentlichkeit verstände nicht das dem Kult zugrundeliegende Gesetz, daß nämlich Dionysos und Hades eins seien⁶³, daß also aus Leben Tod käme und aus Tod Leben (nach B 88⁶⁴), sowie daß wirklich alle Gegensätze, so wie sie am extremsten im Unterschied zwischen der göttlichen Unsterblichkeit und der menschlichen Sterblichkeit bestünden, in letzter Analyse eins seien⁶⁵. Grundsätzlich geht es dem Epheser darum aufzuzeigen, in der populären Handhabung der rituellen Handlung

⁶⁰ Hierzu: Nestle (1905), 368-9.

⁶¹ Beeindruckend ist in diesem Sinne die Erzählung Iamblichos' über die unzähligen Riten und Einweihungen, denen sich Pythagoras unterzog. Vgl. dazu Albrecht (1963), bes. 25-31: «Er ließ sich in alle Mysterien einweihen, die in Byblos, Tyros und in vielen Teilen Syriens in besonderer Weise begangen wurden (...) Er übergang keine Lehre, die zu seiner Zeit in Ansehen stand, keinen Mann, der um seiner Einsicht willen bekannt war, keine Einweihung, die auch nur irgendwo in Ehren stand; auch keine Stätte ließ er unbesucht (...). 22 Jahre weilte er in Ägypten [wo er] die Einweihung in alle Göttermysterien [empfing], bis ihn die Krieger des Kambyzes gefangen nahmen und nach Babylon führten; dort verkehrte er mit den Magiern (...).» Wenn wir Iamblichos' Worten Glauben schenken, so war die Weise von Pythagoras, zu Wissen und Einsicht zu gelangen, effektiv diametral derjenigen Heraklits entgegengesetzt, ging es dem Epheser doch vor allem darum, keinen Lehrer anzuhören und selber zu forschen. Vgl. die Ausführungen zu B 101 in 4.2.f.

⁶² Nestle (1905), 369-70. S. zu den Phallophorien auch Burkert (1977), bes. 172-3.

⁶³ B 15 (Ende): Clem. Protr. 34: «... Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem sie da toben und ihr Lenaienfest feiern» [DK, I, 155].

⁶⁴ Plut. Cons. ad Apoll. 10 p. 106E: «Und es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Wachendes und Schlafendes (...)» [DK, I, 170].

⁶⁵ Vgl. B 62: Hippol. IX 10: «Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser» [DK, I, 164]. Vgl. hierzu die Abschnitte 8.3.3. und 8.4; S. auch Macchiore (1922), 90.

gen wird nicht der wahre tiefe Sinn erkannt⁶⁶, wird also nicht die Heraklitische Lehre eines aller Wirklichkeit zugrunde liegenden Logos angenommen⁶⁷. Nebenbei bemerkt: Es wäre dem Leser möglich, an dieser Stelle orphische Elemente der Seelenwanderungslehre auszumachen, doch werden die in den folgenden Kapiteln untersuchten Fragmente Heraklits eindeutig zeigen, solche Elemente sind nur insofern vorfindbar, als sie umgebildet und der Lehre des Ephesers angeglichen werden. Heraklits kultureller Horizont ist anders⁶⁸. Hierzu gehört auch seine Stellungnahme zu dem *Göttlichen*: er bevölkert die Welten nicht mit Göttern und anthropomorphen Wesen, sondern stellt diesen überlieferten Vorstellungen sein eigenes, abstrakteres Konzept gegenüber⁶⁹.

Ein weiterer Aspekt betrifft die Orphisch-Pythagoreische *Katabasis*. Wenn wir überhaupt von *Hinabstieg* bei Heraklit sprechen wollen, so nicht im Sinne eines Höhlenschlafs oder dergleichen, sondern von Katabasis gleichsam in mentalem Sinn – als Vertiefung nämlich in die Suche nach Weisheit⁷⁰. Ein Thema, daß in B 112⁷¹ als *dem Wesen der Dinge zuhören* anklingt⁷², oder in B 123⁷³ als die Erkenntnis, daß Wahrheit nicht auf der Oberfläche der Wirklichkeit zu finden ist. Auf ähnliches spielt derjenige Heraklit-Spruch an, in dem die Rede von *viel Suchen und wenig Finden* ist⁷⁴. Kurz, in genannten Fragmenten gilt es, die Ernsthaftigkeit der philosophi-

⁶⁶ Vgl. Imhoof (1986), 162-3.

⁶⁷ S. die Schlußfolgerungen im achten Kapitel.

⁶⁸ Wir werden uns diesem Thema im zweiten Teil dieser Arbeit ausführlich widmen.

