

MYTHOS WISSENSCHAFT PHILOSOPHIE

ZUR GENESE DER OKZIDENTALEN RATIONALITÄT
IN DER GRIECHISCHEN ANTIKE

BAND 3

HANS-JOACHIM SCHÖNKNECHT

Hans-Joachim Schönknecht

Mythos – Wissenschaft – Philosophie

Band 3

Hans-Joachim Schönknecht

Mythos – Wissenschaft – Philosophie

**Zur Entstehung der okzidentalen Rationalität
in der griechischen Antike**

Band 3

Tectum Verlag

Hans-Joachim Schönknecht

Mythos – Wissenschaft – Philosophie. Zur Entstehung der okzidentalen
Rationalität in der griechischen Antike. Band 3

© Tectum Verlag Marburg, 2017

ISBN: 978-3-8288-6639-3

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3866-6 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: © RoyStudioEU | shutterstock.com

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

INHALT

Band 3

Teil III:

Vollendung und Selbstzersetzung der Theorie

1 Platon: Entwurf von Transzendenz	11
2 Aristoteles: Vollendung der wissenschaftlichen <i>Hexis</i> und Rechtfertigung der Empirie	111
3 Epikur und der <i>Kepos</i> – Krise der wissenschaftlichen <i>Hexis</i>	201
4 Primat der Ethik über die Physik: Stoizismus	251
5 Selbstzersetzung der Theorie: Skeptizismus	261

Teil IV:

Spätantike Unterdrückung der Idee sachhaltigen Wissens

1 Flucht ins Irrationale: die Mysterienkulte	333
2 Verwerfung der wissenschaftlichen <i>curiositas</i> durch das Christentum	345
3 Ausblick: Umbesetzung – Assimilation – Neuansatz	381

Anhang:

Siglen; zitiertechnische Hinweise	389
Verzeichnis der benutzten Literatur	393
Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	409

Band 1

Vorwort	9
---------	---

Teil I: Zwischen *Mythos* und *Logos*: Entstehung einer neuen Wissensform

1 Ein Paradigmawechsel kündigt sich an	13
2 Historischer Kontext: Ethnogenese – Entstehung der griechischen Identität	23
3 Thales von Milet und der Ursprung der Wissenschaft	95
4 Entdecker des ‚Unendlichen‘: Anaximandros von Milet	139
5 Anaximenes: <i>arché</i> ist die Luft	207
6 Mythos – Dichtung – Theorie	235
7 Homers Selbstbehauptung: Realistische und rationale Züge seiner Epen	305
8 Eine Gestalt des Übergangs: der Mythopoet Hesiod	365
Anhang:	
Siglen; zitiertechnische Hinweise	405
Verzeichnis der benutzten Literatur	409
Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	425

Band 2

Teil II: Entfaltung des theoretischen Weltbezugs

1	Xenophanes: Naturforschung und Erkenntniskritik	11
2	Das Wesen der Welt ist Zahl und Harmonie: Pythagoras und die pythagoreische Schule	63
3	Die Entdeckung des <logos>: Heraklit von Ephesos	165
4	Protowissenschaftlicher Sündenfall? – Die Seins-Spekulation des Parmenides von Elea	217
5	Rettung der Phänomene: Die jüngeren Naturphilosophen	253
6	Mystischer Schwärmer – Naturforscher – Arzt: Empedokles von Agrigent	259
7	Ansätze einer mechanistischen Welterklärung: Anaxagoras von Klazomenai	319
8	Der Atomismus: Höhepunkt und Vollendung des antiken Naturalismus (Leukipp und Demokrit)	373
9	Resümee und Ausblick auf Band 3	441
Anhang:		
	Siglen; zitiertechnische Hinweise	447
	Verzeichnis der benutzten Literatur	451
	Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	467

Teil III

Vollendung und Selbstzersetzung der Theorie

1 Platon: Entwurf von Transzendenz

1.1 Abschluss ohne Vollendung

Mit der Theorie der Atome ist das von den Milesiern initiierte Programm der Erfassung des natürlichen Seins durch Reduktion des phänomenalen Vielen auf eine Ursprungs-Entität bzw. auf ein Minimum von Seins-Prinzipien vollendet und offenbar ein Äußerstes an naturphilosophischer Abstraktion, Objektivierung und Rationalisierung erreicht: Die Bestimmung der Substanz hat sich vollständig von den von Thales bis zu Empedokles angesetzten naturstofflichen und makroskopischen *archai* gelöst, die Zahl der Prinzipien hat mit nur zweien, Atomen und Leerem, das zur Erklärung von Bewegung, dem Elementargeschehen der *Physis*, unentbehrliche Minimum erreicht, und von den stets des Anthropomorphismus verdächtigen Kräften als Bewegursache für den Stoff wie Liebe und Streit oder *Nous* ist auf Grund der den Atomen selbst zugeschriebenen, wenn auch ihrer Natur nach recht unbestimmt bleibenden Eigenbewegung keine Rede mehr. Im Kosmos, von den Himmelskörpern bis hinunter zu den irdischen Körpern und sogar dem Geistig-Seelischen, bildet sich alles homogen aus dem und aktualisiert sich in dem *einen* Material der Atome, und zwar nach den gleichen, rein mechanisch wirkenden Prinzipien von Zusammenstoß und Ballung von Atomen sowie Ausflüssen atomarer *eidola*¹. Selbst die Theologie wird über den atomistischen Leisten geschlagen: Die Götter werden zwar nicht geleugnet, doch „führt Demokrit auch die Vorstellung von Göttern auf mechanische Einwirkung auf Grundlage der Bildchentheorie zurück“² und nimmt zudem mit seiner Überzeugung von der „Auflösung der menschlichen Natur“ im Tode und dem aufklärerischen Spott über den Glauben an ein göttliches Gericht³ eine von religiöser Indifferenz geprägte und dezidiert naturalistische Position ein.

Doch auch der in letzter Instanz vom parmenideischen Seinsdenken abhängige Atomismus, vermag das Rätsel des Seins nicht zu lösen. Gegenüber dem *kontingenten Faktum des Seins*, vorgestellt als *Kosmos* („Welt“), *Physis* („Natur“) oder wie auch immer, bleiben der Atomismus wie die gesamte vorsokra-

¹ Die Radikalität der Reduktion zeigt sich etwa im Vergleich zu Empedokles' komplexem Modell von Stoffen und Wirkkräften und seinen vielfältigen, mit anthropomorphen Residuen behafteten Thesen über die Bildung der Naturformen (vgl. oben, Kap. II 6.4)

² Rechenauer, in: *Grundriss* 1/2, S. 904

³ Vgl. Demokrit: „Manche Menschen, die von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen, aber im Bewußtsein ihrer schlechten Handlungsweise im Leben sind, mühen sich ihre Lebenszeit in Unruhen und Ängsten ab, indem sie erlogene Fabeln über die Zeit nach dem Ende erdichten“ (DK 68 B 297).

tische Naturphilosophie (und Theorie überhaupt) machtlos und ohne Antwort. Das unter der Maßgabe menschlicher Endlichkeit stehende Projekt einer Rationalisierung der Weltdeutung gelangt hier an eine unüberwindliche Grenze, die vor dem Hintergrund der noch lebendigen mythologischen Allerkklärung als Mangel und Provokation empfunden werden konnte. Es verwundert darum nicht, dass der naturalistische Furor des Atomismus in Verbindung mit der selbstsicher vorgetragenen Präntention ontologischer Totalerkenntnis Gegenreaktionen provoziert und zur Peripetie führt, zumal die atomistische Konzeption rein theoretisch-begrifflicher Art ist und ihr jede empirische Bestätigung mangelt. Die primitive Ding-Ontologie des Atomismus, seine Restriktion des Realitätsbegriffs auf korpuskulare Stofflichkeit und Leeres, lässt auch den Gedanken mathematischer Analyse nicht aufkommen.

Die folgende Darstellung resümiert, zunächst mit dem Fokus auf der Kritik am Atomismus, die wichtigsten Positionen und Etappen der Verwerfung des so vielversprechenden naturphilosophischen Paradigmas und der damit verbundenen tiefgreifenden Verschiebung des theoretischen Schwerpunkts.

Ich präsentiere zunächst die beiden zeitnächsten, sachlich relevantesten und historisch im Sinne des Worts entscheidenden Reaktionen, die von Platon und Aristoteles, sodann die nur wenig jüngere Verteidigung des Atomismus durch Epikur, die schon in der Antike von manchen als epigonal eingestuft wurde. Ich stelle letztere auch nicht wegen naturforscherischer Originalität dar, sondern wegen des darin sichtbar werdenden, für den geistesgeschichtlichen Zusammenhang erhellenden Paradigmawechsels in Form der Verlagerung des Erkenntnisinteresses von der Naturphilosophie zur Ethik, von der theoretischen zur praktischen Philosophie also.

Die zunächst folgenden Ausführungen zu Platon gehen streng genommen sicher über die Darstellung einer bloßen *Reaktion* auf die Vorgänger hinaus, ja Platons Auseinandersetzung mit diesen wird nicht im einzelnen untersucht. Vielmehr steht Platons Unternehmen einer eigenen Philosophie im Sinne einer *generellen* Reaktion auf die vorgefundene denkerische Situation im Vordergrund. Andererseits ist aber auch keine systematische Interpretation von Platons Denken intendiert, sondern lediglich die Darstellung einiger charakteristischer Züge dieses Denkens. So ist manches systematisch Relevante, zuvörderst die Ideenlehre, eher beiläufig behandelt⁴.

⁴ Der vielleicht manchen Leser befremdende Ansatz, Platons Denken als *Reaktion* auf die philosophischen Vorgänger zu präsentieren, insbesondere auf den ihn entschieden abstoßenden Materialismus, wie ihn die Atomisten konzipierten, ist übrigens nicht unkonventionell. Wie an früherer Stelle ausgeführt (vgl. oben, Kap. II 8.8.1), betrachtete bereits Windel-

1.2 Ein Porträt

Eine erste Abwehrreaktion gegen die Naturphilosophie und ihren Erkenntnisanspruch ergibt sich bereits durch die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, in der politisch wie geistig bewegten Epoche der athenischen Demokratie und des Peloponnesischen Krieges, also zu Lebzeiten des Sokrates und Demokrits, zur Blüte gelangenden *Sophistik* mit ihrer Wendung von der Naturbetrachtung hin zum *Nomos*, dem Bereich menschlicher Interaktion. Mit der Relativierung und Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs durch Theoreme wie den bereits zitierten *Homo-mensura*-Satz des Sophisten Protagoras⁵ begegnet erstmals eine radikale Distanzierung von der Idee theoretischer Wahrheit; sie kulminiert in *Gorgias'* radikaler, durch die eleatische Neigung zu Paradoxien beeinflusster und „nihilistisch-skeptischer These“⁶, die sich in den Sätzen artikuliert: „1. es ist nichts; 2. wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3. wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere“⁷.

Eindeutig distanziert sich auch *Sokrates* vom Naturdenken, allerdings nicht aus Verachtung gegenüber der Wahrheit als solcher, sondern aus Unge-nügen an der Art und Weise, wie und wo die Naturphilosophen nach der Wahrheit suchen. Platon legt ihm die überhebliche Auffassung in den Mund, die Natur könne ihn nichts lehren⁸, ein Ausspruch, der, falls Sokrates ihn nicht getan haben sollte, dennoch seiner Auffassung entsprochen haben dürfte – trotz Aristophanes' davon abweichender Karikierung des Sokrates in den *Wolken*⁹. Und wenn nicht Sokrates, so hat jedenfalls Platon selbst so gedacht¹⁰.

Platon – das ist der auch in vorliegender Schrift schon häufig genannte Name einer einzigartigen und in ihrer Bedeutung und Wirksamkeit kaum definitiv zu fassenden, aber jedenfalls überragenden geisteshistorischen Gestalt, an der sich allerdings die Geister scheiden und scheiden müssen; die einen

band die Philosophien Demokrits, Platons und Aristoteles' als einheitlich der „systematischen Periode“ der griechischen Philosophie angehörend und apostrophierte die beiden Erstgenannten, in ziemlich gesuchter Diktion, als die „beiden großen Gegenfüßler“ (a.O., S. 113), vulgo Antipoden – eine Bezeichnung, die impliziert, dass der Jüngere, Platon, sein philosophisches System in kritischer, auf Destruktion gerichteter Auseinandersetzung mit dem Ansatz des Älteren, also Demokrits, entwickelt hat.

⁵ Vgl. oben, Kap. II 2.6.2.2

⁶ Praechter 1960, S. 119f.

⁷ Ebd., S. 120

⁸ Vgl. *Phaidros* 230 d

⁹ Vgl. oben, Kap. II 6.8

¹⁰ Vgl. in gleichem Sinne D. Frede, AH, S. 26

verehren ihn maßlos, apostrophieren ihn, wie Plutarch, als den Göttlichen, die Anderen werden bei der Lektüre mancher seiner Schriften auf Grund der darin herrschenden theologisch-moralischen Hypertrophie, für die im Vorhergehenden Beispiele angeführt wurden¹¹, von eher unangenehmen, mitunter geradezu feindlichen Empfindungen heimgesucht. Eines der mächtigsten Motive der Philosophie Nietzsches beispielsweise, auf das ich verschiedentlich Bezug genommen habe¹², ist der Kampf gegen die von Platon initiierte, durch das Christentum geschichtsmächtig gewordene Perhorreszierung des Natürlichen im Menschen. Platons Auftreten im politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang des Athen an der Wende vom fünften zum vierten vorchristlichen Jahrhundert lässt sich ebenso wenig wirklich erklären wie das jedes anderen welthistorischen Individuums; *retrospektiv* allerdings meinen wir ihre Notwendigkeit zu sehen und bringen Erklärungen historisch-kontextueller und psychologischer Art bei, eine Tendenz, die wahrscheinlich aus der Tatsache resultiert, dass sich unsere Vorstellung der Geschichte (sei es die politisch-gesellschaftliche, die der Philosophie, der Literatur, der Bildenden Kunst usw.) auf sie als Fixpunkte stützt. Weil Platon einen solchen Fixpunkt, ja Wendepunkt der Denkgeschichte, die durch ihn die der Philosophie wird, darstellt, entwerfe ich in näherungsweiser Beschreibung ein Kurzporträt. In etwas salopper, erzählender Form könnte es wie folgt aussehen:

Mitten in der durch die im Vorhergehenden geschilderten Symptome sich andeutenden geistigen Krise Athens mit einer Welterklärung prätendierenden Naturphilosophie, einer geschwächten Religion und nihilistischen Tendenzen unter den Intellektuellen, die sich – vielleicht eine Parallele zu unserer Gegenwart – ruinös auswirken mag auf den Gedanken des Göttlichen und die davon abhängige Moral, fasst ein junger Mann, bedeutender athenischer Nobilität entstammend, aber frei von Illusionen über deren geistige Substanz¹³, zudem höchst begabter Hörer des Sokrates und von diesem für das ‚Gute‘ und ‚Gerechte‘ begeistert, den verwegenen Plan, als Einzelner, nach eigener Einsicht, gegen die prekäre, seiner Ansicht nach für Mensch und Polis ruinöse geistige Lage lehrend und schreibend anzukämpfen, um vom Bewusstsein des Göttlichen zu retten, was zu retten ist, weniger salopp gesagt: die Vorstellung des Göttlichen zu reformieren und das religiöse Verhältnis neu zu fundieren – und diese Fundierung hat für Platon absolute, also auch philosophische Priori-

¹¹ Vgl. etwa Kap. I 6.9, 7.6, 8.5.3

¹² Vgl. oben, etwa Kap. I 2.3.3

¹³ Vgl. oben, Kap. I 2.3.3

tät –, dies alles jedoch, ohne gänzlich hinter den Stand der erlangten Aufklärung, etwa auf die Position des homerischen Mythos, zurückzufallen.

Ausgezeichneter Kenner der Dichtungen des Homer und von Philosophie, Literatur und Kunst überhaupt sowie der athenischen Wirklichkeit in all ihren Facetten, glaubt er in der menschlich allzu menschlichen Theologie des großen Epikers¹⁴, in der per se durch Begehrlichkeit gezeichneten menschlichen Natur, in den durch diese korrumpierten Institutionen des Staates und schließlich in den aufklärerischen Tendenzen der Intellektuellen Ursprung und Wirklichkeit der sittlichen Gebrechen, der moralischen Defizite der Gegenwart zu erkennen.

Die Schriften Platons belegen, dass man nicht fehlgehen dürfte, wenn man in der Reform des religiösen Bewusstseins im philosophisch-sittlichen Sinne, die ja ansatzweise bereits durch Xenophanes erfolgt war, den innersten Antrieb von Platons Denken sieht. Entschieden kritisiert Platon die Menschen, die „das Heilige vergaßen“¹⁵ und die „heilige Scheu“¹⁶ über Bord warfen. Eine diesbezüglich instruktive, implizit auch gegen die vorsokratische Physik gerichtete Aussage des Philosophen findet sich auch im späten Dialog *Sophistes*¹⁷. Dort insistiert Platon, repräsentiert durch den Fremdling als Gesprächsführer, auf dem Theologumenon, dass das ‚von Natur‘ Seiende, „alle sterblichen Geschöpfe [] sowie alle leblosen Körper [] durch [keine] andere als göttliche Schöpferkraft zum Dasein gelangen []“¹⁸ und dass deshalb der Einsichtige nicht „dem Glaubenssatz und Wahlspruch der großen Menge folgen [dürfe]“¹⁹, dem zufolge „die Natur dies alles aufgrund irgendwelcher blind wirkenden und ohne Nachdenken schaffenden Ursachen erzeuge“²⁰. Letztere Bemerkung deutet auf eine verblüffende Parallele zur Lage der Neuzeit. Die Bestreitung der göttlichen Urheberschaft der Naturvorgänge ist offenbar bereits habituell und konventionell geworden. Allerdings fehlt eine realistische Perspektive, die als ‚blind‘, das heißt als rein kausalmechanisch wirkend vorgestellten Ursachen erfassen zu können, weshalb Platon die teleologische Position verteidigt. Genau an diesem Widerspruch wird das wissenschaftliche Projekt der Neuzeit ansetzen, das eben auf naturkausale Erklärung zielt, allerdings nicht vermeiden kann, bei der Frage nach der Erstursache in einen infi-

¹⁴ Vgl. oben, Kap. I 6.5

¹⁵ *Phaidros* 250 a

¹⁶ 7. Brief 344 d

¹⁷ Vgl. *Sophistes* 265 b

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

niten Regress zu geraten und damit *implicite* doch die Letzturheberschaft Gottes zu rehabilitieren.

Doch zurück zum Kurzporträt Platons: Im Unterschied zu seinem Lehrer Sokrates erscheint es dem jungen Mann Platon zur Erreichung seiner Ziele nicht ausreichend, allein durch die gesprächsweise Vorstellung seine Hörer zur Hinwendung auf das Gute, Wahre und Schöne zu motivieren. Vielmehr bedürfe es, so glaubt er, zu deren Fundierung ihrer Objektivierung zu einer eigenen Sphäre, zu einer Art transzendente, die unmittelbare Erfahrung überschreitendem Reich, und zwar nicht nur zu einem tausendjährigen, sondern – seine naturphilosophischen Gegner knausern ja, wie wir gesehen haben, auch nicht mit weiten Perspektiven und die anthropomorphe Annahme des Geborensseins macht offensichtlich die homerischen ‚Unsterblichen‘ zu fragil und morbide – einem *ewigen*, insofern an und für sich bestehenden, jeglichem Einfluss der – ansonsten – alles verschlingenden Zeit entzogenen: Ebenso wie die anderen Denker nach Parmenides durch dessen *Aufhebung der Zeit ins Sein* beeinflusst, etabliert Platon ein ewiges Reich der ‚Ideen‘, die transzendente Ideenwelt, und stellt an deren Spitze ein neues, unpersönliches Göttliches, dem er, wie an früherer Stelle erwähnt²¹, die Bezeichnung *idéa tou agathou*, *Idee des Guten*, zuweist.

Der junge, weit und groß denkende Adelige trifft natürlich auch Maßnahmen gegen den erwartbaren Einwurf von sophistischer Seite, die Transzendenz sei das berühmt-berüchtigte weite Feld, auf dem jeder ungehindert seine Phantasien ausleben könne, und so müsse man ja wohl die sich der Wahrnehmung entziehenden Ideen für, sagen wir es mit Aristoteles, bloßes „Grillengezirpe“ oder „leeres Wortgeklänge“²² halten, von deren Existenz sich kaum ein Mensch überzeugen (lassen) werde.

In der Parierung dieses – allem Absehen nach: tödlichen – Hiebes nun manifestiert sich die ganze Genialität des Jünglings: Nach dem zuversichtlichen Prinzip *Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch* interpretiert der junge Mann die *conditio humana* als eine Art babylonisches Exil, als Exiliertsein des Menschen vom Guten und fasst sie in das Bild der Gefangenschaft in einer Höhle²³, in der die Menschen den trüben Widerschein der Dinge mit deren Realität verwechseln, weil sie das Licht des Tages nie gesehen haben. Nur ist die Täuschung keine totale und nicht unüberwindlich: Wenigen besonders Befähigten gelingt es, sich der Fesseln zu entledigen, sich in einem komplexen

²¹ Vgl. oben, Kap. I 8.3.5

²² *Analytica posteriora* I 22, 83 a 33

²³ Im sog. *Höhlengleichnis*, vgl. *Politeia* 514ff.

Aufstieg und Bildungsgang geistig ins Freie durchzukämpfen, und wie diese dann die Sonne als die Realität erkennen, die „über alles waltet, was in der sichtbaren Welt sich befindet“²⁴, so erfassen sie auch das transzendente Gute, für dessen alles Sein stiftende Macht die Sonne die sinnfällige Verkörperung darstellt und das – Ausdruck höchster spekulativer Bewusstheit – als Grund des Seins ebenso wie des Erkennens, als „Koinzidenz von ratio essendi und ratio cognoscendi [] zum Kennzeichen des Platonismus“²⁵ und, so darf hinzugefügt werden, aller späteren spekulativen Philosophie wird.

Diese gleichnishafte Interpretation der menschlichen Lage stellt eine intellektuelle Volte höchst raffinierter Art dar, mit der Platon die Beweislast mit einem Schlag umkehrt: Nicht mehr muss er kontrafaktisch das Sein der transzendenten, ‚himmlischen‘ Sphäre, durch die das Gute zu Objektivität und Verbindlichkeit gelangt, beweisen, nein, der Zweifler an diesem Konzept entlarvt sich als jemand, dem der Wille oder die geistige Kraft zur „Umkehrung (*peragogê*) der Seele“²⁶, das heißt zur Hinwendung zu der Sphäre des Ewigen bzw., in Platons an Parmenides orientierter Diktion, des „Seienden“²⁷ fehlt. In Platons Forderung artikuliert sich, wohl erstmals im griechischen Geistesleben und mit ebenso ethischer wie politischer Akzentuierung, das von Homer bis zur Sophistik undenkbar, in der Neuzeit von Hobbes wieder vorgetragene Postulat an den Menschen: *„Exeundem est e statu naturae“*, das heißt, das Naturhafte in der eigenen Person zu negieren. Um zu begreifen, wie fremd eine solche Perspektive homerischem Empfinden war, genügt es, sich an Nestors Rat an die des Kampfes überdrüssigen Soldaten zu erinnern²⁸.

Da jedes Kind einen Namen braucht, benötigt auch Platon eine Bezeichnung für sein Modell denkend-seelischer Selbstbefreiung auf die transzendente Realität hin, auf dass sie durch terminologische Fixierung identifizierbar ist und bleibt. Da es sich um eine Art Schau des Göttlichen handelt, wäre der Ausdruck *theoría*, der ursprünglich genau dies bedeutet, an sich treffend. Platon benutzt ihn auch gelegentlich in diesem Sinn²⁹, entscheidet sich jedoch für die Prägung eines eigenen Ausdrucks nach dem Muster der „seit Homer gebräuchlichen Wortbildungen von *phil(o)* [‘ich habe gern’, ‘ich liebe’] mit einem

²⁴ Ebd., 516 c; vgl. auch oben, Kap. I 8.3.4

²⁵ R. Schönberger: Art. [Das] Gute, PL, S. 149

²⁶ Ebd., 521 d; vgl. auch oben, Kap. I 8.3.5

²⁷ Ebd., 529 b passim

²⁸ Vgl. oben, Kap. I 7.3.2

²⁹ Vgl. z.B. *Politeia* 529 b

beliebigen Substantiv oder Adjektiv, die das Gefallen und Interesse, die Liebe oder Leidenschaft für bestimmte Dinge oder Bereiche kennzeichnen“³⁰.

In Analogie zu Wortbildungen wie *philotrophía* (‘Freude am Essen’), *philoposía* (‘Freude am Trinken’), *philomathía* (‘Freude am Lernen’) usw. und in Anknüpfung an die griechische Hochschätzung der ‚Weisheit‘ (*sophía*), wie sie in der Instituierung von *Sieben Weisen* zum Ausdruck kommt, bezeichnet er die von ihm erdachte, auf die (transzendente) Wahrheit bezogene Reflexionspraxis als *philosophía*: ‚Freude an/Liebe zur Weisheit, zum Wissen‘. Mit dieser Kombination gelingt Platon auch die in den vorgenannten Wortbildungen nicht mögliche Nuancierung, dass in diesem Fall ‚Liebe zu‘ zugleich die wesentliche Unverfügbarkeit solch transzendenten Wissens impliziert, ganz im Sinne des sokratischen Wissens ums eigene Nichtwissen: „Mit Platon [wird] die Sophia zum entfernten Ziel der Philosophie“³¹; die „Erfüllung des Erstrebten liegt [] im *Jenseits*“³².

Im Unterschied zu dem also aller Wahrscheinlichkeit nach von Platon geprägten Substantiv *Philosophie* finden sich das Adjektiv *philósophos* (‘philosophisch’, ‚Philosophierer‘) und das Verb *philosophéin* (‘philosophieren’) schon vorplatonisch, und *philosophieren* bedeutete im allgemeinen Sinne ‚sich bilden‘³³. Platon kreiert durch seine Wortbildung und semantische Präzisierung von Philosophie als <Bemühung um Wissen, das sich endgültiger Fixierung entzieht>, programmatisch die Philosophie als eine je individuell geprägte, keinen eigentlichen Fortschritt bewirkende, „aus dem Primärvollzug des Lebens herausgenommene Sekundärreflexion“³⁴, die sich „von den anderen Wissenschaften eher durch ihre radikal gebrochene Haltung zur Wirklichkeit, denn durch einen eigenen, sektoriell eingeschränkten und ab[zu]grenzenden Gegenstandsbereich [unterscheidet]“³⁵.

Mit Platons raffinierter Konstruktion wird für die nächsten zwei Jahrtausende der Zugang zur Wahrheit sachlich an die Anerkennung einer transzendenten Instanz gebunden und zugleich die Annäherung an diese Instanz bzw. die Aneignung der Substanz als lebenslanger Prozess des Strebens konstruiert.

³⁰ M. Kranz: Art. *Philosophie*, HWPh 7, Sp. 573 (Zusatz Sk.)

³¹ Kranz, a.O., Sp. 578

³² Chr. Schäfer: Art. *Philosophie*, PL, S. 223

³³ Zur Wort- und Bedeutungsgeschichte der Wortfamilie *Philosophie* in vorplatonischer und platonischer Zeit vgl. Kranz, a.O., Sp. 573-583. Die oben bereits angesprochene Zuschreibung der Urheberschaft von ‚Philosophie‘ an Pythagoras (vgl. oben, Kap. II 3.1) stellt nach Kranz eine „Rückprojizierung aus späterer Zeit“ dar (a.O., Sp. 573).

³⁴ Schäfer, a.O., S. 222

³⁵ Ebd., S. 223

Diese Konzeption stellt zugleich ein subtiles Instrument praktischer Kritik dar, mittels dessen sich Menschenunmögliches fordern und Geleistetes in seinem Wert minimieren lässt. Sie stellt aber auch, wie nicht übersehen werden darf, mit dem erst durch Sokrates und Platon erschlossenen allgemeinen *Begriff des Guten*, der bei den philosophischen Vorgängern noch unter einer Fülle konkreter Bestimmungen und Maximen begraben war, ein unüberholbares, regulatives Prinzip des Handelns, auch der Selbstprüfung dar, das auf die *Realisierung eines nicht-naturalistischen Begriffs von der Einheit der Person* abzielt. In diesem Sinne findet Platons Konzeption der Orientierung an der Idee des Guten ihren späten Reflex in Immanuel Kants Bestimmung, dass es nur ein schlechthiniges Gut in der Welt gebe, und dies sei der *gute Wille*³⁶, der nichts anderes ist als der auf das Gute gerichtete Wille, als der Wille, der die Idee des Guten gefasst hat und der darauf seine Identität baut. Diese Idee aber, so Platon, „muß erkannt haben, wer einsichtig handeln will, sei es in persönlichen oder in öffentlichen Angelegenheiten“³⁷. Dem ist nichts hinzuzufügen.

1.3 Beredtes Schweigen

Die zuvor umrissene Haltung und Denkweise Platons dürfte auch die Erklärung sein für das bereits erwähnte Kuriosum³⁸ seiner Ignorierung des Demokrit bzw. des Atomismus überhaupt: „[Die] Atomiker werden von Platon nirgends ausdrücklich genannt“, bemerkt O. Apelt im Gesamtregister seiner Platon-Ausgabe³⁹ an der betreffenden Stelle. Ungewöhnlich auch und offenbar Ausdruck eines Desiderates, dass im Register eines Werks ein Stichwort angeführt wird, für das es im Text selbst keinen Beleg gibt. Apelt verweist lediglich auf einige Stellen in Platons Dialogen, an denen sich der Autor implizit auf den Atomismus bezogen haben *könnte*. Und ebenso wenig wie der Name der Schule sind die Namen ihrer Repräsentanten Leukipp und Demokrit erwähnt.

Über den Grund der Unterlassung Platons wurde bereits in der Antike spekuliert. Bekannt ist die Feststellung des Diogenes Laertius: „Während Platon fast aller älteren Philosophen gedenkt, tut er des Demokrit nirgends Erwähnung, selbst da nicht, wo er irgendwelche Einwendung gegen ihn anbrin-

³⁶ Vgl.: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (GMS, Ausg. Valentiner, S. 28; AA IV, S. 393).

³⁷ *Politeia* 517 c

³⁸ Vgl. oben, Kap. II 8.1

³⁹ A.O., Bd. VII, Reg. S. 13

gen müsste“⁴⁰, sowie seine wohlfeile Erklärung, dass Platon sich offenbar bewusst gewesen sei, es mit dem besten aller Philosophen zu tun zu haben⁴¹. Diogenes insinuiert als Platons Motiv also entweder Neid oder Inferioritätsgefühle gegenüber dem philosophischen Konkurrenten und untermauert seine Deutung durch die in ihrem Wahrheitsgehalt nicht überprüfbare Anekdote, „Platon habe die Absicht gehabt, alle Schriften des Demokrit, die er überhaupt aufbringen könnte, zu verbrennen“⁴². Lediglich der Hinweis von Freunden auf die praktische Unmöglichkeit der Aktion habe Platon schließlich von dem Unterfangen Abstand nehmen lassen⁴³.

Diogenes’ Darstellung und Bewertung sind in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert und erfordern eine kurze Betrachtung. Veranlasst sein dürften sie durch seine eigenen philosophischen Präferenzen, die in der Apostrophierung Demokrits als Besten aller Philosophen zum Ausdruck kommen. Seine besondere Schätzung dieser Richtung schlägt sich auch darin nieder, dass er den Atomisten Epikur an den Schluss seiner Darstellung setzt und ihm mit Buch 10 ein ganzes Buch widmet, eine Ehre, die jedoch überraschenderweise auch dem herabgesetzten Platon selbst zuteil wird, für den Diogenes das dritte Buch reserviert hat.

Philosophisch interessanter als die Vorlieben des Diogenes Laertius ist jedoch ein anderer mit seiner Darstellung verbundener Aspekt. Uns Heutigen erscheint der dem Demokrit zuerkannte Vorrang vor Platon als erhebliche Übertreibung, hat doch Letzterer in der Geschichte der Philosophie in ganz anderer Weise Epoche gemacht als Demokrit und genießt auch im heutigen Denken, als Begründer der Metaphysik kanonisiert, weit größere Aufmerksamkeit als der gemeinhin bloß als Vorsokratiker verrechnete Demokrit, der nur noch von wenigen Spezialisten als eigenständige Gestalt und Gegenstand der Forschung wahrgenommen wird. Letzten Endes hat Platon damit doch über Demokrit ‚gesiegt‘: Von Platons Werk liegen die wesentlichen Teile vor, er kann gelesen werden und wird gelesen, von Demokrits umfangreichen Schriften bleiben bloß Fragmente.

Dies ist eine historische Tatsache, ob sie bloß kontingent ist oder ob ihr ‚tiefere‘ Bedeutung innewohnt, vermag wohl niemand zu sagen – allenfalls soviel, dass wir die, die wir sind, auch durch Platon sind, denn: „Platon ist in

⁴⁰ A.O., IX 40

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. ebd.

uns“⁴⁴; das war ja auch die Überzeugung Nietzsches⁴⁵. Das Faktum lässt sich allerdings *erklären*, das heißt historisch mit Gründen versehen: Platons ‚Sieg‘ resultiert aus der Intensität seines Denkens und der dadurch bedingten Wirkung, die sich manifestierte in der Entstehung einer platonischen Schule, der Akademie, die bis ins sechste nachchristliche Jahrhundert wenn nicht offiziellen Bestand, so doch Adepten hatte⁴⁶; ferner, und damit verbunden, verdankt dieser Sieg sich Platons Rezeption durch die ‚Kirchenväter‘ (vor allem durch Augustinus), die dem jungen Christentum mittels platonischer Philosophie metaphysische Gehalte wie die Jenseitsorientierung und den Leib-Seele-Dualismus mit der anhängenden Vorstellung einer unsterblichen Seele sowie auch die asketische Moral der Perhorreszierung des Leiblichen implementierten⁴⁷.

Aus Diogenes‘ Darstellung hingegen lässt sich schließen, dass im frühen 3. Jh. n.Chr., als sein Werk entstand, im hellenistischen Kulturraum diese quasi kanonische Stellung Platons noch nicht existierte, sondern dass die verschiedenen philosophischen Schulen, platonische Akademie, aristotelischer Peripatos, Epikureismus, Stoa, Skeptizismus und schließlich der Neuplatonismus, noch miteinander in Wettbewerb standen, ebenso wie auf religiösem Gebiet die traditionelle olympische Religion, das Judentum, das Christentum und die zahlreichen neuen Mysterienreligionen, etwa der Kult der Isis, des Mithras und der *Magna Mater*, miteinander konkurrierten⁴⁸. Welche Richtung aus diesem Wettbewerb als Sieger hervorgehen würde, war noch völlig offen, zumindest unter der dem Menschen zugänglichen beschränkten Perspektive.

Doch ich kehre nochmals zu Platon und seinem Schweigen über Demokrit zurück⁴⁹. Wie die Anekdote des geplanten Autodafés belegt, ist auszuschließen, dass Platon den Atomismus nicht gekannt haben könnte. Diogenes Laertius zufolge hat sich Demokrit zudem eine Zeitlang in Athen aufgehalten

⁴⁴ Böhme 2000, S. 4

⁴⁵ Vgl. oben, Kap. II 4.2

⁴⁶ Vgl. Erler 2006, S. 212

⁴⁷ Zu diesen Zügen des platonischen Denkens vgl. oben, Kap. I 6.9 passim.

⁴⁸ Zu den Mysterienkulten vgl. unten, Kap. IV 1.

⁴⁹ Auch abgesehen von der Anekdote des Diogenes ist dieses Schweigen über den Atomismus, und das heißt auch über den materialistischen, ebenso antiteleologischen wie antitheologischen Charakter dieser Naturphilosophie im Sinn des Wortes ein vielsagendes. Es weist kontrafaktisch auf eine intensive, wenn auch nicht explizit gewordene bzw. nicht überlieferte Auseinandersetzung Platons mit dem materialistischen Ansatz hin. Welch exorbitante Bedeutung das Problem für Platon hatte, wird am Schluss meiner Ausführungen zu dem Begründer der Metaphysik deutlich werden.

und ist dort auch dem zehn Jahre älteren Sokrates begegnet⁵⁰, dessen Schüler Platon ja war. Und wenn Demokrit die Aussage zugeschrieben wird: „<Denn ich kam nach Athen: da kannte mich keiner>“⁵¹, so darf man daraus kontrafaktisch schließen, dass es nicht bei dieser Unbekanntheit geblieben ist.

Dass die führenden Intellektuellen Athens und die Repräsentanten der philosophischen Schulen einander gekannt haben, steht im übrigen außer Zweifel: In der Auseinandersetzung solcher Gestalten besteht ja bis heute das intellektuelle Leben eines Gemeinwesens, und die überlieferten Äußerungen der Denker bezeugen es. Im vorliegenden Kontext lässt es sich beispielsweise belegen durch die Tatsache, dass der Dichter Aristophanes gut über die zeitgenössischen philosophischen Debatten informiert gewesen sein muss: In der im Jahre 423 aufgeführten Komödie *Die Wolken* lässt er den ungerechter Weise zur Karikatur eines Philosophen herabgesetzten Sokrates sowohl die Naturphilosophie wie die Sophistik verkörpern (beiden Richtungen stand der wirkliche Sokrates kritisch gegenüber) und macht dabei auch die von den jüngeren Naturphilosophen entwickelte Wirbeltheorie zum Gegenstand der Satire⁵². Und in Platons *Symposion* ist Aristophanes selbst unter den Tischgenossen und trägt den wohl schönsten, zumindest aber originellsten Mythos zum Lobe des Eros bei, in dem die Liebe als wiedergefundene, von höchstem Verlangen und Glück erfüllte Einheit zweier einst mit Gewalt voneinander gerissener Hälften eines Wesen gefeiert wird⁵³.

Die Bekanntschaft Platons, wenn nicht mit der Person Demokrits, so doch mit der atomistischen Lehre steht außer Zweifel, da Platon mit dem zeitgenössischen Stand der Theorie, mit der ‚Philosophie‘ ebenso wie mit Mathematik, Medizin, Rhetorik, Astronomie usw. bestens vertraut war. Dies betonen auch Platon-Spezialisten. So stellt beispielsweise M. Erler fest: „Platon waren die Lehren von Vorsokratikern wie Heraklit und Parmenides, Anaxagoras, Pythagoras, Empedokles und Demokrit ebenso geläufig wie die verschiedenen Positionen der Sophisten“⁵⁴. All diese Namen firmieren auch in den Registern der platonischen Schriften, mit der kennzeichnenden Ausnahme eben des Atomismus und seiner Repräsentanten.

Was Demokrits und Platons Theorien anbelangt, besteht zwischen deren Grundzügen ein unüberbrückbarer Gegensatz, der eine affirmative Rezeption

⁵⁰ Vgl. a.O., IX 36

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. V. 379 passim

⁵³ Vgl. *Symposion* 189 c – 194 e

⁵⁴ Erler 2006, S. 60

des Älteren durch den Jüngeren auszuschließen und allenfalls eine *Abstoßungsreaktion* zuzulassen scheint. Bevor ich aufzeige, dass sich die Situation nicht so klar darstellt, weise ich zunächst in groben Zügen die bestehenden Differenzen auf, wobei ich mich bei Platon auf die nicht im Zentrum seines Denkens stehende Naturphilosophie, speziell die Kosmologie, wie sie insbesondere der *Timaios* entwickelt, beziehe, die sich am ehesten zum Vergleich beider Denker eignet.

Demokrits und Leukipps Kosmologie zufolge ist die Welt, wie im Atomismus-Kapitel dargestellt, ein rein mechanisch, durch zufällige Kollisionen und Passungen der eigenbewegten Atome zustande gekommenes Gebilde, Resultat dieser ungeordneten Bewegungen der Atome im unendlichen Leeren. Dieses Konzept schließt damit jegliche auf geistig-seelische Weise steuernde Instanz aus der Weltbildung aus; es ist entschieden antiteleologisch und mechanizistisch – weshalb denn auch ihre Auffassung unter modernen Vertretern naturphilosophischer Autopoiesis-Theorien Hochachtung genießt.

Platons Kosmogonie dagegen scheint geradezu negativ durch diese jedes ‚höhere‘ Prinzip zurückweisende Sicht konditioniert. Er deutet die Welt, wie an früherer Stelle angedeutet⁵⁵, als vom göttlichen Demiurgen planvoll („durch die Vorsehung Gottes“⁵⁶) und, im Sinne der von ihm vorgenommenen Verknüpfung von Wahrheit und Sittlichkeit, „möglichst gut“⁵⁷ gestaltete, vom *Nous* durchwaltete Ordnung, ja sogar als „ein beseeltes und in Wahrheit vernünftiges Geschöpf“⁵⁸. Die Sterne sind ihm, wie dann auch dem Aristoteles, „die himmlischen Gottheiten“⁵⁹, und die Bezeichnung der Planeten als Irrsterne erscheint ihm als Sakrileg: „Das ist es eben [], was [] unsere Bürger und die heranwachsende Jugend über die himmlischen Gottheiten lernen müssen, [damit] sie sich nicht in lästerlichen Reden darüber ergehen“⁶⁰, der Art, dass diese Sterne „niemals dieselbe Bahn durchwandeln und, wie sie, so auch noch einige andere Sterne, die wir deshalb Wandelsterne (Planeten) nennen“⁶¹. Vielmehr müsse die Jugend dahingehend erzogen werden, „bei Opfer und Gebet in frommer Andacht sich jedes anstößigen Wortes [zu] enthalten“⁶², denn „die Lehre [] über den Mond und die Sonne und die übrigen Gestirne,

⁵⁵ Vgl. oben, Kap. I 8.3.2

⁵⁶ *Timaios* 30 b-c

⁵⁷ Ebd., 30 a

⁵⁸ Ebd., 30 b-c

⁵⁹ *Nomoi* 821 c (Hervorh. Sk.)

⁶⁰ Ebd., 821 c-d

⁶¹ Ebd., 821 b

⁶² Ebd., 821 d

daß sie jemals irren [vgl. die Bezeichnung der Planeten auch als ‚*Irrsterne*‘], ist nicht richtig, sondern es verhält sich damit gerade umgekehrt; denn jedes dieser Gestirne beschreibt immer denselben Weg, nicht viele, sondern immer *einen* im Kreise; es *scheint* aber so, als beschriebe es viele“⁶³.

Die Frage, ob Platon nach anderthalb Jahrhunderten naturphilosophischer Aufklärung das auch die Gesprächspartner des Atheners in den *Nomoi* befremdende und bei den Griechen nie sehr bedeutende astrolatrische Theorem vom göttlichen Charakter der Gestirne selbst geglaubt hat, wie es bei seinem metaphysischen *Apriori* verständlich wäre, oder ob es sich um eine der von ihm aus pädagogisch-moralischen Gründen legitimierte Konstruktionen handelt, wie wir es schon bei ihm kennengelernt haben⁶⁴, lasse ich für den Augenblick auf sich beruhen⁶⁵. Interessanter ist an dieser Stelle die aus der idealistischen Prärogative resultierende Überzeugung Platons, dass für den durch den Demiurgen in Vollendung geschaffenen Kosmos auch eine möglichst vollkommene, und das bedeutet für Platon: geometrisch einfache Bewegungsform der Gestirne zu postulieren sei, was ihn zur Intuition von deren Kreisbahn führt, eine Leistung, die ihm angesichts des flagranten Gegensatzes zur sichtbaren Bewegung der Planeten bei älteren Forschern den Titel eines „Kopernikus des Altertums“ eingetragen hat⁶⁶. Und täusche ich mich nicht, hat die mehrfach angesprochene Forderung Platons, die *Phänomene* zu retten, ihren Ursprung gerade in diesem astronomischen Problem der Abweichung des Phänomenbestandes von der Einfachheit der mathematischen Idealform. Die Phänomene retten, bedeutet in diesem Sinne, ihren Widerspruch mit der apriorischen geometrischen Vorgabe zu erklären, das heißt Erscheinung und denkend erkanntes Sein miteinander zu versöhnen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass das Einfachheitspostulat der Naturwissenschaften in dieser Vorstellung Platons ihr Vorbild hat. Eine berühmte Manifestation dieses Postulates kann darin gesehen werden, dass „allein die größere Einfachheit im klassi-

⁶³ Ebd., 822 a (Zusatz u. Hervorh. Sk.)

⁶⁴ Vgl. Platons Rede von der „wohlgemeinten Lüge“ (*Politeia* 414 b), ferner oben, Kap. I 6.9; vgl. ferner Platons Sophisma zur Eliminierung sozialkritischer Bestrebungen *Nomoi* 735 e (ff.) sowie oben, Kap. II 2.6.3.1.

⁶⁵ Vgl. dazu unten, Kap. III 1.7

⁶⁶ Vgl. die diesbezüglichen Hinweise von O. Apelt in Anm. 117 zum 7. Buch der *Nomoi* in der von ihm herausgegebenen Ausgabe von Platons Werken. Apelt bestreitet allerdings entschieden (und wohl mit Recht) Deutungen, die Platon eine heliozentrische Auffassung zuschreiben. – Zur Kritik dieser Zuschreibung vgl. auch unten, Kap. III 1.6.

schen Streit über die Kinematik der Himmelskörper für Galilei und gegen Ptolemäus [entschied]“⁶⁷.

Doch ich kehre zum Verhältnis Platons zu Demokrit zurück. Wie die Lebensbahnen beider Denker sich im politisch und kulturell auf der Höhe seiner Bedeutung befindlichen Athen der Wende vom fünften zum vierten Jahrhundert kreuzen und wie beide von den teilweise gleichen wissenschaftlich-philosophischen Fragen bewegt werden, so gibt es in ihren Theorien neben dem schneidenden Kontrast doch versteckte Berührungspunkte, von denen ich einen mir besonders wichtig erscheinenden exemplarisch herausgreife. Dieser Berührungspunkt liegt in der Weise, wie beide das Problem der Materie behandeln: hier besteht, bei divergierenden Grundannahmen, doch eine auffällige strukturelle Gemeinsamkeit.

1.4 Affinitäten

Leukipps und Demokrits Theorie der Atome lässt sich interpretieren als implizite Kritik und Weiterentwicklung der Elemente-Theorien von Empedokles und Anaxagoras⁶⁸. Während diese alle Dinge auf natürlich vorkommende Stoffe als letzte Gegebenheiten zurückführten, und die Vielzahl der Materien durch Mischung, Entmischung und Verteilung in unterschiedlichen Proportionen zustande kommen ließen und für Initiierung bzw. Aufrechterhaltung der Prozesse als lebendig bzw. geistig vorgestellte Wirkkräfte ansetzten, lösen sich die Atomisten entschlossen von jeglicher Anleihe bei der Empirie und konzipieren ihre Elemente, die Atome, rein theoretisch-begrifflich als unteilbare, massive, aber stofflich nicht definierte materielle Partikel, die ihren zur Kosmosbildung erforderlichen Bewegungsimpuls aus zwar nicht eindeutig identifizierbaren, aber der Tendenz nach eher als physisch denn als geistig vorgestellten Quellen beziehen⁶⁹.

⁶⁷ P. Oberschelp: Art. Einfachheit, Prinzip der. HWPh 2, Sp. 388 – Dem Postulat der Einfachheit auf der Objektseite entspricht auf Seiten des erkennenden Subjekts das unter der Metapher von *Ockham's razor* bekannte, auch durch Kant exponierte Postulat der Denkökonomie, „daß man die Anfänge (Prinzipien) nicht ohne Not vervielfältigen müsse“ (KrV B 432f.), dass man also, einfach formuliert, suchen soll, mit möglichst wenig Prinzipien (Begriffen, Gesetzen) eine möglichst große Zahl von Phänomenen zu erklären. Diese Intention würde sich vollenden in der Entdeckung der ‚Weltformel‘! – Zu *Ockham's razor* vgl. auch oben, Kap. I 8.3.4, zur erkenntnistheoretischen Bedeutung des Prinzips der Einfachheit vgl. auch Popper: *Logik der Forschung*, Kap. VII: *Einfachheit*.

⁶⁸ Vgl. oben, Kap. II 6 u. 7

⁶⁹ Vgl. zu diesem Problem die Ausführungen oben, Kap. II 8.6.2

Platon vollzieht nun in seiner Theorie der die (sublunare) Welt konstituierenden Elemente einen vergleichbaren Schritt über die Empirie hinaus, auch er treibt die Elementarisierung weiter und substituiert den realen Stoffen abstrakte Formen als deren Konstituenten. Da Platons Konzeption die jüngere ist, mag er durch den Atomismus Anregungen empfangen haben. Im Unterschied zu diesem jedoch konzipiert er seine ‚Atome‘ nicht materiell als *Massive*, sondern *körperlos*, als geometrische Formen, und zwar als elementare Dreiecke.

Diese *Elementardreiecke* nun liegen den fünf sogenannten platonischen Körpern zu Grunde, komplexen stereometrisch eindeutig definierten Gebilden, die die innere Form, die Struktur der von Platon beibehaltenen vier empedokleischen Elemente zuzüglich des von Platon für das All als Ganzes reservierten und später als *quinta essentia*, als Äther definierten Dodekaeders darstellen, das heißt der Stoffe, aus denen sich die wahrnehmbare Welt aufbaut. Zu den Einzelheiten verweise ich auf die Ausführungen zur Wirkungsgeschichte des Empedokles, wo der Zusammenhang ausführlich entwickelt ist⁷⁰.

Ich schließe den Komplex Platon – Atomismus mit der folgenden Zusammenstellung einiger Aspekte, die zugleich die wissenschaftshistorische Relevanz dieser Begegnung andeuten:

1. Platons Konzeption der Elementardreiecke ist komplexer und in gewissem Sinne doch anschauungsnäher als die Atomvorstellung der Atomisten. Platon übernimmt zwar deren Vorstellung der alle Dinge konstituierenden, auf Grund ihrer Kleinheit unterhalb der Wahrnehmungsschwelle liegenden und nicht weiter reduzierbaren, das heißt: ‚atomaren‘ Entitäten. Indem er die aus diesen Elementen gebildeten, stereometrisch regelmäßigen Körper mit Empedokles‘ Lehre von den vier Grundstoffen verknüpft, bemüht er sich jedoch um eine Verbindung zwischen Anschauung und Theorie: „Das Besondere seiner Auffassung ist, daß die Ordnung, die die Makro-Erscheinungen zeigen, bereits in einer geometrischen Ordnung der Atome gesucht wurde“⁷¹.
2. In der Überlieferung wie in der Forschung zum Atomismus besteht zwar weitgehend Konsens über die durch ihre Kleinheit bedingte Unsichtbarkeit der Atome, doch herrscht hier keine letzte Klarheit und manche Forscher, etwa Gemelli, spielen mit dem Gedanken, dass die Atome „unter besonderen Umständen [] sichtbar würden“⁷². Dagegen

⁷⁰ Vgl. oben, Kap. II 6.5.4

⁷¹ A.G.M. van Melsen: Art. *Atomtheorie*. HWPPh I, Sp. 606

⁷² GM III, S. 502

ist für Platon die Situation eindeutig; der Philosoph selbst stellt fest: „Alle diese [aus den Elementardreiecken zusammengesetzten Grund-] Körper muß man sich nun so klein denken, daß ihre Winzigkeit es unmöglich macht, irgendeinen von ihnen [] vereinzelt mit den Augen wahrzunehmen, vielmehr sind nur die durch starke Anhäufung entstandenen Massen sichtbar“⁷³.

3. Indem Platon jedem der empedokleischen Elemente eine stereometrische Struktur zuweist, schafft er eine formale Verbindung zwischen ihnen, hebt sie sozusagen in ihrer irrationalen und grundlosen, weil rein faktischen Letztgegenbenheit auf: ein Beitrag zu weiterer Rationalisierung der Weltsicht, in diesem Fall durch Mathematisierung/Geometrisierung. Diese erlaubt es Platon auch, die von Anaximenes aufgestellte⁷⁴, aus sporadischen Beobachtungen wie dem Verdampfen oder Gefrieren von Wasser gefolgerte These der generellen Transformierbarkeit der Grundstoffe ineinander *theoretisch* zu erklären und so zu systematisieren: Die Stoffe sind ineinander überführbar, weil und insofern ihnen in letzter Instanz eine gemeinsame, nämlich geometrische Struktur zugrunde liegt. Ihre wahrnehmbare Wandlung ineinander erfolgt in der Tiefenstruktur als die jedem Mathematiker geläufige Transformation strukturaffiner geometrischer Gebilde: Das Sichtbare ist Vor-schein des Verborgenen. Diese Konzeption Platons stellt ein Beispiel dar für seine an die Wissenschaft gestellte Forderung, die Phänomene zu retten.
4. Die sich aus Platons Spekulation ergebende *ideale Physik* lässt sich demgemäß als Sequenz von Reduktionen darstellen (die einzelnen Schritte werden durch die Pfeile symbolisiert): Phänomenale Welt (das heißt die Erscheinungen) > empedokleische Elemente (das heißt die vier Grundstoffe) > stereometrische Körper (als unsichtbare Struktur der Grundstoffe) > Elementardreieck als geometrisches ‚Atom‘.
5. Mit diesem Gedanken der den Grundstoffen der phänomenalen Welt inhärierenden *mathematischen Struktur* antizipiert Platon in gewisser Weise den berühmten, programmatischen und bereits zitierten⁷⁵ naturphilosophischen Grundgedanken Galileis, das Buch der Natur sei in mathematischer Sprache geschrieben und „seine Buchstaben [seien] Drei-

⁷³ *Timaios* 56 b-c; vgl. auch Kap. II 6.5.4

⁷⁴ Vgl. oben, Kap. I 5.1

⁷⁵ Vgl. oben, Kap. II 6.2

ecke, Kreise und andere geometrische Figuren“⁷⁶. Zur Zeit Galileis und maßgeblich durch diesen selbst wird die Verifikation dieses Gedankens mittels empirischer Verfahren initiiert werden; an Letzteres allerdings dachte der die Natur rein spekulativ behandelnde Platon noch nicht. – Es ist jedenfalls reizvoll, sich vorzustellen, dass Galilei, der durch seine Studien der Medizin und der Mathematik mit der antiken Naturphilosophie bestens vertraut war, aus seiner Kenntnis von Platons im *Timaios* entwickelter geometrischer Atomistik Anregungen für die Entwicklung seines eigenen naturphilosophischen Ansatzes erhalten hat.

6. Die Theorie der Atome liefert uns so in Abbreviatur ein Muster für die Geschichtlichkeit des naturwissenschaftlichen Prozesses, dessen allgemeinste Formel bereits Xenophanes mit seiner Beobachtung der allmählichen Annäherung des Denkens an die Wahrheit geprägt hatte⁷⁷: Die *Atomisten* fassen den *Begriff* einer alle Phänomene konstituierenden, selbst unteilbaren und unwahrnehmbaren elementaren Entität, *Platon* intuitiert die *Idee* von deren mathematischer Struktur und die *neuzeitliche Physik* integriert diese Momente zu einem Programm empirischer Forschung, in dessen Durchführung sich erst die ungeheure Komplexität der Zusammenhänge herauschält, die den Forschungsprozess unabsehbar in Gang hält und in dessen Vorwärtsschreiten sich der Begriff des *Atoms* als unteilbaren korpuskularen Letztbestandteils der Materie am Ende aufhebt.
7. Das von Xenophanes erkannte und im Vorhergehenden an wenigen Schritten illustrierte Prinzip der Entwicklung findet zeitgenössische Bestätigung von naturwissenschaftlicher Seite durch den bedeutenden Physiker und Theoretiker der Physik *Pierre Duhem* (1861-1916), der hinweist auf die „ununterbrochene Tradition [], durch die die Wissenschaft einer jeden Epoche aus den Systemen vergangener Jahrhunderte Nahrung gezogen [hat], durch die sie die Physik der Zukunft in sich trägt“⁷⁸, mit der Intention, „eine immer mehr naturgemäße Klassifikation, ein immer klarerer Reflex der Realitäten [zu werden], die die experimentelle Methode nicht von Angesicht zu Angesicht sehen kann“⁷⁹. – *Ununterbrochen*, wie Duhem behauptet, war diese Tradition, wie ich noch zeigen

⁷⁶ Zit. Gloy 1995, S 157

⁷⁷ Vgl. DK 21 B 18 sowie oben, Kap. II 1.5

⁷⁸ Duhem 1988, S. 367

⁷⁹ Ebd. – Ob Duhems dezidierten Formulierungen besondere erkenntnistheoretische Probleme inhärieren, ist hier nicht zu untersuchen; die von ihm geltend gemachte historische Perspektive des Forschungsprozesses dürfte jedenfalls korrekt erfasst sein.

werde, zwar keineswegs, doch hat sie sich, aufs Ganze bezogen, in der von Xenophanes prognostizierten und von Duhem retrospektiv bestätigten Weise ereignet.

8. Um abschließend auf die Eingangsfrage nach dem Grund für Platons Schweigen über Demokrit zurückzukommen: Er mag, wie Rechenauer in seiner Darstellung des Atomismus vermutet, darin gelegen haben, „dass Platon nicht an einer puren Wiedergabe demokritischer Gedanken, sondern an einer eigenständigen Weiterentwicklung derselben interessiert war“⁸⁰. Dennoch ist angesichts der aufgezeigten sachlichen Differenzen ebenso wie der Affinitäten Platons zum Atomismus die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, dass der Begründer der Metaphysik angesichts der ihn befremdenden materialistisch-deterministischen Grundhaltung der Atomisten, deren qualitätsvoller Konzeption er dennoch Anregungen entnahm, die direkte Erwähnung bewusst vermieden hat. Am Schluss der Ausführungen zu Platon werde ich auf das Thema zurückkommen, und es wird sich zeigen, dass Platon in leicht verhüllter Weise durchaus Stellung genommen hat.

1.5 Wendung des Denkens zu sich selbst: Platons Begründung der Logik

1.5.1 <lógon dídonai> – Rechenschaft geben

Mit dem Atomismus ist die vorsokratische Naturphilosophie an ihre Grenze gekommen. Mit anderen Worten: Sie ist gescheitert – wie eine jede Philosophie früher oder später scheitert (wie ja auch jedes Individuum schließlich scheitert); das Scheitern ist geradezu Ausweis der Qualität einer Philosophie, insofern die Bestreitung ihres Wahrheitsanspruchs die Aufmerksamkeit reflektiert, die sie in der philosophischen Diskussion gefunden hat.

Es ist *Platon*, der sich im Anschluss an seinen Lehrer Sokrates von der Naturphilosophie distanziert und eine Neuorientierung des philosophischen Denkens vornimmt. Diese ist so tiefgreifend, dass ein seinerseits so bedeutender Denker wie Ernst Cassirer (1874-1945) dafür die Formulierung gewählt hat, durch Platons Ideenlehre erfolge die „Grundlegung der wissenschaftlichen Philosophie“⁸¹ – eine Aussage, die eine Darstellung des historischen Ursprungs der Wissenschaft dazu verpflichtet, Platon wenigstens im Ansatz in die Betrachtung einzubeziehen.

⁸⁰ Grundriss 1/2, S. 917

⁸¹ ECW 16, S. 4

Cassirers Klassifikation Platons ist insofern auffallend, als wir in den bisherigen Ausführungen Philosophie und Wissenschaft als synonym behandelt und die Philosophie gleichsam als die Urwissenschaft betrachtet haben. Cassirer zufolge wäre also die oben als Protowissenschaft bezeichnete Vorsokratik⁸² nur eine Art *Protophilosophie* gewesen, wobei sogleich zu bemerken ist, dass durch sie die Voraussetzungen geschaffen wurden, an die der durch Platon eröffnete neue philosophische Ansatz anknüpft. Das Frühere zeigt sich hier in mannigfacher Hinsicht als Bedingung des Späteren, und die in den vorhergehenden Kapiteln aufgewiesenen Bezüge zwischen Platon und den Vorgängern haben dies belegt und weitere Belege werden folgen. Ohne Denker wie Heraklit, Parmenides, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit (sowie natürlich die Sophisten und Sokrates) wäre Platons Neubeginn ebenso wenig vorstellbar wie ohne Homer: Ihrer aller Gedanken bilden die kritische Masse, aus der Platon seine geistigen Stimuli bezog.

Wie dem auch sei, bemerkenswert an Cassirers Rubrizierung ist auf jeden Fall, dass hier ein bedeutender Denker des 20. Jahrhunderts, Erkenntnistheoretiker und Wissenschaftsphilosoph ebenso wie politischer und Kulturphilosoph, der sich selbst als Vertreter einer wissenschaftlichen Philosophie betrachtet, Platon damit als Begründer einer bis in die Gegenwart ungebrochenen Denktradition auffasst und ihn nicht, wie seit Nietzsche üblich und durch Heidegger fortgeführt, als den Schöpfer und hauptsächlichen Repräsentanten der mit Hegel zu Ende gegangenen, als abendländisches Verhängnis interpretierten Metaphysik.

Worin besteht nun die Neuorientierung des Denkens durch Platon? Formelhaft und negativ gesagt, liegt sie in dem bereits von Sokrates angebahnten Bruch mit der Naturphilosophie und deren Realitätszugriff. Die Naturphilosophie war *intentione recta*, in ungebrochenem Gegenstandsbezug, in ‚natürlicher‘ Einstellung, auf die Welt äußerer Gegenstände gerichtet und hatte versucht, die Fülle der Erscheinungen auf ihr Wesentliches zurückzuführen, eine Rückführung, die sie als Erklärung der Dinge intendierte; ‚Alle Dinge stammen vom Wasser her‘; ‚Alle Dinge bestehen aus Atomen‘: So lauteten ihre Erklärungen, die zwar wenig sachhaltig, aber Ausdruck eines revolutionären Willens zu Abstraktion und Reduktion waren: Durch *Abstraktion* von ihren Besonderheiten werden die Dinge auf ihr Allgemeines *reduziert*.

Bereits mit Heraklit und Parmenides, in gewissem Sinn auch schon mit Xenophanes, beginnt eine Art *Methodenreflexion der Erkenntnis*: Man entwickelt die Unterscheidung von Anschauen und Denken und reflektiert auf die Leis-

⁸² Vgl. oben, Kap. I 1

tungsfähigkeit beider Zugriffe für das Erkennen der ‚Wirklichkeit‘. Damit ist die Wendung zur *intentio obliqua*, zur Richtung des Denkens weg von den äußeren Gegenständen und hin zum Eindringen in seine eigene Natur eingeleitet. Epochal wird der Gedanke des Parmenides, dass nur das Denken uns das Sein, das Unveränderliche erschließe, während die sinnliche Anschauung der in ständiger Veränderung befindlichen Oberfläche der Dinge verhaftet bleibe⁸³ – ein Sachverhalt, der selbst nicht Gegenstand der Anschauung sein kann, sondern nur denkend enthüllt wird: In diesem Sinn ist das *Denken*, um ein Wort Spinozas abzuwandeln, *index* (bzw. *norma*) *sui et alterius*, die ‚Norm seiner selbst und seines Anderen‘⁸⁴.

Die Erprobung dieser Auffassung an der Natur hatten die jüngeren Naturphilosophen, insbesondere die Atomisten, vollzogen, die ‚ihr‘ *Seiendes* gerade in der Negation des Erkenntnisanspruchs der Wahrnehmung aufspürten: „Dem Brauch nach [] süß, dem Brauch nach bitter, dem Brauch nach warm, dem Brauch nach kalt, dem Brauch nach Farbe, in Wahrheit aber Atome und Leeres“, hatte Demokrit dekretiert⁸⁵. Mit dieser Feststellung tritt bei Demokrit die *intentio obliqua* hervor; das Denken richtet sich auf seinen eigenen Vollzug und gelangt dabei zu folgenden Bestimmungen:

1. Die Wahrnehmung erfasst die Wirklichkeit der Dinge nicht, sondern nur deren Oberfläche, sie ist folglich nicht Erkenntnis.
2. Wahrhaft Wissen liefert nur das Denken, dem deshalb der Primat vor der Anschauung gebührt.
3. Dennoch stellen sich die Verhältnisse nicht so eindeutig dar, wie es den Anschein hat. An anderer Stelle lässt Demokrit die Sinne auf das Denken schelten: Armselige Einsicht, nachdem du von uns [d.h. den Sinnen] deine Beweise genommen hast, streckst du uns damit nieder? Dieser Niederschlag ist dein eigener Sturz“⁸⁶. Demokrit rührt hier an die Dialektik, dass das Denken die Wahrnehmung als unwesentlich setzt, von der es andererseits doch seine Impulse empfängt⁸⁷.

Das grundsätzliche Postulat des *lógon dídonai*, die theoretische Problematik, anzugeben, worin *wirkliches* Wissen besteht und wie es entsteht, liegt Platon also vor. Die erstmals von Parmenides herausgearbeitete und von Demokrit

⁸³ Vgl. oben, Kap. I 4

⁸⁴ Spinoza bestimmt die Wahrheit als Index oder Norm ihrer selbst und des Falschen (d.h. Unwahren): ‚*veritas est norma sui et falsi*‘ (*Ethica* [] II, Lehrsatz 43)

⁸⁵ Sextus Emp.: *Adv. Math.* 7,135; DK 68 B 9; Übs. GM III, S. 379 (Frg. 57 A); vgl. auch die ausführliche Besprechung der Sentenz oben, Kap. II 8.2; 8.6.1; 8.8.1.

⁸⁶ Galen: *De exper. med.* 15,7; DK 68 B 125; zit. GM III, S. 385 (Frg. 57 C)

⁸⁷ Vgl. oben, Kap. II 8.8

naturphilosophisch konkretisierte Antithese zwischen der unzuverlässigen Sinneswahrnehmung und der zur Wahrheit führenden denkenden Erkenntnis wird von Platon aufgegriffen und differenziert, mehr noch, sie wird auf das Seiende selbst übertragen und rückt damit ins Zentrum seines Denkens. Platon gelangt im Prinzip zur gleichen Lösung wie seine Vorgänger, nämlich dem Primat des Denkens: Nur dieses erreicht das *telos* des Erkennens, das Seiende, nur es produziert wirkliches, substantielles Wissen. Die Wahrnehmung dagegen hängt am Ephemeren, an der flüchtigen Erscheinung, sie ist nicht Denken (*nóesis*) und liefert nicht Wissen (*epistémē*), sondern Meinung (*dóxa*).

Die Auseinandersetzung mit der Problematik durchzieht Platons Schriften und kann im vorliegenden Rahmen nicht abgehandelt werden; ich muss es bei Andeutungen belassen.

Eine der markanten Stellen für die Behandlung dieses der theoretischen Seite von Platons Philosophie zugehörigen Problems ist das von Sokrates im Gespräch mit Glaukon entwickelte sog. *Liniengleichnis* der *Politeia*⁸⁸, also das zwischen Sonnen- und Höhlengleichnis eingeschobene mittlere der berühmten Gleichnisreihe. Die Intention der Seele als des Subjekts aller Erkenntnis, ihre erkennende Hexis, ist das „Erkennbare“⁸⁹, also das Wirkliche im allgemeinsten Sinne. Die Gesamtheit des Erkennbaren wird im vorliegenden Gleichnis veranschaulicht durch eine Linie. Diese unterteilt Sokrates nach einer hier nicht weiter zu berücksichtigenden Proportion⁹⁰ in zwei als „Gattungen“ und „Bereiche“⁹¹ bezeichnete Abschnitte, das „Sichtbare“ und das „Denkbare“⁹². In der Zweiteilung in Sinnliches und Gedachtes, in *aísthesis* und *nóesis*, zeigt sich die mit dem Atomismus geteilte eleatische Tradition. In den verwendeten Begriffen (‚Gattung‘, ‚Bereich‘, ‚Sichtbares‘, ‚Denkbares‘) deutet sich ein ontologischer Akzent in Platons Erkenntnistheorie an, es eröffnen sich zwei Seinsbereiche; Platon ordnet den „unterschiedlichen Weisen der Kognition unterschiedliche Seinsarten zu“⁹³. Dies allerdings tritt in Gegensatz zum Atomismus, der als Materialismus an der Einheit des Seins festhielt, die durch die *Physis* repräsentiert wurde.

⁸⁸ *Pol.* 509 d – 511 e

⁸⁹ A.O., 509 b

⁹⁰ Vgl. dazu etwa Chr. Tornau: *Art. Proportion*, PL, S. 41 (Die mathematische Proportionierung erfolgt wiederum in Analogie zur begrifflichen Reduktion derart, dass der untersten Erkenntnisart, der bloßen Vermutung, der größte Umfang an Stoff zukommt, der sich zur obersten, dem Ideenwissen, hin durch zunehmende Allgemeinheit immer mehr verengt).

⁹¹ Ebd., 509 d

⁹² Ebd.

⁹³ Böhme 2000, S. 203

Theoretisches Neuland betritt Platon ebenfalls damit, dass er Sokrates und den Mitunterredner Glaukon (im Kontext des Gleichnisses) die beiden Teile der Linie jeweils noch einmal unterteilen lässt, so dass sich insgesamt vier Teilstücke ergeben, die in qualitativer Abstufung eine Hierarchie bilden. Nach dem von Sokrates eingeführten Teilungskriterium zerfällt der Bereich des Sichtbaren, „im Verhältnis von Deutlichkeit und Undeutlichkeit“⁹⁴, einerseits in die unmittelbar, also deutlich wahrgenommenen Gegenstände der Anschauung selbst, „die uns umgebende Tierwelt, das ganze Pflanzenreich und jede Art von Erzeugnissen des menschlichen Kunstfleißes“⁹⁵, allgemeiner formuliert: die empirische Wirklichkeit, andererseits in den undeutlicheren Teil, nämlich die von den Gegenständen selbst erzeugten „Schatten, sodann die Spiegelbilder im Wasser [] und alles [dem] Ähnliche“⁹⁶.

Der Abschnitt des Denkbaren teilt sich ebenfalls in zwei Abschnitte, jedoch ist nun das Teilungskriterium nicht die Deutlichkeit der Wahrnehmung, denn das Sichtbare ist hier ja aufgehoben, sondern der Grad der Voraussetzungslosigkeit des Gedachten. Er wird besetzt von den beiden so unsinnlichen wie strengen Wissensformen der Mathematik und der Dialektik. Dabei ist die Mathematik qua „Geometrie, Arithmetik und [] verwandten Wissenschaften“⁹⁷ der Dialektik eben darin untergeordnet, dass sie auf von ihr selbst nicht mehr theoretisch einzuholenden, schlicht hinzunehmenden Voraussetzungen beruht: Sie setzt „das Ungerade und Gerade [als die Basis der Zahlen], die Figuren, die dreierlei Arten Winkel und was damit verwandt ist, bei ihrem jeweiligen Beweisverfahren [unhinterfragt] voraus“⁹⁸ und fühlt „sich nicht verpflichtet, sich selbst oder anderen noch *Rechenschaft darüber zu geben* [also: *lógon dídonai*], da es ja für jeden selbst einleuchtend sei“⁹⁹. Reine Wissenschaft bleibt für Platon auch die Geometrie, obwohl „sie sich der sichtbaren Gestalten bedient“¹⁰⁰, insofern „das Quadrat an sich es ist und die Diagonale an sich, um derentwillen sie ihre Erörterungen anstellt“¹⁰¹, wogegen die *gezeichneten* geometrischen Figuren nur das Mittel darstellen, „mit [dessen] Hilfe sie eben das zu erkennen suchen, was niemand auf andere Weise erkennen kann als durch

⁹⁴ Pol. 509 e

⁹⁵ Ebd., 510 a

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., 510 c – Als der Mathematik verwandte Wissenschaften betrachtet Platon Harmonielehre und Astronomie; dazu vgl. weiter unten im vorliegenden Kapitel.

⁹⁸ Ebd. (Zusätze Sk.)

⁹⁹ Ebd., 510 c-d (Hervorh. und Zusatz Sk.)

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

den Verstand“¹⁰². Diesem Gedanken der empiriefreien Reinheit des bloßen räumlichen Vorstellens ist womöglich noch Kants transzendente Konzeption des Raumes als Form *reiner* Anschauung¹⁰³ verpflichtet.

Der Mathematik übergeordnet auf Grund ihrer Voraussetzungslosigkeit ist die *Dialektik*. Als Erkenntnis bloß aus Begriffen „zum Voraussetzungslosen vordringend“¹⁰⁴ und „ohne irgendwie das sinnlich Wahrnehmbare dabei mit zu verwenden, sondern nur die Ideen selbst *nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang*“¹⁰⁵, gelangt sie am Ende zum Wissen um die „[Idee] des Guten als des Unbedingten“¹⁰⁶, als absoluter Wirklichkeit¹⁰⁷.

In Platons Anspruch, zum Voraussetzungslosen schlechthin vorzustoßen, liegt aber wohl selbst die stärkste Voraussetzung! Um es nochmals mit Ernst Cassirer und dessen poetischer Metapher zu sagen: „Aber freilich führt alle diese [gedankliche] Arbeit [Platons] über eine bestimmte *Grenze* niemals hinaus – und von der höchsten Sprosse der dialektischen Stufenleiter, die das reine Wissen errichtet, muss der *Flug zur Idee des Guten* gewagt werden“¹⁰⁸. Wer aber, so darf man, im Bilde bleibend, fragen, würde das Wagnis eines solchen Fluges auf sich nehmen, wenn er nicht gewiss wäre oder zumindest die Hoffnung hätte (das heißt, logisch gewendet: wenn er nicht die Voraussetzung machte), dass seinem Flug auch die Ankunft am ersehnten Ziel beschieden wäre?!

Dass aber Platon diesen Flug gewagt, das heißt, dass er die Voraussetzung, dass das Unbedingte denkend einholbar ist, tatsächlich gemacht hat, davon zeugt unter anderem die ergreifende Bestimmung der Idee des Guten im Sonnengleichnis, wo es heißt: „Das also, was dem Erkannten Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zur Erkenntnis gibt, ist – das kannst du jetzt behaupten – die Idee des Guten“¹⁰⁹. In der *Idee des Guten als dem teleologischen Wesen der Welt* sieht Platon den Zusammenhang von Subjekt und Objekt realisiert und beide miteinander vermittelt, in ihr ist die Identität von Denken und Sein verwurzelt – sie ist es, die berechtigt, Platons Denken als „Metaphy-

¹⁰² Ebd., 510 e

¹⁰³ Vgl. KrV I, erster Teil: *Die transzendente Ästhetik*

¹⁰⁴ *Politeia* 511 b

¹⁰⁵ Ebd., 511 c (Hervoh. Sk.)

¹⁰⁶ So Ernst Cassirer (Vgl. ECW 16, S. 459)

¹⁰⁷ Zur Idee des Guten als schlechthin oberster Idee vgl. auch die Ausführungen des *Sonnengleichnisses*, *Pol.* 508f. sowie des *Höhlengleichnisses*, *Pol.* 514ff.; vgl. ferner oben, Kap. I 8.3.5; III 1.2.

¹⁰⁸ A.O., ECW 16, S. 458 (Kursivsetzung von mir)

¹⁰⁹ *Politeia* 508 e

sik des Absoluten“¹¹⁰ zu bezeichnen, die aller abendländischen Metaphysik ihre Aufgabe vorzeichnet und der eigentlich nur die Hegelsche Metaphysik des Geistes an spekulativer Kühnheit und Tiefe kongenial ist¹¹¹.

Doch kehre ich nochmals zum aktuell Näherliegenden, der Interpretation des Liniengleichnisses, zurück. Platons Übersetzung der Seins- und Erkenntnisbereiche des Gleichnisses in dianoetische „Seelenzustände“¹¹² bzw. Wissensformen ergibt, ‚von oben nach unten‘ gelesen, die vierfache hierarchische Stufung in „Vernunftkenntnis“¹¹³ (Dialektik; Subjekt ist die Vernunft, der *nous*), „Verstandeskenntnis“¹¹⁴ (mathematische Wissenschaften; Subjekt ist die *diánoia*, der Verstand), „Glauben“¹¹⁵ (*pístis*) qua unmittelbare Wahrnehmung, als obere Form des Meinens und „Vermutung“¹¹⁶ (*eikasía*) als untere Stufe der *Doxa* und schwächste Form des geistigen Habens überhaupt. Die *Dialektik* bzw. Ideenerkenntnis als universelle Reflexionspraxis ist den anderen Formen auch dadurch übergeordnet, dass sie, wie das Gleichnis es vorführt, diese und sich selbst erkennt, während die anderen zwar ihre *Gegenstände* haben bzw. *auf ihre Art* Gegenstände haben, aber dabei weder in sich selbst noch in die anderen Formen wirklichen Einblick gewinnen, denn hätten sie ihn, wären sie nicht mehr sie selbst: So vermag etwa die Mathematik *als* Mathematik, das heißt mittels mathematischer Methode, niemals ihren voraussetzungsvollen Charakter zu erkennen, und das *Meinen* erkennt weder die Mathematik noch die Dialektik. Eine jede philosophische Betrachtung, etwa auch die vorliegende, mehr historisch gerichtete Abhandlung, reproduziert als begriffliche Erwägung und Vollzug von Reflexion die von Platon erstmals aufgewiesenen (und fortentwickelten) Denkformen; sie steht in Platons Schuld und bestätigt damit *nolens volens* das zitierte Urteil Whiteheads über Platons Bedeutung¹¹⁷.

¹¹⁰ W. Risse: Art. *Logik*, HWPh 5, Sp. 358

¹¹¹ In dieser epochalen Perspektive haben wir in Platons Einführung der Idee des Guten bzw. der Ideen überhaupt die Überführung des bisher (von Thales' *Wasser* bis zu Demokrits *Atomen*) nur materiell gefassten Substanzbegriffs ins Geistige zu sehen, ja die implizite Begründung des Begriffs des Geistes als des lebendigen Subjekt-Objekts selbst. Ihre Vollendung findet diese Bestimmung in der durch die christliche Epoche ermöglichten Feststellung Hegels, es komme „alles [n.b.] darauf an, das Wahre nicht [wie Spinoza] als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“ (*PhdG* Vorrede, a.O., S. 19; Zusatz Sk.)

¹¹² Ebd., 511 d

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd., 511 e

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. oben, Kap. I 8.3.5

Zur Verdeutlichung der Ausführungen im Liniengleichnis, das als *locus classicus* der Platonischen Erkenntnistheorie gilt, verweise ich auf eine kaum weniger prominente Parallele zu der Theorie der Erkenntnisstufen in einem Abschnitt des 7. Briefs¹¹⁸, in dem Platon von einem „durchaus elementaren Standpunkt [aus]“¹¹⁹, unter Verzicht auf die kunstvolle Proportionierung des Gleichnisses und im Grunde schlüssiger, den Gang des Denkens am Beispiel der Erkenntnis des Kreises in fünf Schritten entwickelt. Der Weg führt vom Wissen des „Namens (*ónoma*)“ über den die elementare Definition des Kreises (als das, „<was allseitig von den Endpunkten bis zum Mittelpunkt die gleiche Entfernung hat>“) beinhaltenden „Begriff (*lógos*)“, ferner das im mathematischen Zusammenhang gezeichnete „Abbild (*éidolon*) [das körperliche Bild, gezeichnet und wieder weggewischt]“ und die „wissenschaftliche [d.h. mathematische] Erkenntnis [*epistéme*]“ als der „wahren Meinung“ zur „fünften Erkenntnisstufe“, der an dieser Stelle nicht mehr ausdrücklich genannten, durch Dialektik erkannten Idee. Interessant an der Stelle ist einerseits, dass Platon hier bereits in der Kenntnis des „Namens“, das heißt des jeweiligen Wortes bzw. Begriffs, den Ansatzpunkt der Erkenntnis sieht, womit er der Sinnhaftigkeit, dem Bedeutungscharakter der Sprache Rechnung trägt, andererseits, dass er die Mathematik als „wahre Meinung“ an den Bereich der *dóxa* heranzurücken und damit die im Liniengleichnis aufgebaute Distanz zwischen *epistéme*- und *dóxa*-Bereich zu relativieren scheint.

Für unsere Grundfrage nach der Entstehung der Naturwissenschaften ist im vorliegenden Zusammenhang von Belang, dass Platon dennoch die Gebiete des Mathematischen (im Gleichnis zum reinen Teil der Linie gehörig) und des Empirischen (sinnlicher Bereich der Linie) voneinander getrennt hält, also *keine Zuständigkeit des Mathematischen für das Empirische (an)erkennt*, wogegen die Idee der mathematisch strengen, ja ebenfalls auf Seiendes gerichteten Naturwissenschaft gerade auf der Voraussetzung dieser Zuständigkeit basiert¹²⁰.

¹¹⁸ Vgl. St. 342 f., dort auch die folgenden wörtl. Anführungen. Vgl. auch die gründliche Interpretation der Stelle bei Böhme (Böhme 2000, S. 106ff.)

¹¹⁹ Apelt, Anm. 71 zum 7. Brief

¹²⁰ Hier setzt auch die *neukantianische* Kritik an Platon an. So führt Apelt in seiner Einleitung zum *Theätet* aus: „Von der Natur der empirischen Erkenntnis hat er [d.h. Platon] aber eine Ansicht, die mit unserer heutigen stark kontrastiert. Das, was wir *Erfahrung* nennen, d.i. die Verknüpfung von Tatsachen nach notwendigen Gesetzen, gibt es für Platon gar nicht, sondern nur sinnliche Wahrnehmung des Wandelbaren und daraus entspringende unsichere Meinung (*dóxa*). Nach Platon werden rein noetisch (rein philosophisch) und, wenn man will, auch dianoetisch (mathematisch) Gegenstände, Wesen erkannt. *Das ist falsch*. Denn philosophisch und mathematisch erkennen wir nicht Wesen, sondern Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht; die Dinge selbst aber erkennen wir empirisch. Tatsächlich also ste-

Mit der Interpretation der Mathematik als exemplarischer Form von *Erkenntnis* und ihrer Verortung als „ein Mittleres zwischen bloßer Meinung und Vernunft“¹²¹ scheint Platon zwar eine ‚Vermittlung‘ beider ins Auge zu fassen, aber er reserviert die Zuständigkeit der Mathematik nur wenigen, von ihm als nichtempirisch-stofflos gedeuteten Bereichen der Wirklichkeit wie den musikalischen Harmonien und den Bewegungen der Gestirne, der „Sterngötter“, als Angehörigen der translunaren, materiefreien Zone des Himmels¹²².

Wer sich jedoch dem Bereich des vermeintlich Stofflosen und mathematisch-rein Bestimmten mit empirischer Methode, von der *dóxa* her, nähert wie jene Akustiker, die experimentell versuchen, die Tonintervalle zu bestimmen, indem sie die Länge und Spannung der Saiten variieren, hat mit Platons Spott zu rechnen: Sie betrachtet er als „biedere Gesellen, die die Saiten quälen und martern, indem sie sie auf Wirbel spannen“¹²³. Die verwendete Metaphorik ist eindeutig: Der naturwissenschaftliche Experimentator ist für Platon eine Art Folterknecht. Diese Auffassung weist voraus auf die an anderer Stelle bereits erwähnten spöttischen Bemerkungen des Aristoteles‘ über die Vakuum-Experimente mit der Klepshydra¹²⁴.

Dennoch kommt Platon in gewissem Sinne der Idee der mathematisch bestimmten Naturwissenschaft näher als jeder andere antike Denker, doch stelle ich diesen Aspekt für jetzt noch zurück¹²⁵.

1.5.2 Exkurs: Logisch Elementares (I)

Mit der Platonischen Dialektik nun – und vor allem darin liegt der Sinn von Cassirers Apostrophierung Platons als Begründer philosophischer Wissen-

hen die drei Erkenntnisweisen nicht nach ihren Objekten isoliert nebeneinander, wie bei Platon, vielmehr vereinigen sich alle drei zu dem geschlossenen Ganzen unserer Erkenntnis. Dies Ganze zeigt uns die Erkenntnis des Einzelnen, also die Gegenstände der Sinnesanschauung, unter den teils mathematisch, teils philosophisch bestimmten Naturgesetzen. Das philosophische bringt, durch die metaphysischen Grundsätze, den Gedanken der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in der natürlichen Verknüpfung der Dinge an unsere Erkenntnis und bestimmt dadurch die Ordnung der Naturnotwendigkeit überhaupt. Die rationelle Induktion sucht mit Hilfe der Mathematik die notwendigen Gesetze der Größe und des stetigen Zusammenhangs der Erscheinungen, ordnet sie also durch die mathematischen Bestimmungen jenen obersten philosophischen Grundsätzen (von der Beharrlichkeit der Masse, von der Kausalität usw.) unter“ (a.O., S. 11f.; Hervorh. Sk.).

¹²¹ *Politeia* 511 d

¹²² Vgl. oben, etwa Kap. III 1.3 sowie unten Kap. III 1.6

¹²³ Ebd., 531 b – Vgl. auch oben, Kap. II 6.4.2 (Fußnote)

¹²⁴ Vgl. oben, Kap. II 6.4.2, Fußnote

¹²⁵ Vgl. dazu unten, Kap. III 1.6

schaftlichkeit – eröffnet sich erstmals das Gebiet der theoretischen Logik, der Reflexion auf die *Formen*, in denen sich Denken vollzieht, mit ihm beginnt das offenbar unabschließbare, in sich unendliche Unternehmen denkender Selbstauslegung des Intellekts, das die Metaphysik darstellt¹²⁶. Platons Dialektik ist die erste, noch mit ontologischen Momenten verschränkte Erscheinung dessen, was später (philosophische) Logik genannt werden wird.

Der Horizont ebenso wie die Materie des Logischen ist die Sprache¹²⁷. Deshalb empfiehlt sich für das Verständnis von Platons Arbeit am *lógos* ein Blick auf ein grundsätzliches Charakteristikum der Sprache. Deren Natur liegt darin, das *Allgemeine* auszusagen. Das Wort ‚Baum‘ beispielsweise bezeichnet alle die konkreten Einzeldinge – die Pappel hier, die Eiche dort, die Tanne oben am Hang – die sich durch einen Komplex gemeinsamer Merkmale – Stamm, Äste, Blätter/Nadeln, Wurzelwerk, nennenswerte Höhe, natürliches Wachstum usw. – als Angehörige der gleichen *Gattung*, nämlich als *Baum*, ausweisen, die, wie Platon sagen würde, an der Idee des Baums teilhaben. Und insofern sich das Gesamt der Bäume wiederum typmäßig scheiden lässt, ergeben sich die *Spezies*, die *Arten*, die sich ihrerseits wieder in *Unterarten* gliedern lassen, zu denen sich die Spezies, rein logisch und nicht biologisch gesprochen, ihrerseits als Gattung verhalten, von deren Allgemeinheit sie sich durch den „Unterschied (spezifische Differenz)“¹²⁸ abheben. In ‚horizontaler‘ Betrachtung stehen *neben* der Gattung Baum andere Gattungen, etwa Strauch, „krautige Blütenpflanzen[!]“¹²⁹, *vulgo*: Blumen, ferner Gräser, Farne usw., die wiederum allesamt unter den umfassenderen Gattungsbegriff *Pflanze* fallen, der seinerseits dem Begriff *Lebewesen* untergeordnet ist. Die in der ‚natürlichen‘ Sprache bereits vorfindliche Ordnung nach spezielleren (z.B. Eiche) und allgemeineren (z.B. Baum) Begriffen, nach Art- und Gattungsbegriffen¹³⁰ also, lässt sich so auf verschiedenen Ebenen der Abstraktion und Allgemeinheit

¹²⁶ Diese Pionierleistung Platons hat *Leibniz* einmal, in selbst metaphysisch-hypostasierender Diktion, in die Worte gefasst, an Platon sei „das Vortrefflichste: daß er den Geist als sich selbst bewegende Substanz definiert, die sich frei und aus sich heraus zum Handeln bestimme; – daß er ihn somit als Prinzip der Tätigkeit im Gegensatz zur Materie ansieht [!]“ (Schriften II, S. 460). Platon folgt damit, wie gezeigt wurde, der Anregung durch Anaxagoras, der als Erster das Phänomen der Eigenbewegung und spontaner Selbstbestimmung in Form des *Nous* zu selbstständiger Existenz überhöht hatte (vgl. oben, Kap. II 7.3).

¹²⁷ Vgl. dazu auch unten, Kap. III 2.2.

¹²⁸ *Theätet* 208 d

¹²⁹ Stichmann (u. a.) 1996, S. 453

¹³⁰ Für die begriffliche Ordnung zum Beispiel der Zoologie knüpft Aristoteles sehr bewusst an die in der Alltagssprache bereits gegebenen Unterscheidung der „Klasse[n], z.B. Vogel und Fisch“ (*Historia animalium* I 1) an; vgl. oben, Kap. II 6.4.1.

(z.B. Lebewesen – Pflanze – Baum – Eiche – Steineiche – Sardische Steineiche) zum System ausbauen, wie es für den Bereich des Lebendigen die Biologie mit den Taxonomien tut.

Als *Gattung* genommen, lässt sich jeder Begriff in mindestens zwei Unterbegriffe teilen, das ergibt die *Dichotomien*. Diese sind zum Teil im von Natur Seienden angelegt, wie das Männliche und das Weibliche als die beiden die Lebewesen durchgängig kennzeichnenden Geschlechter, wie ja überhaupt in empirischer Betrachtung das Naturseiende sich in jeder Hinsicht als Basis des ‚Geistigen‘ erweist (als *gewusster* ist natürlich auch dieser Unterschied zwischen den Geschlechtern Resultat einer *unterscheidenden* Handlung des Verstandes¹³¹, die allerdings ihre Wurzeln in die phylogenetisch ältere Sphäre des Triebhaft-Instinktiven hinab senkt, aus der sie – man weiß nicht wie – irgendwann freigesetzt wurde¹³²). Die logische Terminologie selbst greift, wie der Ausdruck *Genus* – ‚Geschlecht‘, ‚Gattung‘ andeutet, in ihrem Ursprung auf die Sphäre des Natürlichen zurück. Nicht nur reproduzieren die Sprachen unseres Kulturkreises in ihrem Formenbestand, etwa bei den (Pro)Nomina, den Geschlechtsunterschied, er reflektiert sich auch in der Grammatik genannten logischen Analyse der Sprache selbst, wenn (beliebige) Nomina in Maskulina und Feminina unterteilt werden.

Im Prinzip allerdings lässt sich die logische Durchgliederung bis in die abstraktesten, naturfernstesten Zonen vorantreiben, so wenn als schlechthin allgemeinsten Begriff das Seiende gesetzt und diese Gattung in Lebewesen und Dinge, also nichtlebendige Entitäten, dichotomisiert wird. Wird die Aufspaltung, die Platon als *Dihärese* (*dihairesis*) bezeichnet, fortgesetzt und etwa bei den Lebewesen zwischen empfindenden und nicht-empfindenden, und bei Ersteren zwischen vernunftbegabten und vernunftlosen unterschieden, so enden wir wie die *Arbor Porphyrii* beim Individuum als ‚Unteilbarem‘; der ganze *Cursus* lässt sich durch ein *Baumdiagramm* abbilden.

¹³¹ Vgl. zur Bedeutung des Unterscheidens bei Platon den Überblicksartikel *Dihärese/Dihairesis* von M. Schramm, PL, S. 92ff. – Im Schlussteil des *Sophistes* gibt Platon ein Beispiel einer systematisch durchgeführten Diärese, die in der abschließenden *synagôgê* zur Definition des Sophisten als Vertreter einer heuchlerischen, auf Scheinweisheit beruhenden und in Widersprüche verwickelnden, echte Wahrheitssuche nur imitierenden Praxis zusammengefasst wird (vgl. *Soph.* 264 c ff.).

¹³² Eine diese schwierige Frage betreffende Theorie bietet Nietzsche in der *Genealogie der Moral*, insbesondere §§ 16ff. der 2. Abhandlung; eine weniger sozialdarwinistisch angehauchte, aber prinzipiell in die gleiche Richtung weisende Lösung bietet Arnold Gehlen, der diese Sphäre des ‚Geistigen‘ bruchlos aus ihrer Entlastungsfunktion erklärt, der das im Naturstand durch Weltoffenheit und Reizüberflutung bedrängte Menschenwesen bedürftig ist und die über die Entwicklung von Sprache realisiert wird (vgl. Gehlen 1961, S. 50ff.).

Die korrekte Unterscheidung zwischen Gattung und Art(en) ist nicht immer evident, und jeder kennt das logische Spiel, bei dem aus mehreren verwandten Begriffen derjenige ausgesondert werden muss, der nicht unter den gemeinsamen Oberbegriff fällt. Haben wir beispielsweise die Reihe ‚Fahrrad – Automobil – Motorrad – Motor‘, so ist evidentermaßen der Oberbegriff ‚Fahrzeug‘, und das Wort ‚Motor‘ fällt als logisch nicht passend aus der Reihe. In anderen Zusammenstellungen von Begriffen, sagen wir: ‚Fahrrad – Automobil – Motorrad – Kutsche‘, ist die Aufgabe etwas weniger trivial; hier mag auch das als gattungsfremd intendierte Wort und damit der Gattungsbegriff nicht so leicht zu identifizieren sein¹³³. Man wird also, wenn man nicht klar denkt, nicht begrifflich sauber unterscheidet, logische Fehler begehen, und dies muss nicht immer so harmlos sein wie in dem angeführten Spiel, sondern mag durchaus praktische Relevanz haben. Ein instruktives Beispiel dafür ist bereits Platon selbst in den Sinn gekommen. Es handelt sich um die im *Politikos* vollzogene, oben schon erwähnte¹³⁴ Kritik an der den Griechen selbstverständlichen, aber für Platon schiefen Dichotomie der Gattung Mensch in Hellenen und Barbaren¹³⁵. Hier mündet die logische Prüfung unmittelbar in die Kritik eines eingewurzelten kulturellen Vorurteils¹³⁶: Theorie wird praktisch.

Eine korrekte Dihärese deckt zudem die von ihr geteilte Gattung komplett und ohne Rest ab. Dies ist etwa beim erwähnten Prinzip ‚weiblich – männlich‘ der Fall (selbst Ungeschlechtlichkeit und Doppelgeschlechtlichkeit [Hermaphroditismus, Zwittertum] weichen zwar empirisch ab, definieren sich jedoch sprachlich-logisch noch vom *Geschlechtsprinzip* her) und wohl ebenso, um bei unserem Eingangsbeispiel zu bleiben, verhält es sich bei der Unterteilung von ‚Baum‘ in Laub- und Nadelbäume: Alle Baumarten scheinen sich zwanglos diesen beiden Untergattungen subsumieren zu lassen.

Eng verbunden mit der logischen Beziehung von Gattung und Art ist das Prinzip der *Definition* von Begriffen, und Platon hat diesen Zusammenhang als erster wahrgenommen und thematisiert. Jede Definition eines Begriffs besteht

¹³³ Im vorliegenden Beispiel greifen zwei naheliegende Kriterien nicht, nämlich ‚motorisiert/nicht motorisiert‘ sowie ‚zweirädrig/vierrädrig‘, insofern diese auf je zwei der Fahrzeuge zutreffen. Dagegen bieten sich zwei etwas abstraktere Merkmale an, nach denen ‚Kutsche‘ aus der Reihe fällt: erstens das sachliche, dass es sich im Unterschied zu den anderen dreien um ein historisches Vehikel handelt, zweitens das grammatikalische, dass ‚Kutsche‘ als einziges der vier Wörter kein Neutrum ist.

¹³⁴ Vgl. oben, Kap. I 2.3.3

¹³⁵ Vgl. a.O., 262 d

¹³⁶ Besondere denkerische Kraft und Präzision erfordert natürlich die mathematische Sonderlogik, die Platon selbst in vollem Umfang zugänglich war, jedoch hier nicht Thema ist.

grundsätzlich aus der Angabe zweier logischer Elemente, eines *allgemeinen*, der Gattung, und eines *besonderen*, speziell auf das zu Definierende bezogenen Merkmals. Platon selbst gibt im *Theätet* ein schlichtes Beispiel mit der Definition: „Lehm ist Erde mit Wasser gemischt“¹³⁷. ‚Lehm‘ ist hier *Definiendum*, das zu Definierende, als *Definiens* (Sg. *Definiens*) fungieren ‚Erde‘ als Gattung und ‚mit Wasser vermischt‘ als Spezifikum.

Definitionen sind nicht per se treffend, sie können misslingen, und aus diesem Bewusstsein speist sich Platons Bemühung um das Definieren. Auch dies sei an einem Beispiel illustriert. Wird zum Beispiel die Birke als ‚Pflanze mit grünen Blättern‘ definiert, ergibt sich keine adäquate definitorische Bestimmung. Formal betrachtet liegt zwar eine Definition vor: Es werden zwei Stücke zur Bestimmung des *Definiendum* gegeben: einerseits die Gattung, das Allgemeine (hier: Pflanze), andererseits ein unterscheidendes Merkmal (‚grüne Blätter‘). Die Schwäche der vorliegenden Definition – der Ausdruck bedeutet bekanntlich: Abgrenzung, Eingrenzung – liegt jedoch auf der Hand: Die als *Definiens* gewählte Gattung ist zu allgemein, zu weit vom Definiendum entfernt, hier hätte zunächst Baum, besser noch: Laubbaum, zu stehen. Noch verfehlter ist die Wahl des zweiten Definiens, des Kennzeichens ‚grüne Blätter‘: Der Ausdruck ist nicht nur tautologisch, insofern pflanzliche Blätter in der Regel grün sind, vielmehr sind die meisten Pflanzen mit (grünen!) Blättern gesegnet. Folglich besitzt diese ganze Definition für Birke keine unterscheidende Kraft, das heißt, dass sie ihren Gegenstand nicht *de-finiert*, ihn nicht klar gegen andere Gegenstände derselben Gattung abgrenzt. Eine treffendere Definition wäre sicher, die Birke als einen Laubbaum mit auffallend rissiger, weißlicher Rinde zu bezeichnen und noch einige andere äußerliche Merkmale hinzuzufügen. Zwar wäre für einen Botaniker auch eine derartige Definition, die ganz am Erscheinungsbild hängt und die unterschiedlichen Arten von Birken sowie deren fachbiologische Besonderheiten nicht berücksichtigt, wertlos, für einen der Pflanzen Unkundigen mag sie jedoch einen gewissen Erkennungswert haben.

Auf Grund der Beobachtung, dass zu vage Merkmale die beabsichtigte sprachliche Kennzeichnung eines Gegenstands konterkarieren, hatte bereits Platon die „Forderung nach Genauigkeit des Definierens“¹³⁸ erhoben und dieses zu „einer der Hauptübungen [gemacht], die in der [Platonischen] Akademie üblich waren“¹³⁹. „Von Aristoteles bis ins Mittelalter verfestigt sich das

¹³⁷ A.O., 147 c

¹³⁸ Frede: Art. *Definition*, PL, S. 73

¹³⁹ Böhme 2000, S. 109

Verfahren“¹⁴⁰ zu der formalen Regel, wonach eine korrekte Definition gebildet wird durch Angabe des *genus proximum*, also des *nächstliegenden* Gattungsbegriffs, sowie der *differentia specifica*, der *spezifischen* Differenz, also eines wirklich charakteristischen, die Sache von anderen unterscheidenden Merkmals (oder auch mehrerer). Diese Bedingungen erfüllen sich in der Definition als „charakteristischer Prägung“¹⁴¹.

Ich komme nochmals auf die eingangs angesprochene Verwurzelung des Logischen im sprachlich Vorgegebenen zurück. In gewissem Sinne besteht demnach die (theoretische) Logik darin, die durch Akkulturation in der Sprache sedimentierten logischen Beziehungen ins Bewusstsein zu heben, mit einer Wendung Hegels zu reden: das, was nur erst *bekannt* ist, zur *Erkenntnis* zu bringen¹⁴². Es wäre ja in der Tat auch seltsam, wenn der viel beschworene *Geist* erst durch die Philosophie aus pränatalem Schlummer geweckt worden wäre! Denn menschliches Sein, *Dasein*, ist ‚von Natur‘, phylogenetisch wie ontogenetisch, ‚geistig‘, ist „Erwachen zur Wirklichkeit“¹⁴³, ist (mehr oder weniger) „erwachtes Dasein“¹⁴⁴ – auf welcher kulturellen Stufe, oder, falls man dies vorzieht: in welcher kulturellen Ausprägung auch immer¹⁴⁵. Philosophie und Wissenschaft wären demnach, um bei der gewählten Metaphorik zu bleiben, die luzide, zum Selbstbewusstsein gekommene Form solcher Wachheit.

Nun ist zwar die Sprache ein *empirisch* Erstes, jeder Mensch wächst als Kind in sie hinein. Dabei entwickelt er zur *Muttersprache* ein derart intimes Verhältnis, dass ihm keine Mittel zur Verfügung stehen, dessen Natur zu objektivieren – dies müsste ja in der Muttersprache selbst sich vollziehen. Wohl aber ist ihm möglich, hinreichende Intelligenz und entsprechende Unterweisung vorausgesetzt, die mit dem Spracherwerb verinnerlichten logischen Gehalte der Sprache zu objektivieren, etwa in dem soeben vorgeführten Sinn der

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd., S. 117

¹⁴² Vgl.: „Das Bekannte [] ist darum, weil es *bekannt* ist, noch nicht erkannt“ (*PhdG*, Ausg. Hoffmeister 1952, S. 28)

¹⁴³ Spaemann 1990, S. 124

¹⁴⁴ Ebd., S. 11

¹⁴⁵ Aus der hier vorgeschlagenen Perspektive erweist sich auch der uralte, mindestens in die Zeit Platons (vgl. oben, Kap. I 2.3.3) zurückreichende weltanschauliche Dissens über Zivilisation und (ethnisches) Barbarentum, Kultur- und Naturvölker usw. definitiv als anachronistisch. Anerkennt man das Faktum, dass Menschsein Erwachtsein zur Wirklichkeit ist, (was nicht bedeutet, im Besitz endgültigen Wissens zu sein, nicht einmal, sich diesem anzunähern), so erübrigt sich das Erstaunen darüber, dass, wie an früherer Stelle schon zitiert, „auch die scheinbar absurdeste Lebensform einen starken rationalen Kern besitzt“ (Feyerabend 2009, S. 47).

Definition von Wortinhalten oder in Form von Einsicht in deren grammatikalische Strukturen.

Ist die Sprache auch empirisch Erstes des Denkens, so ist sie doch kein *schlechthin* Erstes, sondern ist zwar einerseits Bedingung der Möglichkeit zu denken, andererseits selbst Produkt unvordenklicher intellektueller Aktivität. Bereits Platon hat dies begriffen. Ohne sich explizit auf Sprache zu beziehen, interpretiert er das, „was in begrifflich-allgemeiner Form bezeichnet wird“ – und solche Bezeichnung ist ja die Leistung der Sprachbegriffe – „als die Zusammenfassung vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zur gedankenmäßigen Einheit“¹⁴⁶.

Das trifft den Sachverhalt: Das Wort *Baum*, um beim Beispiel zu bleiben, fasst alle die wahrnehmbaren Objekte mit der Merkmalsmannigfaltigkeit Eigenwachstum, Hochstämmigkeit, Substrat von Verästelung, Laubwerk usw. zu diesem *Begriff* zusammen. Welchen Bedingungen dieser Akt logischer Integration selbst unterliegt, soll hier nicht erwogen werden. Aus der Darstellung des Mythos zu Beginn meiner Ausführungen ergibt sich jedoch, dass das mythische Bewusstsein eher zur Individualisierung der Dinge als zur Verallgemeinerung und Klassenbildung neigt. Und wenn Klassen gebildet werden, bediente man sich vorzugsweise zoomorpher Analogien wie der *Familie*. Dies änderte sich mit Thales.

Doch zurück zu Platons Begründung der Logik. Vor dem Hintergrund meiner (simplifizierenden) Beispiele erschließt sich leicht, was Platon meint, wenn er es als die „Aufgabe der dialektischen Wissenschaft“ erklärt, „die richtige Scheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und demselben Begriff verschiedene Bedeutungen, noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung zu geben“¹⁴⁷. Ich darf also weder die Sträucher unter den Begriff Baum subsumieren, noch eine bestimmte Spezies einmal als Baum und dann wieder als Strauch bezeichnen. Und das in vorliegender Übersetzung als „Begriff“ bezeichnete, in der *Definition* (*hóros*) festgestellte Allgemeine (im Falle unseres Beispiels das spezifisch ‚Baumartige‘[!]) nennt Platon *Idee* (*eidos*, *idéa*) oder *Gattung* (*génos*), seltener auch Gestalt (*morphê*)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Phaidros* 249 b-c

¹⁴⁷ *Sophistes* 253 d

¹⁴⁸ Zu Letzterem vgl. J. Hübner: Art: *morphê*, *WaPh*, S. 288 – Zum schwer zu durchschauenden Verhältnis von Begriff und Idee bei Platon und seiner philosophiegeschichtlichen Entwicklung vgl. Böhme 2000, S. 109ff.

1.5.3 Erschließung der logischen Perspektive in zwei frühen Dialogen

Nach den vorbereitenden Bemerkungen des vorhergehenden Kapitels werde ich im Folgenden versuchen, Platons logische Arbeit – und Platon ist eben der Begründer dieser Perspektive auf die *lógoi*, auf die *Formen*, in denen Sprechen und Denken sich vollziehen – durch die Interpretation einiger aussagekräftiger Stellen aus seinen Schriften zu präzisieren.

Vorweg ist festzustellen, dass es Platon bei seinen Definitionen nie um den formallogischen Aspekt geht, bei dem, wie in meiner Einführung, allgemeine logische Prinzipien durch beliebig wählbare Begriffe der Alltagssprache illustriert werden, wobei man der Einfachheit halber Konkreta bevorzugt. Platons definitorische Bemühungen zielen immer auf genuin *philosophische* Erkenntnis, und die von ihm thematisierten Begriffe sind Abstrakta mit dem erheblichen Allgemeinheitsgrad, zu dem das griechische Denken in platonischer Zeit gelangt war und den er entscheidend erweitert hat. Die oben zitierte Definition eines banalen Konkretums wie des Lehms diene Platon lediglich als Muster für das definitorische Verfahren, als Verständnishilfe, und war kein Selbstzweck.

Platons begriffslogische Arbeit beginnt bereits in den frühen Dialogen. Die Forschung schreibt dabei seinem Lehrer Sokrates die Rolle des Anregers zu. In welchem Maß dies zutrifft, ist schwer feststellbar, da Sokrates selbst keine Schriften hinterlassen hat, und in den ihm von Platon in seinen Dialogen in den Mund gelegten Gedanken ist das Sokratische vom Platonischen nur schwer zu unterscheiden. Offenbar hat Sokrates, der in der Forschung als „durch und durch praktischer Philosoph“¹⁴⁹, das heißt als an Fragen individueller und politischer Ethik interessierter Denker, beurteilt wird, die Frage nach dem sittlich Guten erstmals als Frage nach dem Wissen um das Gute, und das heißt: bewusstseinstheoretisch gestellt: „Das sittlich Gute tun und damit ein sittlich gutes Leben führen kann aber nur, wer weiß, was das sittlich Gute ist“¹⁵⁰ – oder um es noch tiefer zu fundieren: der weiß, *dass* ein Gutes *ist*, der den Begriff des (sittlich) Guten gefasst hat.

¹⁴⁹ K. Döring, in: *Grundriss* 2/1, S. 157 – Auf die durch die Namen Sokrates und Platon bezeichnete komplettierende Entfaltung der frühen Philosophie weist schon Diogenes Laertius hin, wenn er im Kapitel über Platon ausführt: „So war auch der Betrieb der Philosophie vor dem auf das eine Gebiet der Physik beschränkt; dem fügte Sokrates als zweites die Ethik hinzu, und Platon als drittes die Dialektik [d.h. Logik], womit er die volle Höhe der Philosophie erreichte“ (a.O., III 56, Zusatz Sk.).

¹⁵⁰ Döring, a.O., S. 158

Diese Formulierung der ethischen Grundstellung des Sokrates führt unmittelbar zur Problemstellung der frühen Platonischen Dialoge. In diesen erörtert Platon durch den Mund seines Protagonisten Sokrates immer wieder das Thema der Natur des Guten bzw. der das sittlich Gute konstituierenden Einzeltugenden, zum Beispiel der Tapferkeit oder der Frömmigkeit, in Form der definitorischen Frage, *was* diese jeweils sind: Der Sokrates der Platonischen Dialoge „[fordert] seine Partner mit <Was ist X?>-Fragen (*ti estin*) zur Präzisierung von vagen, unreflektierten oder auch umstrittenen Begriffen auf“¹⁵¹.

Das begriffsdefinitorische Verfahren des frühen Platon soll im Folgenden anhand zweier kürzerer Dialoge aus der ersten Schaffensperiode, am *Laches* und am *Euthyphron*, näher beleuchtet werden. Zum besseren Verständnis empfiehlt sich zunächst jeweils ein Blick auf die von Platon entwickelte Gesprächssituation und die beteiligten Personen.

Gegenstand der Untersuchung im *Laches* ist der rechte Begriff von Tapferkeit¹⁵². Gesprächsteilnehmer sind, außer Sokrates, zwei ältere Bürger Athens, Lysimachos und Melesias, deren beide halbwüchsige Söhne, allerdings in (fast) stummen Rollen, ferner als eigentliche Gesprächspartner des Sokrates die beiden Generäle Laches und Nikias. Letzterer wurde historisch durch seinen Oberbefehl im athenischen Sizilien-Feldzug in den Jahren 415-413, von dessen Durchführung er selbst abgeraten hatte und der für Athen mit einer vernichtenden Niederlage und für Nikias mit der Verurteilung zum Tode endete (deren Vollstreckung er wohl durch Selbsttötung zuvorkam). Indem Platon in unserem Dialog Nikias zum hauptsächlichen Mitunterredner des Sokrates macht, hält er diesen umsichtigen und nachdenkenden, von Eitelkeit und Machtverlangen weitgehend freien Mann in ehrenvollem Andenken, ganz so, wie auch Thukydides, der dem Nikias im sechsten Buch des *Peloponnesischen Krieges* die große Rede an die Athener in den Mund legt, in der dieser an die Vernunft seiner Mitbürger appelliert, sie zum Verzicht auf die gewagte Sizilien-Expedition mahnt und die eigensüchtigen Motive des Hauptkriegsbefürworters Alkibiades aufdeckt¹⁵³.

Äußerer Anlass des im *Laches* dargebotenen Gesprächs ist der Wunsch des Lysimachos und des Melesias, im Gegensatz zu anderen Vätern, die ihre halbwüchsigen Söhne sich selbst überlassen, den ihrigen auch in der Phase

¹⁵¹ D. Frede: Art. *Definition*, PL, S. 70

¹⁵² Diogenes Laertius zufolge trugen Platons Dialoge ursprünglich jeweils „eine doppelte Überschrift: die eine ist ein Personenname, die andere eine Sachbezeichnung“ (a.O., III 57). Dem zufolge hießen die vorliegenden Dialoge „Laches oder über die Tapferkeit“ (ebd., III 59) sowie „Euthyphron oder über die Frömmigkeit“ (ebd., III 58).

¹⁵³ Vgl. VI 8, *Siebzehntes Kriegsjahr*, Sommer 415

des Erwachsenwerdens erzieherisch und fördernd zur Seite zu stehen. In dem Zusammenhang erwägen sie die Möglichkeit, die jungen Leute an einem damals offenbar in Mode stehenden Training im „Fechten in voller Rüstung“¹⁵⁴ teilnehmen zu lassen und wenden sich mit der Bitte um Rat an Nikias und Laches als militärische Fachleute. Diese ziehen den anwesenden Sokrates ins Gespräch, und man betraut ihn damit, stellvertretend für die beiden Väter den Nikias und den Laches über die zu treffende Maßnahme zu befragen, wobei Sokrates natürlich die Unterredung sogleich nach seinen eigenen Vorstellungen führt.

Und zwar stellt Sokrates die Unterhaltung von Beginn an unter das Prinzip des *lógon didonai*, der prüfenden Rechenschaftsgebung, indem er zunächst auffordert, dass man sich in verantwortungsbewusster Form „gegenseitig Rede und Antwort steht“¹⁵⁵ und dass jeder bereit sein solle, „Rechenschaft von sich zu geben, wie er jetzt lebt und wie er die verflossene Lebenszeit hingebracht hat“¹⁵⁶, das heißt, dass jeder der Gesprächsteilnehmer Selbstreflexion üben und sich um Wahrhaftigkeit und Authentizität bemühen solle – ganz im Sinne seiner Grundüberzeugung, „daß ein Leben ohne Prüfung und Erforschung [seiner selbst und anderer] nicht lebenswert sei“¹⁵⁷.

Doch stellen sich nicht nur die Personen unter das Prinzip des *lógon didonai*, auch der Gesprächsinhalt untersteht ihm. Es manifestiert sich als prüfende und klärende Untersuchung der Begriffe und ihrer Bedeutung, das heißt als (begriffs)logische Reflexion. Seiner grundsätzlichen Orientierung entsprechend gibt (der Platonische) Sokrates der pädagogischen, auf Lebenstüchtigkeit zielenden Intention der beiden Väter sogleich einen dezidiert ethischen Akzent, indem er die „gemeinsame Beratung“¹⁵⁸ unter die Fragestellung rückt, „auf welche Weise sich den Seelen ihrer Söhne Tugend zugesellen und sie besser machen könne“¹⁵⁹.

Allerdings erscheint dem Sokrates der von ihm selbst ins Spiel gebrachte Begriff der Tugend als zu weit und allgemein, um ihn „gleich in [seinem] ganzen Umfange zum Gegenstande unserer Betrachtung [zu] machen“¹⁶⁰, und er stellt die Überlegung an: „Welche von den Arten der Tugenden könnten wir

¹⁵⁴ *Laches* 179 e

¹⁵⁵ Ebd., 187 c

¹⁵⁶ Ebd., 187 e – 188 a

¹⁵⁷ *Apologie* 38 a

¹⁵⁸ *Laches* 190 b

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd., 190 c

herausnehmen?“¹⁶¹ In Rücksicht auf den Anlass der Unterredung, die Frage der beiden Väter nach dem erzieherischen Nutzen der angebotenen Kampftechnik, ergibt sich zwanglos der zu besprechende *Teil* – mit unserer heutigen differenzierteren Begrifflichkeit würden wir sagen: *Aspekt* – aus dem Gesamtbegriff der Tugend: Es ist der, „auf welchen die Erlernung der Kunst in schwerer Rüstung zu kämpfen hinzuweisen scheint. [Und das ist] nach der herrschenden Anschauung [] die Tapferkeit“¹⁶².

Damit ist die Tapferkeit als der Vorgabe angemessenes Thema des Gesprächs definiert, und unter diesem Stichwort wird der Dialog – philosophiegeschichtlich zutreffend – überliefert. Doch ist zwar der Gesprächsverlauf, also die Binnenstruktur des Dialogs, durch das ethische Thema bestimmt, darüber hinaus hat Platon jedoch in den Text, den man in der Forschung als „äußerst kompliziertes Gebilde“¹⁶³ bezeichnet hat, eine zweite Reflexionsebene eingezogen, die auf Logisches zielt. Ein Beleg für diese These ist darin zu sehen, dass die in der soeben interpretierten Textstelle *Laches* 190 thematisch gerechtfertigte Ausgliederung des Aspekts Tapferkeit als eines *Teils* des für die gesprächsweise Untersuchung zu weiten Begriffs der Tugend an späterer Stelle wieder aufgegriffen und das logische Moment in expliziterer Form durchgeführt wird.

Dort, im 27. Kapitel¹⁶⁴, eröffnet Sokrates eine neue Problemstellung der Erörterung und erinnert als Fragender den Befragten Nikias an die zuvor getroffene Zuordnung von Tugend und Tapferkeit. Geradezu lehrbuchhaft-systematisch bringt Platon an dieser Stelle den Dualismus von Genus/Gattung und Spezies/Art ins Spiel, wenn er Sokrates feststellen lässt, dass man zu Beginn des Gesprächs die Tapferkeit als „eine Art der Tugend“¹⁶⁵ bestimmt habe und der den Nikias dann fragt: „Hast du nun nicht auch bei deiner Antwort, sie [die Tapferkeit] als Art gedacht, in der Annahme, es gäbe eben auch noch andere Arten, die alle zusammen Tugend heißen?“¹⁶⁶ Und auf Nikias' bejahende Antwort hin, setzt Sokrates den logischen Aspekt mit der Erwägung fort: „Verstehst du nun darunter auch dieselben Arten wie ich? Ich nenne nämlich Tugend außer der Tapferkeit die Mäßigung und die Gerechtigkeit

¹⁶¹ Ebd., 190 d

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ So H. v. Arnim; zit. Apel: Einleitung zum *Laches*, S. 13

¹⁶⁴ Vgl. *Laches* 197 e – 198 c

¹⁶⁵ Ebd., 198 a

¹⁶⁶ Ebd.

und noch einige Eigenschaften dieser Art []¹⁶⁷ – eine begriffliche Zuordnung, der Nikias ebenfalls beipflichtet.

Eine metaethische Reflexion auf den logischen Zusammenhang ethischer Begriffe, wie Sokrates sie hier vollzieht, findet sich meines Wissens bei den Vorsokratikern nicht. Ihre moralphilosophischen Theoreme hatten, wie auch an einigen Beispielen bei Demokrit aufgezeigt¹⁶⁸, die gleiche Form der *intentio recta*, mit der sie sich auf Wirklichkeit überhaupt bezogen. Diese Haltung manifestierte sich im theoretischen Gebiet als Philosophie der *Natur* als des allgemeinen Gegenstands und im praktischen in Form direkter Handlungs- und Verhaltensanweisungen bzw. Werturteile über relativ spezifische Fälle.

Bezüglich der inhaltlichen Seite des Dialogs über das Wesen der Tapferkeit kann ich mich kurz fassen. Eine erste Definition wagt der General Laches: Er sieht Tapferkeit dort, wo „einer entschlossen ist, in Reih und Glied standhaltend sich gegen die Feinde zu wehren und nicht flieht“¹⁶⁹. Diese etwas militärisch-betriebsblinde, zwar enge, aber keinesfalls falsche Definition konterkariert Sokrates durch gewolltes Missverstehen. Er nimmt das ‚Standhalten‘ im engen wörtlichen Sinne und weist darauf hin, dass es Formen des Kampfes gebe, in denen man „eben sowohl fliehend als verfolgend [kämpft]“¹⁷⁰, ein Argument, dem nicht widersprochen wird, obwohl es für die Gesprächspartner ein Leichtes wäre, dagegen zu halten. Denn das Nichtstandhalten im Sinne eines zeitweiligen Rückzugs ist ja kein wirkliches Fliehen, sondern taktisch motiviert. Konstruktiv, menschlich überzeugend und treffend fügt Sokrates allerdings hinzu, dass Tapferkeit doch überall dort vorliege, wo Menschen in schwierigen Lebenssituationen, in Krankheit und Armut, in Trübsal und Ängsten sowie im Kampf gegen Begierden und Lüste sich nicht unterkriegen lassen¹⁷¹.

Damit ist im Grunde Wesentliches zur Definition der Tapferkeit gesagt, zu dem, was jedermann mit diesem Begriff verbindet. Aber Sokrates insistiert und provoziert seine Gesprächspartner zu weiteren Definitionsversuchen, die er sämtlich als einseitig verwirft, um schließlich festzustellen: „Also haben wir den Begriff der Tapferkeit nicht gefunden“¹⁷². Dieser für das Argumentieren des Sokrates kennzeichnende, in der Forschung als *aporetisch* bezeichnete Aus-

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Vgl. oben, Kap. II 8.1

¹⁶⁹ Laches 190 e

¹⁷⁰ Ebd., 191 a

¹⁷¹ Vgl. ebd., 191 d

¹⁷² Ebd., 199 e

gang¹⁷³, hindert den Protagonisten aber nicht daran, den beiden Vätern zu versprechen, man werde ihren Söhnen durch weitere gemeinsame Bemühung um Einsicht helfen, „möglichst gut zu werden“¹⁷⁴, was ja impliziert: möglichst tapfer. Ungeachtet des vorgeblichen Scheiterns der Definition von Tapferkeit besteht also ein Konsens über das, was tapfer sein bedeutet. Das heißt, die gedankliche Bemühung, die zum Wissen von X, von dem, was Tapferkeit (an sich) ist, führen soll, setzt das Wissen darum bereits voraus. Anders ausgedrückt: In der Kenntnis eines Begriffs – hier: der Tapferkeit –, in der jedem wachen Menschen eigenen Fähigkeit, bestimmte Handlungen unter die Gattung tapfer/nicht-tapfer bzw. feige zu subsumieren, ist der Begriff der Sache bereits impliziert. Pointiert gesagt: Ohne eine Vorstellung davon zu haben, was Tapferkeit ist, kann ich gar nicht auf den Begriff reflektieren; das Spielfeld solcher Reflexion ist eben der Raum zwischen dem aus der Kenntnis der Sprache resultierenden Wissen um die Wortbedeutung und der nachdenkenden Explikation des Gewussten. Wie der aporetische Ausgang der zahlreichen Bestimmungsversuche zeigt, dürfte deren Ertrag weniger darin liegen, dass hier ein echter Zuwachs im Sinne der Umwandlung von Doxa in Wissen erfolgte, als im Bildungswert der Denkübungen selbst.

Letzten Endes zielen die Definitionen von Begriffen bei Platon immer auf die Erfassung eines *Ansich*, der „Idee“ – der Tapferkeit, der Frömmigkeit, der Schönheit usw. –, die sich aber nicht unabhängig vom Begriff, den ich *habe*, bestimmen lässt. Vielleicht liegt hier der Grund, aus dem „Aristoteles [] in der Ideenhypothese eine unnütze Verdoppelung der Welt [sah]“¹⁷⁵.

Was nun die Beihilfe zur Erziehung der Söhne des Lysimachos und des Melesias anbelangt, schlägt Sokrates als Ironiker, der er ist, vor, umgehend „vor allem für uns selbst [sodann auch für die jungen Leute] einen möglichst guten Lehrer zu suchen [] ohne mit Geld zu sparen“¹⁷⁶ – eine Anspielung auf die sophistische Prätention, gegen entsprechende Bezahlung junge Menschen zum wesentlichen Wissen zu führen.

Unser zweites Beispiel für Platons logische Bemühungen ist der ebenfalls frühe Dialog *Euthyphron*. Die zugrunde liegende Situation ist folgende: Sokrates begibt sich am frühen Morgen zu Gericht, da er erfahren hat, dass Anklage gegen ihn erhoben wurde. Dort trifft er einen jungen Mitbürger namens Euthyphron, der seinerseits eine Klage einbringen will, und zwar gegen

¹⁷³ Vgl. z.B. J. Jantzen: Art. *Lachês*, KLW, S. 393

¹⁷⁴ Ebd., 200 e

¹⁷⁵ Erler 2006, S. 150

¹⁷⁶ Vgl. *Laches* 201 a

seinen eigenen Vater, dem er vorwirft, schuldhaft – wir würden heute sagen: fahrlässig – den Tod eines seiner Tagelöhner verursacht zu haben. Auf Sokrates' verblüffte Nachfrage angesichts dieses ungewöhnlichen Schritts rechtfertigt Euthyphron sein Tun mit dem Hinweis auf das Gebot der Religion und stellt sich selbst als jemanden heraus, der über das „ganze Gebiet [dessen], was vom religiösen Standpunkt aus beurteilt Fromm, was Gottlos ist [] genau Bescheid weiß“¹⁷⁷. An diese selbstgefällige Aussage anknüpfend, entwickelt Sokrates in Befragung des Euthyphron eine Reflexion über die Bedeutung des Begriffspaars Fromm und Gottlos, in deren Verlauf sich der junge Mann als oberflächlicher, denkschwacher, mythengläubiger Frömmeler erweist, der sich zur Rechtfertigung seiner Handlungsweise gegenüber dem Vater auf Hesiods Mythos beruft, in dem Zeus „seinen eigenen Vater [Kronos] in Fesseln [legte]“¹⁷⁸, eine Begründung, die bei Sokrates die verblüffte Frage provoziert: „Glaubst du wirklich an solche Vorkommnisse?“¹⁷⁹ und die ihn im weiteren Dialog zunehmend ironisch mit Euthyphron sprechen lässt, ohne dass dieser es wahrnimmt. Das Gespräch endet wiederum aporetisch, denn es kommt zu keiner einvernehmlichen Klärung des Begriffs Frömmigkeit und Euthyphron entzieht sich der Überforderung durch Sokrates' Fragen und dessen Aufforderung, „mit der Betrachtung, was das Fromme sei, wieder von vorn anzufangen“¹⁸⁰, indem er sich anschickt, sich eilig zu entfernen.

Sokrates allerdings lässt, indem er Enttäuschung über die ausgebliebene Belehrung über die Natur des Frommen durch Euthyphron heuchelt, keinen Zweifel an seiner Missbilligung von dessen Absicht, „[seinen] alten Vater mit einer Klage auf Mord zu verfolgen“¹⁸¹, und bedient sich ganz unbefangen der Begriffe des Frommen und des Gottlosen, die vorgeblich erst zu klären sind. Er hält Euthyphron nämlich vor, wenn er so fromm und in Dingen der Religion so wissend wäre, wie er vorgibt, hätte er „die Götter gescheut und sich nicht der Gefahr ausgesetzt, damit ein Unrecht zu begehen, und [er hätte sich] vor den Menschen geschämt“¹⁸².

Gegen dogmatische Starre und ein ebenso anmaßendes wie begriffsloses Theologisieren Einzelner aus eigenem Dafürhalten (worin vielleicht die Auswirkung der sophistischen *Homo mensura*-Ideologie zu sehen ist) in reflexionsloser Orientierung an dem Platon so fragwürdigen homerisch-hesiodischen

¹⁷⁷ Euthyphron 4 e – 5 a

¹⁷⁸ Ebd., 6 a; vgl. *Theogonie*, V. 490 sowie oben, Kap. I 8.2

¹⁷⁹ Ebd., 6 b

¹⁸⁰ A.O., 15 c

¹⁸¹ Ebd., 15 d

¹⁸² Ebd.

Pantheon setzt der Autor hier das auf der natürlichen familiären Verbundenheit beruhende gute Recht der alten Sitte, dass man die Eltern zu respektieren habe, und auf die die Menschen miteinander vermittelnde Instanz der Vernunft.

Das rechte Verhalten, so wird hier erneut deutlich, ist für Platon sinnvollerweise nicht an die theoretische Klärung begrifflicher Verhältnisse gebunden, es speist sich aus der anständigen Gesinnung, aus der Achtung vor dem Überlieferten und Gehörigen.