⁶⁹ Veranschaulicht durch B 67: Hippol. IX 10: «Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden...» [DK, I, 165] oder B 30: Clem. Strom. V 195: «Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer ...» [DK, I, 157-8]. Die Wirklichkeit ist nach Heraklit – wie wir in 8.3. genauer ausmachen werden – mit Kräften vergleichbar, die wir teils materiell und teils immateriell verstehen können und die dem Kosmos wie dem Menschen in gleichem Maße zu eigen sind.

⁷⁰ Vgl. die Ausführungen in Kap. IV.

⁷¹ Stob. Flor. I 178: «Gesund Denken ist die größte Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend (κατὰ φύσιν ἐπαίοντας)» [DK, I, 176].

⁷² Zu «Katà»: Farandos (1982) 43f. sowie unsere Ausführungen zu B 112 in 3.2.5.

⁷³ (Themist. Or. 5 p. 69) «Die Natur (Das Wesen [φύσις]) liebt es, sich zu verbergen» [DK, I, 178].

⁷⁴ B 22: (Clem. Strom. IV 4) «(Denn) die Goldsucher graben viel Erde und finden wenig» [DK, I, 156].

schen Suche nach Erkenntnis nachzuweisen; und diese ist bei Heraklit nicht durch Schamanistisch-Initiatorisches gewährleistet⁷⁵.

Hinter der Kritik, die Heraklit in den oben genannten Fragmenten formuliert, steht die Tatsache: Der Epheser besitzt eine genaue Vorstellung über das, was *Wirklichkeit* und was *Wahrheit* ist, und er kann diese Vorstellung anhand der Bilder der ihm vorangegangenen Tradition umschreiben⁷⁶. Wie wir sehen, fallen nicht nur die Dichter und Rhapsoden unter die Kritik Heraklits, sondern auch große Denkerfiguren, welche gemäß Heraklit nur sogenannte Weise sind. So gehört auch Heraklits Polemik gegen Pythagoras in die Reihe der Proteste gegen das traditionelle Bild des Weisen⁷⁷. Bezüglich Pythagoras wird seine «unglaubliche Weisheit» vor allem deshalb kritisiert, weil sie bloß auf *ιστορία*⁷⁸ und *κακοτεχνία* beruht: So wie auch andere Philosophen seiner Zeit habe Pythagoras Gelehrtheit mit Weisheit verwechselt⁷⁹.

Wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, geht es dem Epheser um ein Wissen, das mit Scharfsinn und Erkennen der Wahrheit zu tun hat⁸⁰ und mit der Erkenntnis einer Form von Wirklichkeit, die nicht offenbar liegt⁸¹ und somit nicht dem Alltagsbewußtsein erfahrbar ist⁸². Das Heraklitsche Wissen wird erst aufgrund einer eingeübten Haltung erfahren: einer Offenheit, die – wie wir im folgenden ausmachen werden – es dem Menschen erst

⁷⁵ Dies gegen die Meinung von Dodds (1970), 84, der die Katabasis als zeitweise Zurückgezogenheit des Schamanen als Vorbild für die griechische Geistesentwicklung hält.

⁷⁶ Mit Palumbo (1987), 36-7 formuliert, will der Heraklitsche Weise den Lügengeschichten der Dichter die reine Wahrheit entgegensetzen. Vgl. zu diesem Thema auch Platon, *Staat*, 364bf.

⁷⁷ S. Reinhardt (1959), 232-6.

⁷⁸ Im Gegensatz zur Selbsterforschung Heraklits. Zu *ιστορία*, vgl. 2.2.2.

⁷⁹ Nebenbei bemerkt: Gelehrtheit im Sinne von Anhäufen von Wissensdaten entspricht einer typisch milesischen Haltung, die Heraklit als φιλόσοφος ἀνὴρ nicht genügen kann. Mit den Worten Jordans (1990), 19: «...there is both continuity and discontinuity between the work of Heraclitus and that of the Milesians. For Heraclitus, the world needs interpretation and not simply investigation.»

⁸⁰ Vgl. zur gemeinten Art des Erkennens: 5.1.f.

⁸¹ Etwa wie im Fragment 123: «φύσις (...) κρύπτεσθαι φιλεῖ» [Nach Themist. Or. 5 p. 69 in DK, I, 178].

⁸² Vgl. diejenigen Fragmente, die besagen, der Alltagsmensch gehe schlafend durch die Welt (B 1, B 73, B 89), sei wie ein Betrunkener (B 117), die Vielen verhielten sich wie Tiere (B 29), seien taub (B 34), «sie verstehen nicht» (B 51).