In logischer Hinsicht von Interesse im *Euthyphron* sind Sokrates' Reflexionen auf das Umfangsverhältnis von Begriffen zueinander. Im *Laches* hatte Platon den größeren Umfang des Gattungsbegriffs (Tugend) gegenüber den (unter ihm befassten) Artbegriffen herausgestellt, denen ihrerseits die größere inhaltliche Präzision und bessere Bestimmbarkeit eignet. Vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie erschien dort implizit, noch an konkrete Situationen gebunden, das logische *Reziprozitätsgesetz*¹⁸³: Je größer der Umfang des Begriffs – hier: Tugend – umso unbestimmter ist sein Inhalt, und umgekehrt: der an Umfang engere Begriff – hier: Tapferkeit – ist der inhaltlich konkretere.

Im *Euthyphron* korrespondiert dieser Betrachtung das Verhältnis der Begriffe Gerecht und Fromm sowie auch des Begriffspaars Furcht und Scham¹⁸⁴. Für das erstere Verhältnis konstatiert Sokrates an Stelle des *Euthyphron*, der seinen Fragen nicht zu folgen vermag, als „notwendig [], daß das Fromme seinem ganzen Umfang nach gerecht ist“¹⁸⁵, hingegen „das Gerechte [] nicht seinem ganzen Umfang nach fromm“¹⁸⁶, so dass sich Gerechtigkeit als Gattung für Frömmigkeit ergibt und nicht umgekehrt. Für den hier verhandelten Fall (und verallgemeinert ausgedrückt) bedeutet dies, dass das Religiöse dem Sittlichen untergeordnet ist, dass also die von *Euthyphron* für sein Handeln gegenüber seinem Vater in Anspruch genommene religiöse Pflicht dennoch gegen das sittlich Gebotene verstößt.

Da *Euthyphron* offenbar Sokrates' Ausführungen geistig nicht gewachsen ist und da ihm, nach seiner eigenen Bemerkung, „meine Gebilde in Worten davonlaufen“¹⁸⁷ wie dem mythischen Dädalus seine Skulpturen, also begrifflicher Festigkeit entbehren (eine wohl jedem denkend Tätigen bekannte

¹⁸³ Zum Terminus vgl. Art. *Begriff*, WphB, S. 97

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 11 e ff.

¹⁸⁵ A.O., 11 e

¹⁸⁶ Ebd., 12 a

¹⁸⁷ Ebd., 11 c

Erfahrung), illustriert Sokrates das Phänomen der unterschiedlichen Umfänge und der Subordination von Begriffen am natürlich ebenfalls mit Bezug auf Euthyphrons denunziatorische Absicht gewählten Begriffspaar Scham und Furcht. Zwar „wo Scham ist, da ist [Sokrates zufolge] auch Furcht“¹⁸⁸, denn es gibt niemanden, „der, wenn er eine Tat scheut und sich ihrer schämt, nicht zugleich in Furcht wäre und in Sorge vor dem Rufe der Schlechtigkeit“¹⁸⁹, wogegen es viele Fälle von Furcht gebe, die nicht mit Scham verbunden sind, wie Furcht vor Krankheit und dergleichen, so dass sich ergibt, dass „der Begriff der Furcht [umfassender ist] als der der Scham“¹⁹⁰.

Für den heutigen Betrachter dieser Argumentation ist nicht nur interessant, hier bei Platon auf die ersten begriffslogischen Überlegungen zu stoßen, sondern sich auch die Zeitbezogenheit der vertretenen Werte zu Bewusstsein zu bringen. Denn wer würde heute bei der Frage nach den Arten oder Modi oder Typen der Gerechtigkeit noch die Frömmigkeit anführen, als den „Teil [], der es mit der den Göttern [bzw. Gott] zugewandten Sorge zu tun hat“¹⁹¹? Und das im anderen Argument gedachte Implikationsverhältnis von Furcht und Scham, die Vorstellung von Scham als Verhütungsmittel gegen schlechten Ruf, läuft geradezu der Idee einer autonomen Moral zuwider.

Als Resultat meiner knappen, um das Logische zentrierten Interpretation der beiden frühen Dialoge ergibt sich: Das Wesentliche des Sich-Unterredens ist für Platon nicht die einzelne definitorische Formel – eine solche ist immer zu eng für die Komplexität der Phänomene (oder auch zu weit für das in ihr Befasste) – sondern der Vollzug der Reflexion selbst. In solcher Arbeit an den *lógoi* werden die in der Sprache angelegten begrifflichen Differenzierungen nach und nach ans Licht gehoben und systematisch ausgebaut – ein unmittelbarer Zugewinn an Rationalität.

1.5.4 *ousía* und *mégista géne*

Im Zusammenhang der Thematik des Erfassens des Sachgehalts von Begriffen mittels deren Definition wird von Platon ein weiterer Begriff ins nunmehr als philosophisch zu bezeichnende Denken eingeführt, der dem Begriff der Idee verwandte Begriff der *ousía*, der gewöhnlich mit ‚Wesen‘ übersetzt wird. Die

¹⁸⁸ Ebd., 12 b (Zusatz Sk.)

¹⁸⁹ Ebd., 12 b-c

¹⁹⁰ Ebd., 12 c

¹⁹¹ Ebd., 12 e (Zusatz Sk.)

Bedeutung dieses für die Denkentwicklung im Wortsinn wesentlichen Begriffs soll im Kontext des Dialogs *Menon* erläutert werden.

Sachlicher Hintergrund des Dialogs, der am Beginn von Platons mittlerer Schaffensperiode steht, ist wiederum die Auseinandersetzung mit den Leistungsansprüchen der Sophistik, und die konkrete Problemstellung ergibt sich aus der von dem Gorgias-Schüler Menon in unvermittelter Direktheit an Sokrates gerichteten Frage, ob die Tugend, wie von den Sophisten behauptet, lehrbar sei. Menons Ansinnen kontert Sokrates mit dem Hinweis auf die methodische Notwendigkeit, vor der Beantwortung dieser Frage zunächst zu klären, was die Tugend überhaupt sei, also deren Definition zu erarbeiten: „Du selbst aber [], mein Menon, für was erklärst du denn die Tugend?“¹⁹²

Dies zu beantworten, erscheint Menon nicht schwierig, und indem er den Komplex Tugend konventionell nach Tugenden des Mannes, Tugenden der Frau, auch denen der Kinder und sogar noch denen der Greise gliedert, all dies auch noch nach Freien und Sklaven differenziert, zählt er eine Menge so bezüglicher Tugenden auf. Sokrates jedoch, in gespielter Freude über so reiches Material, über diesen „ganzen Schwarm an Tugenden“¹⁹³, gibt sich mit der Antwort nicht zufrieden. Im Gegensatz zum *Laches*, wo er es im Sinne der gedanklichen Gründlichkeit für erforderlich erklärte, den Gesamtbegriff von Tugend zu unterteilen, die Tapferkeit herauszunehmen und für sich zu betrachten, fordert er hier von Menon die „eine Tugend“¹⁹⁴, also deren *allgemeinen, integralen* Begriff, zu definieren. Er erläutert Menon die Aufgabe, „um bei diesem Bilde von dem Schwarm zu bleiben“¹⁹⁵, am Beispiel eines Bienen-schwarms: Auf seine, des Sokrates, „Frage, worin das Wesen [*ousía*] der Bienen bestehe“¹⁹⁶, habe Menon gleichsam geantwortet, „es gäbe deren viele und mancherlei“¹⁹⁷, während des Sokrates Frage gerade auf die Angabe dessen ziele, „worin sie [die Bienen] sich *nicht* unterscheiden, sondern sämtlich übereinstimmen“¹⁹⁸.

Der Platonische Sokrates nun verwendet zur Bezeichnung des alle Bienen, ungeachtet der zwischen ihnen herrschenden „Verschiedenheit [], z.B. in der Schönheit, Größe oder sonst etwas Ähnlichem“¹⁹⁹, *Verbindenden*, des ihr

¹⁹² *Menon* 71 d

¹⁹³ Ebd., 72 a

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., 71 a (Übers. Schleiermacher)

¹⁹⁶ Ebd., 72 b

¹⁹⁷ Ebd. (Hervorh. Sk.)

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Ebd.

gemeinsames „Bienensein“²⁰⁰ Begründenden, das im übrigen nicht konkretisiert, sondern als durch den (Art-)Namen hinreichend erläutert betrachtet wird, den Begriff *ousía*. Damit bedient sich Platon als erster Denker dieses „im vorphilosophischen Sprachgebrauch allgemein Vermögen und Besitz [bedeutenden Begriffs] zur Bezeichnung des ontologisch und epistemologisch Stabilen, Invarianten und Wesentlichen“²⁰¹, also in einem spezifisch philosophischen Sinn. Im Lateinischen wird der Begriff später mit den Ausdrücken *substantia* und *essentia* übersetzt, die in die neueren europäischen Sprachen eingehen, die deutsche Terminologie setzt je nachdem *Substanz*, *Essenz*, *Wesen*, *Natur* (im Sinne von ‚Natur der Sache‘), neuerdings auch „Seinsbestand“²⁰².

Wie immer ich den Ausdruck übersetze, wichtig ist zu sehen, dass mit einem solchen Terminus das logische Instrumentarium der Sprache erweitert wird. Er erlaubt die Unterscheidung des zur Sache ‚wesentlich‘ Gehörenden von dem ihr nur beiläufig, *akzidentell* Zukommenden, das mitunter so, dann wieder anders (oder auch gar nicht) erscheint. Was bei *Parmenides* mit dem Ausspielen des im Denken gegenwärtigen *Seins* gegen das Nichtig-Ephemere des Sinnenscheins begann²⁰³, sich bei *Demokrit* in der Unterscheidung der realen, der Primärqualitäten der dinglichen Welt wie der Ausgedehntheit der Materie und der Massivität der Atome einerseits und andererseits der von phänomenalen Relationen abhängigen, je anders erscheinenden Sekundärqualitäten (Farben, Temperatur, Geschmack, Gerüche) fortsetzte²⁰⁴, wird von Platon auf die gegenständlichen Charaktere des Bewusstseins, auf die Begriffssphäre überhaupt übertragen: Mittels der über *Dihärese* und *Definition* realisierten Kategorie der Wesentlichkeit lässt sich das Gebiet der Gedanken und Begriffe zwar nicht auf mathematisch präzise, aber doch auf festere Formen bringen, als sie dem Mythos zu Gebote standen. Es ist ein erster, vielleicht der entscheidende Schritt des Denkens auf dem Weg, sich selbst durchsichtig zu werden, sich die eigene Struktur und innere Ordnung zu vergegenwärtigen.

Die philosophische Karriere des Begriffs *ousía* im Sinne von Substanz, Essenz, Wesen reicht bis zu Descartes' Zwei-Substanzen-Lehre und darüber hinaus – bis zur Wesenslogik bei Hegel. Erinnern wir uns auch daran, dass ein Schlagwort des Expressionismus lautete: „Sei wesentlich!“, und denken wir an das ‚Wesen‘, das Heidegger um den Begriff des Wesens (vorzugsweise mit

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Horn/Rapp: Art. *Ousia* (*Wesen, Substanz, Sein*; lat. *substantia, essentia*), PL, S. 320f.

²⁰² Böhme 2000, S. 119 – Dieser Ausdruck erinnert auch an die Wurzeln des Begriffs im Seinsdenken der Vorsokratiker, etwa bei *Parmenides* und *Demokrit*.

²⁰³ Vgl. oben, Kap. II 4

²⁰⁴ Vgl. oben, Kap. II 8.6.1

verbaler Nuancierung) machte! Bis heute ist das Wort als Kategorie der Bildungssprache zur gedanklichen Differenzierung unverzichtbar, das heißt, es ist ... wesentlich!

Zum Abschluss der notgedrungen flüchtigen Darstellung von Platons Arbeit an den *lógoi* sei noch kurz auf seine Herausarbeitung der *mégista géne*, der „größten Gattungen“²⁰⁵ bzw. „wichtigsten Gattungsbegriffe“²⁰⁶ oder „Hauptbegriffe“²⁰⁷ im Dialog *Sophistes* eingegangen. Hintergrund ist, dass Platon in den Dialogen der Spätzeit seine Aufmerksamkeit auf immer allgemeinere, abstraktere begriffliche Zusammenhänge richtet. Vom erkenntnistheoretischen Dialog *Theätet* an vollzieht Platon „immer wieder Reflexionen auf formale Begriffe (*koina* [das heißt: die (Vielem) Gemeinsamen, also ‚Allgemeinen‘]) wie Sein und Nichtsein, Eines/Vieles, Selbigkeit/Verschiedenheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als die Prinzipien systematischen Denkens“²⁰⁸ und arbeitet die zwischen den Begriffen bestehenden dialektischen Beziehungen heraus. Der Dialog *Parmenides* etwa thematisiert die Begriffe *Eines* und *Vieles* und deren Dialektik, das heißt ihr Verhältnis der Reziprozität, ihrer wechselseitigen Bezüglichkeit.

Wenn wir aus unserer gewohnten Haltung, der auf die äußeren Gegenstände gerichteten *intentio recta*, heraustreten und *intentione obliqua* den Blick auf den Denkvollzug selbst richten, wird deutlich, dass das Denken stets mit derartigen Formen arbeitet. In der Vorstellung beispielsweise des Einen ist das Viele als Ausgeschlossenes gegenwärtig, das heißt, diese Begriffe sind *komplementär*, stehen in notwendiger Relation: Eines ist ohne das Andere nicht denkbar; noch schlichter gesagt Es *gäbe* den einen Begriff ohne den anderen nicht. Im Dialog *Sophistes* erläutert Platon diese – wenn man so sagen will – Einheit des Einen und Vielen einleuchtend, wenn auch etwas simplifizierend am Sachverhalt, dass wir ein jedes Ding „als eines [setzen] und [] doch wieder vieles und mit vielerlei Namen von ihm aus[sagen]“²⁰⁹.

Was den Denker *Parmenides* anbelangt, so führt schon dessen bloße, aus Hyperabstraktion resultierende Feststellung, das All sei *Eines*²¹⁰, zur *Zweiheit*, indem zum Merkmal Einheit durch die Kopula als zweites Prädikat „seiend“ hinzugefügt, der „Name als verschieden von der Sache [genommen]“ und

²⁰⁵ Erler 2006, S. 153

²⁰⁶ *Sophistes* 254 d, Übers. Apelt

²⁰⁷ Ebd., Übers. Schleiermacher

²⁰⁸ D. Frede: Art. *Definition*, PL, S. 72 (Zusatz in eckigen Klammern Sk.)

²⁰⁹ *Sophistes* 251 b

²¹⁰ Vgl. ebd., 244 b

„damit doch zwei Dinge [gesetzt werden]“²¹¹ – eine logisch eindeutige Feststellung, wenn auch, wie Platon erkennt, ein klarer Fall von „Ungehorsam gegen den Parmenides“²¹², dessen Seinsbegriff durch den Ausschluss der Vielheit, durch den Gedanken absoluter Einheit des Seins bestimmt war²¹³ und welchem Platon als dem Entdecker dieses Begriffs an sich die größte Hochachtung zollte, wie ehrende Epitheta belegen, zum Beispiel „der *eine* Parmenides“²¹⁴, „der große Parmenides“²¹⁵ oder gar „unser Vater Parmenides“²¹⁶ oder auch die vorstehende Rede vom ‚Ungehorsam‘, die das eigene Denken ebenfalls in ein intellektuelles Kindschafts- und Nachfolgeverhältnis zu Parmenides setzt.

Die logische Notwendigkeit der Vielheit bedeutet für Platon übrigens *metaphysisch*, dass das Eins des Parmenides „doch wohl unmöglich das [von Platon intuierte] absolute Eins selbst sein [kann]“²¹⁷, zumal angesichts der „[Zu-
mutung], zu glauben, daß dem absolut Seienden [im Sinne des Parmenides] wirklich weder Bewegung noch Leben noch Seele noch Einsicht zukomme, daß es also weder lebendig sei, noch denke, sondern in ehrfurchtgebietender Heiligkeit, bar der Vernunft, in regloser Ruhe verharre“²¹⁸. Für Platon tut sich hier eine Leerstelle im *Ganzen* auf (falls es wirklich ein solches ist²¹⁹), in die die Idee des Guten eintritt, die der *Politeia* zufolge „an Würde und Kraft noch über das Sein hinaus[ragt]“²²⁰.

Ebenfalls im *Sophistes* nun reflektiert Platon auf die notwendige Verknüpftheit der von ihm als die ‚größten‘, d.h. allgemeinsten angesehenen Begriffe, also der *mégista géne*. Kontext der Ausführungen ist das Nachdenken über das Wesen des Sophisten als eines Produzenten von Scheinwahrheiten, von Aussagen also, in denen sich Wirklichkeit und Schein, Sein und Nichtsein schwer durchschaubar mischen. Als Gesprächspartner dieses für Platons Kon-

²¹¹ Ebd., 244 d

²¹² Ebd., 258 c

²¹³ Vgl. oben, Kap. II 4.5f.

²¹⁴ *Theätet* 183 e

²¹⁵ *Sophistes* 237 a

²¹⁶ Ebd., 241 d

²¹⁷ Ebd., 245 a (Zusatz Sk.)

²¹⁸ Ebd., 248 e (Zusatz Sk.) – Aristoteles wird Platon in der Ablehnung der göttlichen Unbewegtheit nicht folgen und seinen Gott als „ewige, unbewegte Wesenheit“ (*aídios ousía akinetos*, *Metaphysik* 1071 b 4) konzipieren und sinngemäß von ihm sagen: ‚Selbst unbewegt, bewegt er alles‘ – nämlich als universales *telos*, zu dem alles Seiende, im Verlangen, sich ihm anzugleichen, hinstrebt (vgl. *Met.* XII 7).

²¹⁹ Vgl. ebd., 245 b

²²⁰ A.O., 509 b

zeption der von ihm noch Dialektik genannten Logik bedeutenden Dialogs figurieren der *Fremdling* als Gesprächsführer und der von Platon als Mathematiker hochgeschätzte *Theaitetos* (Theätet), hier noch im jugendlichen Alter stehend.

In diesen Dialog fällt auch eine Reflexion Platons auf die gegensätzlichen philosophischen Orientierungen des *Materialismus* und des *Idealismus*: Ersterer „behaupte [] steif und fest, nur das *sei*, was irgendwie Betastung oder Berührung zulässt“²²¹, Letzterer hingegen setze alles „daran [], gewisse nur denkbare und unkörperliche Formen (Ideen) zu Inhabern des wahren Seins zu machen“²²². Ohne auf die weiteren Aussagen Platons zu diesem Komplex einzugehen, hier nur nochmals der Hinweis auf die Tatsache, dass Platon mit der zeitgenössischen Philosophie bestens vertraut war und offenbar seinen eigenen (idealistischen) Ansatz mit vollem Bewusstsein gegen den dominierenden, vor allem durch Leukipp und Demokrit repräsentierten Materialismus konzipiert hat.

Doch zurück zu den *mégista géne*, über die Platon in den Kapiteln 37 – 44 des *Sophistes* reflektiert. Der weitere Problemkontext ist, wie bei den vorhergehenden Naturphilosophen, auch hier noch die Opposition gegen die dem Denken durch Parmenides' starren Seinsbegriff aufgezwungene Negation der Realität von Bewegung (diesen Begriff im allgemeinsten Sinne genommen). Gerade weil dem „absolut Seienden [] Vernunft, Leben und Seele“²²³ zuerkannt werden müssen, was ja (geistige) Bewegung impliziert, muss man „auch das Bewegte und die Bewegung [] als seiend anerkennen“²²⁴. Dies allerdings bedeutet keineswegs, wie der Herakliteismus glauben machen will, das Nichtsein von Ruhe und Stillstand, vielmehr verweisen „Bestimmungen [wie] <in jeder Hinsicht identisch>, und <in gleicher Weise> und <hinsichtlich des Nämlichen>“²²⁵, ohne die Denken gar nicht möglich wäre, auf beharrende Momente im Seienden.

Mit dieser Einsicht zeichnen sich für Platon die ersten Formen der Verknüpfung (*symplokê*) zwischen den sehr allgemeinen Begriffen ab: „Bewegung und Stillstand [bilden] den vollsten Gegensatz“²²⁶, stehen also *logisch* im Verhältnis wechselseitiger Ausschließung, sind jedoch als „zusammen vom Sei-

²²¹ A.O., 246 a-b; vgl. auch die Hinweise unten, Kap. III 1.5.4.

²²² Ebd., 246 b

²²³ Ebd., 248 e – 249 a

²²⁴ Ebd., 249 b

²²⁵ Ebd.

²²⁶ *Sophistes* 250 b

enden umschlossen“²²⁷ sowohl untereinander als mit Letzterem in Gemeinschaft, so jedoch, dass „das Seiende [] nicht eine Summierung von Bewegung und Stillstand [ist]“²²⁸ – denn einander logisch Entgegengesetzte lassen sich nicht wie Zahlen einfach addieren – „sondern etwas von diesen Verschiedenes“²²⁹, denn „seiner eigenen Natur nach steht das Seiende weder still noch bewegt es sich“²³⁰.

Indem nun so Bewegung und Stillstand untereinander und zugleich mit dem Sein verknüpft sind und ohne diesen „Anteil [am Sein]“²³¹ gar nicht sein können, ist „mit einem Schlage [] alles [] über den Haufen geworfen, sowohl die Ansicht derer, die [wie die Herakliteer] das All in Bewegung sein, wie derer, die es [wie die Eleaten] als Eines stillstehen lassen [] denn alle diese verknüpfen damit die Vorstellung des Seins, die einen, indem sie die Bewegung für wirklich seiend, die anderen, indem sie den Stillstand für wirklich seiend erklären“²³².

Anders gesagt: *Indem* die Herakliteer die Ubiquität von Bewegung behaupten, *setzen* sie Identisches, indem die Eleaten absolute Einheit und Stillstand *behaupten*, *setzen* sie unmittelbar Vielheit und Übergang! Stillstand und Bewegung sind begrifflich komplementär, fordern sich logisch gegenseitig. Denken selbst *ist* Ruhe und Bewegung, Einheit und Unterschied (Vielheit).

Mit der zuletzt gemachten Feststellung nähern wir uns nach den drei Gattungen Seiendes, Stillstand und Bewegung den beiden noch ausstehenden Hauptbegriffen. Der Fremde weist Theätet nämlich darauf hin, dass „Bewegung und Stillstand [] weder mit <Verschieden> noch mit <Einerlei> gleichzusetzen [sind]“²³³, mit der Begründung, dass das von ihnen gemeinsam Ausgesagte – denn sie sind ja *voneinander* Verschiedene, das Verschiedensein betrifft jedes von ihnen und das Einerlei, das heißt das Identischsein, ebenso, insofern es ihnen je in Bezug auf das Andere abgesprochen wird – nicht andererseits je einem Einzelnen von ihnen limitativ zugeordnet werden kann, weil sie sich dadurch ineinander aufheben würden: „Die Bewegung würde dann stillstehen und der Stillstand andererseits sich bewegen“²³⁴. Demnach, so folgert der

²²⁷ Ebd., 250 b

²²⁸ Ebd., 250 c

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd., 252 a

²³² Ebd. (Zusätze Sk.)

²³³ Ebd., 255 a

²³⁴ Ebd.

Fremde, „tun wir wohl gut, das Einerlei [das Identischsein] als einen vierten Begriff [] anzusetzen“²³⁵.

Schließlich gilt es noch, sich über den Begriff des *Verschiedenen* klar zu werden, der ebenfalls fundamental sein muss, insofern sich in der Erörterung zeigte, „daß dieser Begriff das gesamte Begriffsgebiet durchdringt“²³⁶, insofern nämlich „jeder einzelne Begriff von den anderen *verschieden* [ist]“²³⁷. Diese Universalität teilt er, wie wir gesehen haben, mit dem Seienden, denn dieses umschließt ja die anderen Begriffe bzw. diese nehmen an ihm teil. Die Überlegung, die Verschiedenheit auf Grund dieser Allgemeinheit einfach mit dem Seienden gleichzusetzen, das heißt, „[die Verschiedenheit] und das Seiende nur als zwei beliebige Namen für *einen* Begriff [zu] betrachten“²³⁸, wird jedoch, da sich zwischen beiden ein markanter Unterschied auftut, verworfen. Während nämlich „das Seiende immer teils als für sich bestehend teils im Verhältnis zu einem anderen beurteilt wird“²³⁹, erscheint hingegen „das Verschiedene [] immer nur in Beziehung auf Anderes“²⁴⁰. Letzteres drückt also im Unterschied zu Ersterem stets eine Relation aus, dieses hingegen nur gelegentlich. Um ein beliebiges Beispiel zu geben: Das Sein des Pferdes als einer animalischen Spezies bestimmt sich nicht in direkter Beziehung auf andere Spezies, es ist nicht *deshalb* Pferd, weil es nicht Esel ist, sondern ist als eigene Art einfach mit sich identisch. Die Aussage ‚Das Pferd ist verschieden vom Esel‘ wäre ohne Vergleichspunkt, ohne Spezifizierung sinnlos, denn das Nichtsein von allem, was nicht Pferd ist, sei es Ochs oder Esel oder was sonst, ist im Artbegriff, das heißt im Namen *Pferd*, unmittelbar ausgesprochen²⁴¹. Erst die Spezifikation, etwa sein *Schnellersein* im Laufen (z.B. schneller als der Esel), setzt es in Beziehung zu einem Anderen. Als *Verschiedenes* ist es darum stets in solcher *Relation*.

Demnach darf Verschiedensein auf Grund seiner Relationalität nicht einfach mit Seiendsein gleichgesetzt werden, vielmehr ist „das Wesen des Ver-

²³⁵ Ebd., 255 c (Zusatz Sk.)

²³⁶ Ebd., 255 e

²³⁷ Ebd. (Hervorh. Sk.)

²³⁸ Ebd., 255 c

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd., 255 d

²⁴¹ Aristoteles wird in seiner Kategorientheorie die Artbegriffe auf Grund ihres Identität stiftenden Charakters deshalb auch neben den Einzeldingen und Einzelwesen selbst als „zweite Substanzen“ etablieren (vgl. *Kat.* 5, 2a sowie unten, Kap. III 2.4).

schiedenen als ein fünftes Glied in der Reihe der Begriffe, die wir herausheben an[zu]erkennen“²⁴².

Damit hat Platon die von ihm als die fünf ‚größten Gattungen‘ apostrophierten Haupt- und Grundbegriffe identifiziert, an denen die weniger allgemeinen Begriffe in unterschiedlicher Weise teilhaben. Platon vervollständigt diese Tafel durch eine Reflexion auf den Status des denkgeschichtlich delikatesten der Begriffe, den von Parmenides so heftig zurückgewiesenen Begriff des *Nichtseienden*, den er als *logisches* Prinzip zu retten unternimmt. Die Bedeutung seiner Diskussion dieses Begriffs hebt Platon dadurch hervor, dass er ihr ein an früherer Stelle bereits angeführtes Parmenides-Zitat zugrunde legt, nämlich die berühmten Verse:

„<Niemals läßt durch Beweis sich zeigen, es sei, was da nicht ist;
Nein, halt fern dein Denken von solchen Wegen der Forschung“²⁴³.

Platon aber hält sich nicht fern und ist sich dessen bewusst, spricht er doch an der gleichen Stelle auch das gewichtige Wort seines Ungehorsams gegen Parmenides, und diese Aussage ist in der Tat entscheidend: Die durch die jüngeren Naturphilosophen durchgeführte Destruktion des parmenideischen Dogmas vom Nichtsein des Nichts und folglich auch der Bewegung vollendet Platon vom Standpunkt der Logosphilosophie aus.

Was sein Plädoyer für das Sein von Nichtsein anbelangt, so sieht sich Platon damit auf eine aktuelle Thematik verwiesen, von deren üblicher Behandlung er sein Argument als „zugleich schwierig und schön“²⁴⁴ jedoch unterschieden sehen will. Der Beweis für Nichtsein darf seiner Meinung nach nicht in einer Weise durchgeführt werden, die man *formallogisch* nennen könnte und die darin besteht, dass zu jedem Gesetzten sein Gegenteil – sei es konträr (z.B. groß – klein), sei es kontradiktorisch (z.B. schön – nicht schön, unschön) – gedacht wird. Die „Freude an diesem ewigen Spiel mit den Gegenteilen“²⁴⁵ bewertet Platon als den „kindischen Versuch eines völligen Anfängers in der Behandlung des Seienden“²⁴⁶, also Anfängers im logischen Geschäft; wir können sagen, es bleibt unterhalb des Niveaus der Dialektik. In deren Sinn gilt es vielmehr, das Sein des Nichtseienden aus der im Vorhergehenden freigelegten Gemeinschaft der fünf ‚größten Gattungen‘ zu entwickeln, und hier spielt ne-

²⁴² Ebd., 255 d

²⁴³ Ebd., 258 d; vgl. auch *Soph.* 239 c. Zum Fragment vgl. DK 28 B 7, 1-2; GM II, S. 17 (Frg. 14). Vgl. auch oben, Kap. II 4.

²⁴⁴ Ebd., 259 c

²⁴⁵ Ebd., 259 d

²⁴⁶ Ebd.

ben dem Begriff des Seienden selbst der soeben behandelte Begriff des Verschiedenen (*diáphoron*, auch: *héteron*, des ‚Anderen‘) die wesentliche Rolle, und zwar deren Interdependenz, wenn man so will: deren Interaktion.

Vorausgesetzt ist dabei, dass das Seiende *ist*, ferner dass beide Begriffe nicht identisch sind – dies wurde im Vorhergehenden dargelegt. Das *Sein* des Verschiedenen, des Differenten, impliziert nun das *Verschiedensein* des Seienden; vor allem ist dies „von den anderen Geschlechtsbegriffen verschieden“²⁴⁷, und „diese Verschiedenheit von allem anderen bedeutet, daß es alles jenes *nicht* ist, weder im Einzelnen noch im Ganzen, sondern sein Sein für sich hat“²⁴⁸. Insofern nun, wie Platon erkannt hat und, als durch ihn gestiftete Tradition, bis heute unbestritten, die großen Gattungen resp. allgemeinsten Begriffe die spezielleren in sich schließen und das Gesetz der Reziprozität von Begriffsumfang und Begriffsinhalt gilt²⁴⁹, ergibt sich als „unzweifelhaft, daß das Seiende andererseits in Tausend und abertausend Fällen nicht ist und daß demnach auch das andere [die anderen großen Gattungen] im Einzelnen und zusammengenommen in vielfachem Betracht ist, ebenso oft aber auch nicht ist“²⁵⁰. In der Konsequenz bedeutet dies, dass sich „das Nichtseiende [] als eine der bestehenden Gattungen [erweist], und zwar als über alles Seiende verbreitet“²⁵¹.

Um sich Platons doch sehr abstrakten Gedankengang zu verdeutlichen, kann hier auf Spinozas bereits im Vorhergehenden angeführte Rede²⁵² verwiesen werden, der zufolge jede (gedankliche) Bestimmung ein Negieren impliziert („*omnis determinatio est negatio*“). Bestimme ich beispielsweise das Pferd als Huftier, schließe ich es als Vielzeher aus: Ich negiere eine zwar nicht biologisch, wohl aber logisch gegebene Alternative. Ein anderer Fall: Bestimme ich eine Person als sympathisch (natürlich ein subjektives Werturteil), so schließe ich damit aus, dass sie unsympathisch ist; aber nicht nur dies, denn das wäre bloß das von Platon zu Recht als trivial verworfene Spiel mit den Gegenteilen, sondern ich negiere eine Reihe anderer möglicher Eigenschaften: dass die Person lügnerisch ist, hinterhältig, schmeichlerisch, ja auch geistig und körperlich träge oder von abstoßender Hässlichkeit, denn all dies vermag kaum Sympathie zu wecken (dazu bedarf es ohnehin einer Person, die zur Sympathie, zur Mitempfindung mit Anderen, überhaupt disponiert ist): All dies und noch

²⁴⁷ Ebd., 259 b

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Vgl. oben, Kap. III 1.5.3

²⁵⁰ *Sophistes* 259 b (Zusatz Sk.)

²⁵¹ Ebd. 260 b

²⁵² Vgl. oben, Kap. III 1.5.1

mehr („tausend und abertausend Fälle“!²⁵³) *ist* die sympathische Person *nicht*, all diese möglichen qualitativen Bestimmungen werden in Bezug auf die betreffende Person negiert, die Prädikate werden logisch (das heißt implizit) abgesprochen. In der Negation werden sie als potentielle gesetzt, Sein und Nichtsein erweisen sich als ineinander verschlungen.

Worin, so mag man nach dieser Exposition von Platons Doktrin der *mégista géne* fragen, liegen der Sinn und die Bedeutung dieser Grund- und Hauptbegriffe des Denkens und ihrer Erfassung?

Nun, diese Begriffe sind nichts, was man nachahmend und nachdenkend erlernt wie etwa das Schreiben und Rechnen, vielmehr sind sie die (apriorische) Basis des Denkens selbst, liegen dem Denkakt konstituierend zu Grunde. Sprechen und Denken *vollziehen sich* in diesen Begriffen, *sind* als solcher Vollzug. Bejahen, Verneinen, Feststellen von Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Identität, Verschiedenheit, von Existenz und Nichtexistenz usw. sind Manifestationen solcher Begriffsformen. Indem Platon das hinter den Sprechakten liegende und diese konstituierende (zumindest strukturierende) Geflecht von Begriffen, von *geistigen Formen* freilegt, begründet er den *Apriorismus*, den er in der Lehre von der Wiedererinnerung mythisierend formuliert, diesmal in philosophisch unzweideutiger, nämlich in logischer Argumentationsweise.

In zeitgemäßer Terminologie formuliert: Diese Begriffe regeln das Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit grundsätzlich und generell, sie geben der gestaltlosen Intentionalität feste Form, vermitteln zwischen Bewusstsein (Ich) und Wirklichkeit, zwischen (denkendem) Subjekt und (im Denken, als Gedachtes gegenwärtigem) Objekt, sie konstituieren „*die einfache Einheit des Selbstbewußtseins und des Seins*“²⁵⁴, eine Einheit, die in der Tat so einfach, so basal und selbstverständlich ist, dass wir ihrer nur unter erheblicher Anstrengung des Denkens ansichtig werden.

Platons Schüler *Aristoteles* wird die Lehre von den Grundbegriffen des Denkens und Aussagens in eigener Form ausarbeiten und diese terminologisch fixieren als *Kategorien*, einem der juridischen Sprache entlehnten Begriff, der ursprünglich ‚Anklage‘ bedeutete. Die Lehre von den Kategorien bildet ein zentrales Stück von Aristoteles’ Abhandlungen zur Logik, die in der theoretischen Philosophie Europas Epoche gemacht haben und im gesamten *Mittelalter* unter dem Sammeltitle *Organon* (‚Werkzeug‘) schlicht als *das* Instrument richtigen Denkens und wahrhafter Erkenntnis galten²⁵⁵.

²⁵³ *Sophistes* 259 b

²⁵⁴ Hegel: *PhdG* (Ausg. Hoffmeister 1952), S. 178 (Hervorh. Sk.)

²⁵⁵ Zu Aristoteles’ Kategorienlehre vgl. unten, Kap. III 2.4.

Was *Platon* anbelangt, hat die philosophiegeschichtliche Forschung die Anregungsfunktion der Lehre von den *mégista géne* für die aristotelische Kategorienlehre anerkannt und in diesem Sinne Platon „auf dem Wege zu Kategorien“²⁵⁶ gesehen bzw. mit gewissem Anachronismus von „Platons sogenannter Kategorienlehre“²⁵⁷ gesprochen. Die von Platon mit der Lehre von den größten Gattungen eingeleitete Reflexion des Denkens auf seine eigenen apriorischen Strukturen ist für die Philosophie zu einer zentralen, von der Natur der Sache her unüberholbaren, prinzipiell unabschließbaren Praxis geworden, in der das *Cogito*, das denkende Ich, das Selbstbewusstsein, mittels des Instruments der Begriffe seine eigene Lebendigkeit theoretisch austrägt. Und diese *Hexis*, diese seine Lebendigkeit, ist in letzter Instanz der Grund dafür, dass Philosophie ‚Liebe zur Weisheit‘, das heißt *auf dem Wege zum Wissen*, bleibt²⁵⁸ – entgegen der Einschätzung vieler ihrer bedeutendsten Repräsentanten, die überzeugt waren, jeweils im eigenen philosophischen Entwurf und System zum „absoluten Wissen“ (Hegel²⁵⁹), also zur absoluten Selbsttransparenz des Denkens, des ‚Geistes‘, vorgedrungen zu sein oder gar wie Husserl *„Philosophie als strenge Wissenschaft“*²⁶⁰ begründet zu haben, als „Wissenschaft von den wahren Ursprüngen, von den *rhizómata pánton*“²⁶¹, womit dann in der Tat das von Thales inaugurierte Programm endgültig eingelöst worden wäre – nur dass heute in der Philosophie niemand mehr davon spricht!

Aber stehen wir heute auch der Intention, die Philosophie als *strenge* Wissenschaft zu gestalten, skeptisch gegenüber – eine Skepsis, die wir mit Aristoteles teilen –, so darf man vielleicht doch feststellen, dass der Anspruch der Philosophie, in ihrem Wissenschaftscharakter nicht hinter den Einzelwissenschaften zurückzustehen, für keine ihrer Disziplinen mit mehr Recht erhoben wird als für diese begriffslogische Arbeit, mittels der unser Denken sich selbst durchsichtig wird. Solche Einsicht in die Verknüpftheit der Grundbegriffe widerlegt diejenigen, die undialektisch solche Bezüge überhaupt bestreiten und bildet einen legitimen Bestandteil einer aufs Grundsätzliche gerichteten Untersuchung zur Genese der okzidental Rationalität.

²⁵⁶ Böhme 2000, S. 244

²⁵⁷ W. Bröcker, zit.: M. Baumgartner u.a.: Art. *Kategorie, Kategorienlehre*. HWPh 4, Sp. 716

²⁵⁸ Vgl. meine Bemerkungen zu Entstehung und Bedeutung des Begriffs *Philosophie* oben, Kap. III 1.2.

²⁵⁹ So der Titel des Schlusskapitels von Hegels *Phänomenologie des Geistes*

²⁶⁰ So der Titel von Husserls im Jahr 1911 erschienener Programmschrift zur *Phänomenologie*

²⁶¹ A.O., S. 71, zit. B. Waldenfels: Art. *Philosophie* IV G., HWPh 7, Sp. 742

1.6 Mathematikorientierung und Empirieaversion Platons

Eine philosophiegeschichtliche Darstellung, deren Thema die Rekonstruktion der antiken Vorgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft ist, darf auf eine Betrachtung der Bedeutung der Mathematik und des Zahlhaften im Denken Platons nicht verzichten, insofern eben diesen Realia für die naturwissenschaftliche Erkenntnis die zentrale Funktion zukommt. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist bekanntlich mathematikbasierte Erkenntnis. Der berühmte, oft gegen die Abstraktheit und den spekulativen Charakter der Philosophie ins Feld geführte *Empiriebezug* der Naturwissenschaften ist heute zumindest weitgehend mathematisch vermittelt und ohne Mathematik nicht möglich. Die Gegenstände der Beobachtung selbst werden, beispielsweise in der Astronomie oder in der Atomtheorie, durch die dank mathematisierter Physik konstruierbaren Instrumente gleichsam erst erzeugt. Ohne Kenntnis der auf geometrischen Prinzipien beruhenden bzw. mit ihnen beschreibbaren Brechungsverhältnisse in lichtdurchlässigen Medien, um ein elementares Beispiel anzuführen, gäbe es weder leistungsfähige Teleskope noch Mikroskope – der größte Teil der kosmischen und die Gesamtheit der atomaren und subatomaren Realität wären unbekannt.

Platon gibt sich, angeregt durch den Pythagoreismus, aber ebenfalls noch in unzulänglicher Form, von der möglichen Erkenntnisbedeutung der Mathematik Rechenschaft. Was seine diesbezüglichen Ansichten bedeuten und wo ihre Grenzen liegen, wird Gegenstand des vorliegenden Kapitels sein. Beginnen will ich jedoch mit einem Blick auf die von Platon vorgefundenen Gegebenheiten, die ihn zur Aufnahme der Mathematik in seinen Versuch umfassender Wirklichkeitserklärung – denn nichts anderes ist und intendiert <Philosophie> – bewogen hat.

Es waren, wie bereits dargestellt²⁶², die Pythagoreer, die die Zahl, das Zahlhafte zum Wesen der (kosmischen) Wirklichkeit erklärten und es, indem sie es derart ontologisch auszeichneten, über das von den Ioniern ins Zentrum gestellte Stoffliche hinaussetzten und es mit einer mitunter das Groteske streifenden Dignität versahen. Es waren aber auch Denker und Forscher aus dem Umkreis des Pythagoreismus, die die Mathematik mit ihren beiden von den Griechen bearbeiteten Zweigen Geometrie und Arithmetik zu echter, strenger Wissenschaft auszubauen begannen.

Auf die Leistungen der pythagoreischen Mathematiker im einzelnen kann ich hier nicht eingehen; einige Hinweise dazu habe ich im Exkurs über

²⁶² Vgl. oben, Kap. II 2

die Pioniere der antiken Mathematik gegeben²⁶³, und detaillierte Informationen liefern die Publikationen der Mathematikhistoriker²⁶⁴. Bezeichnend für den hohen Entwicklungsstand der Mathematik bereits zu Lebzeiten Platons ist beispielsweise die Tatsache, dass die dreizehn Bücher der *Elemente* Euklids, „Lehrbuch für Jahrtausende“²⁶⁵ und bis ins 19. Jahrhundert „Standardwerk der Geometrie“²⁶⁶, keinen Geniestreich des Autors darstellen, sondern im Grunde „ein Sammelwerk [n.b.] bilden, das die grundlegenden Kenntnisse der Griechen in der Geometrie und Arithmetik aus der Zeit um 200 v.Chr. systematisch zusammenfasst“²⁶⁷. Dieser Charakter des Sammelwerks ist Indiz für die frühe wissenschaftliche Selbstständigkeit der Mathematik und erklärt auch, dass die griechischen Philosophen der klassischen Epoche, sofern sie nicht zugleich Mathematiker waren, die mathematischen Theorien ihrer Zeit schon nicht mehr nachvollzogen, zumindest nicht in produktiver Weise. Was aber den Charakter der Mathematik als strenge Wissenschaft anbelangt, manifestiert er sich historisch darin, dass die von den pythagoreischen Mathematikern gewonnenen Erkenntnisse aller späteren Mathematik als Grundlage dienten. Selbst dort, wo im Verlauf der Geschichte die Prinzipien mehrfach tiefer gelegt wurden wie in der Geometrie und wo überhaupt neue mathematische Begriffe gefasst wurden, geschah dies doch stets auf der Basis, in Anknüpfung an bzw. Absetzung von den überlieferten, jeweils vorgefundenen Theoremen.

Dass Platon der Mathematik Aufmerksamkeit zuwendet, und zwar in so intensiver Form, dass man von einer „ausgesprochenen Mathematik-Orientierung [seiner] theoretischen Philosophie“²⁶⁸ sprechen kann, ist wohl in

²⁶³ Vgl. oben, Kap. II 2.4.2

²⁶⁴ Vgl. z.B. Hein 2012; von Fritz 1971; Waschkies: *Mathematische Schriftsteller*, in: *Grundriss Philosophie der Antike* 2/1, S. 365-453

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Hein: a.O., S. 162

²⁶⁷ Waschkies: a.O., S. 375 – Über die Lebensdaten Euklids und damit über die Entstehungszeit der *Elemente* liegen keine zuverlässigen antiken Angaben vor und dem zufolge variieren die Auffassungen der Forschung. Während J. Mau in seiner Darstellung Euklids im KP (Aufl. 1979) noch davon ausgeht, dass dieser „jünger [war] als die Gelehrten um Platon und dessen direkte Schüler, deren Forschungen er benutzt, und älter als Archimedes (287-212), der seine Theoreme voraussetzt“ (KP 2, Sp. 417), wird von Waschkies im neuen Überweg gerade Letzteres in Frage gestellt, denn „zum einen [gebe] es keine verlässlichen Quellen [], nach denen Euklid vor Archimedes (der auf ca. 285-212 v.Chr. zu datieren ist) gelebt haben müsste“ (a.O., S. 367), und „zum anderen [habe] die Analyse der Beweismethoden aus den Schriften des Archimedes [] ergeben, dass Archimedes nicht die Lehre aus Buch V der <Elemente> des Euklid voraussetzt []“ (ebd.), wie bisher angenommen wurde.

²⁶⁸ Chr. Kann: Art. *Mathematik*, PL, S. 200

seiner Wahrnehmung der Tatsache begründet, dass die Mathematik das einzige Wissensgebiet darstellt, das (bereits) den Charakter wirklicher, strenger Wissenschaftlichkeit aufweist, ein Bewusstsein, das sich ja auch in Aristoteles' bereits zitierter Rede von der „genauen Schärfe der Mathematik“²⁶⁹ reflektiert. Zudem entspricht die Mathematik für Platon neben der von ihm selbst begründeten Dialektik dem Ideal *apriorischer*, ganz dem Denken angehörender Erkenntnis: Sie „[nötigt] die Seele [], auf dem Weg des reinen Denkens sich der reinen Wahrheit zu nähern“²⁷⁰. Diese erkenntnistheoretische Affinität der Mathematik zur Dialektik hatte sich uns schon aus der Gliederung der Wissensformen im Liniengleichnis ergeben²⁷¹; beide bilden dort den (dia)noetischen Bereich rein begrifflicher Erkenntnis in Abgrenzung vom Gebiet der durch *pístis* (Glaube, *belief*) und *eikasía* (Deutung, Vermutung) gebildeten *aísthesis*, der Empirie²⁷².

An dieser Stelle folgen einige Überlegungen zum *apriorischen* Charakter der Mathematik, der wohl erstmals Platon zu Bewusstsein kam und der im Gegensatz zu der von ihm ebenfalls behaupteten Apriorität der Ideenerkenntnis philosophisch eigentlich nie in Frage gestellt wurde und auch problemlos nachzuvollziehen ist. So operieren wir beispielsweise ganz zwanglos mit Zahlen, addieren sie, subtrahieren sie usw. Zahlen sind Entitäten, die keine Entsprechung in der natürlichen Wirklichkeit, dem elementaren Feld menschlicher Erfahrung, aufweisen. Zwar geben wir den Zahlen Namen und ordnen ihnen entsprechende Symbole zu, doch sind diese nicht Teil von deren Natur, sondern bloße Bezeichnungen und Veranschaulichungen. Ich schreibe etwa das Wort „fünf“, die Ziffer „5“ oder setze fünf Punkte „.....“: All diese Konkretionen *sind* nicht die Fünf ‚an sich‘, wie Platon sagen würde, sondern *repräsentieren* sie nur. Zwischen den Zahlen selbst allerdings herrschen strenge, das heißt logisch eindeutige, unveränderliche und nicht-manipulierbare Beziehungen. Acht mal fünf gibt nun einmal vierzig, gleichgültig, in welcher Sprache und mit welchem System von Symbolen ich diesen Sachverhalt ausdrücke.

Platon selbst erläutert die Apriorität der Mathematik vorzugsweise an der Geometrie, etwa durch die bereits zitierte Feststellung, dass „das Quadrat an sich es ist und die Diagonale an sich, um derentwillen sie [das heißt die Ma-

²⁶⁹ *Metaphysik* 995 a 15; vgl. auch oben, Kap. I 4.3.4.

²⁷⁰ *Politeia* 526 b

²⁷¹ Vgl. oben, Kap. III 1.5.1

²⁷² Vgl. zu diesen Bezeichnungen das Schema in: Böhme 2000, S. 171

thematiker] ihre Erörterungen anstellen, nicht aber dasjenige, welches sie durch Zeichnung entwerfen []"²⁷³.

Besonders instruktiv ausgeführt ist diese Unterscheidung des *Apriori* vom *Aposteriori* speziell für die Mathematik in der bereits im Zusammenhang meiner Interpretation des Liniengleichnisses herangezogenen Stelle aus dem 7. Brief²⁷⁴. Dort kontrastiert Platon – als „Beispiel, das uns zum Verständnis *aller* möglichen Fälle verhelfen soll“²⁷⁵ – den gezeichneten Kreis als vergänglich – „gezeichnet und wieder weggewischt“ – dessen unveränderlicher und damit unvergänglicher Definition bzw. Begriff als das, „<was allseitig von den Endpunkten bis zum Mittelpunkt die gleiche Entfernung hat>“²⁷⁶, genauer gesagt als *gedachter* Ort *aller* Punkte gleicher Entfernung von einem gesetzten Punkt, der auf diese Weise zum *Mittelpunkt* wird. Nicht nur grafisch unvollkommen ist jeder hilfsweise gezeichnete Kreis, er ist zudem vergänglich wie jedes stoffliche Gebilde, und sei dies die Kreisform marmorner Säulen. Unveränderlich Bestand hat dagegen der Kreis als Begriff. Die Mathematiker vollziehen auf der Basis dieses Begriffs (der ihnen *als* Begriff, in seinem bloßen Begriffsscharakter, vielleicht gar nicht bewusst ist, denn als Mathematiker sind sie nicht notwendig auch Philosophen) ihre eindrucksvollen intellektuellen Exerzitien, entwickeln weitere Begriffe wie Umfang und Radius, ermitteln deren unveränderliche Proportion π und setzen diese auch ein zur Flächenberechnung, definieren und konstruieren Tangente, Sekante, Segment, Sektor, Passante, Bogen und entwickeln überhaupt eine weitläufige *Kreisgeometrie*.

Freilich scheint unser Wissen um den Kreis (und entsprechend um die gesamte Geometrie) zutiefst von Empirie durchsetzt: Dem Schulkind wird er beigebracht, Abbildungen im Geometriebuch verdeutlichen ihn, die Relationen zwischen seinen Elementen werden mühevoll erlernt. Aber all dies betrifft die (subjektive) Vorstellung (vom Kreis) und deren *Genese*, nicht die (objektive) *Geltung* der Sache oder ihren Begriff, das *Ansich* des Kreises.

Platons Bezugnahmen auf Mathematisches in seinem Werk sind zahlreich, insbesondere von der mittleren Schaffensperiode an. Aber die mathematischen Theoreme, die sich innerhalb dieser Bezugnahmen finden, stammen zumeist nicht von Platon selbst, sondern sind dem vorgefundenen Bestand entnommen. Das gilt ebenso für die sog. Platonischen Körper, auf deren Bedeutung für Platon im Kontext von Empedokles' Lehre von den vier Elemen-

²⁷³ *Politeia* 510 d-e; vgl. oben, Kap. III 1.5.1 (Zusatz Sk.)

²⁷⁴ Vgl. St. 342 f. sowie oben, Kap. III 1.5.1

²⁷⁵ St. 342 b

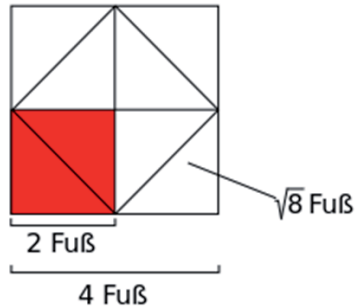
²⁷⁶ Ebd.

ten ausführlich eingegangen wurde²⁷⁷, wie auch für das im Dialog *Menon* zur Illustration einer metaphysischen These herangezogene Problem der Quadratverdoppelung. Letzteres sei kurz dargestellt. Im genannten Dialog entwickelt Platon seine berühmte Theorie der *Anamnesis*, der zufolge alle Erkenntnis und alles Lernen Wiedererinnerung der von Platon ja als unsterblich angesetzten Seele an in der Präexistenz im Ideenreich Geschautes ist. Diese These der Wiedererinnerung wird hier am Nachvollzug eines mathematischen Problems durch einen Probanden exemplifiziert.

Um den Menon, einen in Athen weilenden jungen thessalischen Adligen, von der These der *Anamnesis* zu überzeugen, deren Annahme das Akzeptieren der Unsterblichkeitshypothese impliziert, führt Sokrates den von ihm für die Schülerrolle ausersehenen jungen Sklaven des Menon durch sein mäeutisches Gespräch, also durch gezieltes Fragen, zur Lösung eines mathematischen Problems. Sokrates stellt ihm die Aufgabe, zu einem gegebenen Quadrat der Seitenlänge 2 Fuß, also mit der Fläche $F_1=4$ Quadratfuß, ein weiteres Quadrat mit der doppelten Fläche des ersten, also $F_2=8$ Quadratfuß, zu konstruieren, in moderner algebraischer Terminologie: die Gleichung $x^2=8$; $x=\sqrt{8}$ zu lösen. Die Aufgabe erscheint dem nur des Zählens, aber kaum des Rechnens kundigen Sklaven leicht, doch sein erster Lösungsvorschlag, einfach ein Quadrat mit verdoppelter Seitenlänge ($x=4$) zu konstruieren, muss als falsch verworfen werden, weil er nicht zur Verdopplung, sondern zur Vervierfachung des Ausgangsquadrates führen würde ($4^2=16$). Ebenfalls als nicht zielführend erweist sich der vom Sklaven rein tentativ unternommene Kompromissvorschlag, es einfach mit der Seitenlänge 3 als Mittelwert von 2 und 4 zu versuchen. Immerhin ist aber der Sklave nun zum Wissen um sein Nichtwissen gelangt, eine von Sokrates zu Recht als Fortschritt erachtete Einsicht²⁷⁸. Als korrekte Konstruktion ergibt sich schließlich das in das vervierfachte Ausgangsquadrat ($F_3=16$) eingetragene und dieses halbierende Quadrat der Diagonalen der Quadrate der Seitenlänge 2 Fuß: Es hat die gesuchte Fläche $F_2=4 \times 2=8$ Fuß und als Seitenlänge die irrationale Zahl $\sqrt{8}$, also 2,828...

²⁷⁷ Vgl. oben, Kap. II 6.5.4

²⁷⁸ Vgl. *Menon* 84 a-d – Meine Affirmation der sokratischen Beurteilung enthält natürlich eine gewisse Anmaßung. Es ist ja gerade die hier von Platon begründete Bewertung, an der sich unser eigenes Urteil noch heute orientiert.



Sokrates treibt den Lösungsversuch jedoch nicht bis zu der bereits um die Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert virulent gewordenen Problematik der ‚Inkommensurabilität‘ der Länge der Diagonale im Quadrat (bzw. der Hypotenuse im rechtwinkligen gleichschenkligen Dreieck)²⁷⁹ weiter, sondern gibt sich mit der gefundenen Konstruktionsanweisung für das 8 Fuß große Quadrat zufrieden, ohne das Problem der Seitenlänge $\sqrt{8}$ anzusprechen: „Der Name aber für diese Linie ist bei den Gelehrten <Diagonale>. Ist dies aber der Fall, so wird deiner Behauptung zufolge [] die Diagonale die Seite des doppelten Quadrates bilden“²⁸⁰.

Die dem Sklaven vorgelegte Aufgabe ist kaum von Platon selbst erfunden worden, sondern war wohl geläufiger Übungsstoff für Adepten. Die Aufgabe gehört, wie gesagt, in den Kontext der damals noch virulenten Inkommensurabilitätsproblematik²⁸¹ und stellt die einfachere Variante des berühmten *Delischen Problems* der Würfelverdoppelung dar, der Aufgabe also, zu einem gegebenen Würfel mit der Seitenlänge a und dem Volumen V_1 den entsprechenden Würfel $V_2 = 2 V_1 = (a+x)^3$ zu konstruieren, und zwar ebenfalls, wie in der griechischen Geometrie üblich, nur mittels Lineal und Zirkel.

Auf dies Delische Problem gehe ich kurz ein. Sein Name zeigt es als mit der kleinen Kykladen-Insel Delos verbunden, die in der Mythologie als Geburtsort Apollons gilt. Dementsprechend befand sich dort das zentrale Heiligtum dieses Gottes, zu dem die Athener auf Grund eines alten Gelübdes „jedes Jahr eine Festgesandtschaft [schickten]“²⁸²; zudem war die Insel eine Zeitlang Sitz des delisch-attischen Seebunds und beherbergte die Bundeskasse.

²⁷⁹ Vgl. oben, Kap. II 2.7

²⁸⁰ A.O., 85 b

²⁸¹ Die ‚Entschärfung‘ des Problems erfolgte eben in der Platonischen Epoche durch *Eudoxos von Knidos* (vgl. oben, Kap. II 2.4.2), der etwa drei Jahrzehnte jünger als Platon war und der Akademie angehörte.

²⁸² *Phaidon* 58 a; vgl. auch *Kriton* 43 c

Sein Beinamen deutet das mathematische Problem der Würfelverdoppelung als alt an: Es geht auf eine Legende zurück, der zufolge die Delier, als sie das Orakel des Gottes um Abhilfe gegen eine Plage baten, von diesem die Aufgabe erhielten, einen seiner Altäre unter Beibehaltung von dessen Würfel-form in der Größe zu verdoppeln. An der nüchtern-mathematischen Lösung des Problems arbeiteten die besten Mathematiker der platonischen Zeit, doch eine Konstruktionslösung mittels Zirkel und Lineal wie bei der Quadratverdoppelung erwies sich undurchführbar²⁸³.

Einen auf einer Proportionalberechnung basierenden Ansatz fand, noch im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts, *Hippokrates aus Chios*, der zeigen konnte, „dass die Lösung des Problems [] gleichbedeutend ist mit der Konstruktion von zwei mittleren Proportionalen zwischen a [der Seitenlänge des ursprünglichen Würfels] und [der doppelten Länge] $2a$ “²⁸⁴, die sich mittels eines Systems aus drei Gleichungen mit zwei Unbekannten errechnen lassen. Einen konkurrierenden bewegungsgeometrischen Ansatz entwickelte der mit Platon bekannte *Archytas*²⁸⁵, und eine Lösung mittels Kurvenbetrachtung gelang um 360 v.Chr. dem Eudoxos-Schüler *Menaichmos*, der „an Platons Akademie Kegelschnitte [studierte]“²⁸⁶. Platon selbst wird „die Erfindung eines Gerätes zugeschrieben, mit dem zwei mittlere Proportionale zu zwei Strecken a und b gefunden werden können“²⁸⁷, ein weiteres Indiz für Platons intime Vertrautheit mit mathematischen Fragen.

Den eigentlich für die Entstehung von Naturwissenschaft entscheidenden Schritt zur mathematischen Behandlung der *Physis* aber vermag Platon nicht zu tun – aus seiner Perspektive und von seinen Voraussetzungen her gesprochen: Er *mag* ihn nicht vollziehen.

Die Ursache dieses Unvermögens liegt in Platons genereller Geringschätzung der Empirie, das heißt der Gegenstände des Gesichtssinnes und der übrigen Sinne, eine Geringschätzung, die ihren Grund ihrerseits in der seiner Ideenlehre impliziten *dualistischen Ontologie* hat. Ein Ausdruck dieses historisch bedingten, von den Eleaten begründeten Dualismus war das im Vorhergehenden behandelte Liniengleichnis mit seiner durchgängigen Zweitei-

²⁸³ Vgl. zum Thema: Hein 2012, S. 151ff. sowie R. Böker: Art. *Würfelverdoppelung*. KP 5, Sp. 1390ff.

²⁸⁴ Hein, a.O., S. 152 (Zusatz Sk.)

²⁸⁵ Zu diesem vgl. oben, Kap. II 2.6

²⁸⁶ Hein, a.O.

²⁸⁷ Ebd., S. 153

lung²⁸⁸: Es zerreißt nicht nur die mentalen Akte in die durch Parmenides exponierte, von den jüngeren Naturphilosophen rezipierte und für die Geschichte der Erkenntnistheorie außerordentlich folgenreiche Opposition von Denken und Anschauen (Wahrnehmen), sondern teilt ebenso deren Leistungen in die beiden Resultanten *Erkenntnis* (Dialektik, Mathematik) und (richtige vs. nichtige) *Meinung*, was in der Konsequenz zu einer Entgegensetzung auch der Gegenstände der mentalen Vollzüge führt, und zwar in Gedankendinge wie die im vorliegenden Kapitel behandelten Ideen und Mathematika einerseits und die Sinnendinge, die Konkreta, andererseits²⁸⁹.

Für seine Erkenntnistheorie ausschlaggebend ist nun Platons Auffassung, dass Erkenntnis „auf das immer Seiende geht, nicht aber auf dasjenige, was irgendeinmal entsteht und wieder vergeht“²⁹⁰. Diese Bestimmung ist einerseits vollkommen zutreffend, denn in der Tat sucht die Wissenschaft die Konstanten im Wechsel der Erscheinungen, das Gesetzmäßige in den Abläufen, die Struktur und das Strukturierende unter der wahrnehmbaren, aber opaken Oberfläche, das Einfache und Einheitliche in komplexen Gebilden, das Allgemeine in den vielfältigen Besonderungen. Paradigmatisch nenne ich Galileis Suche nach dem physikalischen Prinzip, das den Fall von Körpern *berhaupt* (und nicht nur den des Hesiodischen Ambosses und sonstiger mehr oder weniger schwerer Objekte!) regelt, samt seiner mathematischen Repräsentation. Platons historisch-anfänglich bedingter Irrtum liegt nur darin, dass er das Immerseiende, Ideen und Mathematika, in ausschließenden Gegensatz zu den entstehenden und vergehenden Dingen der physischen, der empirischen Realität bringt. *Metaphysisch* gelingt ihm die Vermittlung beider Bereiche durch eine ziemlich bizarre gedankliche Konstruktion, nämlich durch die Theorie der *méthexis*, der *Teilhabe* (ein jeder konkrete Tisch hat Anteil an der ‚Idee des Tisches‘), *naturphilosophisch* gelingt die Vermittlung nicht, denn das würde die

²⁸⁸ Auf den im Liniengleichnis implizierten, erkenntnistheoretisch begründeten ontologischen Dualismus verweist auch die Platon-Forschung. So formuliert etwa Chr. Horn, dies Gleichnis „biete eine zugleich ontologische wie epistemologische Zwei-Welten-Konzeption“ (Art. *Ordnung/Kosmos*, PL, S. 218).

²⁸⁹ Es ist diese Dualität der Objekte bei Platon, auf die Aristoteles’ Kritik des begrifflichem Chorismos und der Verselbstständigung der mathematischen Gebilde abzielt, die seine Platon-Interpretation durchzieht. – Ideentheoretisch reflektiert sich die Dualität bei Platon auch in der berühmten Unterscheidung von durch Vollkommenheit gekennzeichnetem Urbild (qua Idee) und unvollkommenem Abbild (qua empirischem Konkretum), wie sie exemplarisch begegnet in der Unterscheidung zwischen der von Gott erzeugten Idee des Stuhles und deren defizienter Nachahmung durch den Zimmermann sowie der noch weniger Realitätsgehalt aufweisenden, bloß virtuellen Abbildung durch den Maler (vgl. *Politeia* 595ff.).

²⁹⁰ *Politeia* 527 b

Reflexion auf die Empirie unter dem Aspekt ihrer mathematischen Repräsentierbarkeit bedeuten, die Platon sich durch seine dualistische Ontologie jedoch so komplett verstellt hat, dass er gar keinen Mangel empfindet. Anders gesagt: Die ontologische Depotenzierung der Empirie, der Welt des Werdens, betrifft die *Physis*, die Naturdinge derart, dass sie als Gegenstände von Erkenntnis für Platon nicht in Frage kommen. Oder, erkenntnislogisch formuliert (denn Ontologie und Erkenntnistheorie sind, entsprechend der im vorhergehenden Kapitel aufgezeigten Verflochtenheit von Denken und Sein, bloße Perspektivierungen des Gleichen): „Entsprechend seiner Ablehnung der sinnlichen Wahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Evidenz, gibt es für Platon von der empirischen Welt – von der Welt, die sich in der Erfahrung, der sinnlichen Wahrnehmung zeigt – kein Wissen, keine Erkenntnis“²⁹¹.

Eine gewisse Sonderstellung kommt innerhalb dieser Antithetik nur den als ganzzahlige Tonintervalle aufgefassten musikalischen Harmonien sowie den Gestirnen und ihren Umläufen zu, bei denen Platon Sinnliches und Mathematisches sich berühren lässt. Dass die Tonintervalle mathematisch beschreibbar sind und ebenfalls den Gestirnbewegungen mathematische Ordnung inhärieren müsse, hatten bereits die Pythagoreer entdeckt bzw. unterstellt²⁹². Platons Sokrates stellt sich ausdrücklich in die pythagoreische Tradition, wenn er erklärt: „Wie die Augen für die Astronomie, so sind die Ohren offensichtlich für die harmonischen Tonbewegungen geschaffen[!]. Diese Wissenschaften stellen sich anscheinend als verschwistert dar, wie die Pythagoreer behaupten und wir, mein Glaukon, mit ihnen“²⁹³.

Die merkwürdige, aber der skizzierten Ontologie korrespondierende Teleologie der Augen und der Ohren, die Platon hier geltend macht, lasse ich auf sich beruhen. Als „verschwistert“ betrachtet er Harmonik und Astronomie, weil aus pythagoreischer Perspektive der kosmischen Harmonie eine musikalische Ordnung zu Grunde liegt und weil in beiden Gebieten gleichermaßen Sinnliches (Sichtbarkeit, Hörbarkeit) und Geistiges (mathematische Proportionierung) sich verbinden, eine Verbindung, die bei den apriorischen, rein dem Denken angehörenden Disziplinen Mathematik (Geometrie/Arithmetik) und Dialektik nicht gegeben ist. Auf Grund des inhärierenden mathematischen Moments werden nun Harmonik und Astronomie neben Arithmetik und Ge-

²⁹¹ Meixner: Art. *Erkenntnis*. PL, S. 111

²⁹² Vgl. dazu auch oben, Kap. II 2.3

²⁹³ *Politeia* 530 d

ometrie (einschließlich Stereometrie) ebenfalls in die Propädeutik für die Lenker des zu gründenden idealen Staates aufgenommen²⁹⁴.

Trifft meine im Vorhergehenden entwickelte These einer von Platon angesetzten ontologischen Differenz zwischen Intelligiblem und Empirischem sowie des Primats des Ersteren zu, muss sich dies in der Methode reflektieren, nach der in den beiden ‚gemischten‘ Wissenschaften zu verfahren ist. Und dies ist in der Tat der Fall, und daran enthüllt sich Platons wissenschaftliches Dilemma. Zwar kann er die physikalische Struktur beider Gebiete, die in ihnen gegebene Einheit von Wahrnehmbarkeit und mathematischer Strukturiertheit nicht leugnen, und so läge hier ein Ansatz, in einen Prozess der Vermittlung von Wahrnehmung und Mathematizität einzutreten, mit anderen Worten: die Phänomene zu retten. So würde sich durch Rückgriff auf das pythagoreische Theorem der sich bewegenden Erde der Widerspruch zwischen der angenommenen „ideal zirkulären“²⁹⁵ Bewegung, „der immer in sich zurückkehrenden Kreisbewegung“²⁹⁶, wie sie der Blick auf den Fixsternhimmel nahelegt, und dem „unsteten Lauf der Wandelsterne“²⁹⁷, also der Planeten, „die am Himmel in Windungen umherwandeln“²⁹⁸ und deren „Schleifenbewegungen“²⁹⁹ das Himmlisch-Ideale zu konterkarieren scheinen, beseitigen lassen. Doch vermag Platon diesen Schritt nicht zu vollziehen, vielmehr versucht er entschieden, den empirischen *approach* auf diese Gegenstände zu diskreditieren und zu unterbinden.

In diesem Sinne dekretiert er, es sei zur Erkenntnis der musikalischen Harmonien „ganz zwecklos [], die gehörten Akkorde und Töne gegeneinander zu messen“³⁰⁰, und Analoges gelte für die Astronomie: Zwar die Gestirne, die als die konstituierenden Einheiten des Kosmos die „Zierden des Himmels“³⁰¹ sind und mit ihren Bewegungen eine ewige Ordnung manifestieren, kann man nicht umhin „für das Schönste und Regelreichteste zu halten unter allem Sichtbaren“³⁰² – hier wurzelt Platons Differenzierung zwischen *sublunarer* und *translunarer* Welt –, aber auch ihnen haftet diese Sichtbarkeit wie ein Makel an:

²⁹⁴ Vgl. *Politeia*, Bücher VI u. VII

²⁹⁵ Chr. Horn: *Art. Ordnung*. PL, S. 215

²⁹⁶ *Politikos* 269 e

²⁹⁷ *Timaos* 40 b

²⁹⁸ Ebd., 39 d

²⁹⁹ Ebd., 40 c

³⁰⁰ *Politeia* 531 a – Vgl. auch oben, Kap. II 6.4.2, wo ich auf Platons satirische Darstellung der empirischen Akustik und der experimentellen Methode kurz eingegangen bin.

³⁰¹ Ebd., 529 c

³⁰² Ebd.

„Aber da sie nun einmal im Sichtbaren gebildet sind, so wird man zugeben, daß sie weit hinter dem Wahrhaften zurückbleiben“³⁰³. Und dieser Differenz zwischen Erscheinung und Sein hat der Unterricht in der Astronomie Rechnung zu tragen. Auf Glaukons anfängliches, gleichsam aus thaletisch-ionischem Geist gesprochenes Lob des praktischen Wertes der Astronomie, die lehre, „ein geschärfted Auge zu haben für die Zeitbestimmungen der Monate und Jahre“³⁰⁴, was „nicht nur der Landwirtschaft und der Schiffahrt zugute [komme], sondern nicht weniger auch der Kriegskunst“³⁰⁵, antwortet Sokrates mit unverhohlenem Sarkasmus: „Du machst mir wirklich Spaß; denn es sieht gerade so aus, als hättest du Furcht vor der großen Menge, die ja vielleicht glauben könnte, du wolltest nutzlosen Wissenskram [] vorschreiben“³⁰⁶. Nein, nicht Erziehung zu genauer Beobachtung der Phänomene ist nach Platons Vorstellung der Beitrag der Astronomie zur Bildung der Philosophenherrscher, im Gegenteil, die *Beobachtung*, das heißt die aufmerksame Durchforschung des empirisch Gegebenen auf etwaige Gehalte, lenkt vom Wesentlichen ab und konterkariert echte Bildung. Die einst von *Heraklit* zum Ausdruck gebrachte Bevorzugung des Ansatzes der Erkenntnis bei der Wahrnehmung³⁰⁷ macht sich Platon, obwohl Schüler des Herakliteers Kratylos³⁰⁸ und Kenner des herakliteischen Denkens, offenbar bewusst nicht zu eigen.

Unmissverständlich, ja rigoros formuliert Platon im 7. Buch der *Politeia* den seiner Meinung nach defizienten Charakter des beobachtenden Habitus:

„Denn ich kann nicht glauben, daß irgendeine andere Wissenschaft der Seele dazu verhelfen kann, nach oben zu blicken, als jene, die es mit dem Seienden und *Unsichtbaren* zu tun hat. Und mag nun einer mit offenem Munde nach oben oder mit geschlossenem Munde

³⁰³ Ebd., 529 d – Als weiterer Beleg für Platons Diskriminierung des sinnlich Wahrnehmbaren, des Empirischen, das heißt der physischen Realität, hier ein analoges Beispiel aus dem *Politikos*. Im Einleitungsteil des „Mythos von der zeitweisen Umkehrung aller himmlischen Bewegungen“ (Apelt: Einleitung zum *Politikos*, S. 11) weist Platon darauf hin, dass „die Natur des Körperlichen zu einer anderen Ordnung der Dinge gehört“ (269 d) als das aller Veränderung unzugängliche Göttliche und dass das von uns „Himmel und Welt [Genannte] zwar von dem Schöpfer mit vielen Herrlichkeiten ausgestattet worden [ist], aber [] doch eben mit dem Körperlichen behaftet [ist]“ (269 d-e). Und an anderer Stelle des Mythos werden gewisse Unregelmäßigkeiten in den Bewegungsabläufen des an sich als beseelt angesetzten Alls mit dem Argument begründet, dass „das Körperhafte [der Welt als solches] mit einem starken Zug zur Unordnung behaftet [war]“ (273 b, Zusatz Sk.).

³⁰⁴ Ebd., 527 d

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Vgl. oben, Kap. II 3.7.1

³⁰⁸ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* 987 a 32

nach unten schauend sich über irgendeinen Gegenstand der Sinne unterrichten wollen, so behaupte ich, daß er sich *weder wirklich unterrichte* – denn bei nichts dergleichen gibt es ein *wirkliches Wissen* – noch daß seine Seele nach oben blicke, sondern nach unten, mag er nun zu Lande oder zu Wasser wie ein Schwimmer auf dem Rücken liegen und zu einer Erkenntnis zu gelangen suchen“³⁰⁹.

Das ist deutlich und, im Spiel mit den sprachlichen Bildern, zugleich anspielerisch genug. Das Seiende ist unsichtbar, darum sieht der Mensch wahrhaft nur mit „dem Geist, dem Steuermann der Seele“³¹⁰, und nur das von diesem vermittelte Wissen kann Anspruch erheben, Wissenschaft zu sein, denn nur es verhilft der Seele zum wirklichen Blick nach oben. Und mag einer mit offenem Munde zum Himmel hinauf starren und sich dabei auf den Rücken legen, um aus stabiler Lage die Sterne genauer zu visieren und minimale Bewegungen zu registrieren, so erfasst er doch nicht ihre Wahrheit, die göttlich ist, sondern im Wahn, beobachtend sich echtes Wissen zu erwerben, ist er bereits, wie weiland der arme Thales, in den Brunnen gefallen; es bedarf gar nicht des realen Sturzes. Nach oben schauend, blickt er in Wirklichkeit nach unten, in den Abgrund des Geistlos-Materiellen, in dem für die Seele weder Erhebung noch Vertiefung zu hoffen ist, weil dabei „[das Auge der Seele] in einem Morast von Barbarei vergraben [bleibt]“³¹¹.

Erkenntnis im eminenten Sinne, Gewinn von wirklichem Wissen, von Wissenschaft, ereignet sich nur, wie im Liniengleichnis der *Politeia* ausgeführt, in der rein um ihrer selbst willen betriebenen Mathematik sowie in der Dialektik, im denkenden Hinausgehen über den Bereich des Sichtbaren, in der Erhebung zur geistigen Anschauung der Ideen³¹². Das Wissen in Bezug auf das Sichtbare, „also [auf] die uns umgebende Tierwelt, das ganze Pflanzenreich und jede Art von Erzeugnissen menschlichen Kunstfleißes“³¹³, verhält sich, da

³⁰⁹ A.O., 529 b-c (Hervorhebungen Sk.)

³¹⁰ *Phaidros* 247 c

³¹¹ *Politeia* 533 d – Hier sei erinnert an Hans Blumenberg, dem die beziehungsreiche Anekdote über Thales und ihre Wirkungsgeschichte ein ganzes Büchlein wert war. Blumenberg vermeinte in dem biographischen Stückchen das Konzentrat einer „Urgeschichte der Theorie“ (so der Untertitel) und eine Metapher für deren Geschichte zu sehen (vgl. Blumenberg 1987) – m. E. eine Überinterpretation der Anekdote und ein maliziöses Verkennen der Bedeutung von Theorie.

³¹² Vgl. *Politeia* 509 c ff.

³¹³ Ebd., 510 b

die Dinge selbst nur die mindere Realität des „Nachgebildeten“³¹⁴ haben, zum Ideenwissen als „bloße Meinung“³¹⁵.

So ergibt sich als Resultat von Platons ontologisch-werthafter Spaltung der Wirklichkeit in Sinnenfälliges und Intelligibles, dass die reale Mathematisität der *Physis*, die Berechen- und Messbarkeit ihrer Bewegungsverläufe und Prozesse, ihm verschlossen bleibt bzw. ihn nicht interessiert. Mathematische Ordnung scheint ihm nur im Absehen von Empirischem fassbar, und er lässt sie nur für Bereiche gelten, die, wie die Gestirne, nach seiner Auffassung nicht der physischen, sondern der göttlich-transzendenten Sphäre angehören, die selbst göttlicher Natur sind, wie ja die Rede von den „Sterngöttern“³¹⁶ und die ausführliche Darlegung von deren Verhältnissen im *Timaios*³¹⁷ belegen.

In der Rechenhaftigkeit dieses göttlich-transzendenten Bereichs sieht nun Platon ein befreiendes Moment, einen Ansatzpunkt für die Befreiung des menschlichen Gemütes von unsinnigem Schicksalsglauben, insofern die in den Sternbewegungen aufweisbare Proportion, das heißt ihre *Ratio*, den derart Informierten in Distanz treten lässt zu all jenen, denen die Gestirnbewegungen und -konstellationen, da sie „zu einer Berechnung dieser Erscheinungen unfähig sind, als schreckhafte Vorzeichen künftigen Unheils gelten“³¹⁸.

Aber Platons aufklärerischer Intention entspricht keine wirkliche Erkenntnis der Sache. Ebenso wie die Zuweisung geometrischer Formen an die Elementarkörper, da sie nicht auf wirklicher Untersuchung der Phänomene beruhte, nichts als eine nach ästhetischen Anmutungen vollzogene Projektion einer spekulativ konfigurierten Ordnung auf die Wirklichkeit darstellt³¹⁹, ist auch im vorliegenden Fall die als inhärierend vorgestellte mathematische Ordnung kein Ergebnis wirklicher Berechnung (dazu fehlte es ohnehin sowohl an einer konsistenten kosmologischen Theorie als auch an den notwendigen technisch-apparativen Möglichkeiten). Was uns Platon als vom Demiurgen ins Werk gesetzte Mathematisität des Alls vorführt³²⁰, gehört vielmehr „in das Reich der pythagoreischen Zahlenmystik“³²¹, und die von Platon angegebenen Entfernungen der Gestirne von der Erde und deren Abstände zueinander stellen eine an musikalischen Harmonien orientierte, hoch komplexe, aber rein

³¹⁴ Ebd., 510 a

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ *Timaios* 40 d

³¹⁷ Vgl. ebd., 27 c – 47 d

³¹⁸ Ebd., 40 c-d

³¹⁹ Vgl. oben, Kap. II 6.5.4

³²⁰ Vgl. *Timaios* 31 b – 37 c

³²¹ O. Apelt, Anm. 63 zu *Tim.* 35 b ff., a.O., S. 153

symbolisch intendierte Konstruktion dar, fern aller Erfahrungswirklichkeit³²². Die dem Platonischen Kosmos inhärierende Mathematik hat nichts mit den realen Verhältnissen zu tun.

Platon entwirft im *Timaios* eine Himmelsmathematik von einer Komplexität, wie sie kein (anderer) Pythagoreer konzipiert hat. Was aber seine bereits erwähnte Apostrophierung als „antiker Kopernikus“³²³ anbelangt, ist festzustellen:

1. Obwohl der Pythagoreer *Philolaos* nur eine Generation vor Platon die Konzeption einer auf einer Kreisbahn sich bewegenden Erde entworfen hatte³²⁴, hält Platon am geozentrischen Modell fest – das trennt ihn am deutlichsten von Kopernikus. Dieser, den seine *Umläufe*³²⁵ als genauen Kenner der antiken Theorien ausweisen, wird sich zur Rechtfertigung seines Hauptprinzips, der heliozentrischen Hypothese, vornehmlich auf die Pythagoreer als Vorgänger und Anreger berufen; insbesondere bezieht er sich auf Hiketas und Philolaos als Vertreter der These von der Bewegung der Erde (um das zentrale Feuer). Durch sie habe er einen „guten Ansatzpunkt“³²⁶ gefunden der ihn dazu angeregt habe, „auch meinerseits über Bewegbarkeit der Erde nachzudenken“³²⁷.
2. Während Kopernikus auf der Basis der christlichen Entmythologisierung des Kosmos zur von Gott geschaffenen und gelenkten Natur und im Geiste der Neuzeit eine mechanistische Sicht auf den Kosmos als *machina mundi*, als „Weltmaschine“³²⁸, einnimmt, arbeitet Platon, in bewusster Konfrontation mit der von der Naturphilosophie, insbesondere dem Atomismus, vollzogenen Naturalisierung bzw. Physikalisisierung des Universums, wie schon aufgezeigt³²⁹ auf die Remythisierung des Kosmos als dem „sinnlich wahrnehmbaren Gott“³³⁰ hin. Der Mathematisierung des Kosmos entspricht bei ihm dessen Entmaterialisierung

³²² Vgl. das von Apelt dazu entworfene Aufbauschema des platonischen Kosmos, a.O., S. 156

³²³ Dies die von Apelt zurückgewiesene Auffassung Schiaparellis; vgl. Anm. 87 zum *Timaios* bzw. Anm. 117 zu *Nomoi* VII; vgl. auch oben, Kap. III 1.3

³²⁴ Vgl. oben, Kap. II 2.5

³²⁵ *Über die Umläufe der Himmelskreise*, lat. *De revolutionibus Orbium Caelestium*

³²⁶ *Vorrede an Papst Paul III., De Revol.*, S. 75

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Ebd., S. 73

³²⁹ Vgl. oben, Kap. III 1.3

³³⁰ *Timaios* 92 c; Schlusssatz des Dialogs.

bzw., in anderen Kontexten, dessen Mythisierung zur psychophysischen Dualität, analog zum Menschen³³¹.

3. Eine Analogie zwischen Platon und Kopernikus scheint mir am ehesten in Folgendem gegeben: Wie Kopernikus, nach jahrhundertelanger Dominanz der aristotelisch-ptolemäischen Geozentrik und im Widerspruch mit dem Augenschein, die reflektierende Umstellung des Blicks auf das heliozentrische Prinzip gelingt, so intuitiert Platon auf Grund seiner logosphilosophischen Prärogative der kosmischen Idealgestalt gegen die alte Ansicht von den Planeten als ‚Irrsternen‘ deren kreisförmige Bewegung. Diese Insistenz auf mathematischer Einfachheit, Vollkommenheit und Konstanz der kosmischen Verhältnisse (wenn auch nicht der irdischen Natur), auf der ihnen immanenten Ordnung, erkenntnistheoretisch gesprochen ihrer Intelligibilität, ist ein bleibendes Vermächtnis Platons an die Naturwissenschaften.

1.7 Mythos Idee ?

1.7.1 Narratio

Wer für eine Darstellung zu Platon, und sei es nur für eines von zahlreichen Kapiteln, einen Titel wählt, der die platonische Idee in die Nähe des Mythos rückt, sollte wissen, was er damit (in philosophischer Hinsicht) tut: Aus der Perspektive der Tradition handelt es sich, theologisch gesprochen, um eine Art Sünde wider den heiligen Geist, juristisch gesagt: um ein Kapitalverbrechen; in jedem Fall um ein *Sakrileg* – im Medium der Sprache. Ich gebe mich allerdings nicht der Illusion hin, diese Überlegung sei originell. So stellt etwa Glenn W. Most gleich zu Beginn seines die von M. Janka und Chr. Schäfer edierte Aufsatzsammlung *Platon als Mythologe* eröffnenden Beitrags die provozierende rhetorische Frage: „Ist der philosophische Logos etwa selbst ein Mythos []?“³³² Bereits an früherer Stelle hatte ich auch auf die Auffassung K.

³³¹ So heißt es *Philebos* 30 a: „*Sokrates*: Soll nicht die Behauptung gelten, daß unser Körper eine Seele habe? – *Protarchos*: Sicherlich soll sie gelten. – *Sokrates*: Woher nun [] hätte er sie erhalten, wenn nicht der Körper des Weltalls beseelt wäre, indem er die nämlichen Bestandteile enthält wie der unsere, und zwar noch besser in jeder Beziehung?“ – Der Dualität von Makrokosmos und Mikrokosmos (vgl. oben, Kap. II 6.5.5) tritt als Korrelat sozusagen die Dualität von *Mikranthropos* und *Megalanthropos* an die Seite.

³³² G.W. Most: *Platons exoterische Mythen*, in: Janka/Schäfer: *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (2002; vgl. Lit.-Verz.), S. 8

Hübners hingewiesen, dem zufolge bei Platon „noch überall die Spuren des mythischen Denkens zu finden sind“³³³.

Im übrigen hatte sich die vorliegende Arbeit als am klassischen geistesgeschichtlichen Verlaufsschema *Vom Mythos zum Logos* orientiert gezeigt, wenn auch mitunter auf den *Logos im Mythos* verwiesen wurde. Aber der gewählte Titel scheint geradezu den Logos, als dessen stärkste und maßgebende Interpretation doch die Platonische Idee gilt, unter den Verdacht zu stellen, das Gegenteil dessen zu sein, als was er sich selbst gibt.

Nun, hier sei zur vorläufigen Beruhigung die (metaphorische) Hegelsche Bestimmung des (begriffsförmigen!) Wahren angeführt, als des „bacchantischen Taumels, an dem kein Glied nicht trunken ist“³³⁴, wobei jedes doch, indem es sich für sich setzt, „ebenso unmittelbar [sich] auflöst“³³⁵ und darin „die durchsichtige und einfache Ruhe [ist]“³³⁶.

So kehre ich zurück zu greifbareren Bestimmungen und formuliere die vorsichtige Hypothese, dass möglicherweise der Mythos, für den wir exemplarisch dessen Homerische und Hesiodische Erscheinungsform gesetzt haben, und die Platonische Idee mehr miteinander gemein haben als auf den ersten Blick ersichtlich. Um dies in genereller Weise nachzuvollziehen, bedarf es nur wenig Dialektik. Ich hatte ja auf Platons eindringliche und kontinuierliche Auseinandersetzung mit Homer und auf seine Ablehnung zentraler Elemente von dessen Theologie schon hingewiesen – und wie sollte das Denken eines Autors nicht konditioniert werden durch den Gegenstand seiner Kritik? Zudem ist diese nicht gegen das Religiöse überhaupt gerichtet, Platon war im Gegenteil, wie verschiedentlich sichtbar wurde³³⁷, „von der tiefsten religiösen Sehnsucht erfüllt“³³⁸, so dass – Religiöses und Mythisches einmal heuristisch gleichgesetzt – insofern ein Konnex zwischen Platons zentraler Kategorie und der mythischen Weltauffassung nicht ausgeschlossen erscheint. Zudem ist nicht zu bestreiten, dass Platon sich in seinem Werk in mehr oder minder großem Umfang einer literarisch-philosophischen Form des Mythos bedient. Es genügt, sich den im Vorhergehenden bereits mehrfach angesprochenen Dialog *Timaios* in Erinnerung zu rufen, der quasi als Ganzer einen kosmogonisch-kosmologischen Mythos darstellt³³⁹, oder den berühmten Atlantis-Mythos aus

³³³ Hübner 2011, S. 37; vgl. auch oben, Kap. I 4.5.1

³³⁴ *PhdG*, S. 39

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Vgl. oben, z.B. Kap. I 6.9

³³⁸ So Ernst Cassirer, in: ECW 16, S. 462

³³⁹ Vgl. z.B. oben, Kap. II 7.6.2

dem Dialog *Kritias*³⁴⁰, der sich als Rekonstruktion einer uralten, sagenhaften Überlieferung gibt, über Jahrtausende zurückliegende Ereignisse um ein vorgeschichtliches ideales, weil von den Göttern selbst geleitetes *Ur-Athen* (9000 Jahre vor der Gegenwart des Erzählers) und das mächtige, das Gebiet außerhalb der Säulen des Herakles (das heißt Gibraltars) beherrschende *Atlantis*, das aber am Ende wegen seiner Entartung in Hybris von Zeus mit Untergang bestraft wurde.

Will Platon womöglich die von den griechischen Denkern selbst mit Bewusstsein vollzogene Entwicklung vom Mythos zum Logos umkehren und an die Stelle des Logos wieder den Mythos setzen? Diese Annahme widerspräche sowohl den im Vorhergehenden erarbeiteten Befunden als auch dem allgemeinen Interpretationskonsens, der in Platon den eigentlichen Begründer der „Logosphilosophie“³⁴¹ sieht. Gewiss jedoch hätte der nur unwesentlich ältere Demokrit Platons unbekümmerte Verwendung mythologischer Elemente als einen verwerflichen Zug von Mystizismus betrachtet. Und die Bedeutung der Mythen in Platons Werk wird belegt durch einen Zweig der Forschung zu seinem Denken, für den *Platon als Mythologe*³⁴² im Fokus steht.

Ich lasse dies auf sich beruhen und wende mich den Implikationen des Titels selbst zu, und zwar in der schlichten Form einiger Bemerkungen zu jedem der beiden in der Titelphrase gekoppelten Begriffe, denen in der Platonischen Philosophie in je unterschiedlicher Hinsicht erhebliche Relevanz zukommt.

Zunächst zum Begriff des Mythos: Hier ist zunächst aus Gründen wissenschaftlicher Korrektheit die methodische Einschränkung zu machen, dass allgemeine, in direkter Auseinandersetzung mit Platons Schriften gewonnene Bestimmungen zum Status des Mythischen in seinem Werk sich dem Risiko eines gewissen Dilettantismus aussetzen, insofern dieses Thema außerordentlich komplex ist und eine Fülle unterschiedlich aspektierter, auch kontroverser Auffassungen hervorgebracht hat. Reflex solcher Komplexität in jüngerer Zeit ist etwa der im Vorhergehenden angesprochene umfangreiche Sammelband über *Platon als Mythologen*, der Beiträge zahlreicher Platon-Spezialisten philologischer und philosophischer Provenienz enthält. Er bietet

³⁴⁰ Im Fragment gebliebenen Dialog *Kritias* entwirft Platon, vielleicht auch angeregt durch Hippodamos von Milet, das Modell des mit idealer Topographie gestalteten Hauptorts der von Zeus mit Untergang bestraften Insel *Atlantis* (vgl. das Hippodamos gewidmete Kapitel II 2.6.3, insbesondere die ausführliche Fußnote zum *Kritias* in 2.6.3.2).

³⁴¹ Gadamer 1978, S. 6

³⁴² Vgl. etwa den bereits erwähnten, von M. Janka und Chr. Schäfer herausgegebenen Sammelband *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*.

sich als Ausgangspunkt meiner eigenen Überlegungen an, und ich werde mich in den weiteren Ausführungen gelegentlich darauf beziehen.

Die Lektüre dieses Bandes macht deutlich, dass innerhalb der Forschung im Grunde nur über zweierlei Konsens besteht: Darüber, dass sich im umfangreichen Korpus der Platonischen Schriften als Mythen qualifizierbare Textstücke finden und dass es sich dabei um den Dialog unterbrechende narrative Einschübe handelt. In diesem Sinne verweist etwa M. Erler auf den „Umstand, dass Mythos immer Erzählung ist“³⁴³. Bezüglich aller anderen Merkmale, insbesondere der für die Identifizierung einer Textpassage als Platonischer Mythos geeigneten Kriterien, besteht mehr oder minder Dissens.

So stellt G.W. Most selbst in seinem erwähnten Beitrag fest, dass keines der zahlreichen bisher entwickelten Kriterien zu konsensfähigen Resultaten geführt habe. Zur Überwindung dieser Schwierigkeit schlägt er deshalb eine Kombination aus acht Merkmalen vor, deren Zusammentreffen eine Textpassage als Platonischen Mythos definiert. Die gewählten Kriterien sind teils inhaltlicher Art („Die platonischen Mythen handeln von nicht nachprüfbaren Gegenständen“³⁴⁴), teils formaler Natur („Der platonische Mythos ist nicht wie Dialektik, sondern wie Beschreibung oder Erzählung strukturiert“³⁴⁵), teils auch wirkungsästhetisch („Der platonische Mythos hat eine psychagogische Wirkung“³⁴⁶), und Most gelangt auf ihrer Basis zu einer Zahl von (nicht mehr als) 14 Mythen im Opus Platons³⁴⁷.

Da man davon ausgehen muss, dass bei einer Verminderung der Zahl von acht Kriterien die Zahl der als Mythos einzustufenden Texte zunähme bzw. bei deren Erhöhung abnähme und da Most für die Ansetzung der Achtzahl selbst kein Kriterium angibt, kann auch dies Verfahren nicht als vollkommen rational anerkannt werden; es bleibt ein Rest von Dezisionismus. Das gilt umso mehr, wenn man andere, zu sehr abweichenden Resultaten führenden Verfahrensweisen in Betracht zieht. So kommt M. Janka, der den Gebrauch des Wortes *mythos* als Bezeichnung für erzählende Partien durch Platon selbst untersucht und die Belege nach vier Kriterien ordnet, allein für die umfangreichste Gruppe auf sage und schreibe 57 Stellen³⁴⁸.

³⁴³ A.O., S. 97

³⁴⁴ A.O., S. 12

³⁴⁵ Ebd., S. 13

³⁴⁶ Ebd., S. 12

³⁴⁷ Vgl. ebd., S. 10

³⁴⁸ Vgl. Janka: *Semantik und Kontext: Mythos und Verwandtes im Corpus Platicum*, in: Janka/Schäfer 2002, S. 23

Die griechische Ursprungsbedeutung von *mythos* ist ‚Erzählung‘, erzählende Rede, *narratio*. Entsprechend diesem *narrativen* Charakter expliziert sich der Mythos im Medium des Geschehens, des Sich-Ereignens. Sein geistesgeschichtlicher Widerpart, der *lógos*, ist im Gegensatz dazu (eher) ‚Argument‘, ‚argumentierendes‘ bzw. ‚dialektisches‘, also diskursives Sprechen³⁴⁹. Platon, der Begründer der ‚Logosphilosophie‘, hält aber zugleich an der Darstellungsform des Mythos fest, und es ergibt sich die Beobachtung, dass Platon in seinem Werk die Bedeutungen von *mythos* und *logos* nicht klar voneinander trennt, vielmehr mit ihnen ein „anregendes Verwirrspiel“³⁵⁰ treibt und dass „der philologische Befund viel klarer für eine Konvergenz beider Ausdrucksformen spricht, als man das weithin zu akzeptieren bereit ist“³⁵¹.

Dieses Verwirrspiel dürfte sich daraus erklären, dass Platon selbst sich einer für ihn paradoxen geistigen Situation gegenüber sieht. In der von uns betrachteten Epoche der Entstehung von Wissenschaft, die Philosophie eingeschlossen, vollzieht sich jedenfalls, und dies wäre das sprechakttheoretische Kennzeichen dieser Entstehung, eine Verschiebung der Form wesentlichen Sprechens, des Sprechens über Wahrheit, vom Erzählen zum Argumentieren, und damit auch ein Wechsel in der Form ihrer Manifestation vom Ereignis zum Begriff.

Mit dieser insbesondere durch die vorsokratische Naturphilosophie und durch die Sophistik vorangetriebenen Verschiebung, hin zum neuen Medium des argumentierenden Sprechens, modifiziert sich auch der Gehalt des Ausdrucks *mythos*: Wurde er zuvor als allgemeines Prinzip zur Erklärung der Wirklichkeit angesetzt – man denke nur an die adligen Familien, die ihre Machtposition durch Rückführung des eigenen Geschlechts auf göttlichen Ursprung legitimierten³⁵² –, engt er sich nun ein auf die Rede über Ereignisse, die die ‚*éschata*‘, die ‚letzten Dinge‘, bzw., aus der Perspektive des Logos gesprochen, die nicht nachprüfbaren, empirisch gehaltlosen, die ‚transzendenten‘ Vorstellungen betreffen.

Solche *Eschata* können sich allgemein beziehen auf Vorstellungen von (den) Göttern, von der Weise ihres Seins (bzw. von deren Nichtsein) und ihres Verhältnisses zu den Menschen, ferner, und dies gilt ebenfalls für Platons *See-*

³⁴⁹ Zum Bedeutungsspektrum von *lógos* vgl. oben Kap. II 3.4.

³⁵⁰ Janka: a.O., S. 43

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Vgl. dazu das Beispiel des homerischen Helden Glaukos, *Ilias* 6, 144f. sowie meine Darstellung des Aristokratie-Problems oben, Kap. I 2.3.3. – Platon, dessen Familie sich ebenfalls mythischen Ursprungs rühmte, macht sich über die Hohlheit der aristokratischen Ansprüche keine Illusionen (vgl. ebenfalls Kap. I 2.3.3).

lenmythen³⁵³ und eschatologische Schlussmythen³⁵⁴, das Geschick des Menschen nach dem Tod bzw., *horribile dictu*, der dem Körper enthobenen Seele³⁵⁵, ferner auch Quasi-Berichte³⁵⁶ über vor- und außergeschichtliche, die Menschheit im Ganzen oder einzelne Völker betreffende Ereignisse wie die Sintflutmythen (im griechischen Fall der Mythos der *Deukalionischen Flut*), der erwähnte Atlantis-Mythos oder der kosmogonische Schöpfungsmythos im *Timaios*.

Die formulierten Bestimmungen ziehen ihren Sinn allerdings aus der Voraussetzung, dass Irdisches und Himmlisches als getrennte Sphären der Realität wahrgenommen werden, was für den im Mythos verhafteten Menschen nicht oder nur eingeschränkt gilt. Für ihn erhält die Welt ihr Licht von ‚oben‘; die Sonne ist dem mythischen Bewusstsein die reale und die mythische Macht schlechthin (vielmehr fällt beides ihm zusammen), und das Sonnengleichnis der *Politeia* ist dieser Empfindung verpflichtet, gerade dadurch, dass es ihre Geltung relativiert³⁵⁷. Dem historischen Ereignis der Trennung dieser Sphären, dem Bruch des Denkens mit der mythischen Einheit, war ein wesentlicher Teil der vorliegenden Darstellung gewidmet, und wir konnten bereits an den homerischen Erzählungen erste Züge eines sich aus der Einheit mit dem Mythos heraus ringenden Bewusstseins aufweisen³⁵⁸.

Der Prozess der Trennung vollzog sich in beschleunigter Form mit dem Einsetzen der *Naturphilosophie* bei Thales, und zwar, wie die Bezeichnung ausdrückt, nach dem Prinzip der *Naturalisierung*, der sukzessiven Herausbildung einer autonomen und essentiell homogenen Sphäre des Irdisch-Kosmischen unter dem Titel der *Physis* („Natur“), bei gleichzeitiger Destruktion der Kategorie des Göttlichen sowie der numinosen Gehalte der Welt. Ihren Kulminationspunkt fand dieser Prozess der Naturalisierung, des Zur-Natur-Werdens des Kosmos und der Lebenswelt durch Selbstaufklärung des Denkens, im *Atomismus* und seiner materialistisch-physikalischen Vorstellung der Weltbildung, die das Göttliche auf die residuale Schwundstufe einer in ihren Umrissen nicht klar fassbaren Dämonologie reduzierte³⁵⁹.

³⁵³ Janka: Art. *Mythos*, in: PL, S. 206

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Nur der Respekt vor der Ehrwürdigkeit einer großen Tradition vermag davon abzuhalten, diese Vorstellung einer *choristé*, abgetrennt vom Körper existierenden Seele als blühenden Unsinn zu bezeichnen.

³⁵⁶ M. Janka spricht diesbezüglich von „Quasi-Historie“ (Art. *Mythos*, in: PL, S. 205)

³⁵⁷ Vgl. *Politeia* VI 19, 508 a – 509 b

³⁵⁸ Vgl. oben, Kap. I 7

³⁵⁹ Vgl. Rechenauer, Grundriss 1/2, S. 904ff. sowie Gemelli, GM III, S. 518ff.

Den Vorgang der Naturalisierung, der Schwächung der Gottesvorstellung durch die Wissenschaft, versucht nun Platon seinerseits umzukehren, und hierin liegt, wie oben angedeutet, die zentrale Intention seines Denkens³⁶⁰. Dabei kommt für ihn ein Rückgriff auf den von ihm selbst in seinen einzelnen Zügen scharf kritisierten religiösen Anthropomorphismus Homers nicht oder allenfalls in funktionalem Bezug auf eigene Intentionen in Betracht³⁶¹. In Platons Bemühung um die Bewältigung dieser komplizierten Situation im Spannungsfeld einer diskreditierten mythischen Tradition und eines naturphilosophisch zur Herrschaft gelangten weitgehenden ‚Materialismus‘ (mit dessen sozialphilosophischem und anthropologischem Reflex einer teilweise bis zum Zynismus getriebenen Naturalisierung des Menschenbilds und der Logik des Politischen durch die Sophistik) liegt der Schlüssel zu seinem Rückgriff auf das Mythische; dies soll im Folgenden reflektiert und damit die bisherigen Ausführungen zu Platon integriert werden.

Eine der von Platon gegen den Schwund des Gottesbezugs ergriffenen theoretischen Maßnahmen hatten wir bereits kennengelernt: Es handelte sich um die *Astrolatrie*, seine Vergöttlichung der Gestirne³⁶². Von der Forschung wird sie in ihrer kompensatorischen Funktion interpretiert, als „außerordentlich einflussreiche Möglichkeit für Intellektuelle in der Antike [], an dem G[ötter]glauben festzuhalten, ohne dabei auf [traditionelle] mythologische Erzählungen rekurrieren zu müssen“³⁶³.

Eine zweite Maßnahme ist nun die Rezeption und philosophische Umarbeitung bestimmter Mythologeme. Der Effekt von Platons grundsätzlich affirmativem Verhältnis zum Göttlich-Numinosen bei deutlicher Distanz zur homerisch-hesiodeischen Tradition ist die ihm daraus zugewachsene vollkommene Freiheit im Umgang mit der Darstellungsform des Mythos, die im übrigen der an früherer Stelle angesprochenen, von A. Heuß festgestellten griechischen Unbefangenheit gegenüber der mythischen Religion korrespondiert³⁶⁴. Platons schriftstellerisches Werk ist durchsetzt von mythisierenden Erzählungen, und die Platon-Forschung hat sich mitunter ratlos gezeigt gegenüber dem Phänomen, dass der entschiedene Kritiker der homerischen Göttererzählungen selbst in großer Unbefangenheit alte mythische Berichte aufgreift, ja selbst derartige Erzählungen erfindet. Seine Seelenmythen etwa sind,

³⁶⁰ Vgl. oben, Kap. III 1.2

³⁶¹ Vgl. zu Platons Homer- und Mythos-Kritik etwa die Kap. I 6.9; 7.6; 8.3.5.

³⁶² Vgl. oben, z.B. Kap. III 1.3

³⁶³ M. Bordt SJ: Art. *Gott/Götter (theos, theoi; daimôn)*, PL, S. 140 (Zusatz Sk.)

³⁶⁴ Vgl. oben, Kap. I 6.8 (Fn)

so M. Janka, zum Teil „aus dem Rohmaterial herkömmlicher Jenseitsmotive [geformt]“³⁶⁵.

Platons freies Verhältnis zum Mythos manifestiert sich, wie angedeutet, unter anderem in unbefangener Funktionalisierung des tradierten Materials für die eigenen philosophischen Intentionen. Ein gutes Beispiel dafür liefert der Schlussmythos vom Totengericht im *Gorgias*³⁶⁶, den Platon selbst durch ein Zitat mit der Odyssee des Homer in Verbindung setzt.

Der Kontext ist folgender: Zur Stützung seiner im Schlussteil des Dialogs mit Kallikles als hartnäckigem Verteidiger sophistischer Positionen angeführten Auffassung der Nichtidentität des Guten mit der Lust, der Verwerflichkeit des sogenannten Naturrechts des Stärkeren und der aus beidem resultierenden Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Unrecht tun im Geist der Überzeugung, dass dieses hässlicher sei als Unrecht leiden, greift Sokrates auf einen homerischen Jenseitsmythos, nämlich auf die berühmte, an früherer Stelle³⁶⁷ schon berührte Episode von Odysseus' Reise zum Eingang des *Erebos*, der ‚Unterwelt‘, dem Reich des Hades, im elften Buch der Odyssee zurück.

Hier führen Odysseus' Opferspenden die Seelen der Gestorbenen herauf, die Seele seiner Mutter, die von Helden der Vorzeit, ferner die von vor Troja gefallenen Kampfgenossen wie Achilleus und Ajax und auch die des bei seiner Heimkehr nach Mykene vom Liebhaber seiner Frau Klytaimnestra erschlagenen Agamemnon. In der Ferne erblickt Odysseus auch den Unterweltrichter Minos und die wegen Frevels gegen die Götter zu ewiger Qual verurteilten Urgestalten des Tityos, des Tantalos und des Sisyphos.

In Homers Text ist von Schuld, Gericht und Sühne für die Gestorbenen nur konventionell und episodisch die Rede. Zwar wird Minos von Odysseus in seiner Funktion als göttlicher Richter eingeführt: „Und ich wandte den Blick auf Minos, den göttlichen, Zeus' Sohn! Dieser saß, in der Hand den goldenen Szepter, und teilte Strafen den Toten und Lohn“³⁶⁸; aber außer in Bezug auf die „ewigen Büßer“³⁶⁹ Tityos, Tantalos und Sisyphos wird Schuld nicht thematisiert. Das episch-narrative Interesse überwiegt das pädagogisch-moralische deutlich.

Der Dichter stellt im Gegenteil die Freuden des Lebens polemisch gegen das mindere Sein der Abgelebten: Die „Seele“ Achills beklagt lebhaft den Ver-

³⁶⁵ A.O., PL, S. 206

³⁶⁶ Vgl. St. 523ff.

³⁶⁷ Vgl. oben, Kap. II 2.1

³⁶⁸ A.O., Vers 568ff.

³⁶⁹ H. v. Geisau: Art. *Tityos*. KP 5, Sp. 876

lust des vollsinnlichen Erdenlebens³⁷⁰ und das erzwungene Dasein in dieser „Tiefe, wo Tote nichtig und sinnlos wohnen“³⁷¹, die „Schar vermoderter Toter“³⁷², fern vom „Lichte der Sonnen“³⁷³: Das ‚ewige Leben‘ der Gestorbenen ist dem Homer ein zeitloses, schattenhaft abgeblasstes Nicht-Sein, ein defizienter Zustand, der niemandem zu wünschen ist. Es sei denn, es ergehe ihm wie dem Helden Herakles, der nach ausgestandenen Mühen und vollbrachten Taten zum Olymp erhoben wird: Odysseus begegnet auch ihm, aber nur „seinem Schatten“, dem gestorbenen Menschen: „Denn er selber [] feiert mit den ewigen Göttern himmlische Wonnegelage und umarmt die blühende Hebe“³⁷⁴. Wir befinden uns bei Homer, wie bereits mehrfach ausgeführt, noch diesseits der von Platon in Gang gesetzten ‚Umwertung‘, die den Wert des Zeitlichen gegenüber dem Ewigen relativiert und welche in ferner Zukunft erneut einer Revision unterzogen werden wird.

Platon elaboriert nun den aus dem Mythos gezogenen Erzählkern durch thematische Akzentuierung, Ergänzung weiterer Überlieferungsdetails und Erfindung neuer Motive, und zwar im Sinne seiner auf echte Versittlichung des Menschen zielenden Intention, durch die er sich kritisch absetzt gegen die sophistische, auf dem Auspielen der Physis gegen den Nomos basierende Ideologie rücksichtsloser Selbstdurchsetzung mittels manipulativer Rhetorik. Dabei ist das Erfundene vom Überlieferten nicht immer klar zu trennen (und sachlich besteht hier auch kein Desiderat).

Zunächst entwirft Platon für die von ihm konzipierte Gerichtspraxis der Beschauung der Seelen durch die drei der Überlieferung entstammenden Totenrichter, die halbgöttlichen Brüder Minos, Rhadamanthys und Äakos, Söhne des Zeus und der Europe, eine Vorgeschichte. Demnach vollzog sich im Äon der Herrschaft von Zeus' Vater Kronos das Gericht über die Menschen in anderer Form als dann unter Zeus selbst. Die Beurteilung, so Platons Dichtung, erfolgte nämlich nicht *nach* dem Tode, sondern am letzten Tag des Lebens, und nicht durch göttliche, sondern durch menschliche Richter. So richteten „Lebende über Lebende“³⁷⁵, in ihrer „Hülle“³⁷⁶, das heißt der Körperlichkeit, die sie im Leben zeigten und begleitet von Freunden, die dem Gericht die

³⁷⁰ Vgl. a.O., V. 488ff.

³⁷¹ Ebd., V. 475f.

³⁷² Ebd., V. 491

³⁷³ Ebd., V. 498

³⁷⁴ Ebd., V. 601ff. – Hebe, Tochter des Zeus und der Hera, war die Göttin der Jugendblüte und wurde Herakles vermählt.

³⁷⁵ *Gorgias* 523 b

³⁷⁶ Ebd., 523 c

Rechtschaffenheit der Vorgeführten bezeugten. Diese Praxis aber führte zu Fehlurteilen, „die Richtersprüche fielen [] schlecht aus“³⁷⁷, denn „Viele, welche schlechte Seelen haben, sind umkleidet mit schönen Leibern und mit Adel und Reichtum“³⁷⁸, und ihre Erscheinung machte die Richter, die als Menschen „selbst auch als Umhüllte richten [] befangen“³⁷⁹. Nach der Übernahme der Herrschaft durch Zeus wird diese Gerichtspraxis reformiert, und mit dieser Vorstellung entwickelt Platon das, worauf es ihm ankommt.

Unter Zeus erfolgt die Beurteilung erst nach dem Tode, diesem einschneidendsten Ereignis des menschlichen Daseins, das einem der zentralen Theoreme der platonischen Metaphysik zufolge die Trennung der Seele und des Körpers bedeutet³⁸⁰. Da bleibt nun der irdische Leib zurück, und die als Richter von Zeus eingesetzten, selbst bereits verstorbenen Halbgötter Minos, Rhadamanthys und Äakos haben die Seele des Menschen, moderner gesagt, den wahren Charakter des Menschen, seine Gesinnung, unverstellt vor Augen.

Damit ist die Voraussetzung gegeben für objektive, den Menschen in seinem wahren Wesen erfassende Richtersprüche, und auf dieser Basis erfolgt nun die Zuweisung der Seelen zu den beiden noch bis heute in der religiösen Tradition sich reflektierenden Bereichen: Die Seelen, die ihr Erdenleben „in Gerechtigkeit und Frömmigkeit vollbracht [haben, werden] nach den Inseln der Seligen [dem Elysion] versetzt“³⁸¹, derjenige hingegen, „der ein ungerechtes und gottloses Leben geführt hat, [kommt] in die Gefängnisstätte der Buße und Strafe [], die sie Tartaros nennen“³⁸².

Dies sind Vorstellungen, die uns aus dem tradierten religiösen Kontext unseres Daseins bis heute (mehr oder weniger) geläufig sind, und wir erkennen hier die großartige (nicht jeder würde dieser Bewertung zustimmen!³⁸³) Kontinuität der abendländischen Geistesgeschichte.

³⁷⁷ Ebd., 523 b

³⁷⁸ Ebd., 523 c

³⁷⁹ Ebd., 523 b-c

³⁸⁰ Vgl. dazu unten im vorliegenden Kapitel

³⁸¹ Ebd., 523 a-b – Zu den „Inseln der Seligen“ (bzw. *Elysion*) vgl. *Odyssee* 4,563ff.

³⁸² Ebd., 523 b (Zusatz Sk.)

³⁸³ Diese Großartigkeit bleibt naturgemäß dem verschlossen, der bewusstlos in dieser Tradition steht und ebenso dem, der als ‚negativer Dialektiker‘ diese Kontinuität nur als eine des Verfalls wahrzunehmen vermag. Großartig muss aber dem *historisch wie hermeneutisch* Orientierten diese Konstanz im Wandel und dies Weiterwirken von Denkmotiven durch die Jahrhunderte erscheinen, nicht zuletzt wegen der damit vermittelten Einsicht in den Prozess der Selbstbefreiung des Denkens und der Vertiefung des Verständnisses unserer eigenen Gegenwart. Denn Erkenntnis bedeutet seit den Vorsokratikern und Aristoteles das Wissen

Platon schreckt nicht davor zurück, den von ihm gedichteten Mythos um willen der versittlichenden Intention und der diese befördernden literarischen Wirkung kräftig mit anschaulichen und effektvollen Details auszuschnücken, ganz nach Art der religiösen Vorstellungsweise. Beispielsweise findet das Gericht, die Beschauung der Seelen, „auf der heiligen Wiese [statt], an dem Dreiweg, von dem zwei Wege abgehen, der eine nach den Inseln der Seligen, der andere nach dem Tartaros“³⁸⁴. Die heilige Wiese ist wohl die auch in der Episode der *Odyssee* erwähnte „Asphodeloswiese“³⁸⁵, ein mit Asphodelen, einer Lilienart, bedeckter Ort; die Blume war den Unterweltgöttern Hades und Persphone heilig, und die Griechen bepflanzten damit die Gräber. Der *Dreiweg* erinnert zudem an den aus dem Sagen-Zyklus um Herakles bekannten, bis heute redensartlich präsenten ‚Scheideweg‘, an dem die beiden allegorischen Gestalten Tugend und Lebensgenuss den Helden jeweils auf ihre Lebensbahn ziehen wollen. Die drei Unterweltrichter versehen je eine eigene Aufgabe: „Die aus Asien Kommenden wird Rhadamanthys richten, die aus Europa Äakos“³⁸⁶, Minos aber fungiert als Oberrichter, „wenn die beiden anderen über einen Fall im Zweifel sind“³⁸⁷.

So beschauen die drei Richter jede ankommende Seele, „ohne zu wissen, wessen sie ist“³⁸⁸, das heißt, ohne deren frühere weltliche Verhältnisse zu kennen, so dass sie gänzlich objektiv, rein nach der Beschaffenheit der Seele selbst, ihr Urteil fällen. Denn „alles liegt klar zutage an der Seele, wenn sie sich des Körpers entledigt hat“³⁸⁹, und oft sehen sie, insbesondere, aber keineswegs ausschließlich bei den Seelen der im Leben Mächtigen, „nichts Gesundes an der Seele“³⁹⁰, und „alles ist verkrümmt an ihr infolge der Verlogenheit und Prahlerei und nichts gerade, weil sie sich nie an Wahrheit gewöhnt hat“³⁹¹.

Der philosophische Ertrag von Platons Mythos der Reform der Vorstellung des göttlichen Endgerichts liegt *zunächst* in der *Vertiefung des Begriffs vom Menschen*: Das ‚Äußere‘ des Menschen, Schönheit des Körpers, Reichtum der Kleidung, Insignien der Macht sollen nicht als das ‚Eigentliche‘ gelten, sie stellen

der Ursachen, und von diesem Typus Wissen ist auch das hier angesprochene historische Bewusstsein.

³⁸⁴ A.O., 524 a

³⁸⁵ *Od.* 11,539

³⁸⁶ A.O., 524 a

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Ebd., 524 e

³⁸⁹ Ebd., 524 d

³⁹⁰ Ebd., 524 e

³⁹¹ Ebd., 525 a

nur seinen Sozialcharakter, seine konventionelle, gesellschaftliche Bewertung dar. Das Wesentliche, das, worauf es ankommt, ist jedoch das ‚Innere‘, die Gesinnung, und ob diese rechtlich und wahrhaftig ist oder nicht. Soweit wir uns diese vom Christentum aufgegriffene und fortgeführte Betrachtungsweise heute noch zu eigen machen, und dies tun wir im Allgemeinen zweifellos, sind wir noch Platoniker, und auch das staatliche und soziale Leben basiert noch auf solchen Prinzipien als Grundnormen. Ja, man darf sagen, diese Prinzipien sind uns derart eingewurzelt, dass es reflektorischer Anstrengung bedarf, sie theoretisch zu isolieren. Was ihre praktische Suspendierung sozial bedeuten würde, lässt sich gar nicht absehen.

1.7.2 *Anamnesis*

Im gegenwärtigen, theoretischen Zusammenhang interessanter als solche praktisch-ethischen Erwägungen ist aber ein anderer Aspekt. Die sozusagen theoretische Grundlage des Mythos vom Totengericht ist die von Sokrates vorgeschlagene, für Platon kennzeichnende Auffassung der Natur des Todes: „Der Tod ist, wie mir scheint, nichts anderes als die Trennung zweier Dinge voneinander, der Seele und des Leibes“³⁹², verbunden mit der hier nicht explizit gemachten Voraussetzung, dass Ersterer vergeht und Letztere unsterblich ist. Diese orientalisch-pythagoreischer Tradition entstammende Vorstellung³⁹³ wirkt vor dem Hintergrund der abendländischen Überlieferung geradezu selbstverständlich. Aus dieser Selbstverständlichkeit herausgelöst und dem verfremdenden Blick des Denkens ausgesetzt, stellt sich der in der Form eines theoretischen Satzes über gleichermaßen Seiendes („zweier Dinge“) vorgetragene Gedanke als starke Zumutung für den Intellekt dar. Dass dies auch Sokrates/Platon bewusst ist, belegt die Einschränkung „wie mir scheint“. In der Tat jedoch erhebt der Satz, der logisch eine Definition darstellt, theoretischen Anspruch, bildet er doch das vielfach angesprochene Grundprinzip der Platonischen Ontologie bzw. Metaphysik: die dualistische Sicht der Wirklichkeit als Einheit von Körperlichem und Seelisch-Geistigem, mit dem ontologischen Primat des Letzteren.

Die sogenannte Seele, korrekter gesagt das Seelische, ist ja ausschließlich als an einem lebenden Organismus aufscheinender Prozess von Denk- und Empfindungskomplexen greifbar und kommt mitunter bereits vor dem physischen Tod zum Erliegen. Mit einer gewissen begrifflichen Verengung und in

³⁹² Ebd., 524 b

³⁹³ Vgl. oben, Kap. I 2.1

Absehung von den hier nicht in Rede stehenden Funktionen vitaler Selbstproduktion lässt sich dieser Prozess als ‚bewusstes Sein‘ bezeichnen, und dessen Vergänglichkeit zu bestreiten fällt niemandem ein, da der Ausdruck lediglich die Tatsache bezeichnet, dass uns die Welt und wir selbst gegenwärtig sind, solange unser Verstand nicht aussetzt. Wenn auch unser Denken und Fühlen als weitgehend vom körperlichen Sein unabhängig erscheinen, glauben wir doch zu wissen, dass es grundsätzlich durch dieses ermöglicht (wenn auch nicht notwendig determiniert) ist. Von Platon dagegen wird das Seelische zur Seele, zu einer dem Körper analogen und diesen an Realitätsgehalt sogar übertreffenden Entität und Substanz stilisiert. Ihm ist sie „tatsächlich das Erste [], das vor allen Körpern da war“³⁹⁴. Mit den Worten Rechenauers gesagt, vollzieht Platon hier die „Setzung eines Komparativs, der einen Seinsbereich höherer Wirklichkeit umspannt“³⁹⁵.

Auf dieser Setzung basiert die „für Platons Denken grundlegende Konkurrenz zwischen der scheinhaften Realität der Phänomene und der eigentlich seienden Welt des Transzendenten“³⁹⁶, wobei im Gegensatz zu Platons Sicht Erstere „dem allgemeinen Bewusstsein als wahr und wirklich gilt“³⁹⁷ und Letztere „nur dem Auge der Seele zugänglich ist“³⁹⁸.

Zur Annäherung an diese grundsätzlichen, fundamentalsten Fragen der Interpretation von Platons Metaphysik folgen hier zunächst noch einige Überlegungen zur *Form* des Mythos bei Platon. Nicht alle seine Mythen sind narrativ so üppig ausgestaffiert wie der Mythos vom Totengericht, ohne dass die Texte deswegen aufhörten, Mythen zu sein und in eine andere Textgattung übergingen. Es gibt im Opus Mythen, da scheint der Erzählstoff, das Handlungs- und Ereigniselement, ausgedünnt und ins Begrifflich-Allgemeine abstrahiert, so dass sie gewöhnlich gar nicht als Mythen identifiziert werden, obwohl sie ihren Sinn mythostypisch gleichfalls in der Ansetzung zweier Seinsbereiche, der Verdoppelung der Welt in eine immanente und eine transzendente Sphäre, finden.

Besondere Bedeutung kommt in dieser Hinsicht einem, wenn man so sagen will, ebenso erkenntnistheoretisch wie metaphysisch zentralen Lehr-

³⁹⁴ *Nomoi* 892 a

³⁹⁵ G. Rechenauer: *Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des Gorgias*, in: Janka/Schäfer, S. 246

³⁹⁶ Ebd., S. 247

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Ebd.

stück³⁹⁹ zu, der in diversen platonischen Dialogen berührten *Anamnesis-Lehre*, die im Vorhergehenden verschiedentlich angesprochen wurde⁴⁰⁰.

Die Lehre von der *Anamnesis*, der *Wiedererinnerung*, basiert auf Platons zentralem Mythologem, der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele; diese stellt gleichsam einen doppelten Mythos dar: Zu der Vorstellung der Seele als einer vom Körper verschiedenen, gar von diesem ablösbaren Entität kommt noch die andere Vorstellung von deren Unvergänglichkeit. Dass Platon diesem orientalisch-pythagoreischer Tradition entstammenden Glauben anhängt, habe ich an diversen Stellen meiner Ausführungen angemerkt, dass dieser Glaube das systematische Zentrum seines Denkens bildet, auf das alle anderen Theoreme dieser Grund legenden Philosophie zurückweisen, ist jetzt zu verdeutlichen. Dass es sich bei der Annahme der Unsterblichkeit um ein Mythologem bzw., wenn man den Begriff vorzieht, um ein *Theologumenon* oder eben um das *metaphysische* Prinzip *kat'exochen* handelt, dürfte nicht zu bestreiten sein. Platons Denken wäre somit in seinem Kern mit dem Mythos verbunden. Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang auch, dass Platon häufig seine mythologischen Erfindungen mit dem Kennzeichen des Hypothetischen, nur Wahrscheinlichen versieht und damit deren Annahme dem Leser zur Disposition stellt, jedoch die Unsterblichkeitshypothese, wenn ich recht sehe, ohne Einschränkungen konstatiert und keiner weiteren Reflexion aussetzt, etwa wenn er thetisch und generalisierend konstatiert: „Seele insgesamt ist unsterblich“⁴⁰¹.

Auf der Voraussetzung der Immortalität der Seele (mit dem Komplement ihres Ungewordenseins, ihrer ‚Ewigkeit‘⁴⁰²), konstruiert Platon den Mythos der *Anamnesis*. Der schon früher erläuterte Grundvorgang ist folgender: Wie oben bereits zitiert⁴⁰³, hat „jede menschliche Seele [] von Natur das Seiende geschaut“⁴⁰⁴. Durch ihren Einschluss in einen Körper, „eingesperrt wie die Auster in ihrer Schale“⁴⁰⁵, verliert jedoch die zuvor am „überhimmlischen Ort“⁴⁰⁶ mit der „beseligenden Schau“⁴⁰⁷ des Göttlichen beglückte Seele diesen

³⁹⁹ H.-O. Seitschek bezeichnet die *Anamnesis* als „Klammer zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik“ (vgl. dessen Art. *Wiedererinnerung/Anamnesis*, PL, S. 331)

⁴⁰⁰ Vgl. zuletzt noch Kap. III 1.6

⁴⁰¹ *Phaidros* 245 c (Übs. Schleiermacher) – Vgl. zur Deutung der Textstelle auch unten, Kap. III 1.7.3

⁴⁰² Vgl.: „Verhält sich das wirklich so [], dann dürfte die Seele mit Notwendigkeit unentstanden sein“ (*Phaidros* 246 a)

⁴⁰³ Vgl. oben, Kap. III 1.5

⁴⁰⁴ *Phaidros* 249 e

⁴⁰⁵ Ebd., 250 c

⁴⁰⁶ Ebd., 247 c

unmittelbaren Bezug; je nach individueller Beschaffenheit vergessen die menschlichen Seelen „das Heilige [], das sie damals geschaut“⁴⁰⁸, mehr oder weniger stark.

Denn das Vergessen des Göttlich-Transzendenten ist kein totales, jedem Menschen bleibt als solchem zumindest ein schwacher Funken, doch „es wird nicht einer jeden [Seele] leicht, von den Dingen hienieden aus sich an die droben zu erinnern“⁴⁰⁹. Wir erkennen in dieser Formulierung den Anklang der *méthexis*-Lehre und vermerken, dass die Sphäre des Göttlichen sich für Platon deckt mit der transzendenten Welt der Ideen. Die Erinnerung an jene Sphäre wird vor allem angestoßen durch den Anblick irdischer Schönheit⁴¹⁰, ist es doch allein der Schönheit „beschieden [], zugleich im höchsten Grad sinnenfällig und liebenswürdig zu sein“⁴¹¹, das heißt *in der Immanenz die Transzendenz zur Darstellung zu bringen*. Und dieser von der Schönheit ausgehende Impuls löst im Menschen, je nach dem Grad der irdisch-stofflich bedingten Unreinheit bzw. Reinheit einer Seele entweder pures sinnliches Verlangen aus („[] sucht er gleich dem Vieh mit körperlichem Umfassen Kinder zu zeugen“⁴¹²), oder er wird von der „göttergleichen“⁴¹³ Schönheit (des Geliebten) in den höheren, erotischen Zustand schwärmerischer („platonischer“!) Verehrung versetzt und dadurch zum Verlangen getrieben, sich mit der ewigen Schönheit selbst, der (geistigen) Schönheit des Göttlichen oder der Idee der Schönheit zu vereinen. Letzteres ist der Fall des ‚echten‘ Philosophen – und ein unechter wäre nach Platon gar kein Philosoph!

Es ist hier nicht der Ort, auf Platons befremdliche Abgrenzung des Sinnlichen vom Seelischen bzw. auf seine Perhorreszierung des Sexus und dessen hypertrophe Entgegensetzung zum Eros einzugehen⁴¹⁴, es geht vielmehr um seine Positionierung des Menschen ‚zwischen Himmel und Erde‘ im Zeichen der *Anamnesis*, der Wiedererinnerung. Da dem Menschen die Rückkehr zur unmittelbaren Einheit mit dem Göttlichen, solange er in seinen Leib eingeschlossen ist, verwehrt ist, nähert der Philosoph als der wahre Erotiker sich

⁴⁰⁷ Ebd., 247 a

⁴⁰⁸ Ebd., 250a

⁴⁰⁹ Ebd.

⁴¹⁰ Vgl. dazu auch oben, Kap. I 7.6

⁴¹¹ *Phaidros* 250 d-e

⁴¹² Ebd., 250 e

⁴¹³ Ebd., 251 a

⁴¹⁴ Wessen persönliche Erinnerung aber weit genug zurück reicht, wird bestätigen können, dass diese platonische Schematik noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts gesellschaftliche Norm und Paradigma (eben ‚Ideal‘!) war – und in bestimmten Milieus bis heute ist.

diesem mittels der „zweitbesten [See-]Fahrt [*deuteros plous*]“⁴¹⁵, der über das Empirische hinausschreitenden Erkenntnis der Ideen „in begrifflich-allgemeiner Form“⁴¹⁶.

Vor diesem Hintergrund der denkenden Bezogenheit des philosophischen Menschen auf das Ewige, die Platon im *Phaidros* mit einer Flut überschwänglicher Sprachbilder in der mystischen Form des begeisterten Aufschwungs der Seele evoziert, wird Anamnesis, Wiedererinnerung, zum Synonym für denkendes Erkennen schlechthin. Denn wie der Leser sich erinnern wird, standen auch die mathematischen Reflexionen, mit denen sich der Sklave des Menon am Leitfaden der Fragen des Sokrates zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe der Quadratverdoppelung hinarbeitete, im Dienst des Nachweises, dass *Wissenserwerb* nicht wie das Einfüllen von Material in ein diesem gegenüber indifferentes Behältnis vorgestellt werden darf, sondern ein Tätigsein der Seele selbst ist, dass, im Sinne des platonischen Ansatzes, „das Suchen und Lernen [] durchweg Wiedererinnerung [ist]“⁴¹⁷ – und zwar Wiedererinnerung an das pränatal Geschaute, aber unter der Last irdischer Verkörperung Verschüttete und Vergessene. Das bedeutet aber für Platon, dass jeder Mensch, der göttlichen Herkunft seiner Seele gemäß, die Wahrheit unbewusst in sich trägt und im Nachdenken eigentätig reaktiviert, so wie Sokrates es am Sklaven des Menon demonstriert: „Sokrates: Nicht also durch Belehrung, sondern durch bloßes Fragen [d.h. Befragtwerden] wird er [der Lernende] zum Wissen gelangen, indem er aus sich selbst das Wissen gewinnt. – Menon: Ja. – S.: Heißt aber das Wissen aus sich selbst gewinnen nicht soviel als sich wiedererinnern? – M.: Allerdings []. – S.: Wenn er sie [die Kenntnis] aber nicht in dem gegenwärtigen Leben empfangen hat, ist es dann nicht schon ausgemacht, daß er sie in irgendeiner anderen Zeit besaß und erlernt hatte? – M.: Allem Anschein nach. – S.: Und das wäre doch die Zeit, wo er noch nicht Mensch war? – M.: Ja“⁴¹⁸.

Das Zitat zeigt uns ein Janusgesicht und lehrt uns, was Historizität des Denkens bedeutet. Platons Vertrauen in die Möglichkeit von Erkenntnis, in die Erkenntniskraft individuellen Denkens sowie darein, dass diese Kraft prinzipiell Mitgift eines jeden Individuums ist und jeder zu ihrer Aktivierung geführt werden kann, selbst ein so wenig Vorbereiteter wie der kleine Sklave des Menon, dürfte eine der Grundideen der abendländischen *Paideia* darstellen

⁴¹⁵ *Phaidon* 99 e

⁴¹⁶ *Phaidros* 249 c

⁴¹⁷ *Menon* 81 d

⁴¹⁸ Ebd., 85 d – 86 a (Zusätze Sk.)

und somit wegweisend, eine weitere gedankliche Befreiungstat aus griechischem Geiste sein.

Die andere Seite ist, dass Platon diesen Sachverhalt eines – sagen wir: naturgegebenen – Erkenntnisvermögens nur im Medium des Mythischen auszudrücken vermag bzw. glaubt ausdrücken zu müssen, nämlich in Form der Anamnesistheorie. Denn das Zitat enthält zwei wesentliche Punkte, die die Wiedererinnerungslehre als mythisch bzw. mythomorph enthüllen:

1. Die faktische Unvordenklichkeit des Denkens selbst – wir gelangen denkend niemals an seinen Ursprung, wir *haben* immer schon *gedacht*, wenn wir *denkend* unserer selbst *als denkend* innewerden – wird von Platon nicht respektiert; die unbegreifliche Produktivität des Denkens führt er auf ein imaginäres Vorwissen zurück, als könne sie nur auf solche Weise glaubwürdig werden.
2. Platon konstruiert zu diesem Behuf ein Menschsein (qua Individual- oder auch Kollektivseele) *vor der Existenz* als dem eigentlichen Menschsein, vor der Individuation als dies einmalige Menschenwesen, als das ein jeder sich begegnet; er konstruiert ein Selbst vor dem Sein⁴¹⁹.

Beide Aspekte fallen als Konstruktionen von Transzendenz in eins zusammen, und als solche Konstrukte von außerhalb jeder möglichen (nicht nur tatsächlichen) Erfahrung liegenden Realität sind sie Dichtung und erfüllen das Merkmal der Mythisierung.

In diesem mythisierenden Arrangement finden letzten Endes auch die Ideen ihren Ort als in die Transzendenz projizierte und zur Objektivität erhobene Gedanken, als den Einzeldingen wie dem wirklichen Denken vorgeordnete *Paradigmata*⁴²⁰.

⁴¹⁹ Und zwar Letzteres nicht nur auf der menschlich-individuellen Ebene, sondern, wie auch die Bestimmung der Idee des Guten *Politeia* 509 b zeigt, in absolut-allgemeiner Form, eben als Begründung der Metaphysik.

⁴²⁰ Die Forschung hat diese für Platon (und auch für die vorplatonische Philosophie) kennzeichnende „Tendenz zur Verdinglichung“ (Mansfeld 2008, S. 57; vgl. auch oben, Kap. I 4.5.1) schon früh erkannt. So spricht Praechter in seiner 1926 erschienenen *Philosophie des Altertums* (Erster Teil von Ueberwegs *Grundriss*) davon, dass in der platonischen Idee „der Begriff hypostasiert, d.h. zur Substanz erhoben [wird], er wird aus dem bloßen Erzeugnis eines Gedankenprozesses zu einer realen Wesenheit [verfestigt]“ (Praechter 1961, S. 329). Die Kritik an der Vorstellung einer Seele als ungewordener und unvergänglicher Substanz vollzieht Kant in seiner *Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft* der *Transzendentalen Dialektik*. Aus der Wahrnehmung, dass alle intellektuellen Vollzüge die *Form* der Ichheit, des Ichdenke, des Selbstbewusstseins haben (es ist diese *Form*, die dem ‚Elektronengehirn‘, das heißt dem Computer, fehlt), wird unzulässiger Weise geschlossen, dass hinter den Gedanken und unabhängig von ihnen ein Subjekt als Substrat und Träger dieser Akte, eine durch Dauer

Die Anamneseis-Lehre ist im übrigen ein gutes Beispiel dafür, in welchem Maß bei Platon der raum-zeitliche Aufputz des Mythos ausgedünnt und reduziert werden kann. Begegnet uns der Mythos in der Palinodie des Sokrates an den Eros im *Phaidros*⁴²¹ in der ganzen metaphorischen Pracht einer sich an die eigenen Erregungen und Visionen verschwendenden ‚Seele‘, so erscheint er dagegen im *Menon* lediglich als abstraktes Erklärungsmuster des seine mathematische Gedankenarbeit verrichtenden Sklaven und wird ohne vertiefende Reflexion kaum als solcher bewusst.

1.7.3 Platonischer Mythos und Wahrheit

Abschließend sei noch die Frage erwogen, welchen Grad von Wahrheit Platon für die von ihm mitgeteilten Mythen beansprucht.

Wir werden uns den Begründer der Metaphysik und einen der tiefsten Denker nicht als bloßen Schwärmer und Opfer seiner eigenen Erdichtungen vorstellen. Platon kannte, wie seine Dialoge zeigen, die radikale, in manchen ihrer Vertreter den Nihilismus steifende sophistische Aufklärung zur Genüge und hielt sie als Weltanschauung für falsch und menschlich ruinös. Dennoch war für ihn ebenso wie für die Sophisten, wenn auch nicht aus dem gleichen Grund, der Wahrheitsanspruch des homerischen Mythos diskreditiert, und dies dürfte für breite Kreise der Gebildeten gegolten haben. Platon findet also eine spezifische geistige Lage vor und reagiert, wie sein Werk zeigt, in sehr

und Identität gekennzeichnete *Substanz*, eben eine Seele stehe, ein Fehlschluss, der in der Neuzeit seinen Ausdruck im cartesianischen Urteil *Cogito ergo sum* findet. Kant befindet: „Nun ist in allem unseren Denken das Ich das Subjekt [] Daß ich, als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure [] kann ich daraus keineswegs schließen“ (KrV, A 349). Mit anderer Akzentuierung gesagt, ist es verfehlt, „von dem transzendentalen Begriffe des Subjekts [] auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber“ (ebd., B 398) zu schließen. Kants Kritik ihrerseits verfällt (m.E. unzutreffender Weise) der Metakritik Hegels, der in der Umwandlung „der Seele als Ding [an sich selbst] in [bloßes] Ich“ (*Glauben und Wissen*, Ausg. Lasson, S. 122) lediglich den Ausdruck „der neuen und modischen Kultur“ (ebd.) zu sehen vermag.

⁴²¹ Vgl. a.O., Kap. 20-28 – Die Palinodie mag mit ihrer Mischung von Homoerotik und Religiosität auf einen nüchtern-reflektierten Leser heutiger Zeit durchaus unangenehm wirken. Um wie viel erfreulicher ist dagegen das von Platon so verachtete und diskriminierte unbefangenen-natürliche Verhältnis der Geschlechter in den Homerischen Epen, abgesehen natürlich von der auch dort häufig durchschlagenden Instrumentalisierung der Frau durch den männlichen Herrn. Gerade in der Fiktion der Begegnungen von Zeus mit sterblichen Frauen, die sowohl von diesen wie von ihren Ehemännern als Auszeichnung empfunden wurden, gelangt das vom Mythos begriffene sittliche Moment in der sexuellen Vereinigung als freudiger wechselseitiger Hingabe zum Ausdruck, das in späteren Zeiten aus dem Bewusstsein verdrängt wurde. Gerade auch das Verhältnis zwischen Odysseus und Penelope mit ihrer tiefen wechselseitigen Verbundenheit ist Paradigma einer sinnlich-sittlich integralen Beziehung.

bewusster Weise darauf, und zwar, indem er versucht, die Vorstellung des Göttlichen zu bewahren, ohne bloß repetitiv auf den homerischen Mythos zurückzufallen. Die Anerkennung eines Göttlichen betrachtet er als notwendiges Moment menschlicher Ganzheit und als unverzichtbar auch zur politischen Integration einer in ihren Grundwerten verunsicherten Polis wie des zeitgenössischen Athen, dessen militärische Auseinandersetzung mit Sparta, die katastrophal misslungene Expedition nach Sizilien und die endgültige Niederlage im Peloponnesischen Krieg mit anschließender Schreckensherrschaft der Dreißig und dem Prozess gegen Sokrates Platons Jugend begleitet hatten.

Die *Philosophie* als das Platon zufolge eigentliche Organ der Wahrheit kann diese Integrationsfunktion nicht übernehmen, denn „die Menge kann unmöglich Philosoph sein“⁴²²; Philosophie ist gebunden an Bildung und erfordert wie die anderen in der *Politeia* herausgestellten Bildungsfächer vom Adepten die nicht verallgemeinerbare Bereitschaft, gründlich zu denken. In diesem Problemkomplex hat nun der platonische Mythos seine Stelle und Funktion.

Dieser Zusammenhang soll an drei charakteristischen Zeugnissen aufgewiesen werden, an der Einleitung zum behandelten Totengerichtsmythos aus dem *Gorgias* sowie an zwei Stellen aus dem Spätwerk *Nomoi* (*Leges, Gesetze*), einer aus dem siebten und einer aus dem zehnten Buch.

Ich beginne mit der letztgenannten Stelle, *Nomoi* 888 e – 891 b. Der größere Kontext ist die Festlegung der für den zu gründenden Gesetzesstaat vorzusehenden Strafbestimmungen bei Beleidigungen gegen die Götter und bei Verbreitung staatsgefährdender Irrlehren (Platon erkennt diesbezüglich, trotz der mit dem Prozess gegen Sokrates gemachten Erfahrung, keinerlei Meinungsfreiheit an). Als nicht namentlich genannte Adressaten eines solchen Vorwurfs präsentiert der als Gesprächsführer und Sprachrohr Platons fungierende Athener seinen Freunden Megillos und Kleinias die Gruppe von (atheistischen) Intellektuellen, die eine zu Platons Zeit sich durchsetzende Weltauffassung vertreten, deren Eigenart am besten mit dem Begriff *Naturalismus* bezeichnet wäre. In ihrem kosmologischen Kern läuft diese nach Ansicht des Atheners falsche und darum zu unterbindende Lehre darauf hinaus, die Welt für ein Werk der (unpersönlich und mit Notwendigkeit wirkenden) „schöpfe-

⁴²² *Politeia* 494 a

rischen Natur“⁴²³ zu erklären, wozu als weiterer, sozusagen ‚Quasi-Faktor‘ der Zufall hinzutritt („[] ein Werk der Natur und des Zufalls“⁴²⁴).

Als materielle Grundlagen der Weltwerdung würden von dieser Doktrin, so Platon, die selbst als naturhaft entstandenen, „als völlig unbeseelte Elemente“⁴²⁵ aufgefassten Grundstoffe „Feuer, Wasser, Erde und Luft“⁴²⁶ angesetzt, aus denen „dann die Weltkörper, Erde, Sonne, Mond und Sterne entstanden [seien]“⁴²⁷ und schließlich „auch alle lebenden Wesen und Pflanzen, wie denn auch die Jahreszeiten“⁴²⁸ – all dies „nicht [] als ein Werk der Vernunft (so sagen sie) oder irgend eines Gottes“⁴²⁹. Die Götter hingegen seien nicht von Natur, also nicht wirklich, sondern „Geschöpfe der Kunst [], durch gewisse [von Menschen ersonnene] Gesetze erst künstlich geschaffen, und so seien sie denn auch bei den verschiedenen Völkern verschieden []“⁴³⁰.

Wir erkennen in dieser von dem Athener breit referierten, für Platon inakzeptablen Welterklärung ohne Mühe Spuren der Auffassungen der jüngeren Naturphilosophen, insbesondere Demokrits, und auch sophistische Züge. Was die Aussage über die Natur der Götter betrifft, hat man als konkret von Platon ins Auge gefassten Vertreter dieser Position Platons der Sophistik nahestehenden, als vielseitiger Autor produktiven und politisch exponierten Onkel Kritias gedacht⁴³¹. Die Kosmologie betreffend, wäre heute wissenschaftlich und als regulative Idee nur noch der hier von Platon vorgetragene sog. *autopoietische*, in der Tat nur zu den *synaitíai*, den Mit- oder Hilfsursachen führende Ansatz zulässig⁴³². Letztere aber interessieren zu Recht die heutige Wissenschaft ausschließlich; die Reflexion auf die Bedeutung des Göttlichen für die Welt überlässt sie mangels eigener Zuständigkeit ebenso zu Recht der Theologie. Platon aber sieht im Lichte seiner teleologischen Weltauffassung und hinsicht-

⁴²³ *Nomoi* 889 a

⁴²⁴ Ebd. – Die hier von Platon zurückgewiesene Position ist die Art von Welterklärung, die auch heutige, kosmologisch und biologisch spekulativ orientierte Naturwissenschaftler wie Jacques Monod und Richard Dawkins auf der Basis eines ungeheuer erweiterten Faktenwissens propagieren und die sich in Buchtiteln wie eben Monods *Zufall und Notwendigkeit* (vgl. Lit.-Verz.) manifestiert. Die modernste Variante dieser Auffassung ist die Autopoiesis-Theorie.

⁴²⁵ Ebd., 889 b

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Ebd.

⁴²⁸ Ebd., 889 c

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Ebd., 889 e (Zusatz Sk.)

⁴³¹ Vgl. W. Spoerri: Art. *Kritias*, KP 3, Sp. 349, ferner O. Apelt, Anm. 21 zu Buch 10 der *Nomoi* sowie auch meine Ausführungen oben, Kap. I 6.7

⁴³² Vgl. *Timaios* 46 c-d sowie oben, Kap. II 7.6.2.

lich seiner Intention auf Versittlichung des Staatslebens in der Verbreitung des kosmologischen Naturalismus die zu bekämpfende Konsequenz, „daß die jungen Leute [also die künftigen Bürger] auf die Wege der Gottlosigkeit geraten“⁴³³ und als „weitere Folgen [] Auflehnungen gegen die bestehende Ordnung“⁴³⁴, gegen das auf den Glauben an die Götter der Polis sich gründende Gesetz. Entsprechend dieser Auffassung erklärt er ja im *Timaios* die Weltentstehung durch den Mythos vom schaffenden Demiurgen, eine Vorstellung, die als „ein Monotheismus im Polytheismus“⁴³⁵ einige Jahrhunderte später dem jungen Christentum und seinem Glauben an den alttestamentarischen Schöpfungsmythos die Rezeption Platons erleichtern wird.

Als zweite Textstelle ziehe ich die Reflexion des Atheners über die Bildungsbedeutung der Astronomie in Kap. 22 des siebten Buches der *Nomoi* heran⁴³⁶. Der Athener leitet seine diesbezüglichen Überlegungen ein mit dem Hinweis auf ein in Athen geltendes Verbot, „über den höchsten Gott und das Weltall Forschungen anzustellen und seinen Vorwitz zu üben in Aufspürung der Gründe der Dinge. Denn damit verstoße man gegen die Religion“⁴³⁷, ein Verbot, das dem Athener als eine „ganz unerträgliche Sonderbarkeit“⁴³⁸ erscheint. Dem Leser der *Nomoi* dürfte das Gesetz den Prozess gegen Sokrates mit dem Vorwurf der Einführung neuer Götter in Erinnerung gerufen haben, und (ideen)politisch lässt es sich verstehen als konservative Strategie, in einer von aufklärerischen Tendenzen bedrängten, in ihrem sozialen Zusammenhalt schwächelnden Gesellschaft wenigstens das alte Bindemittel gemeinsamer religiöser Traditionen unversehrt zu erhalten bzw. nicht weiter erodieren zu lassen. Platon hatte diese Einstellung in der Gestalt des selbstgefälligen und gedankenträgen *Euthyphron* in dem gleichnamigen Dialog kritisiert⁴³⁹. Ein Vertreter dieser Position dürfte übrigens auch der Komödiendichter *Aristophanes* gewesen sein⁴⁴⁰. Offenbar waren solche Denkverbote auch kein Spezifikum Athens. Als nämlich der Athener den Standpunkt, Betrachtungen über die *Eschata* verstießen gegen die Religion, mit der Bemerkung zurückweist: „Tatsächlich wahr aber ist, wenn nicht alles trügt, das genaue Gegenteil davon“⁴⁴¹,

⁴³³ *Nomoi* 890 a (Zusatz Sk.)

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ M. Bordt SJ: Art *Gott/Götter*, PL, S. 139

⁴³⁶ *Nomoi* 820 e – 822 d

⁴³⁷ Ebd., 821 a

⁴³⁸ Ebd., 820 e

⁴³⁹ Vgl. oben, Kap. III 1.5.3

⁴⁴⁰ Vgl. dazu oben, Kap. I 6.8

⁴⁴¹ Ebd., 821 a

reagiert der kretische Gastgeber Kleinias mit der erschrockenen Frage: „Was läßt du dir da beikommen zu sagen?“⁴⁴²

In der Folge entwickelt der Athener seine diesbezüglichen Auffassungen, die wir zum Teil in vorangegangenen Kapiteln bereits kennengelernt haben und die sichtbar darauf zielen, dem im Entwurfsstadium befindlichen Gesetzesstaat der *Nomoi* seine religiös-mythische Fundierung zu geben. Insbesondere tritt der Sprecher der Tendenz zur Entgöttlichung von Sonne und Mond sowie der aus deren Beobachtung sich ergebenden Behauptung eines irregulären Bewegungsverlaufs entgegen: Aus Platons falscher Annahme der Göttlichkeit von Sonne und Mond ergibt sich so pikanterweise die gegen den Augenschein gewonnene prinzipiell zutreffende Hypothese ihrer „ideal-zirkulären Bewegung“⁴⁴³! Voraussetzung beider Behauptungen aber ist die geistige Unabhängigkeit des Metaphysik-Erfinders Platon als Grundlage seiner Entscheidung, sowohl gegen das staatliche Verbot theologischer Spekulation zu verstoßen wie auch sich gegen die Verabsolutierung der Ergebnisse der wissenschaftlichen Aufklärung zu stemmen. Mit den heute so beliebten einfachen Schlagwörtern wie *progressiv* oder *reaktionär* ist diese differenzierte Haltung nicht adäquat zu fassen.

Als Ergebnis der bisherigen Überlegungen kann Platons Überzeugung der sozial-integrativen Funktion des Religiösen durch die Bindung der Subjekte an individueller Beliebigkeit entzogene Normen festgehalten werden, und mit dieser Diagnose dürfte auch der allgemeine Sinn von Platons Verwendung mythischer Erzählungen in seinen *exoterischen*⁴⁴⁴, für ein größeres Publikum bestimmten Schriften, die die Dialoge ja darstellen, erfasst sein. Von dieser Erkenntnis der Funktion des Religiösen her fällt auch das rechte Licht auf die Frage nach dem von Platon mit seinen Mythen verbundenen Wahrheitsanspruch.

Ich komme damit zur dritten der zur Interpretation vorgesehenen Textstellen, der Einleitung in den Totengerichtsmythos im *Gorgias*⁴⁴⁵.

Der *Kontext*, in dem Sokrates den Mythos einführt, ist seine von dem sophistisch orientierten Kallikles ins Lächerliche gezogene Überzeugung, dass nichts für den Menschen ein schlimmeres Übel sei, als nach einem frevelhaft

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Chr. Horn: Art. *Ordnung/Kosmos (taxis/kosmos)*, PL, S. 215; vgl. auch oben, Kap. II 5.

⁴⁴⁴ Zum Gedanken der exoterischen Funktion der Mythen Platons, einem nicht speziell philosophisch gebildeten Publikum sein philosophisches Anliegen näher zu bringen und es für die von ihm als recht erachtete Lebensform zu gewinnen vgl. G.W. Most: *Platons exoterische Mythen*, in: Janka/Schäfer 2002, S. 7ff.

⁴⁴⁵ A.O., 523 a (Kap. 79)

verbrachten Leben mit Schuld beladen zu sterben, dass, wie Sokrates mit konventioneller Formulierung sagt, „die Seele übertoll von Frevel in den Hades kommt“⁴⁴⁶.

Zum „Erweis“ dessen – nicht der Existenz des Hades, sondern der Furchtbarkeit einer solchen Perspektive – will er dem Kallikles „eine Geschichte erzählen“⁴⁴⁷, ein Vorschlag, auf den dieser mit der genervten Bemerkung reagiert: „Nun, da du das andere erledigt hast, so erledige auch das“⁴⁴⁸. – Das „Andere“, das meint des Sokrates so beharrliches Argumentieren für ein an sittlichen Maßstäben ausgerichtetes Leben, das dem Kallikles so zuwider ist und gegen das er trotzdem nichts Triftiges aufzubieten hat.

Darauf folgt die Erzählung der angekündigten Geschichte, des Mythos vom Totengericht, die von Sokrates mit einer Reflexion auf die möglichen und erwartbaren Rezeptionshaltungen gegenüber einer solchen Erzählung eingeleitet wird.

Ich zitiere die kurze Textstelle im Ganzen, in der Übersetzung Apelts. Sokrates sagt, zu Kallikles gewandt:

„So vernimm denn – denn so beginnt man ja den Vortrag eines Märchens – eine sehr schöne Geschichte, die du vermutlich für eine Sage halten wirst, ich aber für eine Geschichte: denn ich werde dir als wahr vortragen, was ich dir zu erzählen gedenke. Wie Homer nämlich sagt []“.

Und nun folgt der aus homerischen Versatzstücken geformte Mythos vom Totengericht selbst, den ich oben analysiert habe⁴⁴⁹.

Diese Einleitung, so schlicht sie scheint, hat es reflexiv in sich. Wie wir sehen, berührt Platons Sokrates sogleich selbst die Frage nach Wahrheit und Unwahrheit des Mythos, also nach dessen Glaubwürdigkeit, und treibt durch das Aufzeigen unterschiedlicher Möglichkeiten, sich zum Mythos zu verhalten, ein etwas verwirrendes Spiel. Mit der Voraussetzung, dass man einen Mythos unterschiedlich auffassen kann, führt Platon unmittelbar in die Wahrheitsproblematik hinein – und zwar nicht nur in die der gerade zur Erzählung anstehenden Geschichte, sondern in die allgemeine Krise des Wahrheitsbegriffs der aus der weltanschaulichen Einheit der mythischen Welt herausgetretenen, in ihren fundamentalen Überzeugungen verunsicherten zeitgenössischen Gesellschaft.

⁴⁴⁶ Ebd., 522 e

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Vgl. oben, Kap. III 1.7.1

Aus dieser Perspektive betrachtet, käme Platons Erwägungen auch heute wieder hochgradig Aktualität zu, doch lasse ich dies hier auf sich beruhen und verfare immanent.

Dem sophistisch orientierten Kallikles unterstellt Sokrates ohne weiteres, dass er den folgenden Mythos für ein bloßes Märchen, eine unwahre Erdichtung halte, die keinen Anspruch auf Wirklichkeit erheben dürfe, hatte doch gerade die Sophistik die diesbezügliche Kritik an der mythischen Überlieferung populär gemacht. Ich hatte an früherer Stelle die mythenkritischen Positionen des Protagoras und des Kritias bereits dargestellt⁴⁵⁰: Protagoras vertrat die agnostische Position, dass man weder wissen könne, ob überhaupt Götter existierten oder nicht, noch, für den Fall, dass es sie gäbe, wie sie beschaffen seien; Kritias bestritt ihre Existenz rundheraus und erklärte die Götter für eine hinterhältige, jedoch politisch nützliche Erfindung, mittels der den Menschen Gewissenskrupel und soziales Wohlergehen eingepflegt werden sollten.

Man darf angesichts der Entwicklung der Naturphilosophie und der zeitgenössischen Aktualität der Sophistik wohl unterstellen, dass unter den Intellektuellen Athens eine Art Konsens darüber bestand, dass es sich bei den mythischen Erzählungen eines Homer und Hesiod um reine Wundergeschichten ohne faktischen Sinn und Wahrheitswert handelte, die einer aufgeklärten Weltsicht zuwiderliefen. Die gleiche Auffassung begegnet noch (bzw. wiederum) heute, sobald man etwa mit Naturwissenschaftlern über Religion spricht. Diese nehmen die Religion in der Regel nur von der Seite der in ihr enthaltenen, aus rational-empirischer Perspektive in der Tat diskutablen Wundererzählungen, von Jesu Wandeln übers Wasser bis zum Weinwunder und der Auferstehung von den Toten – und weisen sie auf Grund dieser Ingredienzien und deren autoritativer Behauptung durch die Kirchen generell zurück.

Sokrates unterstellt dem Kallikles zwar auch und wohl zu Recht eine derart positivistische Sicht auf den Mythos, aber er tritt gar nicht erst in diese (notwendiger Weise fruchtlose) Diskussion ein, sondern eröffnet, indem er die folgende Erzählung als „sehr schöne Geschichte“ bezeichnet, sogleich eine neue Dimension für deren Verständnis. So vage das Attribut ‚schön‘ hier auch ist, es löst die Fixierung des Blicks auf die verständigen Antithesen: faktisch zutreffend/nicht zutreffend, real/erfunden usw. Das Merkmal ‚schön‘ kann Unterschiedliches bedeuten, das hier nicht im Einzelnen erwogen werden muss; in jedem Falle impliziert es einen Wertakzent, der aufs Faktische zielenden Aussagen nicht eignet.

⁴⁵⁰ Vgl. oben, Kap. I 6.7

In Richtung auf Wertung zielt auch die folgende Bemerkung des Sokrates, er wolle die Geschichte „als wahr“ erzählen. Denn Werten bedeutet ja nichts anderes, als etwas *als* etwas aufzufassen. Ich beurteile z.B. das Verhalten einer Person *als* höflich oder *als* unhöflich, ein anderer urteilt umgekehrt wie ich, das heißt: wir werten, qualifizieren die gleiche Handlung unterschiedlich. Ein anderes Beispiel: Eine Person misst 1,75 Meter, das ist eindeutig, ein Sachverhalt. Dass einer sie im Gespräch *als* groß und ein anderer sie *als* klein bezeichnet, ist subjektiv gefärbt, ist Wertung.

Da uns der Inhalt des Mythos ja bereits bekannt ist, lässt sich sagen, worin Sokrates die Wahrheit seiner Erzählung sieht: Sie liegt in deren sittlichem Gehalt, darin dass sie das sittlich Gebotene ausspricht, dass ein gerecht geführtes Leben zu belohnen und ein ungerecht geführtes strafwürdig ist. Ganz unabhängig von der faktischen Wahrheit existiert die sittliche Wahrheit, die sich nach Platons Auffassung am besten durch einen Mythos, einen Verweis auf ein *Eschaton*, ein aus menschlicher Perspektive Überzeitliches, artikulieren lässt. Es ist für Sokrates/Platon einfach nicht vorstellbar, dass die sittliche Qualität eines Lebens ganz so wie das physische Leben im Tod untergeht und damit metaphysisch irrelevant ist, dass, in Anlehnung an ein Dichterwort, Sich-für jemand-aufgeopfert-Haben nichts anderes bedeuten soll als Nicht-selbst-genossen-Haben. Dies *kann* nicht sein, weil es nicht sein *darf* – Wer wollte Platon darin widersprechen? Vielleicht kommt manchem Leser hier auch das Kant zugeschriebene Diktum in den Sinn: „Du kannst, denn du sollst“⁴⁵¹. Auch in diesem Wort wird, scheinbar paradox, das Faktische aus dem Normativen, nämlich das Können aus dem Sollen abgeleitet: Weil die Orientierung am Kategorischen Imperativ sittlich geboten ist, muss sie auch faktisch möglich sein – ungeachtet aller physischer Hinderungsgründe; Naturkausalität ist hier zugunsten sittlicher Freiheit suspendiert.

Für Platon ist letzten Endes auch das Interesse an theoretischer Wahrheit der sittlichen Forderung untergeordnet. Nur aus dieser Haltung ist erklärlich, mit welcher Nonchalance Sokrates, bevor er zur Schlussparänese ansetzt, am Ende seiner Erzählung vom Totengericht das Problem der faktischen Wahrheit dieses Mythos vom Tisch wischt, wenn er, zu Kallikles gewandt, resümiert: „Vielleicht nun hältst du dies für ein Märchen, für Altweiberweisheit, und machst dir nichts daraus. Und in der Tat wäre diese Abweisung auch ganz

⁴⁵¹ Nicht das Wort selbst, aber eine ihm entsprechende Reflexion findet sich *KpV* A 171 und A 283.

begreiflich, wenn wir, eifrig forschend, etwas finden könnten, was besser und wahrer wäre als dieses“⁴⁵².

Etwas Überzeugenderes hat aber nach Sokrates' Meinung das ganze lange Gespräch nicht ergeben, vielmehr blieb nur der eine Gedanke durch die Diskussion hindurch „unverrückt stehen [:] daß man sich mehr hüten müsse vor dem Unrechttun als vor dem Unrechtleiden“⁴⁵³, und dies ist, man mag es wenden, wie man will, kein theoretischer Satz, keine Aussage über Seiendes, sondern ein praktisches Prinzip, ein Grundsatz oder Imperativ, so dass sich auch hier wieder die Überordnung des Sittlich-Praktischen über das Theoretisch-Erkenntnismäßige bzw. die in der Vorstellung der Idee des Guten verkörperte Einheit von Metaphysik und Ethik manifestiert.

Die Funktion der Mythen bei Platon ist demnach nicht objektive Welterklärung, sondern Illustration der sittlichen Notwendigkeiten. Es gibt für Platon keine rein theoretischen Sätze, vielmehr wird alles normativ überhöht. Der *Nomos* ist ihm alles, die *Physis* nichts. Die Verwirklichung der Herrschaft des *Nomos* aber sieht Platon gebunden an den Verweis des Menschen auf ein Höheres mittels der Begründung einer neuen, nachhomerischen, philosophisch gefärbten Sakralität. In dieser Intention mag auch Plutarchs Apostrophe vom ‚göttlichen‘ Platon ihren Grund haben.

Der Befund der primär sittlichen Funktion von Platons Mythen und der damit verbundenen Relativierung der Frage ihrer sachlichen Wahrheit trifft sich mit anderen Beobachtungen zur Behandlung des Wahrheitsproblems in den Schriften des Philosophen:

1. Bereits die Theorie der *Anamnesis* impliziert ja das Ausgeschlossenensein des in die irdische Körperlichkeit gebannten Menschen von der unmittelbaren Anschauung der ganzen, der ‚unverstellten‘ Wahrheit. In diesem Sinne sagt Sokrates in einer berühmten Stelle des *Phaidon*, in der erneut der von Platon propagierte Leib-Seele-Dualismus und seine Leibfeindschaft scharf zum Ausdruck gelangen, dass es „unmöglich ist, in Gemeinschaft mit dem Körper eine reine Erkenntnis zu erlangen“⁴⁵⁴, und es demnach „nur zwei Fälle [gibt]: entweder ist es überhaupt unmöglich ein Wissen zu erlangen oder erst nach unserem Tode. Denn dann wird die Seele ganz für sich sein, getrennt vom Körper, eher aber nicht“⁴⁵⁵. – Auf Grund der Zwischenstellung des Menschen zwischen

⁴⁵² *Gorgias* 527 a

⁴⁵³ Ebd., 527 b

⁴⁵⁴ Ebd., 66 e

⁴⁵⁵ Ebd., 66 e – 67a

Erde und Himmel, Körperlichem und Seelisch-Geistigem, so sagt das Zitat, in dem wir die Quintessenz des Platonismus als religiös-ethischer Philosophie vor uns haben, ist dem Menschen der direkte, unmittelbare und unverkürzte Zugang zur als transzendent vorgestellten Wahrheit verschlossen. Das gilt dann analog für die von Platon gedichteten Mythen: Auch für deren Wirklichkeit kann er sich als Mensch, als der er sich weiß, nicht definitiv verbürgen.

2. Ein anderer Aspekt ist die früher dargestellte Verwerfung Homers⁴⁵⁶: Auch ihn kritisiert Platon nicht, weil er überhaupt Mythen gedichtet, vom Göttlichen gesprochen hat, sondern weil er dieses durch Andichtung dessen, was Platon als menschliche Schwächen empfindet, verfälscht, herabgewürdigt habe. Man darf jedoch nach Platon keinem Dichter, „weder Homer noch einem anderen [] Glauben beimessen, wenn er törichterweise diese grundverkehrte Vorstellung von den Göttern hat“⁴⁵⁷. Mit Platon nimmt somit die Philosophie das im Gedanken erfasste, als *Summum bonum* bestimmte Göttliche in ihre Obhut, wenn nötig auch gegen das Monopol der etablierten Theologie, ein Anspruch, der sich bis in die Neuzeit, bis zu Hegel, verfolgen lässt⁴⁵⁸.
3. Schließlich ist zur Erklärung der nur relativen Bedeutung des Wahrheitsaspekts seiner Mythen für Platon zu verweisen auf das ebenfalls an früherer Stelle behandelte Motiv der sogenannten ‚edlen Lüge‘⁴⁵⁹. Wie diese zum Wohl des Staates den Regenten – aber nur diesen – erlaubt ist, so hat für Platon eben auch bei den Mythen die Frage nach deren faktischer Wahrheit zurückzutreten hinter den sittlichen Nutzen, in dem sie ihre eigentliche Wahrheit haben. In diesem Sinne sieht G.W. Most in Platons „Schriften mit ihrer Verbindung von Dialog und Mythos [] Beispiele für die edle Lüge, die [] Nichtsahnenden erzählt werden müsse, damit sie philosophische Ansichten akzeptieren, deren Wahrhaftigkeit

⁴⁵⁶ Vgl. oben, Kap. I 1.6.9

⁴⁵⁷ *Politeia* 379 c-d

⁴⁵⁸ Man denke nur an die Begeisterung des jungen Hegel für ein freies, auf individueller Vernünftigkeit beruhendes Christsein und der dem entsprechenden Kritik an der sich auf Autorität und Gehorsamsforderungen berufenden, mit dem feudalen Staat verbundenen Kirche. So fordert er in einem Brief an seinen Freund Schelling in radikaler Rhetorik, „die Theologen, die [in Zweckentfremdung der Kantischen Philosophie] kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels [d.h. zur Erhaltung ihrer Machtposition] herbeischaffen, in ihrem Ameisen-Eifer so viel [als] möglich zu stören [und sie] aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen [!]“ (Brief an Schelling, Ende Jan. 1795, in: Briefe von und an Hegel I, S. 16f.)

⁴⁵⁹ Vgl. *Politeia* 389 b sowie oben, Kap. I 6.9 passim

sie selbst nicht mit triftigen Vernunftgründen zu prüfen in der Lage sind“⁴⁶⁰.

Es geht also Platon nicht um wie auch immer geartete Wahrheit qua Faktizität der von ihm in seine Texte eingebauten Mythen, er siedelt ihren Wahrheitsanspruch auf höherer Ebene an, mit einer platonisierenden Metapher Goethes gesprochen: Er „schaut mit dem Auge des Geistes hinan“⁴⁶¹. Denn wie könnte Platon auch dogmatisch Wahrheit fordern im Gebiete des Geistigen als des sich in sich selbst vertiefenden Denkens, das er selbst erschlossen hat?

1.7.4 Vertrauen in Dialektik

Ungeachtet der Vorbehalte bezüglich der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten bleibt der Gedanke der Realität des Sittlichen bei Platon unangetastet, und wir erkennen ihn als verwurzelt in dessen Grundüberzeugung, dass das Gute wirklich ist. Die *Idee des Guten*, wie immer in subjektiver Beschränkung vorgestellt, ist, da sie, sofern sie „dem Erkannten Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt“⁴⁶², gar nicht nichtsein kann (auch wenn sie nicht als Seiendes, nicht als ‚Entität‘ ist). Kontingenz wie negative Dialektik heben sich selbst auf.

Ebenso bleibt Platons Vertrauen in die Kraft der Dialektik ungebrochen. Mitten in der berühmten *Palinodie* des Sokrates im *Phaidros*⁴⁶³, diesem begeisterten Hymnus auf die „vielen guten Wirkungen des gottgesandten Wahnsinns“⁴⁶⁴, entwickelt Sokrates eine Begründung für die Unsterblichkeit der Seele, die nüchterner und begriffsschärfer nicht sein könnte und die bereits auf Aristoteles’ Bewegungslehre und dessen Theorie des *Ersten Bewegers* vorausweist. Sokrates begründet nämlich seine apodiktische Behauptung: „Alles was Seele ist ist unsterblich“⁴⁶⁵ mit dem allerdings hochspekulativen und nicht unmittelbar nachvollziehbaren Argument: „Denn das von sich aus Bewegte ist unsterblich“⁴⁶⁶. Und zur Erläuterung fügt er den Gegensatz hinzu: „Was aber

⁴⁶⁰ Most: *Platons exoterische Mythen*, in: Janka/Schäfer 2002, S. 16

⁴⁶¹ *Wilhelm Meisters Lehrjahre* VIII, 8

⁴⁶² *Politeia* 508 e

⁴⁶³ *Phaidros* 244ff. (Kap. 22ff.)

⁴⁶⁴ Ebd., 245 b

⁴⁶⁵ Ebd., 245 c (Auch dieses Zitat ist ein instruktives Beispiel für Apelts eigenwillige [Nicht-] Interpunktion!)

⁴⁶⁶ Ebd.

nur ein anderes Ding bewegt und von einem anderen bewegt wird, bei dem hört das Leben auf, wie die Bewegung bei ihm aufhört“⁴⁶⁷.

Kontextuell verortet werden diese Aussagen als „Anfang des Beweises“⁴⁶⁸, dass der auf die Schau des Göttlichen gerichtete Wahnsinn uns „zu unserem größten Segen von den Göttern verliehen wird“⁴⁶⁹. Und obwohl Platon hier gewiss einen Beweis im Sinne schlechthinniger Allgemeinheit beabsichtigt, macht er die Einschränkung: „Der Beweis wird aber unglaublich sein für die starken Geister, doch glaubhaft für die Weisen“⁴⁷⁰.

Platon erkennt also an, dass für einen auf Transzendentes bezogenen Nachweis keine uneingeschränkte Akzeptanz zu erwarten ist, dass sich vielmehr seine Überzeugungskraft nur bei denjenigen auszuwirken vermag, die durch ihre Grundüberzeugung dazu disponiert sind. In den für den Beweis (nennen wir ihn *pro forma* auch so) unzugänglichen „starken Geistern“ hat man eine ironische Umschreibung für Sophisten und Materialisten gesehen⁴⁷¹. Und in der Tat schirmen sich ja beide Gruppen, generalisierend gesagt, gegen Transzendenz ab, Erstere aus Hass auf das allgemeine Gute (sie vermögen Gutes nur in partikulärer, interessengebundener Form, eben nicht in seinem Ansich, aufzufassen), Letztere auf Grund ihres dogmatisch festgehaltenen Vorurteils, Stoffliches als Weltgrund anzusetzen.

Schauen wir uns vom Anfang des Beweises nur die beiden ersten der zitierten Sätze an:

„Alles was Seele ist ist unsterblich.

Denn das von sich aus Bewegte ist unsterblich.“

Formal bildet das Satzpaar einen unvollständigen, sog. enthymematischen Syllogismus, eine Vorform des später von Aristoteles in der *Ersten Analytik* systematisch ausgebauten Verfahrens logischer Deduktion, Erkenntnis durch Bildung eines Arguments aus zwei Prämissen mit abschließender Konklusion zu gewinnen⁴⁷².

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd., Übers. Apelt; Schleiermacher setzt analog: „Anfang des Erweises“.

⁴⁶⁹ Ebd., 245 b

⁴⁷⁰ Ebd., 245 c

⁴⁷¹ Vgl. die diesbezügliche Anmerkung Apelts (a.O., S. 121); Schleiermacher übersetzt „Ver-nünftler“. Gemeint sind diejenigen, auf die der Psalmist sich ganz unverblümt, ohne Ironie und Metaphorik, bezieht, wenn er feststellt: „Die Toren sprechen in ihrem Herzen: <Es ist kein Gott>“ (Ps. 53,2)

⁴⁷² Vgl. unten, Kap. III 2.4.2

In diesem Sinne vervollständigt, müsste der *Anfang* des ‚Beweises‘, der, wie die Formulierung verdeutlicht, selbst Beweiskraft beansprucht, etwa wie folgt lauten:

1. Das von sich aus Bewegte ist unsterblich.
2. Seele ist (aus sich) selbst bewegt/bewegend.
3. Also ist Seele unsterblich.

Als nicht in den Syllogismus eingegangene antiparmenideische Voraussetzung wäre noch zu ergänzen: Bewegung (ist).

Ich entwickle das Argument unter Einbeziehung weiterer Aussagen Platons in seinem logischen Zusammenhang. Es ergibt sich:

1. Das Sein von Bewegung wird im Anschluss an die jüngeren Naturphilosophen zugestanden.
2. Nicht alle Bewegung kann fremdinduziert sein, dies führte in den infiniten Regress.
3. Es bedarf eines nicht aus früherer Bewegung ableitbaren Ursprungs von Bewegung.
4. Es sollte also ein Sich-selbst-und-Anderes-aus-sich-selbst-Bewegendes geben.
5. „So ist denn Anfang der Bewegung das sich selbst Bewegende“⁴⁷³.
6. Als aus sich selbst Bewegendes hängt es hinsichtlich der Bewegung von keinem Anderen, sondern dieses von ihm ab.
7. Dies Prinzip der Selbstbewegung als Wesen vorgestellt, ergibt das Seelische, in mehr personalisierter Form das Göttliche, in radikaler begrifflicher Abstraktion absolute Lebendigkeit (In diesem Sinne sagt Platon: „Was aber nur ein anderes Ding bewegt und von einem anderen bewegt wird, bei dem hört das Leben auf, wie die Bewegung bei ihm aufhört“⁴⁷⁴).
8. Alles was lebt, hat irgendwie Teil an dem allgemeinen Leben.

Besonders interessant erscheint mir, dass der sich bei der Platon-Lektüre immer wieder einstellende, auch in vorliegender Darstellung häufig formulierte Eindruck, dass für diesen Philosophen das Geistig-Seelische die Substanz schlechthin ist, im vorliegenden ‚Beweis‘ einen speziellen Akzent erhält. Platon schließt seinen Beweisgang mit der Feststellung: „Verhält sich das wirklich so und ist also das sich selbst Bewegende nichts anderes als Seele, dann dürfte

⁴⁷³ A.O., 245 d

⁴⁷⁴ Ebd., 245 c

die Seele mit Notwendigkeit unentstanden und unsterblich sein. Das genügt bezüglich [des Nachweises] ihrer Unsterblichkeit“⁴⁷⁵.

Erschien bisher das Seelische bei Platon als Individualseele gerade in Absetzung vom Körper, also *per se*, unsterblich, eben substantiiert, und damit ihre Unsterblichkeit einfach aus idealistischer Begeisterung behauptet, so hebt der ‚Beweis‘ diese Substantialität auf, indem er die Seele auf die bloße *Form* zurückführt, Selbstbewegung, Bewegung aus eigenem Antrieb zu sein. Das Subjekt-Prädikat-Verhältnis kehrt sich hier (in diesem Einzelfall) um: Bewegung ist kein Prädikat der Entität Seele, sondern Seele ist das zu nennen, was sich aus sich selbst bewegt.

Es tritt damit für Platons Konzeption der Seele, um es mit einer berühmten Unterscheidung Ernst Cassirers zu sagen, an die Stelle der Substanzvorstellung deren funktionale Bestimmung, von einem Substanzbegriff wird Seele zum Funktionsbegriff.

Mir scheint in diesen Gedanken Platons, wo nicht ein Beweis, so doch ein starkes Argument vorzuliegen, das auch die „starken Geister“ müsste überzeugen können. Und in der Tat: Wie an früherer Stelle zitiert, bekennt sich auch ein so rebellischer Geist wie Paul Feyerabend, ohne Platon zu erwähnen, zu dem gleichen Prinzip⁴⁷⁶.

Ich fasse die Ausführungen zu Platon zusammen. Seit Platon und durch sein Denken ist es berechtigt, von Philosophie als eigenständiger Theorie oder Denkpraxis zu sprechen. Platon hat den entscheidenden Beitrag dazu geleistet, den *Geist*, um nochmals diesen hypostasierenden Terminus zu bemühen, das Denken, das *lebendig* ist, zum Selbstbewusstsein zu bringen, das heißt dazu, sich *als* Denken, *als* Bewusstsein, *als* Geist zu *wissen*. Und es ist dieses durch Platon auf dem Boden der griechischen Kultur und der aus ihr erwachsenen Vorsokratik zu sich gekommene Selbstbewusstsein des Denkens, aus dem sich die sog. abendländische Kultur und Zivilisation als die historisch singuläre Unternehmung entwickelt und das sie dazu befähigt hat, die anderen zivilisatorisch-kulturellen Systeme nicht nur politisch und militärisch zu beherrschen – dies zu Beginn leider auch –, sondern sie als Systeme, das heißt als bedingte Totalitäten zu erkennen und sie damit in ihrem Anspruch auf Unbedingtheit zu unterminieren. Es ist letzten Endes diese terminologisch als *Rationalität* ge-

⁴⁷⁵ Ebd., 245 e – 246 a (Zusatz Sk.)

⁴⁷⁶ In prinzipieller Übereinstimmung mit Platon erklärt Feyerabend: „Und schließlich ist die *Belebtheit der Welt*, die Existenz von Schöpferkräften selbst in der unbelebten Materie, die in ununterbrochenem Strome ständig neue Formen in diese Welt werfen, heute zu guter Letzt doch *als richtig erkannt*“ (Feyerabend 2009, S. 185; vgl. auch oben, Kap. I 3.3.2).

fasste⁴⁷⁷ und im Okzident zur Lebensform gewordene, wirklich unheimliche Fähigkeit des Denkens, alle Gegebenheiten intellektuell zu durchdringen und damit in ihrem unvermittelten Geltungsanspruch zu relativieren, diesen zur Hypothese herabzusetzen, was der westlichen Zivilisation in den nur halbwa-chen Lebensverhältnissen der islamischen Welt die Todfeinde hervorbringt, die ihr eigenes Entsetzen vor der undurchschauten, doch als Verhängnis wahrgenommenen Entwicklung nicht anders als in der ‚Verteufelung‘ des Westens auszudrücken vermögen und im besinnungslosen Hinmetzeln der vermeintlichen Feinde und ihrer selbst dagegen anzukämpfen suchen. Doch damit eilt die Betrachtung weit in die Zukunft voraus.

Zum Abschluss der Betrachtung zu Platon ein Blick zurück auf das, wo- von sie ausgegangen war, auf Platons Schweigen über Demokrit und den Atomismus. Diogenes Laertius ist kaum Philosoph genug, um zu begreifen, was hier auf dem Spiel steht, dass es nicht Furcht vor dem stärkeren Denker ist, was Platons Schweigen veranlasst⁴⁷⁸. Platons Haltung dürfte im Sinne der „ethisch-praktischen Grundausrichtung der Ideenlehre“⁴⁷⁹ überhaupt nicht wissenschaftlich-intellektuell, sondern moralisch-religiös, nicht theoretisch, sondern praktisch motiviert und darin begründet sein, dass sich für Platon in Demokrits Materialismus, dessen Rückführung der Welt auf zufällige Bewe- gungen von Atomen und unendliche Leere, der Abgrund der Endlichkeit auf- tat, in dem der Mensch enden musste, falls diese Doktrin Allgemeingut wür- de. Im Erschrecken vor diesem Abgrund dichtet Platon seine „Jenseitsmy- then“⁴⁸⁰, im desillusionierten Bewusstsein, im atomistischen Rationalismus selbst einem allerdings geistig-moralisch nicht konstruktiven „Weltanschau- ungsmythos“⁴⁸¹ zu begegnen.

Dass Platon im Erstarken des Materialismus eine dramatische Entwick- lung sieht, geht deutlich aus einer Stelle des *Sophistes* hervor. Dort nennt er zwar auch die Atomisten nicht, doch seine Anspielungen auf jene „ganz hölli- schen Gesellen“⁴⁸², die „alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Er-

⁴⁷⁷ Vgl. dazu jetzt: S. Vietta: *Rationalität. Eine Weltgeschichte* (s. Lit.-Verz.)

⁴⁷⁸ Vgl. diese Begründung des Diogenes oben, Kap. III 1.3

⁴⁷⁹ Chr. Tornau: Art. (Ab)Bild (*eidolon, eikasia, eikôn*), PL, S. 29

⁴⁸⁰ Zum Terminus vgl. J. Dalfen: *Platons Jenseitsmythen: Eine <Neue Mythologie>?* In: Jan- ka/Schäfer 2002, S. 214ff.

⁴⁸¹ H.-P. Hasenfratz: *Mythen: eine kleine Einführung*; zit.: Dalfen, a.O., S. 216 (Fußnote)

⁴⁸² *Sophistes* 246 b

de hernieder[ziehen]“⁴⁸³ und „steif und fest [behaupten], nur das *sei*, was irgendwie Betastung und Berührung zulässt“⁴⁸⁴, ist eindeutig.

Zwar liegt Platon das rationalisierende Unternehmen der allegorischen Interpretation der phantastischen Darstellungen der Mythopoeten – erinnert sei an das monströse Bestiarium in Hesiods *Theogonie* – fern; in der „vernunftgemäßen“⁴⁸⁵ Erklärung der Mythen sieht Platons Sokrates bloß „klügelnde“⁴⁸⁶ und „hausbackene Weisheit“⁴⁸⁷, für die er „keine freie Stunde“⁴⁸⁸ aufwenden mag. Doch das mit dem radikal aufklärerischen Standpunkt des Atomismus eingeleitete vollständige Verdampfen von Transzendenz stößt Platon noch stärker ab, und er ist überzeugt von der Notwendigkeit, den Menschen, als ein „himmlisches Gewächs“⁴⁸⁹, vor diesen Anschauungen beschützen zu müssen. Die Apostrophierung der Auseinandersetzung über das materialistische Problem als „Gigantomachie“⁴⁹⁰ beweist: Hier geht es für Platon ums Ganze.

⁴⁸³ Ebd., 246 a

⁴⁸⁴ Ebd., 246 a-b (Hervorh. Sk.)

⁴⁸⁵ *Phaidros* 229 d

⁴⁸⁶ Ebd., 229 c

⁴⁸⁷ Ebd., 229 e

⁴⁸⁸ Ebd.

⁴⁸⁹ *Timaios* 90 a; vgl. Erler 2006, S. 133

⁴⁹⁰ *Sophistes* 246 a

2 Aristoteles: Vollendung der wissenschaftlichen *Hexis* und Rechtfertigung der Empirie

2.1 Aristoteles' Gründlichkeit

Ist Platons Schweigen über den Atomismus *kurios*, also: die (theoretische) Neugier weckend – und ich hoffe, die vorstehenden Ausführungen waren in der Lage, dieser Genüge zu tun –, lässt dagegen Aristoteles' Beschäftigung mit Leukipp und Demokrit an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie ist derart umfassend, dass sie im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur in Ansätzen behandelt werden kann. Ein extensives Eingehen darauf ergäbe ein eigenes Opusculum, denn praktisch in jedem seiner naturphilosophischen Werke zuzüglich der *Metaphysik* nimmt Aristoteles ausführlich auf seine Vorgänger und darunter nicht zuletzt auf die Atomisten Bezug. In der Forschung wird sogar die Auffassung vertreten, dass sich Aristoteles in grundsätzlichen Fragen wie der nach „der Methode bei der Behandlung wissenschaftlicher Probleme und der Ausbildung philosophischer Begriffe und Grundanschauungen in nicht unbeträchtlichem Maße an Demokrit orientiert [habe]“⁴⁹¹.

Mitunter hebt Aristoteles die atomistische Behandlung eines Problems als vorbildlich hervor. So konzidiert er in seiner Reflexion auf den Sachgehalt der Begriffe ‚Wachstum‘ und ‚Veränderung‘ in seiner kleinen naturphilosophischen Schrift *Über Werden und Vergehen*⁴⁹², mit dieser Problematik habe sich „über das Oberflächliche hinausgehend keiner [] beschäftigt als Demokrit“⁴⁹³. Und ungeachtet seiner grundsätzlichen Ablehnung des atomistischen Seinsparadigmas mit dessen Ansetzung kleinster unteilbarer Entitäten und des unendlichen Leeren als Letztinstanzen gibt Aristoteles beim Vergleich des demokritischen Korpuskel-Atomismus⁴⁹⁴ mit dem im vorhergehenden Kapitel angesprochenen platonischen Konzept der Elementardreiecke Ersterem den Vorzug, denn es erscheint ihm „unsinnig [,] die Auflösung [der körperlichen Minima] bis zu den Flächen zu treiben“⁴⁹⁵. Dies allerdings könnte sich als

⁴⁹¹ Rechenauer, in: *Grundriss* 1/2, S. 918

⁴⁹² *Perì genéseos kai phthorâs*; lat.: *De generatione et corruptione*

⁴⁹³ *Gen. corr.* 315 a 34

⁴⁹⁴ Auch spöttisch als ‚Klotz-‘, bzw. ‚Klötzchen-Atomismus‘ bezeichnet; mitunter spricht man gar gedankenlos und oberflächlich von der körnigen, der „granularen Struktur der Wirklichkeit [?!]“ (vgl. „la struttura granulare della realtà“: So E. Bonincelli in einer Rezension zu P. Odifreddi: *Come stanno le cose. Il mio Lucrezio, la mia Venere*. Corriere della Sera, 5.12.2013, S. 41

⁴⁹⁵ Ebd., 315 b 30f. (Zusatz Sk.) – Die Behauptung erinnert an das in *De caelo* angeführte logische Argument, dass das Denken sich vor der *metábasis eis állo génos*, dem „Weiterschrei-

zwar verständlicher, aber in historischer Perspektive doch gravierender Irrtum des Aristoteles herausstellen, denn am Ende scheint sich, physikalisch betrachtet und im Gegensatz gegen die Alltagserfahrung, das Körperhafte der Materie zu verflüchtigen: Die mit dem historischen Namen *Atom*, ‚Unenteilbares‘, bezeichnete Entität enthüllt sich mehr und mehr als „Gewirr“ einer Unmenge von Teilchen-Typen, deren Korpuskelnatur nicht mehr eindeutig ist und die, als hochkomplexes Funktionsgefüge, beherrscht werden von den „<vier Kräften>: Starke, schwache, elektromagnetische und Gravitationskraft“⁴⁹⁶. In diesem Sinne hat man ironisch festgestellt, der Name ‚Atom‘ sei der falschen Entität zugewiesen worden⁴⁹⁷.

Die Mitursache der diesbezüglichen Enge des Gedankens ist wohl Aristoteles' an Platon anschließende Überzeugung, dass zwar (mathematische) Ordnung und Gesetzmäßigkeit in den (seiner Ansicht nach stofflosen) Himmelskörpern walten, dagegen „das Gesetzlose und das Ungefähr mehr in den endlichen Dingen“⁴⁹⁸, also in der sublunaren Welt, zu der die stofflichen Elemente ja gehören, zu finden sei, so dass auf diesen Bereich, wie bereits zitiert, „die genaue Schärfe der Mathematik“⁴⁹⁹ nicht anwendbar sei.

Der eigentliche Grund von Aristoteles' Ablehnung des Atomismus liegt tiefer, und zwar in seiner veränderten philosophischen Grundeinstellung. Parmenides hatte den Begriff des Seins gefasst. Er hatte dieser seiner Invention die Merkmale der Ubiquität, Homogenität und absoluten Kontinuität zugewiesen und von dieser Position aus die Welt der Erscheinungen zu bloßem Schein depotenziert. Seine Schüler Zenon und Melissos hatten diesen Ansatz zu konkretisieren versucht, aber damit Parmenides' unsinnliche Strenge bereits latent unterminiert⁵⁰⁰. Mit ihrer als Verstärkung der Seinsthese gemeinten Bestreitung der Bewegung und des Leeren hatten sie selbst, wenn auch gegen die eigene Intention, einen naturphilosophischen Akzent gesetzt, gleichsam eine kritische Masse in den Seinsbegriff geschmuggelt, bei der die jüngeren Naturphilosophen, also auch die Atomisten, destruierend ansetzen. Letztere verbinden die milesische Frage nach Ursprung und Prinzip der Welt, das heißt nach der *Physis*, mit der eleatischen Frage nach dem Sein des Seienden bzw.

ten in eine andere Gattung [] wie von der Länge zur Fläche und von der Fläche zum Körper“ (268 b 1), also vor einem Kategoriensprung, zu hüten habe.

⁴⁹⁶ So H.-G. Zekl in seiner Einleitung zu Bd. 2 der aristot. *Physik* (a.O., S. II).

⁴⁹⁷ Dies die mündlich gegebene Formulierung meines Freundes, des Mathematikers und Chemikers Adriano Aguti; vgl. auch oben, Kap. II 8.2.

⁴⁹⁸ *De partibus animalium* I 1

⁴⁹⁹ *Metaphysik* 995 a 15 – Vgl. auch oben, Kap. I 4.3.4; III 1.6

⁵⁰⁰ Vgl. oben, Kap. II 4.5; 8.4-5

dem *eigentlichen*, vom bloß Erscheinenden sich abhebenden Seienden und identifizieren in radikaler Reduktion Atome und Leeres als die *Physis* und Bewegung als ihre Seinsweise.

Diese Konstruktion erlaubt es ihnen, das Seiende mit der *Physis* gleichzusetzen und die Erscheinungen als Vor-Schein der *Physis*, als dem eigentlich Seienden, zu interpretieren. Sie steht im Übrigen in spannungsvoller Parallele zu Platons Konzept. Auch dessen Ontologie steht, wie gelegentlich angedeutet⁵⁰¹, noch im Bann der eleatischen Antithetik von Sein und Erscheinung, und teilt mit dem Atomismus die Depotenzierung Letzterer; Platon setzt aber an die Stelle der physischen Entitäten Atome, Leeres, Bewegung das antinaturalistische und statische Modell der Erscheinungswelt als (unvollkommener) Spiegelung idealer und ewiger geistiger Formen, der Ideen, woraus sich dann so scheinbar fragwürdige Postulate ergeben, wie das, die Erscheinungen zu retten, was im Grunde nur bedeutet, eine aufgebrochene Diskrepanz zwischen Phänomenen und Vorverständnis auszugleichen.

Aristoteles' Größe manifestiert sich auch darin, dass er die eleatische Zwangsjacke des Dualismus von Erscheinung und Sein sowie der ontologischen Abwertung der Ersteren abstreift und sich ein ungezwungenes Verhältnis zur Empirie erarbeitet.

Ihren Ausdruck findet diese Entwicklung in mehreren Aspekten: Zunächst in der Revision sowohl der eleatischen Annihilierung der *Physis* durch den Seinsbegriff wie auch der atomistischen Identifizierung von Sein und materiellem Substrat. Dadurch gelingt Aristoteles eine Entspannung der Seinsfrage selbst, der er ihr an die schon von Parmenides lancierte Vorstellung der Eigentlichkeit geknüpft und von Platon prolongiertes, womöglich noch gesteigertes *ontologisches* Pathos nimmt, indem er sie zur *logischen* Frage nach der sprachlichen Mehrdeutigkeit des Begriffs *Sein* (*einai*) relativiert⁵⁰². Dass er dabei die Philosophie als „Wissenschaft [vom] Seienden als solchen“⁵⁰³ bzw. „Seienden als Seienden“⁵⁰⁴ definiert, muss uns nicht beunruhigen. Während Platon des Parmenides „emphatischen Seinsbegriff übernimmt“⁵⁰⁵, liegt dies Aristoteles fern. Dieser teilt auch nicht, um einen aktuellen Vergleich zu ziehen, das Pathos eines Heidegger mit seiner metaphysischen Überhöhung des Seins und der überschwänglichen Bestimmung des Menschen als ‚Hüter des

⁵⁰¹ Vgl. z.B. oben, Kap. III passim

⁵⁰² Vgl. *Metaphysik* V 7

⁵⁰³ Ebd., 1003 a 21

⁵⁰⁴ So der Titel von Buch IV (*Gamma*) in der Ausgabe von Wolf.

⁵⁰⁵ R. Ferber: Art. *on/Seiendes*, *WaPh*, S. 308 L

Seins'. Für ihn steht auch hier die rationale Analyse im Vordergrund, die Frage nach den durchaus empirisch aufgefassten „Arten des Seienden“⁵⁰⁶, die Suche nach einem Prinzip ihrer Einheit, das sich ihm logisch-nüchtern mit dem Begriff der „Wesenheit“⁵⁰⁷ ergibt sowie dem Verhältnis der logischen Axiome zu diesem Forschungsgebiet⁵⁰⁸.

Zum anderen zeigt sich die Positionsverschiebung durch Aristoteles darin, dass Natur als Inbegriff und Sphäre des Veränderlichen und Bewegten, des Entstehens und Vergehens, nicht mehr als defizienter Modus des Seins gilt wie bei den Eleaten und bei Platon, sondern im Geist der ionischen Vorsokratik als vollgültiges Feld denkend-begrifflicher, wenn auch nicht mathematischer und experimenteller Durchdringung. Davon gibt die Abhaltung einer *Physikvorlesung*⁵⁰⁹ oder *Vorlesung über Natur (physiké akróasis)*⁵¹⁰, deren „Grund- und Hauptthema [] Kinesis, Bewegung Wandel, Prozessualität, Veränderung in allen ihren Formen [ist]“⁵¹¹, beredtes Zeugnis, ebenso wie die bis dato unbekannte Vertiefung in dieses Gebiet mittels weiterer naturphilosophischer Werke, insbesondere auch des umfangreichen Korpus empiriegesättigter zoologischer Schriften.

Mit seiner Bestimmung: „Natur ist für alles gerade die Ursache von Ordnung“⁵¹² vollendet Aristoteles die mit Heraklit anhebende Instituierung von *physis* als Leitbegriff der Erscheinungswirklichkeit⁵¹³, als Integrationsbegriff des ‚natürlichen‘ Phänomenbestandes und hypostasiert die physischen Prozesse, die immer nur in einzelnen Aspekten, jedoch (bisher und wohl auch in Zukunft) nicht als Gesamtprozess und integrales Ereignis fassbar werden, zu jener Superstruktur und Quasi-Subjekt, das dem Denken nicht mehr verlorengehen wird: Die spätere Antike ebenso wie die Neuzeit werden Hymnen auf ‚die‘ Natur dichten, und in den gegenwärtig fortgeschrittensten naturphilosophischen Konzeptionen wird Natur vorgreifend zum autopoietischen, selbstgestaltenden System rationalisiert (oder sollten wir sagen: mythisiert?!), obwohl die Emergenzen, das Evolvieren ihrer Seinsschichten, sich dem Ver-

⁵⁰⁶ So der Titel von *Metaphysik* IV 2

⁵⁰⁷ Ebd., 1003 b 7; im Übrigen ein zentraler, in der *Metaphysik* ständig wiederkehrender Begriff.

⁵⁰⁸ Vgl. *Met.* IV 3ff.

⁵⁰⁹ Vgl. Flashar: *Aristoteles*, in: *Grundriss* 3, S. 245

⁵¹⁰ So die Übersetzung in Zekls Ausgabe der aristotelischen *Physik* bei Meiner.

⁵¹¹ So H.-G. Zekl in der Einleitung zu Bd. 1 seiner Ausgabe der *Physik*, S. XXXIV.

⁵¹² *Physik* 252 a 12

⁵¹³ Vgl. oben, Kap. II 3.7

ständnis (noch?) entzieht. Doch erinnern wir uns an Heraklits mehrfach zitiertes Wort: „Wenn er’s nicht erhofft, das Unerhoffte wird er nicht finden []“⁵¹⁴.

Was Aristoteles’ Kritik am Atomismus anbelangt, so erfolgt sie zum Teil indirekt; sie ist (implizit) gegen dessen Prinzipien selbst, also gegen die Ansetzung von Atomen und Leerm als Letztgegebenheiten, gerichtet. Die Atome betreffend sieht sich Aristoteles aus logischen Gründen gezwungen, den Gedanken unteilbarer Körper abzulehnen. Die Grundlage dafür bildet seine Theorie des *Kontinuums* (*synechés*). Die Forschung zur antiken Philosophie hat den hier aufscheinenden Gegensatz etwas spielerisch zum Konflikt zwischen „<Kontinuumsphysikern> und <Teilchenphysikern>“⁵¹⁵ stilisiert; Aristoteles gilt als Repräsentant der Ersteren, die Atomisten natürlich als Vertreter Letzterer.

Aristoteles behandelt das Thema des Kontinuums insbesondere im 6. Buch (Buch Zeta) seiner *Physik*⁵¹⁶, und zwar, nach Auffassung der Aristoteles-Spezialisten, „auf so hohem Abstraktionsniveau, so allseitig, so gründlich“, dass es „in den Texten der antiken Philosophie [] nichts auch nur annähernd Vergleichbares [gibt]“⁵¹⁷. Der Grundgedanke der Ausführungen, die hier nicht in ihrer Differenzierung nachvollzogen werden können, ist die zunächst negativ formulierte These, wonach „unmöglich [ist], daß aus unteilbaren (Bestandteilen) etwas Zusammenhängendes bestehen könnte, etwa eine Linie aus Punkten“⁵¹⁸.

Dankenswerter Weise gibt hier Aristoteles, wie fast durchgängig bei ihm üblich, seiner abstrakten These mit diesem Hinweis auf die Linie ein (elementares) Beispiel eines Kontinuierlichen zwecks Illustration bei, und zwar, wie naheliegend, aus dem Bereich der Geometrie. Die Thematik betrifft jedoch nicht nur die räumliche Ausdehnung, sondern ebenso zeitliche und Bewegungsverläufe: „Es ist Sache derselben Erörterung, bei (Raum)Größe, Zeit und Bewegung (zusammen zu untersuchen), ob sie aus Unteilbarem sich zusam-

⁵¹⁴ DK 22 B 18 – In diesem Sinne wäre die insbesondere von H. Maturana und F.J. Varela propagierte Theorie der Autopoiesis ein Problemvorwurf, den es einzuholen gälte. Ein mythisierendes Moment steckt in dem Glauben solcher Entwürfe an die Vollendbarkeit einer immanenten Welterklärung; dies zumal angesichts der von naturforscherischer Seite so oft betonten extremen Unwahrscheinlichkeit der Entstehung von kosmischen Voraussetzungen für organisches Leben wie auch der Entstehung von Leben aus bloßer Materie. Vgl. zu Letzterem die informative Darstellung von K. Sumereder: *Unsere genetischen Verwandtschaften* (*Genius* 7/2014).

⁵¹⁵ D. Frede: Art. *Kontinuum*. AH, S. 256

⁵¹⁶ Vgl. ferner *Met.* 1016 a ff.; 1061 a ff.

⁵¹⁷ Zekl, a.O., Einleitung zu Bd. 2, S. XIX – Ähnlich bereits Wieland: *Das Kontinuum in der aristotelischen Physik*, in: Seeck 1975, S. 251 ff.

⁵¹⁸ *Physik* VI 1, 231 a 24f.

mensetzen und auch auseinanderzunehmen sind in solches oder (ob das für) keins (von ihnen gilt)“⁵¹⁹.

Eindrucksvoll an der zitierten Aussage ist zunächst, wie es Aristoteles hier gelingt, drei anscheinend ganz heterogene Begriffe bzw. abstrakte Vorstellungen, deren geistesgeschichtliche Genese wir etwa am Beispiel des Raums einigermaßen differenziert nachvollzogen haben, in einem weiteren Abstraktionsschritt auf ein noch allgemeineres Gemeinsames zurückzuführen, nämlich auf ihre kontinuierliche Natur: Raum, Zeit, Bewegung sind sämtlich gekennzeichnet durch den im eleatischen Umkreis entstandenen Begriff der Kontinuitätlichkeit, den erstmals Parmenides für das Sein in Anspruch genommen hatte⁵²⁰; alle drei Begriffe bezeichnen Zusammenhängendes, sich Fortsetzendes.

Was nun die aufgeworfene Frage nach der Zusammensetzbarkeit eines Kontinuierlichen aus minimalen Einheiten anbelangt, ist Aristoteles' überraschende These, dass etwa die Linie, als Prototyp eines (räumlich) Kontinuierlichen, Zusammenhängenden, nicht aus einzelnen Punkten bestehen könne.

Diese Ansicht scheint unseren elementaren mathematischen Vorstellungen zuwiderzulaufen. Lautet nicht das erste Verknüpfungssaxiom der euklidischen Geometrie: „Jede Gerade enthält mindestens zwei verschiedene Punkte“⁵²¹, was insinuiert, dass längere Linien entsprechend mehr Punkte enthalten – und bedeutet nicht ‚enthalten‘ soviel wie ‚bestehen aus‘, so dass die Linie als eine in bestimmter Weise angeordnete Menge von Punkten zu definieren wäre?

Die von Aristoteles selbst nicht durchweg *expressis verbis* formulierten Gesichtspunkte seiner Überlegungen sind folgende: Der Punkt ist mathematisch-begrifflich notwendig als *ausdehnungslos* aufzufassen, ansonsten wäre er Linie oder Fläche und nicht mehr Punkt. Folglich ist er im Grunde nichts anderes als eine *Stelle*, an der Kontinuierliches teilbar ist, und diese Stellen sind prinzipiell unendlich viele: Es kann „weder Linie noch Fläche noch überhaupt etwas Zusammenhängendes als (an irgendeiner Stelle) unteilbar geben“⁵²².

Als unausgedehnt ist der Punkt zugleich unteilbar, denn Ausdehnung und Teilbarkeit sind komplementär. Aus einer Summierung von unausgedehnten (kontinuitätslosen, diskreten) ‚Nichtsen‘ kann aber zufolge des eleatischen *Nihil-ex-nihilo*-Prinzips, das als ein ontologisches Grundaxiom betrachtet

⁵¹⁹ Ebd., 231 b 18ff.

⁵²⁰ Vgl. oben, Kap. II 4.5

⁵²¹ Schüler-Duden *Die Mathematik I* (1990), S. 35

⁵²² *Physik* 233 b 15ff.

werden muss, kein räumlich oder sonst wie geartetes Kontinuierliches entstehen. Wird das von Aristoteles als negatives eingeführte Argument positiv reformuliert, ergibt sich, dass „eine jede (Raum-)Größe (nur wieder) in Größen teilbar ist“⁵²³. Es resultiert als Aristoteles’ „endgültige Bestimmung des Kontinuums: Teilbar in immer wieder Teilbares“⁵²⁴.

Die Konsequenz: Die ‚Atome‘ der Atomisten müssen, sofern sich aus ihnen die Welt aufbauen soll, Ausdehnung aufweisen, was bedeutet, dass sie teilbar und nicht *a-tomoi* sind, oder aber sie sind ausdehnungs-, und das heißt: körperlos, in welchem Fall sie nicht die physische Welt zu konstituieren vermögen. Logisch betrachtet erweist sich damit die atomistische Kernidee eines räumlich ausgedehnten Unteilbaren, als welches eben das sogenannte ‚Atom‘ bestimmt wird, als aporetisch.

Wie tief Aristoteles’ Gedankengang die (empirische) Wirklichkeit erfasst, zeigt die Entwicklung der Atomforschung selbst. Die Physik setzt heutzutage, in der Kernforschung wie in der Nanotechnik, ihre Teilungen, Schnitte und Spaltungen in Dimensionen, deren Übersetzung in den anschaulich metrischen Bereich vollständig nichtssagend wird. Hören wir dazu noch einmal die bildkräftigen Ausführungen Zekls: „Auf der anderen Seite [der auf das Größte gerichteten kosmogonisch-kosmologischen Forschung], im kleinsten Kleinen, bis hin zur hypothetischen <Vereinheitlichungslänge> von 10^{-31} cm, wo dann alle Katzen grau werden, indem Leptonen und Quarks ihre bis dato unveröhnlichen Gegensätze aufgeben, ist die Lage genauso paradox. Alltäglich geworden ist die Katachrese [der Bildbruch] von <Atom>: längst hat man es *zerspalten* in <sub-atomare> Teilchen, die man bei irgendeiner Minimalausdehnung und/oder -masse, -ladung usw. <Atome des Atoms> nennen müsste, es sei denn, ein Ende des Teilens ist nicht zu finden, und es geht an ein *Teilen ohne Ende*, womit sich die, von Aristoteles auch vertretene, Kontinuitätsauffassung von Materie gegen die, von ihm abgelehnte, atomistische durchgesetzt haben würde. Einen <Teilchenzoo> hat man sich eingefangen, in dem sich mittlerweile mehr Wesen tummeln, als es chemische Elemente im Periodensystem gibt: die klassische Argumentationsfehlleistung ist perfekt: *obscurum per obscurius*“⁵²⁵.

⁵²³ Ebd., 232 a 23

⁵²⁴ W. Wieland: *Das Kontinuum in der aristotelischen Physik*, in: Seeck 1975, S. 262; Vw. auf *Phys.* 231 b 16

⁵²⁵ A.O., Einleitung zu Bd. 2, S. XLVIII (Zusatz u. Hervorh. Sk.)

Wie geht es weiter im Dissens von Aristoteles und Atomismus? Nun, „geht es ums Kontinuum, muß man auch vom Unendlichen reden“⁵²⁶, denn wie wir sahen, scheint die Teilbarkeit unendlich. Das erstmals bei Anaximander zusammen mit seinem Widerpart, dem Endlichen, Begrenzten (*peperas-ménon*⁵²⁷), zum Begriff gelangte Unendliche (*ápeiron*) aber ist ein von den Atomisten freizügig gebrauchtes Prädikat. Sie sprechen es sowohl den Atomen zu, deren *Zahl* unendlich sein soll, wie ihrem zweiten Seinsprinzip, dem in *räumlicher* Erstreckung unendlichen *Leeren*, in dem die Atome flottieren und die Welten bilden, wie auch der *Zeit* bzw. der Dauer des Kosmos, deren Anfang und Ende, sobald man von religiösen Konstruktionen wie Schöpfung und Apokalypse absieht, gar nicht vorstellbar ist. Und tatsächlich übt Aristoteles mit einer auch dank seinem Lehrer Platon geschärften Begrifflichkeit Kritik an der von den Atomisten so unbekümmert eingesetzten Unendlichkeitsvorstellung – wohl aus einem seiner Präferenz für die Formkategorie geschuldeten Misstrauen gegenüber der Formlosigkeit des Unendlichen.

Zwar verwirft Aristoteles die Verwendung des Begriffs Unendlichkeit im Erkenntniszusammenhang nicht schlechthin, doch bringt er Differenzierungen an. Unter Heranziehung seiner „ontologischen Grundunterscheidung zwischen dem [], was der Vollendung bzw. der Wirklichkeit nach ist, und dem, was der Möglichkeit nach ist“⁵²⁸, grenzt er ein „Potentiell-Unendliches“⁵²⁹ von einem „Aktual-Unendlichen“⁵³⁰ ab: Ersteres ist ein notwendig zu Denkendes, Letzteres ist ein Auszuschließendes.

Potentiell unendlich sind neben der oben angesprochenen Teilbarkeit des Kontinuums auch die Zahlen- sowie die Zeitreihe. Beide stellen wir uns vor als etwas, das „kein Durchgehen zuläßt oder keine Grenze hat“⁵³¹. Zahlen- wie Zeitreihe setzen sich unbegrenzt fort, zu jeder Zahl kann ich Eins hinzusetzen, zu jeder Zeitstelle kann ich (in Richtung auf Zukunft wie in die Vergangenheit) eine weitere Zeiteinheit hinzudenken, ohne beide je erschöpfen oder als *Ganzes* fassen zu können: Sie stellen unvollendbare, rein der Vorstellung angehörende Unendlichkeiten dar.

Die Beispiele zeigen Aristoteles zufolge aber auch, dass Unendlichkeit, in der von ihm selbst geschaffenen Terminologie, keine Substanz, kein Seiendes

⁵²⁶ Wieland, a.O., S. 268

⁵²⁷ *Physik* 202 b 31f.

⁵²⁸ A.F. Koch: Art. *apeiron/unendlich*. AL, S. 56

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ *Metaphysik* 1066 a 38

(Entität), kein „getrennt von den sinnlichen Dingen“⁵³² Existierendes sein kann, vielmehr „ist es nur Akzidens“⁵³³, also an anderem (wie den Zahlen oder der Zeit) Vorkommendes. Konsequenter im Sinne dieser Differenzierung bestimmt Aristoteles etwa, dass „unmöglich das Unendliche Prinzip (*arché*)“⁵³⁴ sein könne, also Ur-Seiendes im Sinne des Anaximanderschen *Apeiron*.

Sein Vorbehalt gegenüber dem Unendlichkeitsbegriff führt Aristoteles auch zu kosmologischen Auffassungen, die im Gegensatz zu denen der Atomisten stehen. Gemeinsam ist beiden Denkrichtungen die Überzeugung von der Ungewordenheit und Unvergänglichkeit, also der ‚Ewigkeit‘ des (kosmischen) Seins. Gegensätzlich, und darin von außerordentlicher historischer Wirkung, sind jedoch die Vorstellungen von dessen Form und Beschaffenheit, und man hat darauf hingewiesen, dass Aristoteles’ diesbezüglicher, „zwischen die Behandlung seiner beiden Gegensätze <Unendlich> und <Leer> [eingeschobener] Raum-Diskurs [] schon im Grundriß antidemokritisch angelegt [sei]“⁵³⁵. Während die Atomisten, wie hinlänglich ausgeführt, ein ebenso anfangs- wie endloses Entstehen und Vergehen von Weltein Inseln im von Atomen ‚bevölkerten‘ unendlichen Leeren ansetzen, entwickelt Aristoteles – auch dies wurde bereits dargestellt – die Vorstellung eines einzigen, unveränderlichen kugelförmigen, um die ruhende Erde zentrierten und sie als himmlische Fixsternsphäre umkreisenden Kosmos, der zudem geschlossen, das heißt prinzipiell endlich ist. Zwar ließe sich das in Bezug auf die Zeit entwickelte Unendlichkeitsargument ohne weiteres auf den Raum übertragen, doch vollzieht Aristoteles diesen Schritt nicht, sondern hält sich auch hier wieder eng an die Anschauung, die uns eine geschlossene (Halb-)Kugel des Himmels suggeriert und entwickelt in immer neuen Formulierungen seine Überzeugung, dass „der Körper des Alls nicht unbegrenzt ist“⁵³⁶ und dass es „überhaupt keinen Körper außerhalb des Himmels gibt“⁵³⁷, sondern dieser die „äußerste Peripherie des Alls“⁵³⁸ bildet bzw. „von der äußersten Peripherie umschlossen [ist]“⁵³⁹. Zu Beginn des zweiten Buchs von *De caelo* fasst Aristoteles sein Bild des Kosmos zusammen: „Daß also der gesamte Himmel [d.h. das All, das Universum] weder entstanden ist noch untergehen kann [], sondern daß er

⁵³² Ebd., b 2

⁵³³ Ebd., b 19

⁵³⁴ Ebd., b 20

⁵³⁵ H.-G. Zekl: Art. *Raum*, HWPh 8, Sp. 73

⁵³⁶ *De caelo* 276 a 17

⁵³⁷ Ebd., 275 b 9

⁵³⁸ Ebd., 278 b 17

⁵³⁹ Ebd., b 19

einer ist und ewig und in seiner ganzen Dauer weder Anfang noch Ende hat und in sich die unbegrenzte Zeit faßt und umgreift, davon kann sich jeder aus dem Gesagten überzeugen []"⁵⁴⁰.

Es stellt sich hier allerdings die Frage, aus welchem Grund Aristoteles in seinem Kosmos die angesprochene logische Unstimmigkeit in Kauf nimmt, dass sich ja, wie im Falle der Zeit, auch beim Raum über jede vorgestellte Grenze in Gedanken hinausgehen ließe. Dass ihm dies entgangen sein könnte, ist umso weniger anzunehmen, als er sein Modell ja in kritischer Auseinandersetzung mit den Vorgängern, insbesondere dem atomistischen Unendlichkeitstheorem konzipiert. Offenbar liegen seinem Vorgehen weniger theoretisch-physikalische als pragmatische, lebenspraktische Motive zugrunde. Gegen die kosmische Entgrenzung der frühen Atomisten, die den Menschen ins absolute Leere wirft und so aller orientierenden Koordinaten beraubt und die bei Epikur zur Verbannung der Götter in die Intermundien⁵⁴¹ führt, versucht Aristoteles kosmologisch die Notwendigkeit aufzuzeigen, „daß die alten und besonders ehrwürdig überlieferten Reden wahr sind, daß es nämlich ein Unsterbliches und Göttliches gebe“⁵⁴², um dementsprechend „Lehren formulieren [zu] können, die den Ahnungen über die Gottheit entsprechen“⁵⁴³, der „die Alten [Theologen] den Himmel und den oberen Ort zugeteilt [haben], weil er allein unsterblich sei“⁵⁴⁴. Dabei geht es ihm augenscheinlich um die Aufrechterhaltung der im Mythos gegebenen bergenden, den Menschen wie eine schützende Hülle behausenden Geschlossenheit der Welt.

Und es ist festzustellen, dass seiner Intention mehr als anderthalb Jahrtausende Erfolg beschieden sein wird – bis am Beginn der Neuzeit die Idee der räumlichen Unendlichkeit des Kosmos wiederbelebt wird – mit angeregt durch den Kardinal Nikolaus von Kues (1401-1464), also noch unter christlicher Ägide und in Korrespondenz zu dem in jeder Hinsicht unendlich vorgestellten Gott⁵⁴⁵.

⁵⁴⁰ Ebd., 238 b 26ff. (Zusatz Sk.)

⁵⁴¹ Zu diesen epikureischen *metakósmia* vgl. D.L. X 89. Sinngemäß Lukrez: „Ebenso kann man auf keinen Fall dies glauben, daß hehre Sitze der Götter es gibt irgendwo in Teilen des Weltalls“ (V 146f.), vielmehr „genießen Epikurs Götter [in den ihrer besonderen Natur gemäßen Intermundien] – jeder Sorge um die Welt enthoben, den kosmischen Untergängen entrückt – ein ewiges Dasein seliger Ruhe“ (Chr. Schäublin: Art. *Intermundien*. HWPh 4, Sp. 514)

⁵⁴² Ebd., 284 a 3f.

⁵⁴³ Ebd., b 3ff.

⁵⁴⁴ Ebd., a 12f. (Zusatz Sk.)

⁵⁴⁵ Vgl. dazu Koyré 2008, Kap. I

Einem späten, zumindest terminologischen Reflex dieses aristotelischen Modells des *periechón*, des alles in sich bergenden Umfassenden, begegnen wir, allerdings seines kosmologischen Sinnes beraubt und in existenzphilosophischer Überhöhung, quasi als Platzhalter des in die Latenz abgetauchten christlichen Gottes, in Karl Jaspers' Denkmotiv des *Umgreifenden*, zu dem sich, angesichts einer in ihren Sinngehalten verunsicherten, der Gefahr des Nihilismus ausgesetzten Welt, der „philosophische Glaube“ verhält⁵⁴⁶. Die Motive beider ansonsten sehr unterschiedlicher Denker scheinen sich hier zu berühren.

Was aber den Dissens zwischen kosmologischem Finitismus und Infinitismus anbelangt: Dieser ist in der Physik bis in die Gegenwart virulent, und dem Naturphilosophen B. Kanitscheider zufolge wird auch heute noch, dreihundert Jahre nach Newtons Ansetzung eines absoluten, unendlichen Raums und hundert Jahre nach Einsteins Entwurf der vierdimensionalen Raum-Zeit-Welt, „eine Anzahl von Argumenten für die Geschlossenheit des Kosmos ins Feld geführt“⁵⁴⁷. Theoretisch definitiv jedoch, so Kanitscheider „lassen sich die offenen bzw. geschlossenen exakten kosmologischen Lösungen nicht auszeichnen“⁵⁴⁸, doch legten bestimmte Parameter „die Aussage [nahe], daß das Universum räumlich unendlich ist und unbegrenzt weiter expandiert“⁵⁴⁹.

Letztere Formulierung unterliegt allerdings der ihr inhärierenden Dialektik, insofern die Vorstellung eines expandierenden Unendlichen ebenso wie die eines unendlich Expandierenden eine *contradictio in adiecto* beinhaltet. Was den Begriff des *Unendlichen* selbst betrifft, ist auf dessen metaphysischen Charakter und fehlende Operationalisierbarkeit hinzuweisen. Unendlichkeit kann, wie an anderer Stelle bereits angemerkt⁵⁵⁰, nicht erfahren, sondern nur *gedacht* werden, und zwar als sich selbst über Endliches vermittelndes Absolutes. Im Kosmos, als dem in die Erscheinung tretenden Absoluten, wären damit Endliches und Unendliches in ihrem Ausschließungscharakter aufgehoben. Damit wäre auch der Gegensatz zwischen atomistischer und aristotelischer Kosmosvorstellung, zumindest in Hinsicht auf Unendlichkeit und Endlichkeit, vermittelt. Diese Vermittlung vermag Aristoteles selbst nicht zu leisten.

⁵⁴⁶ Vgl. Jaspers: *Der philosophische Glaube* (erstmalig 1948, in vorliegender Ausgabe 1963)

⁵⁴⁷ Kanitscheider 2002, S. 231

⁵⁴⁸ Ebd.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 233

⁵⁵⁰ Vgl. die Darstellung zu Anaximanders Begriff des Apeiron oben, Kap. I 4.1.

2.2 Ein bewegtes Leben und ein immenses Werk

Wie für die anderen Autoren stelle ich auch für Aristoteles die wichtigsten Daten zu Leben und Werk zusammen⁵⁵¹. Hier fällt zunächst auf, dass Aristoteles trotz eines unruhigen, durch häufigen und nicht immer freiwilligen Wechsel des Aufenthaltsortes geprägten Lebenslaufs ein Werk von beeindruckendem Umfang, beeindruckender geistiger Tiefe und systematischer Geschlossenheit geschaffen hat: die antiken Schriftenverzeichnisse schreiben ihm fast 200 Werktitel zu. Der darin liegende Gegensatz deutet auf Aristoteles' große Konzentration und Schaffenskraft, die Heidegger einst zu seiner jeden der Wissenschaft zugetanen Menschen ansprechenden Kürzestbiographie angeregt hat, die etwa lautete: Aristoteles wurde geboren, arbeitete und starb – eine Beschreibung, die allerdings ebenso auf den wesentlich ortsfesteren und mit 100 starken Bänden Gesamtausgabe wohl umfangsmäßig noch produktiveren Heidegger selbst passen würde.

Geboren wurde Aristoteles im Jahre 384 v.Chr. in der im griechisch-makedonischen Grenzgebiet gelegenen Stadt *Stagira* (*Stageira*) auf der Halbinsel Chalkidike, südöstlich des heutigen Thessaloniki (damals: *Therme*), weshalb er mitunter etwas gekünstelt auch als der *Stagirit* bezeichnet wird. Sein Vater *Nikomachos* wirkte im benachbarten Makedonien als Arzt des Königs Amyntas III., des Großvaters Alexanders d. Gr.

Im Alter von 17 Jahren, also um 367, begibt Aristoteles sich nach Athen und tritt in Platons Akademie ein, in deren Diskussionen er „nach wohl kurzer reiner Schülerzeit konkurrierend ein[greift]“⁵⁵². Diese ersten Athener Jahre, die vermutlich bis zu Platons Tod im Mai 347 dauern, bilden Aristoteles' erste Schaffensperiode; in dieser Zeit entstehen die später unter dem Titel *Organon* („Werkzeug“) zusammengefassten logischen Schriften: die *Kategorien*, die *Lehre vom Satz* oder *Hermeneutik*, die beiden *Analytiken* sowie die *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen*, ferner eine Anzahl von nur in wenigen Fragmenten überlieferten Dialogen im Stile Platons sowie Vorstudien zu den großen Konzeptionen von Physik, Metaphysik und Ethik.

Über den Grund von Aristoteles' Fortgang von Athen nach 20jähriger Mitarbeit in der Akademie bestehen unterschiedliche Auffassungen. Früher nahm man an, Aristoteles sei verbittert darüber gewesen, dass nicht er selbst, sondern Platons Neffe *Speusippos* (*Speusipp*, um 410-339/38) zum Nachfolger

⁵⁵¹ Was die Biographie anbelangt gibt sie wenig Raum für eigene Überlegungen. Ich orientiere mich an der derzeit wohl maßgebenden Darstellung von Flashar, *Grundriss* 3, S. 214-219.

⁵⁵² Flashar, a.O., S. 214

des Meisters als Leiter der Akademie berufen worden sei⁵⁵³. Auch die Behauptung des Diogenes Laertius, die Ernennung des anderen bedeutenden Platon-Schülers *Xenokrates* (396/95-314/13) zum Nachfolger des Speusipp im Jahr 339/38 habe Aristoteles zum Weggang bewogen⁵⁵⁴, erscheint unhaltbar. Aristoteles ist wohl zum Zeitpunkt der Wahl des Scholarchen „in Makedonien geblieben [] und [hat] nicht kandidiert“⁵⁵⁵. Heute werden eher politische Motive unterstellt: Aristoteles war kein athenischer Bürger. Als Zugewanderter (*Metöke*) genoss er nur eingeschränkte Rechte. Zudem war seine Familie dem makedonischen Herrscherhaus verbunden. Gerade zu jener Zeit, unter der Herrschaft König Philipps, begann die makedonische Expansion nach Süden in Richtung auf die griechischen Territorien: Im Jahr 357 wurde die Stadt Amphipolis erobert, 348 folgte *Olynth* und bereits 349 hatte der athenische Redner Demosthenes seine <*Philippika*>, die Rede gegen Philipps Expansionspolitik, gehalten. Wahrscheinlich bekam Aristoteles die antimakedonische Stimmung zu spüren und wurde dadurch zum Verlassen Athens veranlasst.

Im übrigen erscheint es ja auch möglich, dass ein so produktiver und von sehr eigenen Projekten erfüllter Denker wie Aristoteles nach zwanzig Jahren Schulzugehörigkeit, während denen er sich in der philosophischen Grundhaltung weit von Platon entfernt hatte⁵⁵⁶, in dem durch diesen geprägten geistigen Milieu der Akademie keine Stimuli für die eigenen Forschungsinteressen mehr verspürte. Doch bleibt auch diese Erklärung hypothetisch.

Jedenfalls begibt sich Aristoteles „wohl erst nach Platons Tod (im Mai 347)“⁵⁵⁷, also im Alter von 37 Jahren, auf Einladung des Fürsten Hermias von Atarneus in die zu dessen Herrschaftsgebiet gehörende kleinasiatische Küstenstadt *Assos*, gelegen gegenüber der Insel Lesbos, wo sich bereits weitere Mitglieder der platonischen Akademie aufhalten. Hermias verschafft seinen Gästen die materielle Möglichkeit zur Fortsetzung ihrer Forschungen und zu philosophischer Diskussion; ob ein regelrechter Schulbetrieb eingerichtet wurde, ist unklar. Aristoteles' Aufenthalt in *Assos* dauert zwei Jahre und ist für ihn auch dadurch von Bedeutung, dass er hier *Pythias*, eine Nichte des Hermias, kennenlernt und sie heiratet. Seine persönliche Freundschaft zu Hermias wird auch dokumentiert durch einen diesem gewidmeten *Hymnos*, den Aristoteles nach dessen grausamer Hinrichtung durch die die Griechen-

⁵⁵³ Dass Aristoteles durch die 348/47 erfolgte Wahl Speusipps zur Trennung von der Akademie bewogen wurde, schließt Flashar ausdrücklich aus (vgl. a.O., S. 215).

⁵⁵⁴ D. L. V 2

⁵⁵⁵ H. Krämer, *Grundriss* 3, S. 33

⁵⁵⁶ Vgl. dazu unten, Kap. III 2.5.

⁵⁵⁷ Flashar, a.O., S. 215

städte der kleinasiatischen Küste erobernden Perser verfasste (Hermias wurde ans Kreuz geschlagen)⁵⁵⁸.

Um 345/44 verlegt Aristoteles seinen Aufenthaltsort von Assos ins benachbarte Mytilene auf Lesbos. Hier begegnet er dem jungen Theophrast, der sein bedeutendster Schüler wird und der die Gründungsarbeit, die Aristoteles für die Zoologie leistet, für das Feld der Botanik erbringen wird. Aristoteles' Wertschätzung des Theophrast kommt darin zum Ausdruck, dass er diesem in seinem Testament anbietet, seine Tochter zu heiraten, so er es will. Werkgeschichtlich ist der Aufenthalt in Mytilene dahingehend von Bedeutung, dass in diese Zeit wohl die Hauptarbeit für die Sammlung des unvergleichlich reichhaltigen Beobachtungsmaterials erfolgt, aus dem die zoologischen Schriften erwachsen. Eine solche naturforscherische Unternehmung wäre in dem sich gegenüber der Naturbetrachtung abschottenden, ganz auf Begriffsforschung und ethisch-politische Theorie (sowie auch Mathematik) orientierten geistigen Umfeld der Akademie mit ihrem regen, durch die Nähe zur Stadt geprägten Schulbetrieb auch kaum möglich gewesen.

Doch auch der Aufenthalt in Mytilene währt nicht lange: Ums Jahr 343/42 erreicht Aristoteles die Einladung Philipps von Makedonien, die Erziehung von dessen Sohn Alexander, des späteren Alexander d. Gr., zu übernehmen, zu welchem Zweck sich Aristoteles in die makedonische Hauptstadt Pella begibt⁵⁵⁹. Seine Erziehung des jungen Prinzen besteht wohl primär darin, dass er diesem „den Zugang zur griechischen Kultur und Literatur im Ganzen eröffnet []“⁵⁶⁰; dazu gehört natürlich die Lektüre der *Ilias*, aus der wohl Alexanders schwärmerische Identifikation mit deren Haupthelden Achilleus resultiert, die ihn später dessen (vermeintliches) Grab in der Troas besuchen lässt⁵⁶¹.

Mit der Übernahme der Regentschaft im makedonischen Reich durch den 16jährigen Alexander im Jahr 340/39 endet auch diese Episode in Aristoteles' Leben. Um 338 hält er sich in Delphi auf und erstellt im Auftrag der Amphyktionie, des Bundes der dem delphischen Heiligtum benachbarten Gemeinden, aus den Archiven des Tempels eine Liste der Sieger bei den Pythischen Spielen, eine kompilierende Tätigkeit, die Aristoteles offenbar nicht missfiel, wie ja

⁵⁵⁸ Für den *Kenotaph*, das Gedenkgrab, des Hermias in Delphi verfasste Aristoteles zudem ein Epigramm (vgl. H. Volkmann, Art. *Hermias* (1), KP 2, Sp. 1076.

⁵⁵⁹ Vgl. H. Dörrie: Art. *Aristoteles* (7), KP 1, Sp. 582; ferner W. Detel: Zeittafel [zu Aristoteles' Leben], in : *Zweite Analytik*, Hg. W. Detel, S. LXXXIV.

⁵⁶⁰ Flashar, a.O., S. 217

⁵⁶¹ Vgl. oben, Kap. I 2.3.3

auch die zu anderer Zeit von ihm veranstaltete Sammlung von 380 (!) Verfassungen griechischer *Poleis* belegt.

Im Jahr 335/34 dann kehrt er nach Athen zurück, wo inzwischen der antimakedonische Widerstand, eingeschüchtert durch das von Alexander im Oktober 335 über Theben verhängte Strafgericht – er ließ die widersetzliche Stadt kurzerhand zerstören –, zum Erliegen gekommen ist. Hier beginnt Aristoteles eine eigene Lehrtätigkeit im *Lykeion* („Lyzeum“), einem etwas außerhalb der Stadt gelegenen Heiligtum des *Apollon Lykeion* mit einem *Gymnasion*, also einem kultischen und sportlichen Zentrum, wo auch schon Sophisten, u.a. Protagoras, gelehrt hatten⁵⁶². Da Aristoteles eine außerordentlich umfangreiche Forschungsbibliothek sein eigen nennt, zudem eine „beträchtliche apparative Ausrüstung“⁵⁶³ besitzt, dürfen wir uns vorstellen, dass man ihm dort entsprechende Räumlichkeiten zur Verfügung stellen konnte, zu denen wahrscheinlich auch der legendäre *Peripatos* gehört, dessen mögliche Reste bei jüngsten Ausgrabungen im Bereich des Lykeion freigelegt wurden⁵⁶⁴.

Im Jahre 322 schließlich sieht sich Aristoteles nochmals genötigt, Athen zu verlassen, und diesmal endgültig. Offenbar hat man einen Prozess wegen Asebie (Gottesleugnung) gegen ihn angestrengt, dem er sich jedoch durch die Flucht entzieht. Berühmt geworden sind seine bereits bei früherer Gelegenheit zitierten Worte, die Athener sollten sich nicht ein zweites Mal (nämlich nach der Verurteilung und Hinrichtung des Sokrates) gegen die Philosophie veründigen dürfen. Aristoteles zieht sich auf das Landgut seiner Mutter in *Chalkis* auf der Insel *Euböa* zurück, wo er im selben Jahr im Alter von 62 Jahren stirbt.

Bevor ich in die Interpretation einzelner Momente von Aristoteles' Denken eintrete, und zwar unter dem leitenden Aspekt der durch ihn geleisteten Vollendung – nicht der Wissenschaft als solcher, deren Vollendung wird in eigentlichem Sinn gar nicht möglich sein, aber doch dessen, was im Titel des Kapitels als *Hexis*, also als Grundstellung des Denkens, bezeichnet wurde – hier zunächst noch einige allgemeinere Beobachtungen zu seinem Werk.

Während Platons Werke, also alles schriftlich von ihm Verfasste, im wesentlichen vollständig⁵⁶⁵ überliefert zu sein scheinen und mit Ausnahme der *Apologie* die Form von philosophischen Dialogen, von Rede und Gegenrede

⁵⁶² Vgl. E. Meyer: Art. *Lykeion*. KP 3, S. 808 R

⁵⁶³ Flashar, a.O., S. 218

⁵⁶⁴ Vgl. Flashar, ebd. – Zum Begriff *Peripatos* als Bezeichnung für Aristoteles' philosophische Schule vgl. weiter unten im vorliegenden Kapitel.

⁵⁶⁵ Vgl. Erler 2006, S. 27

mehrerer Partner eines fiktiven Gesprächs, aufweisen⁵⁶⁶, liegt uns das, wie man ohne Übertreibung sagen kann, Riesenwerk des Aristoteles in der monologischen Form teilweise sehr umfangreicher Abhandlungen vor⁵⁶⁷. Auch was die Titelgebung der Schriften anbelangt, besteht ein charakteristischer Unterschied: Platons Dialoge sind häufig unter dem Namen des hauptsächlichen Mitunterredners (und ggf. Antagonisten) des Protagonisten Sokrates überliefert (zum Beispiel der *Euthydemos*, die beiden *Hippias*, der *Alkibiades*) bzw. eines anderen fiktiven Gesprächsführers (zum Beispiel der *Parmenides* und der *Timaios*) oder nehmen den Titel vom situativen Kontext (*Apologie*, *Symposion*⁵⁶⁸) her.

Im Gegensatz zur Praxis bei Platon geben die Titel der aristotelischen Werke meist in klarer Form das Thema bzw. das in der betreffenden Schrift behandelte Gebiet an, heißen *Metaphysik*, *Physik*, *Über Werden und Vergehen*, *Über die Seele*, *Politik*, *Rhetorik* usw.; nur die ethischen Werke wie die *Nikomachische Ethik* und die *Eudemische Ethik* tragen einen Namenszusatz, der sie mit bestimmten Personen in Verbindung bringt. Das allerdings bedeutet nicht, dass Aristoteles die Titel stets selbst formuliert hätte – bei der *Metaphysik* ist dies bekanntermaßen nicht der Fall⁵⁶⁹, bei der *Physik* (*phýsike akróasis*: ‚Physikvorlesung‘) jedoch möglich, insofern Aristoteles ja die Ausdrücke *phýsikos* und *physiologos* zur Bezeichnung der frühen Philosophen geläufig verwendete und *physis* ohnehin ein von den frühen Philosophen viel verwendeter Begriff war. In der Regel wurden die Titel von späteren Redaktoren hinzugefügt, etwa durch *Andronikos von Rhodos*, der um die Zeitenwende eine Gesamtausgabe von Aristoteles’ Werken herstellte⁵⁷⁰. Allerdings entstanden die umfanglicheren Schriften meist nicht als geschlossene Abhandlungen, sondern wurden von späteren Bearbeitern aus separat entstandenen kleineren Schriften zum

⁵⁶⁶ Vgl. ebd.

⁵⁶⁷ Diogenes Laertius verzeichnet 146 Titel, darunter 19 Dialoge; insgesamt schreibt die antike Überlieferung dem Aristoteles annähernd 200(!) Titel zu (vgl. Flashar, *Grundriss* 3, S. 178 L).

⁵⁶⁸ Allerdings erwähnt Diogenes Laertius (III 57ff.) auch für Platons Dialoge thematisch gerichtete Untertitel. Der *Euthyphron* etwa trug den Untertitel *Über die Frömmigkeit*, der *Laches* hieß *Laches oder über die Tapferkeit*, es gab *Phaidon oder über die Seele und Staat oder über Gerechtigkeit*. Im Laufe der Überlieferung sind diese Untertitel offenbar abgestoßen und nur die Namensgeber als Titel beibehalten worden (vgl. dazu Erler 2006, S. 28).

⁵⁶⁹ Vgl. Flashar, a.O., S. 238

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., S. 181 L

selben Thema komponiert⁵⁷¹, und bei einigen Werken ist die Echtheit einzelner Teile umstritten⁵⁷².

Aus der unterschiedlichen Darbietungsform der Gedanken bei Platon und Aristoteles, die nicht zufällig sein dürfte, sollte man dennoch nicht voreilig Schlüsse ziehen. Wie erwähnt, hat ja nicht nur Platon seine Werke als Dialoge verfasst, auch der junge Aristoteles hat sich dieser Form bedient, wenn auch von seinen 19 zur Kenntnis gelangten Dialogen⁵⁷³ nur Fragmente auf uns gekommen sind. Dennoch lässt sich Platons Bevorzugung der Dialogform – nach Aristoteles' Ausdruck, der „<exoterischen logoi [] deren Adressat das gebildete Publikum außerhalb der Schule ist> (Gigon)“⁵⁷⁴ – interpretieren als Reflex der bei ihm ungeachtet der Vertiefung in die Sache der Wahrheit dominanten, durch Sokrates geweckten Orientierung an der *Paideia*, dem Moment der Erziehung und der Vermittlung der Idee des Guten an die zum Denken befähigten und zur späteren Leitung der Polis bestimmten jungen Männer Athens, ein Motiv, das sich in der *Politeia* im Gedanken niederschlägt, „die vorzüglichsten Wächter [des zu gründenden Staates] zu Philosophen [zu] machen“⁵⁷⁵ und das unter dem Stichwort „Bildung der Philosophenherrscher“⁵⁷⁶ ein zentrales Lehrstück dieser Schrift bildet. Stets drängt sich bei Platon, und ich habe ja mehrfach auf diesen Aspekt Bezug genommen⁵⁷⁷, das pädagogische Moment, die schwärmerische, man ist versucht zu sagen: juvenile Aufgeregtheit für das Gute und Göttliche (dies ist für Platon identisch), für die Sorge um die Seele usw. in den Vordergrund.

Zur Konkretion dessen gebe ich nochmals ein Beispiel aus dem in dieser Hinsicht sehr ergiebigen *Phaidros*. Hier bestimmt Platon das Verhältnis von Körper und Seele dahin, dass wir Menschen in „unserem sogenannten Leib [] eingesperrt sind wie die Auster in ihrer Schale“⁵⁷⁸, aus dem die von der Vorstellung des Transzendenten verzückte Seele „emporzufliegen sich sehnt“⁵⁷⁹ an den „überhimmlischen Ort“⁵⁸⁰ – und „diese Verzücktheit ist die allerbes-

⁵⁷¹ Dies gilt zum Beispiel für *Metaphysik* und *Physik* (vgl. Flashar, a.O., S. 238 L, 245 L).

⁵⁷² Dies gilt für einige Passagen des *Organon* (vgl. Flashar, a.O., S. 220 L).

⁵⁷³ Vgl. Flashar, a.O., S. 179 L

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ A.O., 503 b

⁵⁷⁶ Vgl. die Gliederung der *Politeia* in der Ausgabe Apelt/Wilpert/Bormann der Philos. Bibliothek, S. LXI.

⁵⁷⁷ Vgl. oben, Kap. I 6.9; 7.6 u.ö.

⁵⁷⁸ A.O., 250 c

⁵⁷⁹ Ebd., 249 e

⁵⁸⁰ Ebd., 247 c

te“⁵⁸¹. Eine antike Anekdote berichtet gar, dass ein gewisser *Kleombrotos* sich nach der Lektüre von Platons *Phaidon* selbst den Tod gegeben habe, um seine Seele aus der babylonischen Gefangenschaft im Körper zu befreien. Wenn diese Handlungsweise auch als „Fehlrezeption platonischer Lehre“⁵⁸² zu bewerten ist, charakterisiert sie doch gut Platons philosophische Tendenz. Jedenfalls ist eine solche weltflüchtige Gestimmtheit gewiss nicht der Habitus, aus dem die nüchterne empirische Einzelforschung erwächst, der wir bei Aristoteles begegnen.

Aristoteles liegt der pädagogische Eros seines Lehrers ebenso wie dessen Jenseitsverlangen ferner, auch wenn er wie dieser eine Schule, eine irgendwie institutionalisierte Form gemeinsamen Forschens, begründet, den sog. *Peripatos* (lex. ‚Herumgehen‘, Spaziergang, auch: Säulengang, Halle), dessen Name wohl weniger auf die Gewohnheit seiner Mitglieder anspielt, beim philosophischen Gespräch herumzugehen, wie man lange annahm⁵⁸³, als darauf, dass sich bei seinem Schulgebäude am Lykeion ein öffentlicher Spazierweg bzw. eine „überdachte Galerie“, eine „Wandel- und Diskussionshalle“ befand⁵⁸⁴.

Vielmehr zeigt die überwiegend traktierende Form seiner Schriften, bei denen es sich durchweg um die Manuskripte der Lehrvorträge, die sogenannten *Pragmatien* handelt⁵⁸⁵, den Aristoteles als ganz auf die Sache bezogenen Problemdenker⁵⁸⁶, der die Wissenschaft als ein differenziertes System von Einzeldisziplinen recht eigentlich erst schafft und selbst in nachher nie wieder von einem einzelnen Denker erreichten Breite bearbeitet. Sein Begriff von *Philosophie*, wie er seine Denkbemühungen in Anlehnung an Platon nennt (und wie die damals grundgelegte Denkform bis heute heißt), ist denkbar weit und reicht bis tief in die Gebiete hinein, die heute längst als Einzelwissenschaften aus der Philosophie herausgetreten sind, wie Psychologie, Zoologie, Kosmologie. Die Unterscheidung der diversen Themen der Forschung innerhalb der Universalwissenschaft Philosophie erklärt sich aus dem im Verlauf meiner Ausführungen hinlänglich aufgewiesenen Sachverhalt, dass die vorsokratischen Forscher sich jeweils den Phänomenen der Natur in voller Breite, ohne thematische Einschränkungen und ohne Formulierung einer Nomenklatur für die jeweils betrachteten Gebiete zuwandten.

⁵⁸¹ Ebd., 249 e

⁵⁸² Erler 2006, S. 28

⁵⁸³ So etwa Diogenes Laertius, a.O., V 2

⁵⁸⁴ Vgl. Höffe 2006, S. 19

⁵⁸⁵ Vgl. Flashar, a.O., S. 179 L

⁵⁸⁶ Flashar spricht von der „problemorientierten Arbeitsweise“ des Aristoteles (a.O., S. 285)

Diese Universalität war möglich, weil der Wissensbestand einfach noch gering war. Erst mit der Vermehrung der interessierenden Aspekte und der dazu erarbeiteten Erklärungsansätze bilden sich disziplinäre Schwerpunkte heraus. Am Schluss der Darstellung zu Anaximenes habe ich vorgreifend und die Zwischenschritte übergehend dargestellt, wie sich die von Anaximenes wahrgenommenen und allesamt auf die Luft als *arché*, das heißt Universalmaterie, zurückgeführten Momente der erfahrenen Wirklichkeit bei Aristoteles zu speziellen Abhandlungen kristallisieren⁵⁸⁷.

Auch Aristoteles fasst beispielsweise seine diversen Abhandlungen über die Tierwelt noch nicht unter dem Begriff der Zoologie zusammen, vielmehr stehen diese unter engeren, dem thematischen Schwerpunkt näher stehenden Bezeichnungen wie *Teile der Tiere*⁵⁸⁸, *Fortbewegung der Tiere*⁵⁸⁹ und, schon weiter gefasst, *Naturgeschichte der Tiere*⁵⁹⁰. Dennoch trifft er erste und weitreichende begriffliche, terminologische und damit sachliche Festlegungen für die Gliederung der Philosophie in Disziplinen. In der *Topik*, einer seiner Schriften zur Logik, ordnet er das Feld schwerpunktmäßig so: „Es gibt, um es nur im Umriß zu sagen, drei Klassen von Sätzen und Problemen: die einen sind ethische, die anderen physikalische [d.h. naturphilosophische] und die dritten logische (erkenntnistheoretische) Sätze“⁵⁹¹.

Das ist eine Gliederung, die im Laufe der Zeit kanonisch wird und die ihre Geltung in der Philosophie bis heute nicht verloren hat; Ethik und Logik bilden immer noch Kerndisziplinen und definieren universitäre Lehrstühle. Und dass die Physik qua Naturphilosophie ihre Bedeutung eingebüßt hat, ist dem mehrfach erwähnten Umstand geschuldet, dass im 17. Jahrhundert, wohlgermerkt in bewusster Absetzung gegen die bis dahin maßgebende aristotelische Physik, mit der empirisch, experimentell und mathematisch orientierten Wissenschaft, die den aristotelischen Namen *Physik* qua Untersuchung der *Physis*, der Natur bzw. des *physei*, naturhaft Seienden, einfach beibehält, ein neues physikalisches Paradigma auf den Plan tritt, das auf Grund seines grenzenlos tiefen Eindringens in die wirkliche, materielle Textur des Untersuchungsobjekts Natur eine derartige, immer zunehmende Fülle von Erkenntnissen erarbeitet hat, der gegenüber die schlichte, auf bloß begriffliche Durch-

⁵⁸⁷ Vgl. oben, Kap. I 5.3

⁵⁸⁸ *Peri zóon moriôn – De partibus animalium*

⁵⁸⁹ *Peri poreías zóon – De incessu animalium*

⁵⁹⁰ *Istoria zóon – Historia animalium*

⁵⁹¹ A.O. I 14, 105 b (Zusatz in eckigen Klammern Sk.) – Zur Frage der aristotelischen Einteilung der Philosophie vgl. auch unten, Kap. III 4.

dringung des Feldes gerichtete Bemühung von Philosophen verblassen und anachronistisch wirken musste.

Diejenigen neuzeitlichen Philosophen, die wie etwa Hegel (um von Schelling nicht zu reden) glaubten, neben der Naturwissenschaft sei Platz für eine genuine Naturphilosophie, mussten erleben, dass dieser Zweig ihrer Arbeit die geringste Resonanz fand. Heute sind an die Stelle philosophischer Reflexion auf das Wesen der Natur praktisch Erkenntnistheorie und Methodologie der Naturwissenschaften getreten; als aktuell bekannt seien hierfür Namen wie Karl Popper, Thomas S. Kuhn und Nicholas Rescher genannt.

Aristoteles ist jedoch nicht nur derjenige, der die Wissenschaften auf breiterer Front als seine Vorgänger entfaltet, sondern auch der Theoretiker der Wissenschaft als eines systematisch geordneten, auf Ursachenerkenntnis und Demonstrierbarkeit gerichteten Wissensganzen, als *epistémē* oder *scientia*.

2.3 Exkurs: Logisch Elementares (II) und Logos-Bezug der Wissenschaft

Zur Vorbereitung der vertieften Analyse von Aristoteles' Denkansatz und seines Versuchs, die von den Vorgängern entwickelten Motive zu integrieren und deren Beschränkungen zu überwinden, scheint mir eine weitere kurze Reflexion auf die allgemeine Natur des Logischen sowie dessen Bedeutung für das erste Hervortreten der Wissenschaft angebracht.

Betrachten wir das vorsokratische Denken als Ganzes, finden wir als *Generallinie* die Frage nach dem, was eigentlich *ist*, was die Wirklichkeit (im ganzen) konstituiert, was das Seiende, das Unveränderliche im Wechsel der und hinter den Erscheinungen ist, mit den durch Platon und Aristoteles eingeführten nachsokratischen Termini, die Frage nach dem *Seienden*, dem *Wesen*, der *Substanz* oder, mit logischer Akzentuierung: nach dem *Allgemeinen*. Mit dieser Grundfrage ist die *Hexis*, der *Habitus*, also die grundsätzliche *Haltung* oder *(Ein)Stellung (Position)* nicht nur der Vorsokratik, sondern von Wissenschaft und Philosophie überhaupt erschlossen. Dass wir die wissenschaftliche *Hexis* aber in den genannten Begriffen ausdrücken (können), verdanken wir vor allen anderen dem Aristoteles, der, angeregt durch Platon, die philosophische Terminologie maßgeblich geschaffen und wesentlich mehr noch als Erstgenannter zu ihrer Ausdifferenzierung beigetragen hat. Wir befinden uns gleichsam während der gesamten bisherigen Darstellung bereits auf aristotelischem Terrain, ohne seine Vorarbeit vor allem hätten wir für das zu Sagende keine Sprache gehabt.

Die ursprünglichen Antworten auf diese Grundfrage nach (dem *Was*) der Wirklichkeit bilden die Abfolge der vorsokratischen Welt- und Seinsentwürfe, die ich extensiv behandelt habe, und wir können, ja müssen diese Sequenz als einen Weg kontinuierlicher und sukzessiver Kritik an den Vorgängern und damit, wie bereits Xenophanes intuiert hat, als Reihe von Versuchen zur Verbesserung bzw. Differenzierung der jeweils gefundenen Antworten interpretieren. Allerdings blieb die Kritik überwiegend implizit, in der Form, dass jeder der Entwürfe meist kommentarlos und ohne direkte Bezugnahme auf vorhergehende Denker vor das Publikum gebracht wurde – doch mag dieser Eindruck auch durch mangelhafte Überlieferung zustande kommen. Ausführliche Bezugnahmen auf Vorgänger werden erst bei Platon und Aristoteles greifbar.

Die Abfolge der frühen Positionen lässt sich stichwortartig so darstellen: Sie hebt an mit der Zuweisung der Substanzqualität an die Naturstoffe *Wasser* (Thales) und *Luft* (Anaximenes), setzt sich fort mit dem schwer greifbaren *Unbegrenzten* (Anaximander), dem *Feuer* (Heraklit), dem durch scharfe Abstraktion gewonnenen Begriff des *Seins* bei Parmenides, den die Seinsthese mit der Naturstoffspekulation integrierenden und mehrere Stoffe ansetzenden *Pluralisten* Empedokles und Anaxagoras sowie den ebenfalls zu den Pluralisten gerechneten Atomisten Leukipp und Demokrit, die ihre Substanzen, die *Atome*, durch einen dem parmenideischen vergleichbaren Akt radikaler Abstraktion von der Anschauung gewinnen. Der Wechsel der Antworten wird begleitet von einer Akzentverschiebung in der Fragestellung: Richtet sich das Fragen der Milesier noch auf die *arché* als Ursprung und Prinzip von Allem, tritt seit Parmenides mehr das Moment der Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit und dauernden Präsenz des Urgrunds in den Fokus.

Fragen und Antworten bleiben zunächst vorwiegend im Bereich des Anschaulich-Gegenständlichen. Das ist bei einigen der Denker wie Thales, Anaximenes, Empedokles, Anaxagoras offensichtlich, es gilt ebenso für die Atomisten, deren substantielle Entitäten dinglich-materielle Objekte darstellen, die nicht grundsätzlich, sondern nur unter den angesetzten empirischen Bedingungen als unwahrnehmbar gelten, so dass ihre Konglomerate in die Sichtbarkeit treten. Ein logisches (oder wenn man will: ontologisches) Moment ist jedoch bereits im Ansatz der Milesier aufzeigbar. Um zu verdeutlichen worin der logische Aspekt besteht, vollziehe ich erneut eine kurze Reflexion auf das Logische als solches, auf die Natur des Logischen⁵⁹².

⁵⁹² Vgl. auch die diesbezüglichen Überlegungen im Kontext der Darstellung der Logik des Definierens bei Platon oben, Kap. III 1.5.2.

Der Ort, an dem das Logische sich manifestiert, ist, wie gesagt, die Sprache, das Logische erscheint in den sprachlichen Vollzügen. Keine Sprache ohne Logik und *vice versa*. Die Logizität der Sprache ist fundiert weder im Satz noch in den Silben und Buchstaben der Wörter, sondern im Wort selbst als der elementaren sinnhaften Einheit. Sätze stellen bereits komplexe logische Strukturen dar, bestehen sie doch in der Regel aus mehreren Worten. Silben und Buchstaben sind zwar Resultate logischer Operationen, nämlich der Zerlegung, Analyse des Wortes in seine letzten phonetischen Elemente, die Laute, bzw. in die Silben als kleinste für sich artikulierbare Lautgruppen, doch haben Laute und Silben für sich selbst keinen semantischen und damit auch keinen logischen Gehalt, sie *bedeuten* nichts (natürlich mit Ausnahme der aus nur einer Silbe bestehenden Wörter).

Dass das Wort elementarer logischer Baustein ist, lässt sich sprachgeschichtlich durch den Sachverhalt belegen, dass das griechische Herkunftswort des Paronyms Logik, der Ausdruck *lógos*, eben die Ursprungsbedeutung ‚Wort‘ hat und ihm erst im Lauf der Zeit die zahlreichen weiteren Bedeutungen wie Aussage, Satz, Darlegung, Rede, Erzählung, Rede, Beredsamkeit, Gespräch, ja Gerücht und Orakelspruch, mit dem Aufkommen der Wissenschaft dann auch Behauptung, Lehrsatz, Definition und schließlich sogar Vernunft, Proportion und Rechnung zugewachsen sind, die die aus dem Operieren mit Worten resultierenden sprachlichen Gebilde in weitem Sinne und schließlich dieses Operieren als solches bezeichnen⁵⁹³.

Seine Funktion als elementarer Bedeutungsträger und zugleich Keimzelle des Logischen hat das Wort deshalb inne, weil es selbst einer logischen Operation entstammt, die in ihm sedimentiert ist. Ich verdeutliche diese These an einem beliebigen Nomen, ich wähle wiederum das Wort ‚Baum‘. Mit ‚Baum‘ nenne ich etwas jedem (des Deutschen mächtigen) Bekanntes, jenes Pflanzenindividuum, dem wir auf Schritt und Tritt begegnen. Der Mensch mit Deutsch als Muttersprache, der das Wort Baum nicht versteht, ist griechisch *ídios*, einer, der nach *eigener* Art lebt, privativ, des Zusammenhangs mit den anderen beraubt, eben der ‚Idiot‘. Literarisch und auf amüsante Weise hat seinerzeit der Autor Peter Bichsel eine solche Person im Helden seiner Kurzgeschichte *Ein Tisch ist ein Tisch* vorgeführt.

Das Phänomen, dass ein jedes Wort, wie eben auch ‚Baum‘, eine bestimmte *Bedeutung* besitzt (was die an *sich* sinnlose Lautfolge ‚b – au – m‘ erst

⁵⁹³ Zu den aufgezählten Bedeutungen vgl. *Langenscheidt TWB Altgriechisch*, Art. *lógos*

in den Rang eines *Wortes*, eines *Logos* erhebt⁵⁹⁴), bildet dessen *semantischen* Aspekt. *Logischen* Gehalt hat ‚Baum‘ auf Grund seiner *Allgemeinheit*. Anders als der Eigenname nennt das Nomen (eigentlich: ‚Name‘) oder Substantiv als solches nicht ein bestimmtes Individuum, sondern eine Klasse, Gruppe von durch gemeinsame Merkmale verbundenen Einzelnen. Das Lexem ‚Baum‘ trägt zwar eine Bedeutung, reicht jedoch nicht aus zur Bezeichnung eines *bestimmten* Baumes; zu diesem Zweck muss ich spezifizierende Wörter hinzufügen, etwa: dieser Baum dort; der Baum vor meinem Fenster; der höhere dieser beiden Bäume; der Baum, der beim letzten Sturm umgefallen ist usw.⁵⁹⁵

Dies Moment der Allgemeinheit der Wörter ist weder grammatikalischer noch semantischer, sondern eben logischer Natur und eignet nicht nur den Nomina; im weitesten Sinne bezeichnet jede Wortart Gattung, Allgemeines: ‚dieses (hier)‘ meint alles Nahe, sichtbar (oder hörbar, tastbar) Gegenwärtige, ‚jenes (dort)‘ entsprechend das Fernere, ‚und‘ verweist auf zu schon Genanntem Hinzukommendes, ‚damals‘ auf einen in der Vergangenheit liegenden, aber nur eben in dieser Hinsicht spezifizierten Vorgang usw. All diese Ausdrücke geben ihr Gemeintes in allgemeiner Form: ‚damals‘ kann Diverses bedeuten, in unterschiedlichen Bezügen stehen. Es kann meinen: ‚vergangenes Jahr‘ (‚meine Reise damals‘), eine zeitlich schon fernere Situation (‚damals in der DDR‘), ein vielleicht noch ferneres historisches Ereignis (‚Im 2. Weltkrieg:

⁵⁹⁴ Wenn man von Einzelfällen wie den lautmalerischen Wörtern absieht, und auch hinter sprachgeschichtliche Zusammenhänge zurückgeht, ergibt sich, dass der Zusammenhang von Wortbedeutung und deren lautlicher Repräsentation kontingent ist. Die Bedeutung ‚Baum‘ ließe sich ebenso gut durch eine andere Lautfolge darstellen und wird es auch, wie das englische ‚tree‘ und das französische ‚arbre‘ (lat. ‚arbor‘, ital. ‚albero‘) belegen, zu schweigen von den zahllosen anderen Ausdrücken für Baum in den Sprachen der Welt. Welchen Lautfolgen in einer bestimmten Sprache ein Sinn korrespondiert und welchen nicht, ist hochgradig zufällig. Ersetze ich zum Beispiel in ‚Baum‘ den Anlaut ‚b‘ durch ein ‚s‘, ein ‚tr‘ oder ein ‚z‘, so ergeben sich weitere Wörter, setze ich hingegen ‚l‘ oder ‚p‘, kommt (zumindest im Deutschen) Unsinn heraus.

⁵⁹⁵ Anschaulich werden diese Verhältnisse am infantilen Spracherwerb. Das Kleinstkind referiert zunächst gestisch, zeigend auf ein gemeintes Objekt und unterstreicht seine Geste mit unartikulierten Lauten (‚wauwau‘!) oder dem Indikator ‚da‘. Im nächsten Entwicklungsschritt erlernt es die Gattungsnamen (ohne Hinzusetzung des Artikels) und verbindet die Zeigegeste mit einem Nomen. Auf ein bestimmtes Dingweisend, nennt es: ‚Baum‘, ‚Haus‘, ‚Hund‘ usw. Erst in einer dritten Phase wird die *sprachliche* Spezifizierung eines intendierten Gegenstands erlernt. Nun sagt es: ‚Der Hund da‘, ‚der Baum da ist groß‘ usw. Den folgenden (großen) Lernschritt von der Kenntnis und Verwendung der Gattungsnamen zu den Namen der Art (‚Die Linde vor unserem Haus‘, ‚Siehst du die knorrige Eiche da am Hang?‘) bewältigen Sprecher aus einem intellektuell anspruchslosen Milieu mit wenig elaboriertem sprachlichen Code oft gar nicht mehr.

Damals brachte Hitler-Deutschland unermessliches Leid über Europa') usw. ‚Damals‘ bezeichnet also in allgemeiner Form ein beliebiges Vergangenes.

Die Ausnahme von diesem Allgemeinheitscharakter der Sprache bilden die Eigennamen. Diese nennen einzelne Individuen, nicht Gattungen oder Spezies. Beweis: Sie lassen sich nicht allgemein, nicht zusammenfassend, nicht summierend und definierend verwenden: ‚alle Peter‘, ‚mehrere Claras‘ usw. ergibt in der Regel keinen Sinn, denn außer dem gemeinsamen Namen (und dem biologischen Geschlecht) lässt sich den betreffenden Individuen nichts klassenbildend Gemeinsames zusprechen. Die Aussage ‚Alle Claras sind Mädchen‘ empfinden wir als sinnlos, etwas sinnvoller wäre: ‚Einige Mädchen heißen Clara‘; wirklichen Informationsgehalt haben eigentlich erst Aussagen wie: ‚Clara ist ein Mädchenname‘; ‚das Mädchen dort ist Clara‘ und dgl. Die Individuen mit Namen Clara gehören lediglich mit allen anderen Trägern von Eigennamen zur Gattung Mensch.

Der Allgemeinheitscharakter der Wörter, die Inhärenz des Logischen in diesen Gebilden, erklärt sich daraus, dass in ihnen ein zweifacher Denkkakt sedimentiert ist: Zum Einen, insofern im Wort ‚Baum‘, um beim Beispiel zu bleiben, all jene Pflanzen, die sich *ähneln*, die sich durch einen bestimmten Komplex gemeinsamer Merkmale (Stamm, Verzweigung in Äste, Hochgewächs, Verholzung) von den anderen Pflanzen abheben, *identisch* gesetzt sind, zum Anderen, insofern von den zahllosen Unterschieden zwischen den konkreten Bäumen *abstrahiert*, von den Differenzen der Größe, Farbe, Aststellung, Blattform, Fortpflanzung und weiteren Eigenschaften *abgesehen* wurde: Nur durch den identifizierenden wie den abstraktiven Akt lassen sich die unzähligen Baum-Individuen unter den einen *Begriff* ‚Baum‘ subsumieren⁵⁹⁶. Diese Subsumption ist gerade die Natur des ‚Begreifens‘: Zusammenfassung des Ähnlichen unter *einen* Begriff, unter einen in *einer* Hinsicht auf alle zutreffenden Ausdruck. Sie vermag ein jeder Teilnehmer der Sprachgemeinschaft, also jeder Deutsche (und entsprechend jeder Angehörige einer anderen Sprachgemeinschaft, der französischen, der englischen usw.), der kein ‚Idiot‘ ist, zu leisten. Die unendliche Differenzierung der Dinge nach allen möglichen, in ihrer Gesamtheit gar nicht feststellbaren Merkmalen ist im übrigen das Kennzeichen

⁵⁹⁶ Dass der Allgemeinbegriff (‚Baum‘) als Gattung in diverse Unterbegriffe (‚Arten‘, ‚Unterarten‘ usw.) sich ausdifferenziert, wurde oben, Kap. III 1.5.2 bereits dargelegt. Es versteht sich, dass den unter einen Artbegriff fallenden Individuen größere Ähnlichkeit zukommt als den Arten einer Gattung: In der Gattung *Möbel* beispielsweise ähneln die Tische (trotz aller vorfindlichen Unterschiede) einander mehr, als sich Tisch und Stuhl ähneln, welche, mögen sie stilistisch (oder sonst wie) auch noch so harmonieren, eben durch die Artverschiedenheit getrennt sind.

der Natur: Die von *Leibniz* in den Schlosspark geschickten Hannoverschen Prinzessinnen mussten begreifen, dass es nicht einmal zwei identische Blätter gibt! Ohne die Repräsentation des Ähnlichen (des Identisch-Nichtidentischen) im Wort aber ließe sich all dies nicht feststellen: Das Wort der Sprache ist vielleicht die erste Tat des Verstandes.

Zwar ist das Wort die elementare logische Einheit, jedoch der von denkenden Menschen gefürchtete Verstoß gegen die Logik hat seinen Ort nie im einzelnen Wort. Ein Wort allein kann nicht ‚unlogisch‘ sein, das Unlogische tritt erst auf im Redezusammenhang, deren kleinste Einheit der Satz ist. Erfahrbar also wird das Logische als Fehler in der Ordnung der Rede. Als simples Beispiel eines logischen Verstoßes diene folgendes Satzgefüge: „Weil es regnete, habe ich meinen Schirm daheim gelassen“. Offenbar müsste es logisch korrekt heißen: Obwohl es regnete (usw.). Statt der konzessiven Konjunktion, die einen unwirksamen Gegengrund artikuliert (Der Regen wäre ein Grund gewesen, den Schirm zu ergreifen, dennoch etc.), benutzt der Sprecher das einfach begründende, kausale ‚weil‘, das im gegebenen Kontext in einen Widerspruch führt, einen logischen Lapsus darstellt, der die vom Hörer antizipatorisch unterstellte Sinnhaftigkeit der Aussage (zer)stört.

Allerdings ließe sich der Satz auch in einer Form auffassen, in der kein logischer Verstoß vorläge; an dessen Stelle träte aber Schlimmeres: Sollte der Sprecher tatsächlich *wegen* des Regens seinen Schirm daheim gelassen haben (was nahelegt, dass er ihn nur bei trockenem Wetter mit sich führt), entpuppte er sich als der schon angesprochene *ídios*, als der nach eigener Regel Lebende und aus der gemeinsamen Vernunft Herausgetretene, *vulgo*: als Ver-Rückter. Dergleichen gibt es bekanntlich auch.

Aus dem Vorhergehenden wird deutlich, worin das logische Moment im milesischen Ursprung wissenschaftlichen Denkens zu suchen ist: Es liegt in der Wiederholung und Ausweitung des abstrahierend-identifizierenden Aktes, der in der Sprache vollzogen ist, durch die neue Vorstellung einer Gesamtheit der Dinge und der Rückführung des *Vielen* der Anschauung auf das selbst noch anschaulich-gegenständlich bzw. stofflich gedachte *Eine* und *Ein-zige* der *arché*, in der Identifizierung des Vielen, anscheinend untereinander völlig Unverbundenen und Heterogenen, mit dem Einigen, das entgegen dem Augenschein für Alles die gemeinsame Grundlage ist, eine Operation, die, wie wir uns erinnern, Hesiod noch nicht gelang⁵⁹⁷. Das Logische wird so zu *Onto-Logie*, zum Logos vom Seienden, und es entfernt sich weiter von der Anschauung mit der pythagoreischen Rückführung der Dinge auf das Zahlhaft-

⁵⁹⁷ Vgl. oben, Kap. I 8.4.3

Abstrakte, mit der Orientierung auf das Mathematische und in einem weiteren Schritt in Heraklits Logosapothese⁵⁹⁸ und der Verschiebung der Aufmerksamkeit vom Gegenstand auf den Akt des Erkennens selbst, die zur expliziten Unterscheidung führt zwischen der nicht zu wahrer Erkenntnis führenden *Wahrnehmung* und einem aus der immanenten Bewegung des Denkens, also aus dem eigentlich logischen Operieren, resultierenden ‚echten‘, ‚eigentlichen‘ Wissen, wie es Parmenides propagiert und die Atomisten aufgreifen. Letztere versuchen zudem, in Vollendung dieser Tendenz, auch mentale Akte wie die Wahrnehmung naturalistisch, mittels ihrer Doktrin der Atome, zu erklären⁵⁹⁹.

Setzt so bereits mit den Vorsokratikern eine *Logifizierung* ein, wird diese zunächst von Platon (mit Vorarbeit des Sokrates) energisch vorangetrieben, indem er das Seiende, das bei ihm nur noch logisch-formal, als Intention des Denkens, Gegenständlichkeit bewahrt, unter dem andernorts bereits angesprochenen Titel der *Idee* als ein ganz dem Denken, dem ‚Geist‘, Angehöriges setzt: „Und von den ersteren, [das heißt den vielfältigen Dingen] sagen wir, daß sie gesehen, von den Ideen aber, daß sie gedacht, aber nicht gesehen werden“⁶⁰⁰.

Platon instituiert so als eigentliche Praxis des von ihm als Philosophie bezeichneten Vollzugs die Entwicklung von Gedankenbestimmungen über ein als seiend angesetztes Gedachtes. Dieser Vollzug *ist* das Logische: sich auf sich selbst richtendes und seine Vollzüge als real setzendes Denken. Insofern dieser Vollzug gegen vergleichbare, aber anschauungsnähere, konkretere Vollzüge, wie etwa das auf Beobachtung basierende Denken über Natur, abgehoben wird, ist es berechtigt, ihn als „Logosphilosophie“⁶⁰¹ zu spezifizieren. Soweit das über alle Erfahrung Hinausgehende, das sogenannte „Göttliche“⁶⁰², Gegenstand des Vollzugs ist, bürgert sich der von Platon selbst geprägte Terminus *Theologie* (*theología*)⁶⁰³ bzw. später der Ausdruck *Metaphysik* dafür ein, und sofern er die Dinge unter dem Aspekt ihres Seiendseins thematisiert und sich auf dessen immanente Gliederung richtet, ergibt sich die Bezeichnung *Ontologie*. Ontologie ist die Akzentuierung des Logischen unter der Generalthesis des Seins.

⁵⁹⁸ Vgl. DK 22 B 2; 41; 73 et passim

⁵⁹⁹ Vgl. oben, Kap. II 8.8.2

⁶⁰⁰ *Politeia* 507 b (Zusatz Sk.)

⁶⁰¹ Gadamer 1978, S. 6 passim

⁶⁰² Vgl.: „Der Philosoph aber, der mit dem Göttlichen und Makellosen umgeht, wird selbst göttlich und makellos“ (*Pol.* 500 c-d)

⁶⁰³ Vgl. *Politeia* 379 a

Platon ist der eigentliche Begründer dieser Denkform, und Aristoteles wird ihr Meister und Vollender, auf den bis in die Neuzeit nichts essentiell Neues mehr folgt. Beider Gedanken werden über zweitausend Jahre nur noch modifiziert. Bis heute werden sie interpretiert, das heißt einem immer adäquateren Verständnis zuzuführen versucht; der Adept der Philosophie muss, wenn seine philosophische Bildung gründlich ausfallen soll, ihre philosophischen Systeme in direkter Auseinandersetzung mit den zentralen Texten sich aneignen und darf sie nicht nur in philosophiegeschichtlichen Darstellungen zur Kenntnis nehmen, wie es wohl für die anderen, weit weniger komplexen antiken Doktrinen ausreicht, für die Vorsokratiker ebenso wie für die in hellenistischer Epoche entwickelten Welt- und Lebensdeutungen der Epikureer, Stoiker, Skeptiker oder für den die Philosophie ins Mystische steigernden Neuplatonismus.

2.4 Elemente aristotelischer Logik

2.4.1 Logik des Konkreten: die *Kategorien*

Aristoteles' Distanzierung von Platons Konzept der Entwertung der Welt (der Erscheinungen) und der emphatischen Verschiebung des Seins und Wesens in die Transzendenz beginnt bereits früh, noch in der Akademieperiode, zur Zeit der Erarbeitung der mutmaßlich ältesten Werkgruppe, den von den (spät)antiken Bearbeitern unter dem Titel *Organon* (<Werkzeug>) zusammengefassten logischen Schriften⁶⁰⁴.

Bereits die im *Corpus* des *Organon* stets an die erste Stelle gesetzte und vielleicht auch als erste entstandene Schrift mit dem Titel *Kategorien* (<*kategoríai*>, <*categoriae*>)⁶⁰⁵ stellt, auch wenn sie von den akademischen Diskussionen mit Platon und dessen weiteren Schülern angeregt sein dürfte⁶⁰⁶, einen Geniestreich des jungen Aristoteles dar, wendet sie doch das reduktive Verfahren der Vorsokratiker, alle Dinge auf ihre letzten, elementarsten, selbst unvergänglichen und unveränderlichen (materiellen) Einheiten zurückzuführen, auf die Handlungen des Denkens und Sprechens selbst an und unternimmt es, wie Empedokles seine vier die materielle Welt konstituierenden Elemente zusammenstellte, einen Satz von Elementen der Rede zu definieren, aus denen

⁶⁰⁴ Zu den einzelnen Titeln dieser fünf Schriften umfassenden Gruppe vgl. oben, Kap. III 2.2

⁶⁰⁵ Zur Problematik der Chronologie und Gruppierung der einzelnen Titel des *Organon* sowie der Echtheitsfrage vgl. Flashar, a.O., S. 220f.

⁶⁰⁶ Zu Platons Anregungsfunktion vgl. oben, Kap. III 1.5.4

alles Sprechen sich aufbaut und die wir mit eingebürgertem Begriff als „Ausageformen“⁶⁰⁷ bezeichnen. Mit diesem Ansatz der Betrachtung, dessen erste, durch Platon entwickelte Fragestellungen in dem diesem gewidmeten Teil an wenigen Beispielen aufgezeigt wurden und der sich durch Aristoteles selbst in eine Reihe weiterer Aspekte zu systematischer Form differenzieren wird, ist die *Logik* als neues Feld theoretischer Untersuchung konstituiert.

In meiner eigenen elementaren logischen Reflexion im vorhergehenden Kapitel habe ich auf den Allgemeinheitscharakter der Wörter hingewiesen, der darin liegt, dass sie an sich stets nur *Gattungen* von Gegenständen und Merkmalen (Baum, Haus, Mensch, Tisch, dies, jenes, hier, dort usw.) und, mit Ausnahme der Eigennamen, nicht das einzelne Individuum der Gattung bezeichnen. In der menschlichen Sprache, denn diese Natur des Wortes dürfte trotz großer Verschiedenheit der logisch-semanticen Systeme für alle Human-sprachen gleichermaßen gelten, liegt damit selbst ein reduktives, klassenbildendes Moment, indem sie die Einzeldinge auf ihr allgemeines Charakteristikum reduziert und solcherart zu größeren Einheiten, eben Klassen, zusammenfasst. In dieser eigenartigen Leistung der Sprache wurzelt die menschliche ‚Geistigkeit‘, an der jeder teilhat, der sinnvoll zu sprechen vermag; dies aber sind im Prinzip Alle, so dass wir die Sprache als ein grundsätzlich Gleichheit stiftendes und diese implizit postulierende Prinzip betrachten müssen, da es einen im essentiellen Sinn ‚geistlosen‘ Menschen gar nicht gibt (auch wenn die sprachlichen Äußerungen der Einzelnen oft zum Verzweifeln dumm erscheinen!) Der Allgemeinheitscharakter der Sprache wird erstmals durch Platon und seine Schule reflektiert und ins Bewusstsein gehoben, was deren Bezeichnung als *Logosphilosophie* legitimiert – und im Niederschreiben dieser Überlegungen wird einem selbst bewusst, wie sehr unsere ganze Theorie in diesen Leistungen der philosophischen Gründergestalten wurzelt.

Aristoteles glaubt nun, an der Sprache noch ein weiteres Reduktionsprinzip zu entdecken und somit den Reduktionismus noch um einen Schritt weiter treiben zu können. Die Herausarbeitung dieses Prinzips wäre dann der erste *theoretische*, da der Reflexion angehörende Schritt in Richtung einer Logik, denn die in der Sprache als solcher gegebene Reduktivität ist gleichsam naturwüchsiger *Logos*, und zwar *apriorischen* Charakters, insofern er jedem Sprechenden als *transzendente* Bedingung, als ‚Bedingung der Möglichkeit‘⁶⁰⁸ des Sprechens vorgegeben ist, an die er gebunden bleibt.

⁶⁰⁷ Vgl. zum Beispiel Flashar, a.O., S. 220 L

⁶⁰⁸ Vgl. zu dieser Terminologie Kant: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern

Und zwar glaubt Aristoteles den gesamten Bestand der Sprache an Wörtern (zunächst beschränkt er sich auf diese kleinste sprachliche Sinneinheit) nach der Art und Weise, wie die Wörter ihr Gesagtes repräsentieren, unter zehn selbst nicht mehr weiter reduzierbare Klassen ordnen zu können. Diese Klassen bezeichnet er mit bis heute benutztem Terminus als *Kategorien* (<*kategoríai*>, <*categoriae*>, mittelalterlich <*praedicamenta*>); das griechische Wort ist der forensischen Sprache entlehnt und bedeutete ursprünglich ‚Anklage‘.

Ich gebe von den aristotelischen Kategorien – ebenso wegen ihrer Klarheit und Einfachheit wie wegen ihrer großen philosophischen Bedeutung – eine knappe, aber komplette Präsentation, die einen Eindruck davon vermitteln wird, wie sehr Aristoteles von der Sprache her denkt. Die Bezugnahme auf die Kategorien durchzieht im übrigen Aristoteles’ weitere Schriften, er greift an diversen Stellen auf dies logische Prinzip zurück, auch wenn er sie nicht immer vollzählig aufführt und ihre Bedeutung je nach Kontext unterschiedlich akzentuiert.

Aristoteles selbst führt die Kategorien in Form einer schlichten Aufzählung ein: „Jedes ohne Verbindung gesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden“⁶⁰⁹.

Dieser begrifflichen Unterscheidung der Kategorien lässt er im gleichen Kapitel deren ebenso leicht fassliche Illustration, also die Kategorisierung von Beispielwörtern, folgen: „Substanz, um es im Umriß (nur allgemein) zu sagen, ist z.B. ein Mensch, ein Pferd; ein Quantitatives [ist] z. B. ein zwei, ein drei Ellen Langes; ein Qualitatives z.B. ein Weißes, ein der Grammatik Kundiges; ein Relatives z.B. ein Doppeltes, Halbes, Größeres; ein Wo z.B. [auf dem Markt], im Lyzeum; ein Wann z.B. gestern, voriges Jahr; eine Lage z.B. er liegt, sitzt;

diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV, B 25). In der Tat: Dieses Apriori der Sprache, das Allgemeine zu bezeichnen, scheint mir in Hinsicht auf Performanz das eigentliche und grundlegende, weil Denken überhaupt erst ermöglichende Apriori zu sein. Selbst der mathematische Apriorismus basiert darauf als seiner Voraussetzung, denn Zählen ist zuallererst ein sprachlicher Akt und auch Zahlwörter haben Gattungsscharakter. Gehen wir allerdings hinter die performative Ebene auf die der Sprachstruktur selbst zurück, ergibt sich ein Implikationsverhältnis von Sprache und Denken auf Grund der Tatsache, dass in der Sprache logische Strukturen ebenso wie Bedeutungen sedimentiert sind. Die Genese des logisch-semanticen Systems Sprache entzieht sich wohl prinzipiell einer restlosen Erklärung.

⁶⁰⁹ *Kategorien*, Kap. 4, 1 b

ein Haben z.B. er ist beschuht, bewaffnet; ein Wirken z.B. er schneidet, brennt; ein Leiden z.B. er wird geschnitten, gebrannt“⁶¹⁰.

Worin liegt aber die Bedeutung, der *philosophische* Gehalt solcher Bestimmungen (denn spätestens von Platon und Aristoteles an müssen wir die Philosophie als theoretischen Vollzug *sui generis* ansehen)? Nun, ganz allgemein gesprochen stellen sie einen originellen, in dieser Form noch nicht vollzogenen Zugriff, eine neue Antwort auf die philosophische Grundfrage nach dem Was der Wirklichkeit dar, und zwar eine Antwort, die sich denkbar nah an den primären Erfahrungshorizont der Menschen hält. Denn durch die Begriffe, unter denen Aristoteles zufolge alle Wörter der Sprache klassifiziert und denen sie subsumiert werden können, etwa dass sie eine Qualität (eine Beschaffenheit, ein Wie-etwas-ist) bezeichnen oder eine Menge (Quantität) definieren oder den Ort (das Wo bzw. Wohin) und die Zeit (Das Wann) einer Handlung oder Ereignisses angeben, werden Bezüge bezeichnet, die im elementaren Lebensvollzug ständig präsent sind. Das Quantitative, das heißt Größe oder Kleinheit, Leichte oder Schwere, Länge, Breite, Höhe von etwas bestimmt ebenso wie das Qualitative, also die die Beschaffenheit, das Wie-beschaffen-Sein in jedem Sinne, den Alltag der Händler wie der Handwerker und überhaupt eines jeden irgendwie Tätigen.

Die sprachlich-gedanklichen Akte der elementaren menschlichen Wirklichkeit in dieser Weise zu typisieren und zu klassifizieren, unter Begriffe zu fassen, ist sicher das Neue bei Aristoteles. In diesem Sinne vertritt die Forschung die Auffassung, dass die Einführung des Gedankens von Kategorien „eine originale Leistung des Aristoteles [ist]“⁶¹¹. Und zwar eine epochale Leistung, denn bekanntlich wird der Begriff der *Kategorie* im gebildeten Diskurs noch heute geläufig verwendet. Ja, die *Kategorisierung*, das heißt die Subsumption von Einzeldingen bzw. Artbegriffen auf Grund von gemeinsamen Merkmalen unter kategoriale Begriffe bzw. Gattungen ist ein elementares rationales Prinzip, insbesondere der Neuzeit. Während Aristoteles selbst das von ihm in der Logik entwickelte kategoriale Prinzip auch in die Biologie einführte, indem er erste *Taxonomien* entwickelte, fungiert es heute wohl in allen Wissenschaften als Mittel der Sammlung und Ordnung von Daten; von einer Wissenschaft wie der *Statistik* kann man vielleicht behaupten, dass sie auf diesem

⁶¹⁰ Ebd., 1 b-2 a – In der deutschen Übersetzung erscheinen die Beispielwörter nicht vereinzelt, sondern zur Verdeutlichung in kurze Phrasen eingefügt. Das Griechische mit seinem reichen Formenbestand vermag die Bestimmungen ohne zusätzliche Partikel, allein durch die Kasus der Nomen oder die Beugeformen der Verben auszudrücken.

⁶¹¹ Baumgärtner u.a.: Art. *Kategorie*. *HWPh* 4, Sp.714

Prinzip überhaupt basiert. Kategorisierung bildet auch einen basalen Vollzug allen Verwaltens.

Besonders interessant in Aristoteles' Kategorientheorie scheinen mir seine Aussagen zur Kategorie der *ousía*, ein Begriff, der im Deutschen in der Regel durch die Termini Substanz und Wesen wiedergegeben wird. Begegnet ist uns dieser Begriff bereits bei Platon⁶¹², der ihn selbst als philosophischen Terminus eingeführt hat. Bei Platon bezeichnet der Begriff „die unveränderlichen *eidê* [] im Gegensatz zu ihren Abbildern [], den im Werden [] begriffenen Gegenständen der sinnlichen Welt“⁶¹³, also die Ideen. Das bedeutet, dass Platon den uns heute als logisch-formales Ordnungsprinzip geläufigen Begriff sogleich *ontologisch-metaphysisch* überhöht hat.

Über diese von Platon vollzogene Überordnung der Idee über das an dieser nur partizipierende Einzelding habe ich ausführlich gehandelt⁶¹⁴. Um nochmals ein (von Platon selbst benutztes) Beispiel zu geben, stellt sich für ihn das Verhältnis so dar, dass er der Idee, dem allgemeinen Begriff der Sache, etwa des Tisches, also dessen – *horribile dictu* – ‚Tischheit‘, höhere Realität zuspricht als dem konkreten Einzelding selbst, diesem und jenem wirklichen Tisch also. Aus dieser Voraussetzung zieht Platon dann den Schluss, dass der Verfertiger eines Dings, sei es im Handwerk der Tischler, in der Kunst der die Dinge der Welt *in effigie* herstellende Maler oder Dichter (allen voran Homer!) nur ein Nachahmer von Ideen ist, der „weit vom Wahren entfernt [ist]“⁶¹⁵ und „vom Seienden keine Kenntnis hat, sondern nur vom Erscheinenden“⁶¹⁶. Ich hatte ferner zu unterschiedlichen Gelegenheiten auch die Korrespondenz zwischen diesem ontologischen Ansatz Platons und seiner Ethik der Leibaversion und Weltverneinung herausgestellt, die darin liegt, dass Platon den Körper zur bloßen Erscheinung herabsetzt und die Qualität, Wesen zu sein, der Seele zuerkennt.

Der Wendung Platons zu den Ideen, seiner ‚Flucht in die *Logoi*‘, die eben durch die Ideen repräsentiert werden, korrespondiert *philosophisch* – und bezogen auf die sublunare Welt – die Flucht *aus* den Phänomenen⁶¹⁷, die wohl

⁶¹² Vgl. oben, Kap. 1.5.4

⁶¹³ Horn/Rapp: Art. *ousía*, WaPh S. 321 L

⁶¹⁴ Vgl. oben, Kap. III 1.7 passim

⁶¹⁵ *Politeia* 598 b

⁶¹⁶ Ebd., 601 b

⁶¹⁷ Die Platon zugeschriebene Forderung an die Wissenschaft, die Phänomene zu retten (vgl. oben, Kap. II 5), scheint zur vorliegenden These seiner Flucht *aus* den Phänomenen im Widerspruch zu stehen. Jedoch gilt Platons Sorge lediglich der Gestirnwelt. Hier beunruhigen

psychologisch als Flucht *vor* den Phänomenen, vor deren ungeordneter Vielfalt, ihrem unvermittelten Sich-Aufdrängen und ihrer Widersprüchlichkeit, gedeutet werden muss⁶¹⁸.

An diesem platonischen Wirklichkeitsmodell nimmt Aristoteles mit seiner Konzeption der Kategorien und insbesondere der Fassung der Substanz- bzw. *ousía*-Kategorie eine sehr entschiedene und für seinen weiteren Denkweg grundsätzlich in Geltung bleibende Justierung vor.

In wohl bewusster Gegenstellung zu Platons Verkehrung der Erfahrungswirklichkeit, seiner Forderung „einer radikalen und schmerzhaften Umkehr des Denkens“⁶¹⁹, seiner Tendenz zur Leugnung der Welt der Erscheinungen und der Hinwendung zum ‚Idealen‘, ‚Himmlichen‘, ‚Geistigen‘, *restituiert Aristoteles die Würde der Erscheinungswelt* und verankert die Philosophie im gemeinsamen Erfahrungsraum der Menschen, um nochmals die zitierte Formulierung Kants anzuführen: im „fruchtbaren Bathos der Erfahrung“⁶²⁰.

Aristoteles' Korrektur erfolgt nun speziell durch die Neufassung des *ousía*-Begriffs in der *Kategorienschrift*, insofern als Substanzen nicht mehr transzendente Wesenheiten, wie die platonischen Ideen, sondern die konkreten Einzeldinge, der Mensch, das Pferd usw., angesetzt werden. Das einzelne Ding als Substanz ist Subjekt, Träger, Substrat (*hypokeímenon*, *substratum*) der unterschiedlichen quantitativen und qualitativen Bestimmtheiten, das in deren Veränderungen als Identisches beharrt. In der Aussage beziehen wir die Quantität, die Qualität usw. auf einen Träger, sagen zum Beispiel das Weiß-

ihn die sich der Beobachtung darbietenden Abweichungen der Umläufe von dem mit genialer Intuition von ihm postulierten Ideal der Kreislinie.

⁶¹⁸ Wenn der Platon-Gegner Nietzsche in seiner frühen Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* befindet: „Denn nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt auf ewig gerechtfertigt“ (Werke I, S. 40, Kap. 5), so ist damit ziemlich genau die Gegenposition zu Platon bezeichnet, und es wird deutlich, wie sehr schon der junge Nietzsche aus dieser Gegnerschaft zu Platon denkt. Nietzsches Redeweise ist eigentlich tautologisch, denn Gegenstand des Ästhetischen, der *aisthesis* oder Wahrnehmung, sind ja die *phainómena*, das sinnenfällig sich Zeigende. Gerade Letzteres hat für Platon Daseinsrecht allenfalls als *terminus a quo*, als Ausgangspunkt der Hinwendung der Seele zu den ewigen Wesenheiten, den Ideen. In dem Zusammenhang ist auch zu erinnern an Platons affirmative Beschreibung des Philosophen als einer Person, die nicht wisse, ob ihr Nachbar „überhaupt ein Mensch ist oder sonst eine Kreatur“ (*Theätet* 174 d), aber über „das eigentliche Wesen des Menschen [] unermüdlich forsche“ (ebd.). – Zur Bedeutung von Nietzsches Diktum im engeren Sinn von *schöner* Erscheinung vgl. dessen Illustration an einer Episode aus Homer oben, Kap. I 7.5.

⁶¹⁹ E. Dönt: Einführung zu den *Parva Naturalia*, S. 13 – Vgl. die Aussage der *Politeia*: „[Die] Umkehrung der Seele aus einer Art nächtlichen Tages zum wahren Tag [des Seienden ist] nicht eine Umwendung so leichter Art wie die der Scherbenstücke im Scherbenspiel“ (521 c); vgl. ferner oben, Kap. III 1.2 passim.

⁶²⁰ *Prolegomena* 373 (A)

sein als Prädikat des Menschen aus und nicht umgekehrt das Menschsein als Prädikat des Weißen. Während Platon an der Idee, dem Ansich, sei es das Weiße an sich, die Gerechtigkeit als solche, die Idee des Tisches, interessiert ist, geht es dem Aristoteles der *Kategorien* um die Konkretion solcher Allgemeinheiten in ihren einzelnen Substraten.

Dabei zeigt nichts besser Aristoteles' Interesse am Konkreten als die von ihm an der Substanz-Kategorie vorgenommene Differenzierung in *Erste* und *Zweite* Substanzen – und sie zeigt zugleich, wie sehr er aus der Sprache denkt.

Erste Substanz, „Substanz im eigentlichen, ursprünglichsten Sinne“⁶²¹, ist das einzelne Individuum, „wie z.B. ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd“⁶²². Dass aber diese Substanzen so mit dem allgemeinen Begriff, mit ihrem Artnamen ‚Mensch‘, ‚Pferd‘ usw. bezeichnet werden, und anders ist es ja nicht möglich, scheint dem Aristoteles offenbar schon ein Zuviel des Allgemeinen, scheint ihm die Gefahr der (bewusstseinsmäßigen) Verflüchtigung der Konkretheit zu enthalten. Um diese gegen solche Gefahr abzusichern, definiert er kurzerhand diese allgemeinen Bezeichnungen als *Zweite Substanzen*: „Zweite Substanzen heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören. So gehört z.B. ein bestimmter Mensch zu der Art Mensch und die Gattung der Art ist das Sinnenwesen. Sie also heißen [zweite] Substanzen, Mensch z.B. und Sinnenwesen“⁶²³.

Mit dieser Dichotomisierung der Substanz in Erste und Zweite sichert Aristoteles die in der Sprache repräsentierte Wirklichkeit dagegen ab, dass das Individuum, also Sokrates, Kriton, das Pferd Sirius, Stuhl und Tisch in meinem Zimmer, sich theoretisch nicht in platonischer Manier unversehens wieder zum bloßen Exemplar ihres Begriffs, zum Teilhaber an der Idee verflüchtigen. Das Individuum in seiner Vereinzelung ist Substanz, real, unabhängig von jeder Art- und Gattungsbestimmtheit. Erste Substanz sein bedeutet für Aristoteles, souveräner Träger sinnlicher Bestimmtheit zu sein; die Bestimmungen werden „entweder von den ersten Substanzen als Subjekt ausgesagt oder [sind] in ihnen als dem Subjekt“⁶²⁴.

Man könnte versucht sein, Aristoteles' Unterscheidung von erster und zweiter Substanz entgegenzuhalten, dass ein nicht artmäßig bestimmtes Individuum, ein Individuum als solches, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Aber so will Aristoteles seine Differenzierung wohl auch nicht verstanden wissen. Ers-

⁶²¹ *Kategorien* 5, 2 a

⁶²² Ebd.

⁶²³ Ebd. (Zusatz Sk.)

⁶²⁴ Ebd.

te und zweite Substanz stellen keine unterschiedlichen Entitäten dar. In diesem Falle würden sie ja auch unterschiedliche Kategorien konstituieren. Aber Aristoteles setzt nur *eine* Kategorie *Substanz* an; die Zehnzahl der Kategorien bleibt gewahrt. Eher ist die Unterscheidung so aufzufassen, dass die scheinbare Zweiheit der Substanzen durch Abstraktion gewonnene Aspekte der substantiellen Entität des artmäßig bestimmten Individuums darstellen, so wie ja auch die anderen Kategorien keine Entitäten definieren, sondern Momente der einzigen Entität Substanz darstellen, von der sie nur abstraktiv abgehoben werden. Die substantiale Differenzierung hat, wenn man so sagen will, nur *logische*, nicht aber *ontologische* Realität.

Jedenfalls erhalten aber die *Ersten Substanzen* einen besonderen Wertakzent, *cum grano salis* „einen herausragenden ontologischen Status“⁶²⁵, sozusagen einen Bonus an Konkretheit, „heißen [doch] die ersten Substanzen deshalb in vorzüglichem Sinne Substanzen, weil sie Subjekt von allem anderen sind und alles andere von ihnen ausgesagt wird“⁶²⁶. Nicht nur wird von Sokrates weiß oder schwarz, schön oder hässlich, alt oder jung, gebildet oder ungebildet ausgesagt, auch die zweite Substanz, der Artnamen ‚Mensch‘, ferner die Gattung, ‚Sinnenwesen‘, wird von ihm als dem Träger ausgesagt. Dennoch, die Art ist ebenfalls Substanz, ist als solche den (anderen) Prädikaten übergeordnet, in dem Sinne, dass sie das in der Sprache als elementare Gestalt der Geistigkeit sedimentierte *wesentliche* Sein des Sokrates aussagt, dass er nämlich Mensch ist und nicht Pferd oder sonst etwas. Dagegen sind die weiteren Prädikate, zum Beispiel das Alt- oder Jungsein, nur kontingent oder akzidentell, kommen dem Sokrates nur beziehungsweise und zufällig zu: Er *war* einst jung und *ist* jetzt alt, ohne dass sich die Substanz geändert hätte: Er ist nach wie vor Sokrates, dieser einzelne Mensch – auch wenn, wie uns die Medizin belehrt, im Verlauf seines langen Lebens fast alle Zellen, aus denen der Organismus sich aufbaut, schon mehrmals durch neue ersetzt wurden⁶²⁷.

Auch was die Prädizierung, die Zuweisung von Prädikaten an die individuelle Substanz, anbelangt, bewährt sich Aristoteles' Differenzierung. Die Prädizierung von Merkmalen im Sinne der anderen Kategorien, von *wie-beschaffen* und *wie-groß*, *wann*, *wo* und *was-tuend* oder *-leidend* etc. ergibt nämlich nur Sinn in Bezug auf das Individuum und nicht in Bezug auf die Art. Nur von einem bestimmten Menschen und von einem bestimmten Pferd kann

⁶²⁵ Brüllmann/Fischer: Art. *hypokeímenon/zugrundeliegend, Subjekt, Substrat*; AL, S. 280

⁶²⁶ A.O., 2b

⁶²⁷ Diese Beobachtung ist gleichsam das moderne Äquivalent zu dem im Folgenden thematisierten Paradoxon vom Schiff des Theseus.

ich im Sinne der aristotelischen Kategorien prädiszieren, weiß zu sein oder schwarz, jung oder alt, fünf Ellen hoch, auf dem Markt usw. Was sich, ohne Individualbezug, von der Art als solcher aussagen lässt, also das *Allgemeine*, ergibt sich erst aus der vergleichenden Betrachtung der Individuen.

Und trotz späterer Erweiterung des *ousía*-Konzepts hält Aristoteles auch dann noch an der Privilegierung der Einzeldinge als primärer Substanzen, das heißt als Träger spezifizierender Bestimmungen, fest. So äußert er in der *Physik* bezüglich der Frage nach dem ontologischen Status von kategorialen Zuweisungen: „Denn keine der übrigen Bestimmungen [von Merkmalen], außer dem Ding, kann für sich vorkommen: alle anderen werden doch nur von dem Ding als ihrer Grundlage ausgesagt“⁶²⁸.

Den gedanklichen Kontext der Kategorienkonzeption, die sich philosophisch ja mit der Unterscheidung von Sein und Erscheinung seit Parmenides, Demokrit und Platon vorbereitete, vermögen auch bestimmte zeitgenössische Sophismen und Paradoxa wie die durch Plutarch überlieferte Legende vom *Schiff des Theseus* zu verdeutlichen⁶²⁹. Dabei geht es um die logische Frage, ob ein Artefakt, dessen gesamte Teile im Lauf der Zeit ersetzt werden, noch dasselbe Ding ist oder ob es seine Identität eingebüßt hat. Im vorliegenden Gedankenexperiment ist der historisch-legendenhafte Kontext der, dass die Athener den mythischen Heros Theseus als (einen der) Ahnherrn ihres Gemeinwesens und von dessen demokratischer Ordnung verehrten; Theseus war athenischer Staatsheros. Zur Erinnerung an ihn sollen sie das Schiff, mit dem Theseus seine wagemutigen Unternehmungen durchführte, als Denkmal erhalten haben. Im Laufe der Zeit, deren Zahn bekanntlich ja an allem nagt, werden, um das Schiff zu konservieren, sukzessive alle inzwischen morsch gewordenen Planken ausgetauscht, so dass am Ende kein Stück des ursprünglichen Bestands an dem Schiff mehr vorhanden ist. Ist es nun noch *dasselbe* Schiff (Position A) oder ist es ein *anderes* geworden (Position B)?

Wahrscheinlich hat Aristoteles bei der Konzeption seiner Lehre von den Kategorien nicht dieses Paradox im Auge gehabt, aber er liefert mit den Kategorien einen Beitrag zu dessen Lösung. Denn m.E. lässt sich mittels der Kategorie der Substanz die Frage lösen, und zwar zugunsten der Position A, so dass sich das Paradox als nur scheinbares erweist. Der Vertreter der Auffassung B folgt nämlich einem beschränkten *logos*, indem er die Identität der Sache in das Material setzt, aus dem sie besteht. Diese Gleichsetzung der Identität, wir können auch sagen: der Substanz, mit der Materialität wäre für Aristo-

⁶²⁸ *Phys.* I 2, 185 a 31f. (Zusatz Sk.)

⁶²⁹ Vgl. dazu etwa den einschlägigen Artikel auf *Wikipedia*.

teles logisch eine Verkürzung der Wirklichkeit. Zwar wird die Materie in der frühen Schrift nicht als Kategorie gesetzt – die Form-Materie-Unterscheidung, der sog. *Hylemorphismus*, ergibt sich Aristoteles erst später – wir können aber, auch im Blick auf die künftige Erschließung dieser Begriffe, unterstellen, dass Aristoteles die Materialität unter die *Akzidenzien* gesetzt hätte, und zwar unter die Kategorie der Qualität, der Beschaffenheit („aus Holz“). Er hätte darin jedoch nicht die *Substanz* des Schiffs gesehen, nicht dessen „dauerhaftes Wesen im Gegensatz zu den variablen äußeren Merkmalen“⁶³⁰, welches vielmehr a) in seiner Natur als Schiff und b) in seiner Beziehung auf den verehrten mythischen Helden bestand. Erst die völlige Zerstörung des Schiffs oder auch das Vergessen des ursprünglichen Bezugs hätten diese Substanz korrumpiert.

Einzelne Modifikationen jedoch ändern die Identität der Sache nicht. Wir würden das Schiff ja auch als Schiff des Theseus ansprechen, das heißt seine Identität unterstellen, wenn die morschen Teile nicht ersetzt und das Schiff allmählich zum Torso verkommen würde. Und doch änderte, in strenger Betrachtung, auch dieser Prozess, der sich unter Naturbedingungen, das heißt den Bedingungen der Endlichkeit, ständig an allem Körperlichen vollzieht, die Identität des Objekts.

Wir müssen uns bei alledem bewusst halten, dass wir auf Grund der im Bewusstsein verwurzelten Identifizierung von Denken und Sein dazu tendieren, logische Bestimmungen als Eigenschaften des Objekts aufzufassen. So sagen wir: „Das Schiff *ist* das gleiche“ oder: „Es *ist* nicht mehr dasselbe, sondern ist ein anderes geworden“ oder: „Dies Schiff *hat* Ähnlichkeit mit jenem“. Wir betrachten Zuordnungen wie ‚gleich‘ und ‚verschieden‘ als Eigenschaft des jeweiligen Dinges. Dies trifft aber keineswegs den Sachverhalt. Wir *referieren* mit unseren Aussagen auf die Dinge, aber das bedeutet nicht, dass wir sie in irgendeiner Form *haben*. Die Dinge verharren vielmehr unberührt von unseren Zuschreibungen in *selbstgenügsamer Transzendenz*, man ist versucht zu sagen: in ihrer *Opazität*. Zuweisungen wie ‚identisch‘, ‚gleich‘, ‚ähnlich‘, ‚verschieden‘ sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern artikulieren unsere diesbezüglichen Beobachtungen. Dem ‚Schiff des Theseus‘ ist es insofern akzidentell, dem Theseus angehört zu haben, es ist einfach da, von den Schiffsbauern auf der Basis ihres Wissens und nach bestimmten Vorgaben hergestellt, und wer sich seiner bemächtigt, dessen ist es. Gleiches gilt für den vorgestellten Austausch der Planken: So lange die essentiellen Merkmale des Schiffs, sagen wir: Schwimmtauglichkeit und Steuerbarkeit, bestehen, so lange ist es Schiff und genügt als Ding seinem Begriff. Ob es zu einem ‚anderen‘ wird durch den

⁶³⁰ Horn/Rapp: Art.: *ousia*. WaPh, S. 321 L

Austausch seiner Planken, betrifft sein Schiffsein nicht, das ist nur *Räsonnement* und insofern ohne Gewicht.

Und mit diesem hypothetischen, aus seiner Kategorienlehre extrapolierbaren Urteil zeigt sich Aristoteles als Wegbereiter der dialektisch geschärften Logik heutigen Philosophierens, für die derartige scheinbare Paradoxa vollends ihren problematischen Charakter verlieren und allenfalls als didaktisches Übungsmaterial thematisiert werden. Eine scheinbar widersprüchliche Aussage wie diejenige, dass das Schiff dasselbe und doch nicht dasselbe sei, die Aristoteles vielleicht mit Hinweis auf den Satz des Widerspruchs zurückgewiesen hätte, haben für den entwickelten Verstand nichts Anstößiges an sich. Wir stehen auch in keiner ungebrochenen Tradition mehr, Geltung hat nur die intellektuelle Konsequenz. Vielmehr enthüllen sich uns die Traditionen und kulturellen Kontexte in ihrer Brüchigkeit und tatsächlichen Gebrochenheit selbst als bloße Momente, Kategorien, Horizonte, in denen Individuen ihr Leben verorten, ohne dieser Formen als solcher und in ihrer Relativität ansichtig zu werden.

Dem unbefangenen im Horizont der mythischen Tradition lebenden Athener bleibt so das an prominenter Stelle der Stadt platzierte Denkmal das Schiff des Theseus, gleichgültig, welche und wie viele Teile an ihm auch immer ausgetauscht sein mögen. Das Entstehen eines derartigen Paradoxons aber verweist, wie die Entstehung der reflexiven, Philosophie genannten Praxis als solcher, auf das Aufbrechen und Abbröckeln der fraglosen Gültigkeit ehrwürdiger Traditionen: Das lebendige Denken hat „mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versetzen“⁶³¹; kritisch „löst [es] ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt [der des Mythos] nach dem anderen auf“⁶³² und lässt diese Stufe als überwundene („aufgehobene“) hinter sich.

Ich beschließe das Kapitel mit einigen allgemeinen Überlegungen zu Aristoteles' Konzeption der Kategorien. Die entschiedene Zuweisung des Merkmals der Substantialität, das heißt der Seinsqualität, an die Einzeldinge, die Individuen, markiert wohl den Punkt von Aristoteles' maximaler theoretischer Distanz zu Platon, der eben die entgegengesetzte Tendenz verfolgt und den Einzeldingen die Substanzqualität bestreitet bzw. ihnen allenfalls die Partizipation (*méthesis*) an Seiendem zugesteht.

Es lässt sich natürlich überhaupt bestreiten, dass der Kategorie der Substanz ein nachvollziehbarer Sinn zukommt, insofern die Vorstellung eines an

⁶³¹ *PhdG* (Vorrede), S. 15

⁶³² Ebd. (Zusatz Sk.)

dem Ding im Wechsel der Akzidenzien Beharrenden zwar der Erscheinung entspricht, aber bei strenger Betrachtung fragwürdig, da bloßer Begriff ist und im Bereich der Empirie – auch wenn das *Cogito* Beharrlichkeit an sich selbst erfährt – kein wirkliches Beharren in der Zeit anzutreffen ist. Will man aber an dem Begriff festhalten, so erscheint die Lösung des frühen Aristoteles (denn die Kategorienschrift wird allgemein als frühes Werk eingestuft, galt früheren Forschern zudem als unecht⁶³³) die der Erfahrungsbasiertheit menschlichen Denkens adäquateste zu sein. Späterhin, deutlich sichtbar in der *Metaphysik*, wird Aristoteles diese klare, quasi naturalistische Identifizierung der *ousía* mit dem Einzelding aufgeben und die Bedeutung des Begriffs ins Metaphysische erweitern.

Die von der Kategorienschrift entworfene klare logische Struktur von Einzeldingen als *Substanzen* sowie deren Beschaffenheiten und Befindlichkeiten als *Akzidenzien*, die die *Kategorienschrift* entwirft, korrespondiert auch dem Interesse des Aristoteles am Besonderen und Konkreten, wie es sich in den naturwissenschaftlichen Forschungen manifestiert. Die Kategorienlehre liefert quasi die erkenntnistheoretische, die ‚kategoriale‘ Basis für die spätere Einzel- forschung, etwa die *Zoologie*, deren Untersuchungen in gewissem Sinne die Liste der Kategorien an den Objekten der Beobachtung abarbeiten. Die mit den Kategorien erarbeitete Realitätsanschauung ist für die Naturforschung des Aristoteles sinngebend und erkenntnislogisch ausreichend, insofern sie eine maximale Annäherung an die Erfahrungswirklichkeit verbürgt, die basiert auf der vorurteilslosen und interpretationsfreien Wahrnehmung der dinglichen Wirklichkeit, in der alle mythischen Assoziationen getilgt sind.

Hinzuweisen ist schließlich auf den logisch-ontologischen Doppelaspekt des Kategorienkonzepts. In der kategorialen Aufgliederung, der Klassifikation des Wortbestands der Sprache liegt die *logische* Dimension der Kategorien; insofern die Wörter auf *Seiendes* referieren und an diesem die beiden Seinscharaktere der Substanz und der Akzidenz differenzieren, öffnet sich das Feld der *Ontologie*. In diesem Sinne hat man von der „Ontologie der *Kategorienschrift*“⁶³⁴ gesprochen. Dass die Sprache Seiendes *nur symbolisch* vergegenwärtigt, wird von Aristoteles erfasst, aber noch nicht als Problem empfunden: Im denken- den Zugriff kommen die Dinge selbst zur Darstellung. Diese Haltung ist Ausdruck von Aristoteles’ erkenntnistheoretischem Realismus. Die Kategorien-

⁶³³ Vgl. Flashar, a.O., S. 220 L

⁶³⁴ Horn/Rapp: Art. *ousia*, a.O., S. 323 L

schrift argumentiert noch diesseits des Gegensatzes von Logik bzw. Erkenntnistheorie einerseits und Ontologie andererseits⁶³⁵.

Die *Kategorienlehre* ist innerhalb der weitgespannten logisch, erkenntnistheoretisch und metaphysisch ausgerichteten Werkgruppe nur von begrenzter Bedeutung. Mit dem gesamten *Organon* bildete sie die Grundlage der logischen Auseinandersetzung der mittelalterlichen Scholastik, für die Aristoteles kanonische Geltung besaß. Ihre historische Bekanntheit verdankt sie wohl besonders *Immanuel Kant*. Kant, der, gleichgültig, ob zu Recht oder zu Unrecht, der Überzeugung war, die Logik habe „seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts [] tun dürfen [habe aber] auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts [] tun können“⁶³⁶, erarbeitet im Ausgang von den aristotelischen Vorgaben eine Neufassung der Doktrin der Kategorien und macht diese zum zentralen Lehrstück seiner *Transzendentalen Analytik*⁶³⁷.

Kant interpretiert die Kategorien im Geist der cartesianischen Wendung zum *Cogito* als die *reinen Verstandesbegriffe*, die Grundbegriffe („Stammbegriffe“⁶³⁸) also, mittels derer sich das Denken überhaupt auf Gegenstände bezieht, die als *apriorische*, als ‚natürliche‘ Ausstattung des Verstandes, empirische Erkenntnis erst ermöglichen.

Aristoteles' bloße Aneinanderreihung der zehn Kategorien zzgl. der fünf Postprädikamente erscheint Kant als systematisch mangelhaft, als bloße „Rhapsodie“⁶³⁹, zudem spricht er einigen Begriffen den Kategorie-Status ab. Er selbst dagegen ordnet die Begriffe in vier Gruppen mit den noch auf Aristoteles zurückgehenden Titeln *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, *Modalität* und weist jeder Gruppe vier Unterbegriffe zu⁶⁴⁰. Trotz seiner Kritik anerkennt er gerechter Weise Aristoteles' Entwurf, der ihm selbst einen wichtigen Anknüpfungs-

⁶³⁵ Diese Identifizierung bzw. Nichtunterscheidung der Dinge und ihrer sprachlichen Repräsentation gilt auch für die weiteren logischen Schriften (wenn auch nicht für Aristoteles generell). In diesem Sinne spricht W. Detel davon, dass Aristoteles „die sprachliche und die sachliche Beschreibung der Analyse als gleichwertig [betrachtet]“ (Einleitung zur 2. Analytik, S. XVI).

⁶³⁶ *KrV* B VIII

⁶³⁷ Vgl. *KrV* I, 2. Teil 1. Abteilung 1. Buch: *Die Analytik der Begriffe*

⁶³⁸ *KrV* B 107

⁶³⁹ *Prolegomena*, AA IV, S. 323

⁶⁴⁰ Die Titel *Quantität*, *Qualität*, *Relation* sind schon bei Aristoteles terminologisch, für *Modalität* hat Aristoteles zwar noch kein Begriffswort, doch ist der Titel dem *Begriffe* nach mitgesetzt in der Unterscheidung der vier Modi „möglich (*dynatón*), kontingent (*endexómenon*), unmöglich (*adýnaton*) und notwendig (*anankaíon*)“ (A. Menne: *Art. Modalität (des Urteils)*. HWP 6, Sp. 12).

punkt liefert, als „eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag [= Gedanke]“⁶⁴¹.

Auf die Kantische Deduktion der Kategorien, die bis heute angeeignet und diskutiert wird, im Einzelnen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Um aber den weiten historischen Bogen zu verdeutlichen, in dem diese Bemühungen um den Logos sich vollziehen, gebe ich noch einen Hinweis zum Weiterwirken des Kategorienkonzepts über Kant hinaus und zur bleibenden Bedeutung des Aristoteles.

Mit kritischer Spitze gegen Kant selbst und zugleich gegen den Kants Denken als eine nur verständige, die volle Form spekulativer Vernunft verfehlende Philosophie kritisierenden *Hegel*, greift Mitte des 19. Jahrhunderts *F.A. Trendelenburg* (1802-72) in seiner *Geschichte der Kategorienlehre* „die aristotelische Konzeption des Kategorienbegriffs wieder auf [“⁶⁴². Über die Lehrer-Schüler-Beziehungen Trendelenburg – Brentano – Husserl – Heidegger wirkt das aristotelische Kategorienkonzept bis in die jüngere Gegenwart fort. Heidegger als der vorerst letzte der Reihe habilitierte sich über *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des* [Scholastikers, also Aristotelikers] *Duns Scotus*. In seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* überführt er dann den von ihm abgelehnten ontologisch-erkenntnistheoretischen Sinn der Kategorien in den existenzphilosophischen: An die Stelle des Begriffs *Kategorie* tritt bei Heidegger der „[in] Analogie zur ontologischen Verwendungsweise des Terminus K[ategorie] gewonnene [] Terminus <Existenzial>“⁶⁴³ – in der Tat eine eindrucksvolle Wirkungsgeschichte!

2.4.2 Logische Axiome, wissenschaftliche Prinzipien und fehlerhafte Schlüsse

Eine wesentliche Rolle in der Logik des Aristoteles spielt seine Einsicht in die Unbeweisbarkeit bestimmter Grundprinzipien von Wissenschaft, denen er unter Berufung auf die mathematische Terminologie die Bezeichnung *Axiom* (gr. *axíoma*) gibt⁶⁴⁴. In diesem Sinne äußert er in der *Zweiten Analytik*: „Ich nenne

⁶⁴¹ KrV B 107 (Zusatz Sk.)

⁶⁴² H.M. Baumgartner u.a.: *Art. Kategorie, Kategorienlehre*. HWPh 4, Sp. 738

⁶⁴³ Ebd., Sp. 759

⁶⁴⁴ Vgl. *Metaphysik* 1005 a 20 – Die Urheberschaft des Begriffs *Axiom* ist umstritten. Aristoteles spricht in der angezeigten Textstelle eindeutig von den „in der Mathematik so genannten Axiomen“ und entsprechend formuliert etwa Chr. Rapp: „Die Vorstellung unbeweisbarer Axiome übernimmt Aristoteles aus der Mathematik“ (*Art. axiōma/Axiom*, AL, S. 94). Dagegen insistiert Á. Szabó gegen den Anschein des mathematischen Ursprungs des Ausdrucks, der

aber Prinzipien in jeder Gattung [des Wissens] diejenigen, von denen sich nicht beweisen läßt, daß sie sind (gelten)“⁶⁴⁵. Und für das „sicherste unter allen Prinzipien“⁶⁴⁶, sozusagen das Axiom der Axiome⁶⁴⁷, erklärt Aristoteles den *Satz vom Widerspruch*, das heißt die Einsicht, dass „dasselbe demselben in derselben Beziehung [] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“⁶⁴⁸. Die Wahrheit dieses Satzes leuchtet auch dem ungeübten Intellekt unmittelbar ein, zumindest wenn er an Beispielen illustriert wird. So versteht die Vernunft eines jeden, dass der Himmel nicht gleichzeitig wolkenlos und bedeckt sein kann, dass ein sterbliches Wesen nicht unsterblich sein und nicht zugleich lebendig und tot sein kann, dass ein Tisch kein Bett ist usw. Das Prinzip gilt schon für den elementarsten Verstandesgebrauch, auch wenn, gemäß Hegels Wort, dass was *bekannt* ist, damit noch nicht *erkannt* ist, es nicht als solches bewusst ist und erst durch reflexive Anstrengung ins Bewusstsein gehoben werden muss. Missverständnisse bezüglich seiner sind allenfalls auf Grund der allem Sprachlichen inhärierenden Mehrdeutigkeit möglich.

Aristoteles findet für das Widerspruchsprinzip eine *Reihe von Paraphrasierungen* auf hoher Abstraktionsebene. So wählt er auch die Formulierung, „es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei“⁶⁴⁹, ferner die Wendungen, es könne „das Konträre (*tanantía*) nicht demselben Gegenstande zugleich zukommen“⁶⁵⁰ und, von der Sache weg und auf die Aussage schauend, „kontradiktorische Aussagen können nicht zugleich wahr sein“⁶⁵¹.

Die letztgenannte Formulierung verweist auf ein anderes, ebenfalls elementares, aber doch dem Satz vom Widerspruch untergeordnetes Axiom, den sogenannten *Satz vom ausgeschlossenen Dritten*⁶⁵². Dieser Satz besagt, dass nicht „zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs etwas mitten inne (*metaxý*)

„in dem überlieferten Euklid-Text nirgends [begegnet]“: „In Wirklichkeit hat die Mathematik den Begriff Axiom aus der Philosophie übernommen“ (Art. Axiom I, HWPh 1, Sp. 737). Wahrscheinlich löst sich die Schwierigkeit, wenn man den *Gebrauch des Terminus* von der sicher im Geist der Zeit liegenden und disziplinübergreifenden *Aufmerksamkeit für die Idee des Axiomatischen* unterscheidet.

⁶⁴⁵ A.O. I 10, 76 a 31f.

⁶⁴⁶ *Metaphysik* 1005 b 12

⁶⁴⁷ Aristoteles nennt es selbst das „Prinzip der anderen Axiome“ (a.O., 1005 b 34).

⁶⁴⁸ Ebd., 1005 b 19ff. – Als mathematisches Beispiel eines unmittelbar einleuchtenden, keines Beweises bedürftigen (bzw. fähigen) Prinzips führt Aristoteles den Satz an, „daß Gleiches, von gleichem abgezogen, Gleiches läßt [= ergibt]“ (*Anal. post.* I 10, 76 a 41).

⁶⁴⁹ *Met.*, 1006 a 3f.

⁶⁵⁰ Ebd., 1011 b 17f.

⁶⁵¹ Ebd., b 13f.

⁶⁵² Vgl. ebd., 1011 b 23ff.

liegen [kann]“⁶⁵³. Zwar vermag es, wie Aristoteles selbst illustriert, zwischen Schwarz und Weiß ein Mittleres zu geben, nämlich Grau⁶⁵⁴ (und analog verhält es sich bei vielen konträr gesetzten Qualitäten), aber beim Zu- und Ab-sprechen gibt es nur Bejahung und Verneinung, nur „wahr (*alethés*) und [bzw. oder] falsch (*pseudos*)“⁶⁵⁵: *entweder* schwarz oder nicht-schwarz, grau oder nicht-grau, weiß oder nicht-weiß, ferner auch gerade oder nicht-gerade (d.h. ungerade), lebendig oder nicht-lebendig (d.h. tot) usw.: *tertium non datur*. Aristoteles argumentiert, gäbe es hier jeweils ein Mittleres zwischen den Polen von Bejahung und Verneinung, „z.B. bei den Zahlen müßte es solche geben, die weder gerade noch ungerade wären“⁶⁵⁶, so gäbe es zwangsläufig zwischen dem Mittleren und jedem der Pole wiederum ein Mittleres, und „dies müßte ins Unendliche fortgehen“⁶⁵⁷, mit anderen Worten, man geriete in den *infiniten Regress* und gelange zu keiner festen Bestimmung.

Die Geltung der von Aristoteles aufgewiesenen logischen Axiome ist wohl unstrittig, zumindest auf der Ebene der formalen Logik und solange man nicht das Feld der dialektischen Logik betritt. Und ebenso dürfte es um die Beweisproblematik für die Axiome stehen. Zu Recht weist Aristoteles die Forderung, die Geltung der Axiome nachzuweisen, mit dem Hinweis auf den bei solchem Unternehmen entstehenden und uns als fehlerhafte logische Figur bereits bekannten *infiniten Regress* (*eis ápeiron iénai*: ‚ins Unendliche gehen‘) ab:

„Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung (*apaideusia*), man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. Denn daß es überhaupt für alles einen Beweis (*apódeixis*) gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein *Fortschritt ins Unendliche* eintreten und auch so kein Beweis stattfinden“⁶⁵⁸. Denn jeder Beweis müsste ja mittels eines weiteren Satzes geprüft (bewiesen) werden, der aber ebenso wieder geprüft werden müsste usw. Der Hinweis auf diejenigen, die auch für Axiome Beweise fordern, verdeutlicht, dass Aristoteles seine logischen Anschauungen in Auseinandersetzung mit den zu seiner Zeit kursierenden Theorien entwickelt. Auch die aus der Sophistik erwachsene und durch *Pyrrhon aus Elis* (ca. 360-270 v.Chr., ca. 25 Jahre jünger als Aristoteles) begründete skeptische Position wird von ihm bereits reflektiert. So bezieht er sich zu Beginn von *Anal. post.* I 3 auf die Denker, „nach deren Voraussetzun-

⁶⁵³ Ebd., b 23

⁶⁵⁴ Vgl. ebd., b 30

⁶⁵⁵ Ebd., b 25

⁶⁵⁶ Ebd., 1012 a 10

⁶⁵⁷ Ebd., a 12

⁶⁵⁸ *Metaphysik* IV 4, 1006 a 5ff. (Hervorh. Sk.)

gen überhaupt kein Wissen möglich ist, [weil] man bei der Verfolgung eines solchen ins Endlose gerät, da man wo kein Erstes ist, das Spätere nicht durch das Frühere wissen kann“⁶⁵⁹. Und Aristoteles stimmt dieser Position insofern zu, als „das Endlose sich nicht durchschreiten lässt“⁶⁶⁰. Nur folgert er daraus nicht die Unmöglichkeit des (wissenschaftlichen) Wissens, sondern die Notwendigkeit, die Wissenschaft auf zwar nicht beweisbare, aber intuitiv erfassbare, in sich stimmige Prinzipien wie den Satz vom Widerspruch aufzubauen.

Im Kontext alltäglichen Lebens ist uns übrigens der *infinite Regress* aus dem Verhalten von Kindern vertraut, die jeder Antwort auf eine ihrer Fragen nach dem Warum ein weiteres ‚Und warum dies?‘ nachschieben, sei es aus unbefangenen Wissensdrang (Erinnern wir uns an den Eingangssatz der aristotelischen *Metaphysik*!⁶⁶¹), sei es, um den Erwachsenen zu nerven.

Die Nichtbeweisbarkeit (und doch gleichzeitige Geltung) des Satzes vom Widerspruch lässt sich wohl am ehesten einsehen, wenn man sich verdeutlicht, dass es sich dabei in der Substanz um das allem auf Klärung von Sachverhalten gerichteten Sprechen unmittelbar inhärierende Prinzip oder Postulat handelt, Widersprüche zu vermeiden. Wo immer wir im Argument des Gesprächspartners einen Widerspruch wahrzunehmen glauben (oder dieser in unserer Rede), wird der Satz vom Widerspruch, das Widerspruchsprinzip, operationalisiert. Er ist schlechthin Prinzip der Logizität des Denkens und Sprechens. Aristoteles drückt an anderer Stelle den Sachverhalt plastisch aus und formuliert: „[] einen Beweis für ein solches Prinzip gibt es nicht im Sinne eines äußeren Grundes, sondern nur im Sinne eines *Grundes in der Seele*“⁶⁶². Das Prinzip logischer Widerspruchsfreiheit ist seiner Natur nach *intuitiv*. Anders formuliert: Für seine Geltung gibt es kein Kriterium, sondern es ist selbst Kriterium für die logische Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit von Aussagen, *index sui et falsi*.

Aus verschiedenen der Axiomata-Problematik vergleichbaren Grenzfällen des Erklärens ergeben sich die weiteren Typen fehlerhafter logischer Figuren, und zwar insbesondere aus Verstößen gegen die aristotelischen Schlussregeln. Um dies zu verdeutlichen, ist kurz auf Aristoteles’ *Konzeption des wissenschaftlichen Schließens*, den sogenannten *Syllogismus*, einzugehen.

⁶⁵⁹ A.O., 72 b 7ff.

⁶⁶⁰ Ebd., b 10f. – Zur Destruktion der Wissenschaft durch den Skeptizismus vgl. unten, Kap. IV 1.2.

⁶⁶¹ Vgl.: „Alle Menschen streben von Natur (*phýsei*) nach Wissen (*eidénai*); dies beweist die Freude an den Sinneswahrnehmungen (*aisthéseis*) []“ (*Met.* 980 a 21f.).

⁶⁶² *Anal. post.* I 10, 76 b 24ff. (Hervorh. Sk.)

Grundsätzlich unterscheidet Aristoteles zwei Formen, in denen wirkliches, tragfähiges Wissen erworben wird. Die erste dieser Formen beschreibt er folgendermaßen: „Wir glauben aber etwas zu wissen, schlechthin, nicht nach der sophistischen, akzidentellen [d.h. willkürlich-zufälligen] Weise, wenn wir sowohl die Ursache, durch die es ist, also solche zu erkennen glauben, wie auch die Einsicht uns zuschreiben, daß es sich unmöglich anders verhalten kann“⁶⁶³.

Das ist eine in ihrer Klarheit und Konkretheit eindrucksvolle Definition, die auch heute noch unmittelbar einleuchtet. Ein regsamer Intellekt verharret nicht bei bloßer Wahrnehmung, bei oberflächlicher Zur-Kennntnisnahme von Vorgängen (wie die Menschen, die mit Ausrufen des Erstaunens dem bunten wie gehaltenen Schauspiel eines Feuerwerks beiwohnen), sondern fragt auf jedem Gebiet, sei es beim alltäglichen Besorgen, sei es beim Blick in die umgebende Natur, sei es bei der Zeitungslektüre usw., durchweg nach Ursache und Grund des Wahrgenommenen oder Mitgeteilten bzw. nach dem Kontext des einzelnen Sachverhalts – das beginnt im Kindealter und wird, falls die Umgebung in Dialog tritt, bald habituell. Aus dem Wissenwollen der Ursache entsprang ja, wie wir sahen, auch die Wissenschaft, zunächst bei Thales mit der Frage nach der Ursache in Form der *arché*, des *allgemeinen Ursprungs* oder *Prinzips (principium)*, und in der Differenzierung der Ausgangsfrage und -perspektive entwickelte sie sich zu immer komplexeren Fassungen der Ursächlichkeit, deren Darstellung Gegenstand der vorliegenden Schrift ist. Der Leser wird sich erinnern, dass Aristoteles nicht der erste ist, der Wissen als die Frage nach der Ursache explizit machte; bereits Demokrit hatte sich emphatisch über das Glück des Ursachenwissens geäußert.

Auch der zweite von Aristoteles angegebene Aspekt des *Kriteriums*, dass wir Wissen nämlich dann ansetzen, wenn wir uns „die Einsicht zuschreiben, daß es sich unmöglich anders verhalten kann“, hat Epoche gemacht: René Descartes, Anti-Aristoteliker und Begründer der neuzeitlichen Theorie der Wissenschaft, übernimmt es in Form der *clara et distincta perceptio*, der *klaren und deutlichen Einsicht*, die für den Erkennenden das Merkmal der Wahrheit, des Zutreffens einer Erkenntnis ist⁶⁶⁴. Dies gilt auch noch für die *neuzeitliche Naturwissenschaften*, in denen die Hypothesen durch Experimente, Messungen und sonstige Methoden verifiziert (oder falsifiziert) werden. Generell vollzieht sich wissenschaftliche Arbeit nicht in träumerischer oder visionärer oder zer-

⁶⁶³ Ebd., I 2, 71 b 9ff.; Übers. Rolfes

⁶⁶⁴ Vgl.: „In der vierten Meditation wird bewiesen, daß alles, was wir klar und deutlich einsehen, wahr ist [!]“ (Descartes: *Meditationen*; Übersicht über die vierte Meditation).

streuter Gemütsverfassung, sondern mit ‚Geistesgegenwart‘, mit wachem, an der Vermeidung von Fehlern und kontinuierlicher Überprüfung der (Zwischen)Ergebnisse orientiertem Verstand. Und die Überzeugung, alles methodisch Notwendige beachtet zu haben, so dass das Endergebnis unanfechtbar erscheint, ist auch hier noch der Ausweis der Richtigkeit.

Neben dem aus Beobachtung und Überlegung stammenden Ursachen- und Erklärungswissen, für das Aristoteles’ realwissenschaftliche Schriften wie die zoologischen Abhandlungen oder auch die *Meteorologie* die (keineswegs irrtumsfreien) Belege bilden, etabliert der Philosoph ein zweites, vermittelteres Verfahren, das er ebenfalls als zielführend für die Produktion von Wissen erachtet. Es handelt sich darum, „durch den *Beweis* [bzw. durch Demonstration] zu wissen“⁶⁶⁵. Der Beweis besteht im „wissenschaftlichen Schluß [bzw. in der ‚wissenschaftlichen Deduktion‘]“⁶⁶⁶.

Das allgemeine Prinzip wissenschaftlichen Schließens fasst Aristoteles zu Beginn der *Ersten Analytik* in den Satz: „Ein Schluß [*syllogismós*] ist eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß dieses ist“⁶⁶⁷. In der von Aristoteles als paradigmatisch eingeführten dreigliedrigen Form umfasst die Voraussetzung zwei Sätze, die sogenannten *Prämissen* (*prótaseis*, *propositiones*); aus diesen wird als drittes Element der notwendig resultierende Satz, die *Konklusion* (*sympérasma*, *conclusio*), abgeleitet bzw. *deduziert*. Formalisiert erhält der daraus folgende Standardfall des korrekten und als solchen beweisenden Schlusses die Form:

- | | | |
|-----|--|---------|
| I | Prämisse 1: Wenn A jedem B zukommt | (A a B) |
| II | Prämisse 2: und B jedem C zukommt | (B a C) |
| III | Konklusion: dann kommt A auch jedem C zu | (A a C) |

Zur Veranschaulichung bringe ich folgendes sehr bekannte Beispiel eines solchen Schlusses:

- | | | |
|-----|---|---------|
| I | P 1 Sterblich sein kommt jedem Menschen/Lebewesen zu | (A a B) |
| II | P 2 Mensch/Lebewesen sein kommt Sokrates zu | (B a C) |
| III | K Also: Sterblich sein kommt Sokrates zu ⁶⁶⁸ | (A a C) |

⁶⁶⁵ Vgl. *Anal. post.* I 2, 71 b 17: „*δι’ ἀποδείξεως εἰδέναι*“; Rolfes setzt *Beweis*, Detel *Demonstration*.

⁶⁶⁶ Ebd., b 17f.; Übers. Rolfes, in Klammern die Übers. Detels

⁶⁶⁷ *Anal. pr.* I 1, 24 b

⁶⁶⁸ Das Beispiel unterscheidet sich insofern von der zuvor gegebenen Notierung, als die zweite Prämisse kein allgemeines, sondern ein partikuläres Urteil (Sokrates) enthält und dadurch die Schlussfolgerung ebenfalls partikulär ist.

In der auch in meinen Beispielen benutzten traditionellen Terminologie werden, in Anlehnung an Aristoteles' Rede vom notwendigen Folgen aus einem Gesetzten, die beiden Obersätze I und II als *Voraussetzungen* oder *Prämissen* (bzw. als Ober- und Unterprämisse) bezeichnet, der Untersatz III als *Konklusion* (Folgerung) aus I und II; die Konklusion hat den Charakter eines Resultats. Verändere ich hingegen die Perspektive und betrachte Satz III als ein (keines Beweises bedürftiges, da unmittelbar, ‚intuitiv‘ einsichtiges) Faktum, so stellen Sätze I und II die Analyse dieses Faktums auf seine Ursache bzw. Begründung hin dar. Nach der ebenfalls von Aristoteles begründeten Klassifikation der Urteile in deduktive und induktive handelt es sich bei dieser Ableitung eines wahren Satzes aus anderen als wahr angenommenen Sätzen um eine *Deduktion*. Aristoteles betrachtet die korrekte Durchführung einer Deduktion als beweisend und im Ergebnis als Demonstration des Schlusssatzes durch die Vordersätze⁶⁶⁹.

Das Verhältnis der Elemente des Syllogismus zueinander wird von Aristoteles durch den wichtigen Hinweis präzisiert, dass „notwendigerweise das demonstrative Wissen [d.h. die Konklusion] von Dingen [d.h. von Prämissen] ab[hängt], die wahr und ursprünglich und unvermittelt und bekannter und vorrangig und ursächlich im Verhältnis zur Konklusion sind“⁶⁷⁰.

Um ein Ergebnis fehlerhaften Schließens, um einen Fehlschluss also, handelt es sich bei dem unter seiner lateinischen Bezeichnung geläufigen *Circulus vitiosus*, dem *Zirkelschluss* bzw. *Zirkelbeweis* (*kýklo deiknestai*, ‚circulo probare‘, ‚im Kreise beweisen‘). Er besteht nach Aristoteles darin, „daß man aus der Konklusion und [] der einen Prämisse in umgekehrter Fassung auf die andere Prämisse schließt []“⁶⁷¹ bzw. dass in Abweichung von der Vorrangstellung der Oberprämisse „der Beweis [nicht] aus Früherem und Bekanntem geführt [wird]“⁶⁷². Ich versuche im Folgenden, diese Definition in ein Beispiel umzusetzen, das sich aber nicht ganz ungezwungen ergibt. Ich gehe aus von dem korrekten Beweisgang (B 1):

- | | |
|---|---------|
| P 1 Schwer zu sein kommt dem Metall Bronze zu | (A a B) |
| P2 Aus Bronze sein kommt manchen Statuen zu | (B i C) |

⁶⁶⁹ Für eine vertiefte Darstellung dieser Zusammenhänge einschließlich einer Differenzierung zwischen den Begriffen *Beweis* und (aristotelische) *Demonstration* vgl. W. Detels Einleitung zu der von ihm edierten 2. *Analytik* des Aristoteles (s. Lit.-Verz.)

⁶⁷⁰ Ebd., I 2, 71 b 21ff. (Übers. Detel; Präzisierungen Sk.)

⁶⁷¹ *An. pr.* II 5, 57 b

⁶⁷² *An. post.* I 3, 72 b 26f.

K Schwere kommt manchen Statuen zu

(A a C)⁶⁷³

Bau ich den Beweis im Sinne der von Aristoteles gegebenen ‚Bauanleitung‘ um, ergibt sich für B 2 eine Art *Circulus vitiosus*:

P 1 Aus Bronze zu sein kommt manchen Statuen zu (A a B)

K Schwere kommt Statuen zu (A a C)

[P 1/K' Also: Schwere kommt dem Metall Bronze zu (B a C)]

Der Schluss ist im Sinne des Aristoteles fehlerhaft, insofern das Allgemeinere aus dem Spezielleren, das ‚Frühere‘ aus dem ‚Späteren‘ abgeleitet wird: Nicht weil bronzene Statuen schwer sind, ist Bronze schwer, sondern umgekehrt.

Zirkelhaft wäre auch folgender Beweis (B 3):

P 1 Schwere kommt Gegenständen aus Bronze zu (A a B)

P 2 Aus Bronze sein kommt einigen Statuen zu (B a C)

K Schwere kommt Statuen aus Bronze zu (A a C)

An diesem Beispiel zeigt sich ein prinzipieller Mangel des syllogistischen Beweisverfahrens: der in P 1 formulierte wahre Satz, von dem als unmittelbar gewissem die Deduktion ihren Ausgang nehmen soll, ist selbst Produkt einer logischen Operation, nämlich einer sog. *Induktion*: In ihm werden die vielen einzelnen Erfahrungen, dass die Gegenstände aus Bronze durchweg (speziell) schwer sind, zu einem Prinzip verallgemeinert und aus diesem wiederum ein Spezialfall (Statuen aus diesem Material) als Konklusion deduziert. Das, was deduktiv bewiesen werden soll, ging in Wirklichkeit bereits als Voraussetzung in die Formulierung des Prinzips P 1 ein. Es wird also im Kreis argumentiert.

Man könnte das Beispiel auch als *Petitio principii* interpretieren, als ein „Erbitten dessen, was am Anfang steht [*ex archês aistheîstai*]“⁶⁷⁴. Eine solche liegt vor, wenn das zu Beweisende in der Problemstellung schon enthalten, also vorausgesetzt ist. Aristoteles unterscheidet diverse Fälle. Ein im Sinne der Definition leicht zugängliches Beispiel bringt er in der *Topik*. Der Beweis, „daß die Seite des Quadrats mit der Diagonale inkommensurabel ist“, kann nicht ordentlich geführt werden, weil „man [zunächst] beweisen sollte, daß die Diagonale mit der Seite inkommensurabel ist“⁶⁷⁵. In der Problemstellung ist das

⁶⁷³ Das Beispiel ist mit leichten Änderungen Detels Einleitung in die 2. *Analytik* entnommen (vgl. a.O., S. XXXIII).

⁶⁷⁴ U. Nortmann: Art. *ex archês aiteisthai*, AL, S. 225

⁶⁷⁵ A.O., VIII 13, 163 a – Zum historischen Aspekt des mathematischen Problems der Inkommensurabilität vgl. oben, Kap. II 2.4.4.

Prinzip, die Inkommensurabilität der Diagonale zur Seite des Quadrats, und damit die Lösung, bereits vorausgesetzt und nur durch sprachliche Subjekt-Objekt-Vertauschung als scheinbares Problem formuliert: Die Seite ist mit der Diagonalen inkommensurabel, weil die Diagonale mit der Seite, als dem zunächst Gegebenen, inkommensurabel ist. Hat man aber Letzteres bewiesen, erübrigt sich ein weiterer Beweis. Im Übrigen muss der Beweis mathematisch geführt werden, und es bedarf mathematischer Kenntnisse. Seine Umsetzung in einen Syllogismus wäre trivial.

Von den Skeptikern werden später die von Aristoteles im Rahmen seiner Syllogistik ermittelten fehlerhaften Schlussfiguren freizügig und unbefangen zum Nachweis der Unmöglichkeit wissenschaftlichen Wissens eingesetzt – gerade so, als wäre die Einsicht in diese logischen Verstöße nicht auch selbst ein Wissen⁶⁷⁶.

Aristoteles baut in der Konsequenz seiner Überzeugung, dass syllogistische Deduktionen zu echtem Erkenntnisgewinn führen, die Syllogistik durch Formulierung besonderer Bedingungen (bejahte/verneinte Sätze; allgemeine/partikuläre/singuläre Sätze u.a.) zu einem umfangreichen System an Schlussfiguren aus, das in der Aristoteles-Rezeption des Mittelalters beharrlich und formalistisch weiter durchgebildet und verfeinert wird. Am Ende kommt man auf eine Tafel von 64 möglichen Schlüssen, von denen aber nur 19 logisch einwandfrei sind und brauchbar scheinen⁶⁷⁷.

Der generelle Mangel des Verfahrens ist, dass die Konklusion bereits in der verallgemeinernden Oberprämisse vorausgesetzt ist, so dass die Konklusion trivial wird. Erst zur Zeit von *Descartes* (1596-1650) und insbesondere durch diesen bildet sich die Überzeugung, dass „die Formen der Syllogismen zur Erfassung der Wahrheit nichts helfen“⁶⁷⁸ und dass das „grobe Geschütz wahrscheinlicher Syllogismen der Scholastiker“⁶⁷⁹ allenfalls dazu taugt, „die Erkenntniskraft der Knaben [zu üben] und [] sie durch einen gewissen Wettstreit [zu fördern]“⁶⁸⁰.

⁶⁷⁶ Zur skeptischen Kritik der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln vgl. unten, Kap. IV 5.3.

⁶⁷⁷ Eine Übersicht über die Fülle der entwickelten Figuren liefert etwa Meyer (1955) I, S. 229ff.

⁶⁷⁸ *Descartes: Regulae ad directionem ingenii*, Regel XIV.2

⁶⁷⁹ Ebd., II 3

⁶⁸⁰ Ebd.

2.5 Exkurs: „... wie ein junges Füllen gegen die Mutter ...“

Aristoteles' Beharren auf dem Substanzcharakter der Dinge (Dinge im allgemeinen Sinn von abgetrennt, *choristón* Seiendem genommen), seine Präferenz für das Konkrete, muss auf die Ablehnung des so ganz nach Transzendenz verlangenden Platon stoßen und zusammen mit Aristoteles' Ablehnung der Ideenlehre, die sich bereits früh, in einzelnen Schriften des Organon, äußert⁶⁸¹, das Verhältnis der beiden Männer belasten.

Auf die geistesgeschichtlich interessante Frage nach dem persönlichen Verhältnis von Platon und Aristoteles will ich an dieser Stelle kurz eingehen. Zwar hat man aus der Widersprüchlichkeit der Quellen, in denen sowohl von Freundschaft wie von Spannungen gegeneinander die Rede ist, gefolgert: „Über das persönliche Verhältnis [des Aristoteles] zu dem fast 45 Jahre älteren Platon wissen wir kaum etwas Sicheres“⁶⁸². Immerhin sollen den bereits im Vorhergehenden gegebenen Hinweisen zwei weitere Belege hinzugefügt werden, die einen erheblichen Grad von Trübung des Verhältnisses anzeigen. Und zwar handelt es sich um zwei dem Platon zugeschriebene Äußerungen, die erste eine direkte Kritik an dem Jüngeren, die zweite ein verweiskräftiges szenisches Detail im Dialog *Parmenides*⁶⁸³.

Die erste Bemerkung ist die berühmte und eindeutige Kundgabe Platons von seiner Enttäuschung über den Undank des Aristoteles gegenüber seinem Lehrer. Sie ist durch Diogenes Laertius überliefert und in ihrer Authentizität nicht überprüfbar. Demnach hat Platon über seinen um so viel jüngeren und zweifellos begabtesten Schüler den Ausspruch getan: „Aristoteles hat gegen mich ausgeschlagen, wie es junge Füllen gegen die eigene Mutter tun“⁶⁸⁴. Eine solche Aussage bedarf kaum besonderer Interpretation, nur der Erklärung ihres Motivs. Das gewählte Bild weist allerdings darauf hin, als wie groß Platon den Altersunterschied empfand und dass sein Beweggrund wohl nicht primär kollegiale Konkurrenz war. Er betrachtete Aristoteles offenbar als frühreifes Kind. Der zweite Beleg ist fast noch interessanter. Er ist zwar interpretationsoffen, dafür jedoch authentisch, denn er findet sich in Platons außerordentlich berühmtem Dialog *Parmenides*, der als das Meisterwerk platonischer Dialektik gilt. Merkwürdig ist, dass in diesem Dialog als Mitunterredner ein junger Mann namens Aristoteles figuriert. Die Hypothese wäre nun, dass sich aus den Zügen, die Platon der von ihm konzipierten literarischen Figur ver-

⁶⁸¹ Vgl. etwa 2. *Anal.* 77 a 5, 83 a 3 sowie, weniger polemisch, *Topik* 113 a, 143 b, 148 a

⁶⁸² Flashar, a.O., S. 215

⁶⁸³ Vgl. a.O., 137 b-c

⁶⁸⁴ D.L., V 2

leiht, gewisse Schlüsse ziehen lassen bezüglich seiner Einschätzung des wirklichen Aristoteles, seines Schülers. Um allerdings Klarheit in die Zusammenhänge zu bringen, bedarf es einiger etwas umständlicher Überlegungen.

Als erstes ist hinzuweisen auf den wohl gewichtigsten Einwand, der gegen die Hypothese erhoben werden könnte. Er betrifft die *Chronologie*, und zwar nicht die implizite des Dialogs, die auch komplex genug ist und für die sich das bereits erwähnte „Problem der Anachronismen“⁶⁸⁵ ergibt, sondern die reale, das heißt die zeitliche Abfolge der Ereignisse im Umkreis der Abfassung des Dialogs. Aristoteles tritt nämlich im Jahr 367 v.Chr. als Siebzehnjähriger in Platons Akademie ein, der *Parmenides* wird aber von der neueren Forschung als Werk der mittleren Schaffensperiode angesetzt, dessen Entstehung demnach in die Zeit zwischen 387 v.Chr. und Platons zweiter Sizilienreise 367/5, also praktisch vor Eintritt des Aristoteles oder allenfalls kurz danach anzusetzen ist. Der Einwand ist nicht abzuweisen, auch nicht durch den Hinweis darauf, dass Platon mitunter an seinen Dialogen spätere redaktionelle Korrekturen vorgenommen hat und dabei erst die Aristoteles-Figur eingefügt haben könnte.

Weniger gewichtig scheint mir demgegenüber die Tatsache zu sein, dass Platon den Aristoteles als zeitgeschichtliche Figur einführt, die mit dem Philosophen gar nichts zu tun hat, nämlich als den historisch tatsächlich nachweisbaren „späteren Genossen der Dreißig [Tyrannen]“⁶⁸⁶. Hier könnte es sich um ein bewusstes Verschleierungsmanöver handeln, wie denn nach Apelt „Platon in [diesem] Dialog manches persönliche Erlebnis in einer gewissen Verschleierung vor unserem Auge vorüberziehen lässt“⁶⁸⁷.

Ich lasse fürs Erste die Einwände auf sich beruhen und wende mich den Aspekten zu, die für die Hypothese von Bedeutung sein könnten. Zunächst weise ich nochmals auf den erheblichen Altersunterschied zwischen den beiden Männern hin. Als Aristoteles im Jahr 367 v.Chr. als Siebzehnjähriger in Platons Akademie eintritt, ist Platon bereits 61 Jahre alt, ein berühmter Philosoph, der zwar seine Akmé überschritten, aber wie wir wissen, noch zwanzig Lebensjahre vor sich hat; sein Tod erfolgt im Jahr 348/347 im Alter von 80 Jahren. Die Altersdifferenz von 44 Jahren rückt Aristoteles in die Generation eines Enkels eher als in die eines Sohnes.

Interessant ist auch die soziale Konstellation zwischen Platon und Aristoteles, die gegensätzlicher kaum sein könnte. Auf der einen Seite: der Angehö-

⁶⁸⁵ Schirren/Rechenauer: *Grundriss* 1/1, S. 193; vgl. oben, Kap. II 7.6.2.

⁶⁸⁶ *Parmenides* 128 d

⁶⁸⁷ Einleitung zum *Parmenides*, S. 39

rige alten athenischen Adels und ‚Geistesfürst‘, der mit Nobilitäten wie *Dionysios*, dem Herrscher von Syrakus, Umgang pflegt und der sich selbst als derartige Autorität betrachtet, dass er glaubt, diesem das Experiment seines Idealstaates nahebringen zu können; auf der anderen Seite: der unbekannte Jüngling aus der fernen, im makedonischen Einflussbereich liegenden Provinz Thrakien, dessen Vater auch noch als Arzt dem makedonischen Hof, von dessen Ambitionen die *Poleis* sich bedroht fühlen, verbunden ist.

Dieser Kontrast könnte eine erhebliche innere Distanz Platons zu seinem Schüler provoziert haben, zumal dieser im Bewusstsein seiner Verbindungen zum makedonischen Hof in *Pella* – er soll seine Jugend zum Teil dort verbracht haben⁶⁸⁸ – und im Gefühl seiner intellektuellen Potenz von Beginn an in der Akademie recht selbstbewusst aufgetreten und Einschüchterungsversuchen offensiv begegnet sein dürfte. Auf solche früh eingetretene Distanz deuten auch die zu dem vorstehenden, ganz zu meinem hypothetischen Kurzporträt passenden Mitteilungen der Art hin, dass Platon an gewissen, ihm „unangenehmen Eigenschaften [des Aristoteles wie] Kleidung, Haartracht, Fingerringe, Boshaftigkeit, vorlaute Geschwätzigkeit“⁶⁸⁹ Anstoß genommen habe – kurz gesagt: Platon dürfte den Jüngling Aristoteles als arrogante und selbstgefällige Person wahrgenommen, vielleicht sich auch durch ihn in seiner Autorität als Schulhaupt in Frage gestellt gesehen haben.

Die Frage, ob über die wenigen objektiv fassbaren Sachverhalte hinaus womöglich auch erotische Momente, wie sie Platon etwa im *Symposion* zwischen Sokrates und Alkibiades, aber auch in anderen Dialogen sowie in einer Reihe von Epigrammen auf von ihm geliebte Jünglinge thematisiert hat⁶⁹⁰, korrumpierend in das Verhältnis hineingespielt haben, führt in den Bereich subjektiver Anmutungen, zu dem es mangels Verlautbarungen der Beteiligten keinen Zugang gibt.

Der Dialog *Parmenides* nun enthält Details, die die Vermutung eines erheblich gestörten Verhältnisses Platons zu Aristoteles zu stützen vermögen, zu deren Verständnis aber einige Hinweise zur formalen Anlage des Szenariums erforderlich sind. Darstellungstechnisch stellt der Dialog eine komplizierte Rahmenkonstruktion mit verschiedenen Erzähl- bzw. Handlungsebenen sowie Personen dar. Zeit der Handlung dürfte die Kindheit Platons sein; er selbst gehört nicht zum Personal, wie er dies in seinen Dialogen generell vermeidet.

⁶⁸⁸ Vgl. W. Detel: Zeittafel [zum Leben des Aristoteles], in: *Zweite Analytik* (Hg. W. Detel), S. LXXXIV

⁶⁸⁹ Flashar, a.O., S. 215

⁶⁹⁰ Zu den Epigrammen vgl. D.L. III 29ff.

Der äußere Anlass der Szene ist das Informationsbedürfnis des an Philosophie interessierten Klazomeniers *Kephalos*⁶⁹¹, der mit einigen Freunden nach Athen gekommen ist und sich bei dieser Gelegenheit bei seinen dortigen Bekannten über ein vor vielen Jahren stattgehabtes philosophisches Gespräch zwischen dem schon alten und berühmten Parmenides, dessen Schüler Zenon sowie dem noch jungen Sokrates informieren möchte.

Die Darstellung gliedert sich in zwei Handlungsebenen, in die Ebene der Gegenwart, die das kurze Vorgespräch des Kephalos mit seinen athenischen Bekannten beinhaltet und nur die Hälfte des einleitenden Kapitels umfasst, sowie in die Ebene der Vergangenheit, das heißt die Wiedergabe des stattgehabten philosophischen Gesprächs selbst. Auf der Ebene der Handlungsgegenwart treten neben Kephalos auf sein athenischer Freund *Antiphon*, Platons Stiefbruder, den er um Auskunft über den Hergang bittet, sowie die beiden anderen Brüder Platons, *Adeimantos* und *Glaukon*. In dem Hauptgespräch, das ganz durch Antiphon nacherzählt wird (der sich für sein Wissen aber wiederum auf das Zeugnis des *Pythodoros*, eines Freundes des Zenon, beruft), tritt neben den Hauptunterrednern Parmenides, Zenon und Sokrates auch noch ein junger Mann namens *Aristoteles* auf, der, wie erwähnt, als ein „späterer Genosse der Dreißig“⁶⁹² eingeführt wird und mit dem es eine Bewandnis haben könnte. Mit seiner Kennzeichnung bringt Platon zum Ausdruck, dass es sich bei der Figur nicht um seinen Schüler Aristoteles handelt, und er vermeidet damit den Anachronismus, eine Person in den Dialog zu platzieren, die zu dem auch nur fiktiv angenommenen Zeitpunkt des Gesprächs noch gar nicht geboren war.

Dennoch weckt allein das Auftreten einer Figur namens Aristoteles Neugier und provoziert die Frage nach der damit verfolgten Absicht; der Leser erwartet mit Spannung, welche Rolle der mit solch prominentem Namen bedachten Figur im philosophischen Diskurs zuteil wird.

Das Gespräch beginnt bezeichnender Weise damit, dass Sokrates als Vorkämpfer der Lehre von den Ideen, also als Repräsentant Platons selbst, auftritt und Parmenides Einwände gegen diese Lehre erhebt, darunter die Einwände, die wir aus den Schriften des Aristoteles kennen und die wohl bereits in den Diskussionen der Akademie selbst Thema gewesen sind. Dabei stehen zu-

⁶⁹¹ Klazomenai war eine nicht unbedeutende Stadt in Ionien, in der Nähe des heutigen Smyrna. Es war, wie berichtet, die Heimatstadt des Anaxagoras, der sich als erster Philosoph in Athen niederließ. Eine Nachbarstadt von Klazomenai war auch Kolophon, die Heimat des Xenophanes.

⁶⁹² *Parm.* 127 d

nächst im Vordergrund die Probleme und Widersprüche, die aus der „Trennung zwischen gewissen selbständigen Ideen einerseits und den an ihnen Anteil habenden Dingen andererseits“⁶⁹³ erwachsen, also die Theoreme des *chorismós* und der *méthexis*, ferner die berühmte Frage, ob auch für verächtliche Dinge wie „Haar, Kot, Schmutz und dergleichen“⁶⁹⁴ Ideen anzusetzen seien, durch deren Bejahung Sokrates sich lächerlich zu machen fürchtet, die er aber auch nicht zu negieren vermag, weil dies die ontologisch-metaphysische Konzeption der Ideen selbst in Frage stellen würde. Zur Sprache kommt auch das sog. Argument des *Dritten Menschen*, die Frage also, ob bei Ansetzung der Ideen als selbstständig seiend sie selber und die an ihnen teilhabenden Dinge nicht wiederum in eine höhere Einheit aufgehoben werden müssen, so dass die Doktrin auf die Existenz von Ideen von Ideen und damit auf einen infiniten Regress hinausläufe⁶⁹⁵.

Parmenides intendiert allerdings keine Verwerfung der Ideenlehre, sondern will dem jungen Sokrates nur klar machen, dass es zur Begründung dieser Lehre außerordentlicher reflexiver Anstrengungen und dialektischer Übung bedarf, die ein junger Mensch wie er erst noch erwerben müsse; eine solche Übung in Dialektik, die es tatsächlich in sich hat, bildet dann den Hauptteil des Dialogs.

Die hier geschilderten Umstände führen auf die Hypothese, dass Platon mit dem *Parmenides* auf Kritik an seiner Ideenlehre reagierte, eine Kritik, die wohl nirgends so kompetent geübt werden konnte wie unter den Mitgliedern der Akademie selbst, deren führende Köpfe und Platons Nachfolger in der Schulleitung *Speusippos* (ca. 410-339/8 v.Chr.) und *Xenokrates* (396/5-314/3 v.Chr.), die beide deutlich älter als Aristoteles waren, später eigene Fassungen einer modifizierten Ideenlehre schufen. Man darf also vermuten, dass in der Akademie selbst Diskussionen über die Vertretbarkeit der Ideentheorie stattgefunden haben, Diskussionen, in die Aristoteles entsprechend seinem höchst aktiven Intellekt sich gewiss bald produktiv (und mit Kritik nicht zimperlich) eingeschaltet haben dürfte.

Dass Platon im *Parmenides* die neuralgischen Punkte seiner Ideenlehre selbst aufgreift, bedeutet, wie ja auch die Aussagen des Parmenides über die mangelnde Urteilskraft der Jugend andeuten, keineswegs deren Revokation, sondern sollen im Gegenteil die Souveränität ihres Urhebers belegen, der die

⁶⁹³ Ebd., 130 b

⁶⁹⁴ Ebd., 130 c

⁶⁹⁵ Vgl.

möglichen Einwände klarer sieht als jeder andere und gerade deshalb zu ihrer Widerlegung berufen ist: *Nemo contra Deum nisi Deum ipse!*

Da Platon aber in seinen Dialogen – anders als Aristoteles in den erhaltenen Fragmenten der seinigen – nicht selbst als Sprecher auftritt, legt er diese Aufgabe dem von ihm besonders verehrten und als bedeutendsten der früheren Philosophen betrachteten Parmenides in den Mund⁶⁹⁶ – auch ein Hinweis darauf, welch hohe Schätzung Platon seinem eigenen Denken entgegenbrachte.

Platons Strategie ist geschickt: Er verteidigt die Ideenlehre gegen möglicherweise auch in der eigenen Schule vorgebrachte Bedenken, indem er ihre Untiefen von dem größten aller Philosophen ausloten lässt, der ihnen mit Sicherheit auf den Grund kommt und der dem zufolge auch am kompetentesten ist, die Probleme bzw., aus seiner Sicht, die kursierenden Fehlinterpretationen theoretisch auszuräumen.

Dass Platon eine derartige Absicht verfolgte, lässt sich, wie aus der Thematik selbst, auch aus der hochgradigen Konstruiertheit der dialogischen Konstellation schließen, deren Chronologie „dem Leser das Unglaublichste zu[mutet]“⁶⁹⁷. Dies betrifft zunächst die beiden Hauptunterredner Parmenides und Sokrates: Ihr Altersunterschied lässt es als ausgeschlossen erscheinen, dass ein solches Gespräch je stattgefunden haben könnte, mit Apelts Worten: „Die Chronologie verbietet es schlichtweg [,] den Parmenides und Sokrates zu wissenschaftlicher Unterhaltung zu konfrontieren“⁶⁹⁸. Wenn den für die antiken Philosophen rekonstruierten Viten auch stets eine gewisse Unsicherheit anhaftet, so wäre doch hier die Toleranz überschritten: Parmenides ist der Überlieferung zufolge nämlich im Jahr 470 v.Chr. gestorben, just im Geburtsjahr des Sokrates. Es müsste in den Chronologien ein Fehler von mehr als 15 Jahren vorliegen, was wohl ausgeschlossen werden kann.

Der zweite Punkt ist das Auftreten des jungen Mannes Aristoteles, den Platon als Person einführt, die später zu den dreißig Tyrannen gehörte. Mit diesem Hinweis auf den historischen Kontext spielt Platon auf eins der düstersten Kapitel der athenischen Geschichte an. Jener Aristoteles nämlich, selbst aus Athen stammend, war ein Genosse des *Lysander*, der als spartanischer Befehlshaber im Herbst des Jahres 405 v.Chr. die athenische Flotte vernichtend schlug und damit die athenische Niederlage im Peloponnesischen Krieg besiegelte. Danach fungierte er, wie gesagt, als Mitglied der von Sparta eingesetz-

⁶⁹⁶ Vgl. zu Platons Verehrung für Parmenides die oben, Kap. III 1.5.4 zitierten Äußerungen.

⁶⁹⁷ Apelt, a.O., S. 1

⁶⁹⁸ Ebd., S. 36

ten dreißigköpfigen Junta, die im Jahr 404 ihr kurzes Schreckensregiment über Athen übte, bevor 403 die Demokratie wiederhergestellt wurde. Dieser Aristoteles, den Platon sich hier raffinierter Weise von der Historie selbst in die Hände spielen lässt, machte also gemeinsame Sache mit dem Erzfeind Sparta und war damit als Verräter schlechthin zu betrachten. Es fragt sich doch, welches Motiv Platon dazu bewogen haben könnte, einer derart zweideutigen Figur in seinem gewichtigen, um zentrale Punkte seiner Ideenlehre kreisenden und von den verehrten Gestalten des Parmenides und des Sokrates bestimmten Dialog, in dessen Konzeption er sich völlige Freiheit hinsichtlich der Chronologie und der Konstellation der teilnehmenden Personen gestattet, ein Denkmal zu setzen, wenn es nicht dessen Namensgleichheit mit seinem Schüler war.

Angesichts der vorstehenden, gewiss etwas ausschweifenden Erwägungen wird der Leser sich wahrscheinlich fragen, warum nicht einfach der Text des *Parmenides* herangezogen und an ihm die Rolle, die der fiktive Aristoteles spielt, untersucht wird. Aus seiner Haltung und seinen Äußerungen im Dialog sollte sich doch am ehesten erschließen lassen, was Platon mit der Wahl des Namens im Sinn hatte.

Gerade in diesem Punkt aber erwartet uns, zumindest auf den ersten Blick, eine Enttäuschung. Weder wird Aristoteles mit eindeutig negativen Charakterzügen gekennzeichnet, etwa als vorlauter Kritiker der Ideen – und wir haben ja Äußerungen dieser Art in seinem Werk gefunden – noch richtet sich Polemik gegen seine von Platons Auffassung abweichenden Ansichten – denn er leistet keinerlei Diskussionsbeitrag. Seine Rolle im Dialog wird von Platon im Gegenteil – und zwar konsequent – minimiert.

Aristoteles kommt ins Spiel an einer gewichtigen Stelle des Gesprächs, sein Auftreten markiert geradezu einen Schnitt: Parmenides hat dem Sokrates mit seinen Bedenken gegen die Ideenlehre so sehr zugesetzt, dass dieser „nicht recht abzusehen [vermag]“⁶⁹⁹, wie er es angesichts der Schwierigkeiten künftig „mit der Philosophie [halten solle]“⁷⁰⁰ – Platons Projekt der Philosophie steht also (literarisch) am Rande des Scheiterns, und es geht somit ums Ganze. Parmenides befreit den Sokrates allerdings aus diesem Engpass, indem er dessen Ratlosigkeit mit seiner Jugend entschuldigt, ihn mahnt, sich durch Übungen in der Dialektik geistig „besser in Zucht [zu] nehmen“⁷⁰¹ und sich bereit erklärt, eine solche Übung selbst exemplarisch durchzuführen.

⁶⁹⁹ A.O., 135 c

⁷⁰⁰ Ebd.

⁷⁰¹ Ebd., 135 d

Mit Rücksicht auf seine durch das hohe Alter geschwächte geistige Kraft wünscht Parmenides jedoch als Mitunterredner, das heißt als Antwortenden, den Jüngsten aus der Runde, „denn er wird [als der Unerfahrenste] am wenigsten Seitensprünge machen und am treuherzigsten seine Meinung von sich geben“⁷⁰² und werde ihm, Parmenides, durch seine Gefügigkeit „zugleich Ruhepunkte [gewähren]“⁷⁰³ in der dialektischen Denkarbeit. Und hier fällt seine Wahl nun auf den Aristoteles, der, noch bevor sein Name überhaupt fällt, wie ein übereifriger Schüler den Parmenides mit den Worten unterbricht: „Ich bin bereit dazu, Parmenides [], denn mit dem Jüngsten meinst du ja keinen anderen als mich. Also frage nur, die Antwort wird nicht ausbleiben“⁷⁰⁴.

Die in den Äußerungen des Parmenides anklingenden und in der Reaktion des Aristoteles sich manifestierenden Persönlichkeitsmerkmale könnten von Platon in ihrer Verbindung von etwas vorlautem Wesen mit harmlos-treuherziger Offenheit sehr wohl als karikierende Charakterisierung seines noch so jungen Schülers gemeint sein, dem sich Platon allein durch den Altersunterschied unendlich überlegen gefühlt haben dürfte. Die Harmlosigkeit des Jüngsten wird durch das folgende lange Gespräch bestätigt, in dem Aristoteles keinerlei eigene Impulse setzt und außer unmittelbarer Zustimmung zu Parmenides jeweiliger Aussage allenfalls gelegentlich ein etwas trotziges „Das sehe ich nicht ein“⁷⁰⁵ von sich gibt. *Apelt* formuliert es in seiner immer noch lesenswerten Einführung zum *Parmenides* so: „In dem jungen Aristoteles hat Parmenides einen Respondenten, wie er ihn sich fügsamer und bequemer nicht wünschen kann, einen Kopfnicker und Jasager von [größter] Bereitwilligkeit“⁷⁰⁶.

Einem Verräter an seiner Vaterstadt Athen, wie es der Politiker Aristoteles war, ein solch heiter-ironisches Gedenken zu widmen, hatte Platon keinerlei Motiv, umso mehr aber, seinem Schüler literarisch die Mischung aus vorlautem Wesen und geistiger Harmlosigkeit vorzuführen, die er an ihm wahrzunehmen glaubte. Ohne dass sich dies beweisen lässt, könnte hier (in pädagogischer Verbrämung) ein subtiler, wohl dosierter Akt der Rache des noch geistig überlegenen, aber vital unterlegenen, bereits auf die eigene *Akme* zurückblickenden Älteren an dem rebellischen Jüngeren vorliegen, dem (fürs Nächste!) Leben und (nicht nur philosophische) Zukunft gehören – denn trotz

⁷⁰² Ebd., 137 b (Zusatz Sk.)

⁷⁰³ Ebd.

⁷⁰⁴ Ebd., 137 c

⁷⁰⁵ Vgl. z.B. 138 d

⁷⁰⁶ A.O., S. 38

Platons ständig betuelter Option für das Jenseitige: Das Alter erlebt in der Konfrontation mit der Jugend die eigene Hinfälligkeit und die Perspektive der Vergänglichkeit schmerzlich als Unterlegenheit und Bedeutungsverlust; die semantischen Nuancen des Wortes *akmé*, wie Blütezeit, Höhepunkt, Vollkraft und – *nota bene* – rechte Zeit, belegen das griechische und, insofern physiologisch fundiert, allgemeine Empfinden – kontrafaktisch zur kulturgeschichtlichen Überhöhung des Alters zur Epoche der Abgeklärtheit.

Gestützt wird meine zugestandermaßen spekulative Deutung der Aristoteles-Figur im *Parmenides* durch das Anzeichen eines Bruchs in der Komposition des Dialogs: Parmenides hatte ja die philosophischen Schwierigkeiten des Sokrates mit dessen aus Jugendlichkeit resultierender mangelnder Selbstzucht begründet. Was hätte also näher gelegen, als die dialektische Übung mit Sokrates selbst durchzuführen und ihm dadurch auf den rechten Weg zu helfen? Stattdessen wird recht unvermittelt Aristoteles für die Rolle des Antwortenden ausgewählt, mit der Begründung, dass er der Jüngste ist – eine seltsame literarische Redundanz. Es wäre darum gut vorstellbar, dass die uns vorliegende Fassung des *Parmenides* nicht die ursprüngliche ist; Platon hätte bei einer Überarbeitung ohne großen zusätzlichen Aufwand die Rolle des Antwortenden von Sokrates auf einen neu eingeführten Aristoteles verlagern können. Und zweifellos weckte der Name Aristoteles nicht nur bei den athenischen Lesern der exoterischen Schriften zunächst negative und feindselige Assoziationen – wie denn auch das Schicksal des Aristoteles in Athen kein besonders glückliches gewesen ist. Platon konnte sicher sein, mit seiner Namenswahl die Akzeptanz seines Schülers in der athenisch dominierten Bildungswelt Griechenlands nicht allzu sehr gefördert zu haben.

Doch bleibt all dies letzten Endes Spekulation und ist *theoretisch* nicht relevant. Um die theoretische Arbeit des Aristoteles soll es aber nun wieder gehen.

2.6 Universelle Vermittlung

2.6.1 Die Idee begrifflicher Vermittlung

Wissenschaft zielt generell auf bestimmende Erfassung ihres Gegenstandsreichs. In dieser Bemühung ist sie durch mehrere komplementäre Momente gekennzeichnet: Eines ist die Orientierung auf ein *Ganzes*, auf *Totalität* der Bestimmungen, und sei das Ganze auch nur ein relatives, innerhalb eines größeren Ganzen. Ein zweites ist das Moment der *Reduktion*, der Rückführung

von Vielfalt, von Komplexität auf Einfacheres. Der vorstehende Satz, eine ad hoc formulierte Definition („Wissenschaft ist ...“), führt beide Aspekte selbst vor. Ein *Begriff* erfasst viele Einzeldinge, eine *Definition* erfasst deren Allgemeines unter Absehung vom Akzidentellen (wie wir noch heute in der durch Platon und vor allem durch Aristoteles geprägten philosophischen Terminologie formulieren). Ebenso fasst ein *Naturgesetz* viele Fälle unter sich, eine *literaturwissenschaftliche Gattungsbestimmung* umfasst zahlreiche Einzelwerke usw. Das Ideal, die regulative Idee oder das erkenntnisleitende Interesse der Wissenschaft ist, möglichst universelle Formeln und Begriffe zu finden, die zugleich ein hohes Maß an Trennschärfe und Differenzierung garantieren⁷⁰⁷.

Ein drittes Moment von Wissenschaftlichkeit schält sich im Laufe der Entwicklung heraus. Es betrifft das Aufzeigen der Art und Weise, in der die Dinge mit ihrem Prinzip, dem Einen, verbunden sind, *wie* sie aus ihm hervorgehen, *wie* das Eine sich ins Viele differenziert bzw. wie in der wissenschaftlichen Rekonstruktion das Viele ins Eine sich aufhebt. Dieser Aspekt ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem im Einen wirkenden *Momentum*. Ich bezeichne den Aspekt als das Prinzip der *Vermittlung*, einem vor allem durch Hegel berühmt gewordenen Terminus⁷⁰⁸.

Vermittlung bedeutet dabei auch, die Phänomene zwar auf ihr Allgemeines, auf die ihnen gleichermaßen zugrunde liegenden Prinzipien und Strukturen zurückzuführen und damit an die Stelle unbegriffener Vielfalt begriffene, in sich strukturierte, die Momente miteinander vermittelnde Ordnung zu setzen, gleichzeitig aber das System der Prinzipien so weit und offen zu gestalten, dass den Phänomenen keine Gewalt angetan wird.

Als gut fassliches Beispiel für solcherart Vermittlung gebe ich Aristoteles' Einteilung des Tierreichs. Die durchaus trennscharfe Unterscheidung der Lebewesen in Pflanzen, Tiere und Menschen ist zweifellos vorwissenschaftlich, ist seit unvordenklicher Zeit in der Sprache sedimentiert. Fasse ich nun die

⁷⁰⁷ Um ein Beispiel zu geben: Etwa die Kunstgeschichte nur in die Epochen Antike, Mittelalter und Neuzeit zu gliedern, ergäbe ein allzu grobes Raster, bei dem viel Spezifisches der Gegenstände, wie es die herkömmlichen Epochenbegriffe festhalten, verlorengehe. Auch diese Einteilung ließe sich differenzieren und wird differenziert, etwa durch die Aufteilung jeder Epoche nach spät, mittel und früh. Eine Vervielfältigung der Kategorien über ein bestimmtes, nur empirisch festzustellendes Maß hinaus jedoch würde die klaren Abgrenzungen verwischen, das Vorstellungsvermögen überfordern und letztlich Verwirrung stiften.

⁷⁰⁸ Der Begriff der *Mitte* bzw. des *Mittleren* (gr. *mésos*, *mesotés*, *metaxý*) ist auch für Aristoteles in verschiedener Hinsicht von Bedeutung (vgl. etwa die einschlägigen Stichwörter in Höffes *Aristoteles-Lexikon*). Ich nenne als Beispiel nur den oben behandelten Syllogismus, in dem die Unterprämisse die Mitte zwischen Oberprämisse und Konklusion bildet und insofern beide Außenterme miteinander *vermittelt*.

Tiere in voller Allgemeinheit ins Auge, zeigt sich ein unüberschaubares Feld von Spezies mit wahrhaft endlosen Partikularitäten, das über die ebenfalls der Alltagserfahrung entspringende Aufteilung in Landtiere, Vögel und Fische hinaus keine weitere Gliederung aufweist, somit vollkommen unbestimmt bleibt und sich auch jeder Systematisierung zu entziehen scheint. Gattungszuordnungen wie Vogel, Fisch, Vierbeiner sind unmittelbar gegeben und somit aus wissenschaftlicher Perspektive trivial. Mit seiner Unterscheidung der Tiere in die beiden Großgruppen der „Blutführenden“⁷⁰⁹ und der „Blutlosen“⁷¹⁰, anders gesagt mit der Reduktion der Gesamtmenge der Spezies auf diese beiden Klassen (Typen, Kategorien, Prinzipien), gliedert Aristoteles das Feld koextensiv auf dihäretische, definitorisch eindeutige, keine Ausnahme zulassende Weise. Indem er aber in dieser Form *trennt, bindet* er zugleich zusammen und integriert, bringt er das Unbestimmte zu einer (noch sehr allgemeinen) Bestimmung und schafft eine Basis für weitere Differenzierung, sozusagen für das „<Differenzieren der Differenz der Differenz>“⁷¹¹. Wir können formulieren: Das in seiner Allgemeinheit *unmittelbar* erfasste Gebiet der *Tiere* ist durch Aristoteles' Einteilung in (elementarer) Weise *in sich vermittelt*, das heißt, es bildet ein zwar nur großräumig, aber doch eindeutig gegliedertes *Ganzes*, eine *Totalität*.

Was die angesprochene *Gewalt gegenüber den Phänomenen* anbelangt, so ist diese gerade für den Beginn des wissenschaftlichen Denkens, die vorsokratische Periode, kennzeichnend. In kompromissloser Radikalität und Abstraktheit manifestiert sich das *Prinzip von Reduktion und Totalität* am Anfang der Wissenschaft selbst, in Thales' Gedanken, dass die *archê*, der Ursprung und die Ursache aller Dinge, (das) *Wasser* ist. Wasser ist hier in gewissem Sinn das Ganze, das Ein und Alles (*hen kai pan*), und die Dinge in ihrer unüberschaubaren Vielfalt sind *Modifikationen* dieses Einen⁷¹². Ähnlich sieht Anaximander im *Apeiron* das Ganze im Sinne des Ursprungs und der Endstation der Dinge: Aus dem *Apeiron* gehen sie hervor, und in es hinein vergehen sie wieder.

Das Problem der Vermittlung, des Zusammenhangs des Einzelnen mit dem Allgemeinen, wird zunächst noch ignoriert. Wird, wie bei Thales, die Reduktion ins Extrem getrieben, so stehen der Einheitsgrund, die *archê*, und die Vielheit der Dinge, die er aus sich heraussetzt, einander unvermittelt, in abstrakter Beziehungslosigkeit gegenüber. Die Dinge fließen in Unterschiedslo-

⁷⁰⁹ *Historia animalium* I 6, 470 b 7ff.

⁷¹⁰ Ebd.

⁷¹¹ Chr. Pietsch: Art. *dihairesis/spezifizierende Unterteilung*, AL, S. 128

⁷¹² Vgl. zu diesem Komplex auch oben, Kap. I 3.4.

sigkeit zusammen. Vielleicht trübt die Freude über die neu entdeckte Fähigkeit zu Abstraktion und Reduktion den dem Thales zugeschriebenen kritischen Sinn⁷¹³. Gewiss erinnert sich der Leser, dass Aristoteles sich die Frage der Vermittlung in Bezug auf Thales' Entwurf stellte und hypothetisch das Phänomen der Feuchtigkeit in den Dingen als *vermittelnde* Instanz ansetzte⁷¹⁴. Aber worin, so darf man fragen, läge beim Feuer die Feuchtigkeit? Zum thalesischen Theorieansatz ist es inkommensurabel. Eine andere Hypothese ist die, dass Thales einen *Hylozoismus*, ein Hervorgehen der Dinge kraft der in der *arché* liegenden Wirkkraft, angenommen habe.

Durch die Überspannung des Reduktionsprinzips sieht Thales sich auch gezwungen, eine zweite, nicht aufs Wasser rückführbare Realität zuzulassen, die sich in dem bereits zitierten Satz ausspricht, „alles sei voll von Göttern“⁷¹⁵. Aus nachmythischer Perspektive ist dieser Gedanke Thales' irrationales Residuum: das Prinzip Leben, Seele, Geist ist zu Thales' *arché* ebenso inkommensurabel wie die Diagonale im Quadrat⁷¹⁶; der Denker füllt die vakante Stelle durch den Rückgriff auf Mythomorphes.

Die Reduktion selbst also setzt in ihrer Radikalität das Inkommensurable, das Inkompatible frei; als blinder Fleck verunstaltet es die Theorie, als Problem und Desiderat wird es der künftigen Forschung überlassen, die es auf sich nehmen muss, das Erklärungsmodell so zu modifizieren, dass die ausgeblendeten Aspekte integriert und das Erklärungsdefizit kompensiert wird. Anders gesagt: Sie muss Erfahrung und Theorie miteinander vermitteln.

Diese Notwendigkeit scheint bereits Anaximenes, dem dritten der Ionier, zu Bewusstsein gekommen zu sein; er sieht sich zur Revision der Reduktivität selbst gezwungen. Und das Glück ist ihm günstig: In Form der Luft bietet sich ihm ein Prinzip dar, mittels dessen sich sowohl das Natürlich-Stoffliche als auch das Geistig-Seelische ins naturphilosophische Paradigma einbeziehen lässt, ohne dieses zu sprengen; die Inkompatibilität ist vorerst bewältigt.

Noch besser in puncto Vermittlung steht es für die Pythagoreer: Die Zahlen gehen nie aus, die Zahl ist ein so flexibles Prinzip, dass alles Beliebige durch es dargestellt werden kann, allerdings um den Preis der Entmaterialisierung bzw. Entnaturalisierung. Das führt zur Überdehnung auch dieses Prinzips; sie manifestiert sich in Absurditäten wie denen des Eurytos⁷¹⁷.

⁷¹³ Vgl. zu Letzterem oben, Kap. I 3.2ff.

⁷¹⁴ Vgl. oben, Kap. I 3.4.1

⁷¹⁵ *De anima* 411 a 7

⁷¹⁶ Vgl. oben, Kap. II 2.4.3

⁷¹⁷ Vgl. oben, Kap. II 2.3.2.

Dann tritt *Parmenides* auf den Plan, der Thales an abstraktiver Radikalität noch überbietet⁷¹⁸. Mit dem unsinnlichen, stofflosen, ja monolithischen Sein eliminiert er Erscheinung, Vielfalt, Differenz und Bewegung *in toto* und produziert damit das Erklärungsdefizit, an dem sich die jüngeren Naturphilosophen mit ihren Konstruktionen einer Natur abarbeiten, unter denen *Anaxagoras* erstmals das Desiderat eines nicht mehr (wie noch bei Empedokles) anthropomorph gedachten Geistigen für die intendierte Totalerklärung des Seienden zu Bewusstsein kommt, das er unter dem Titel des *nous* ins Spiel bringt, wenn auch vielleicht nur in der begrenzten Funktion eines *Impulsgebers* für einen ansonsten autonom und autopoietisch sich vollziehenden Weltprozess.

Platon schließlich wertet in parmenideischer Manier die Erscheinungswelt zum Nichtseienden bzw. Seienden minderen Realitätsgehalts ab und wendet sein Interesse der Untersuchung der *lógoi*, der immanenten Beziehungen zwischen den allgemeinsten Begriffen zu⁷¹⁹. Das durch die jüngeren Naturphilosophen erneuerte und theoretisch nicht mehr abweisbare Problem kosmischen Werdens greift *Platon* im Dialog *Timaios* auf. Zu seiner Erklärung bedient er sich, wie an anderer Stelle bereits ausgeführt⁷²⁰, des Mythos vom weltschaffenden Demiurgen, eines als Handwerkermodell bezeichneten Konzepts⁷²¹, er bezieht ferner Empedokles' Theorie der Elemente ein, denen er eine äußerst spekulativ konstruierte, komplexe geometrische Struktur unterlegt, die *vermitteln* soll zwischen der erscheinenden Selbigkeit eines jeden Elements und dem Postulat ihrer Transformierbarkeit ineinander⁷²².

Aristoteles nun anerkennt, wie im vorhergehenden Kapitel über die Kategorien ausgeführt, in deutlicher und bewusster Absetzung von *Platon* den Seinscharakter der empirischen Dinge bzw. der Natur, damit auch die Vielheit des Seienden und die Realität von Entstehen und Vergehen, und versucht all diese Momente der Wirklichkeit theoretisch in Zusammenhang zu bringen. Er wird damit zum *Vollender der vorsokratischen Naturphilosophie*, was sich äußerlich, wie aufgezeigt, in seiner kontinuierlichen Auseinandersetzung mit den frühen Konzeptionen reflektiert. Da er zugleich in der Nachfolge *Platons* im Kosmos eine von einem fundierenden geistigen Prinzip, eben dem *Nous*, getragene Ordnung sieht, stellt sich ihm die *Aufgabe, die erfahrene Vielheit mit dem gedachten Einen zu vermitteln*. Erstmals *Aristoteles* (und vielleicht er als Einzi-

⁷¹⁸ Zur Verweigerung von Vermittlung durch *Parmenides* vgl. insbesondere Kap. II 4.6.

⁷¹⁹ Vgl. oben, insbesondere Kap. III 1.5.4.

⁷²⁰ Vgl. oben, Kap.

⁷²¹ Vgl. Gloy 1995, S. 84

⁷²² Vgl. z.B. oben, Kap. III 1.4

ger), erfasst diese Aufgabe und ihre Komplexität in vollem Umfang, und man könnte sein gesamtes *speklatives*, das heißt das metaphysische wie das naturphilosophische Denken einschließlich Kosmologie und Psychologie als groß angelegtes, höchst eindrucksvolles System von begrifflichen Vermittlungen zwischen dem Reichtum der Phänomenwelt und deren imaginierten bzw. nach Aristoteles' philosophischem Selbstverständnis logisch deduzierten tragenden Gründen auffassen⁷²³.

Die vorstehende Kennzeichnung von Aristoteles' theoretischem Denken als *speklativ*⁷²⁴ soll zum Ausdruck bringen, dass sich sein Denken – wie schon dasjenige Platons – auf das Ganze des Seins richtet, eingeschlossen das wie auch immer terminologisch gefasste Göttliche. Der Terminus *Spekulation* schließt in sich sowohl *theoretisches Denken* im umfassenden Sinne wie auch das Moment der *Kontemplation*, der hingebenden Schau des Göttlichen. Wenn der nüchterne Aristoteles auch frei ist vom mystischen Gottesverlangen Platons, so sieht doch auch er in der *theologiké*, in der sei es reflektierenden, sei es kontemplativen Hinwendung aufs Göttliche „die würdigste Wissenschaft“⁷²⁵, insofern sie „die würdigste Gattung des Seins zum Gegenstand [hat]“⁷²⁶.

Vom Aspekt der Vermittlung her lassen sich die wesentlichen begrifflichen Positionierungen des Aristoteles als ein *Netz* zusammenhängender Bestimmungen logisch schlüssig und zwanglos rekonstruieren. Dass aber dies *uns heute* möglich ist, ist *Indiz* dafür, dass wir in einer durch die Denkgeschichte bewahrten (*vermittelten*) begrifflichen Kontinuität mit Aristoteles stehen.

Das Prinzip der Vermittlung, konkret: das Netz vermittelnder Begriffe und aufeinander bezogener Sätze, das die von Aristoteles wahrgenommenen Momente der Wirklichkeit integriert und sein spekulatives Werk konstituiert, kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht *in extenso* entwickelt werden. Ich werde mich auf die Darstellung einiger wesentlicher Aspekte beschränken und mich im übrigen auf vorhergehende Kapitel beziehen, in denen ich im

⁷²³ Als Beispiel einer solchen deduktiven Reflexion (im Rahmen eines doxographischen Referates) vgl. den einleitenden Abschnitt von *Physik* I 2.

⁷²⁴ Ich habe die Ausdrücke *Spekulation*, *spekulieren*, *spekulativ* bisher in dem heute geläufigen, nicht-terminologischen Sinn eines um die Begründung für seine Behauptungen unbekümmerten Aussagens verwendet. Im vorliegenden Fall von Platons und Aristoteles' Denken gebrauche ich den Begriff in seiner Bedeutung als philosophischer Terminus, der die bewusste, reflektierte Bezugnahme des Denkens auf das Ganze des Seins unter Einschluss des Göttlichen als des Urgrunds, der *arché*, bezeichnet.

⁷²⁵ *Metaphysik* VI 1, 1026 a 21

⁷²⁶ Ebd.

Rahmen meiner Interpretation der vorsokratischen Ansätze deren Rezeption und Kritik durch Aristoteles vorgestellt habe.

Aristoteles entwirft mit seiner Anerkennung des Sachverhalts, dass sich im Gebiet des erfahrungsmäßig gegebenen Seienden *Entstehen* und *Vergehen* vollziehen, das Programm für alle künftige Naturwissenschaft, auch wenn dieser in der Neuzeit der konkrete Bezug auf den Einheitsgrund abhanden gekommen und dieser nur noch als regulatives Prinzip präsent ist. Ja, im Gegenteil, dieser Bezug musste wohl gelöst werden, um die Naturwissenschaft wirklich autonom, eigengesetzlich sich entwickeln zu lassen.

Jedenfalls haben wir in Aristoteles' Denken den eigentlichen *Katalysator* zu sehen zwischen der vorsokratischen Naturphilosophie, die in einer intellektuell so raffinierten, aber erfahrungsfernen Konzeption wie dem Atomismus kulminierte, und der neuzeitlichen, mittels der Technik eine „zweite Erschaffung der Welt“⁷²⁷ ins Werk setzenden Naturwissenschaft. Doch ich greife vor ...

2.6.2 Ein Beispiel für Vermittlung: Aristoteles' Theorie der Bewegung

Fassen wir das aristotelische Denken in seinem Verhältnis zu einem hypothetisch angesetzten allgemein menschlichen, von Vormeinungen freien Bewusstsein ins Auge, muss die These lauten, dass Aristoteles dasjenige, was im unbefangenen Bewusstsein als Tatbestand impliziert ist, begrifflich zu entwickeln unternimmt. Ich exemplifiziere diese Überlegung an dem für Aristoteles' Naturphilosophie zentralen *Begriff der Bewegung*, von dem aus sich zahlreiche Verbindungen zu anderen relevanten Begriffen ergeben. Dabei beziehe ich mich primär auf die in *De caelo* I 2 entfaltete Bewegungstheorie.

Kein Bauer, der sein Vieh treibt, kein Wettläufer auf der Rennbahn, kein Trinker, der ein Glas Wein durch die Kehle rinnen lässt, überhaupt kein irgendwie Handelnder, also schlicht: niemand, der seine fünf Sinne beisammen hat, zweifelt an der Realität von Bewegung. Ein jeder erfährt diese ständig, aber Bewegung *an sich und als solche* wird im gewöhnlichen Denken nie *thematisch*.

Ein Thema wird die faktisch ubiquitäre Wirklichkeit der Bewegung erst dank ihrer Bekräftigung durch Heraklit sowie ihrer Bestreitung durch das eleatische Seinsdenken; ich bin bei der Behandlung der genannten Denker auf

⁷²⁷ Vgl. den Titel des bereits zitierten Werks von F. Cohen.

diese Aspekte eingegangen⁷²⁸. Die den gesunden Verstand so befremdende Bestreitung ist indessen keine bloße Absurdität. Das produktive Moment des Eleatismus besteht vielmehr darin, dass in der Negation Bewegung überhaupt als Begriff abstrahiert wird, von einem lebensweltlich unthematisch erfahrenen zum reflektierten Begriff wird.

Natürlich hat auch der Handelnde, das heißt jeder geistig normale Mensch, diesen Begriff, aber eben nicht explizit (und das braucht er auch nicht); man könnte sagen, dass er den Begriff handelnd realisiert. Wäre nichts Begriffliches im Spiel, käme eine Intention, etwa die, sich von A nach B zu begeben, gar nicht oder, wie wahrscheinlich beim Tier, nur als Reflex eines entsprechenden Stimulus zustande. Der Begriff manifestiert sich hier als Zweck: Ich bewege mich von A nach B, weil ich eben nach B *will* (mit welcher weiteren Absicht auch immer, für B kann ich alles Beliebige setzen: Heimatdorf, Eltern, Kino, Restaurant, Bibliothek, große weite Welt, auch Bett, Stuhl, Tisch usw.); nicht ohne Grund interpretiert Aristoteles in einer seiner zoologischen Schriften Handeln und Bewegung als „praktischen Syllogismus“⁷²⁹ aus den beiden Prämissen und der Konklusion: „Ich muß trinken [P1], sagt (mir) die Begierde; dies hier ist ein Trank [P2], sagen das Wahrnehmungsvermögen, die Vorstellungskraft oder die Vernunft; sofort trinkt man [K]“⁷³⁰.

⁷²⁸ Vgl. zu Heraklit etwa oben, Kap. II 3.2, zu Parmenides und dem Eleatismus Kap. II 4.6, ferner Kap. II 5.

⁷²⁹ J. Kollesch: Anmerkungen zu *De motu an.* 7; a.O., S. 48

⁷³⁰ *De motu an.* 7, 701 a 32ff. (Zusätze Sk.) – Das „sofort“ in der Konklusion soll den impliziten, quasi intuitiven Charakter des Schlusses verdeutlichen; der Schluss hat, *cum grano salis*, reaktiven, nicht diskursiven Charakter: Das Trinken folgt der Wahrnehmung des Durstes und dem Wissen, wie er sich löschen lässt, *unmittelbar*. In diesem Sinne stellt Aristoteles fest, dass „die Überlegung in keiner Weise die zweite, einleuchtende Prämisse an[hält] und [sie] betrachtet“ (Ebd., a 26). Als Beispiel führt er an: „Wenn (man die Überlegung anstellt,) daß das Gehen für den Menschen ein Gut ist [P1], so verweilt man nicht (dabei), daß man selbst ein Mensch ist [P2]“ (ebd., a 27f., Hervorh. Sk.). Sondern wir „führen [] auch alle Handlungen, die wir ausführen, ohne darüber nachzudenken, schnell aus [K]“ (Ebd., a 28f., Zusatz u. Hervorh. Sk.) Aristoteles spürt wohl selbst, dass einfache menschliche Aktionen auf Grund des inhärierenden spontanen Moments sich wenig dazu eignen, ins syllogistische Prokrustesbett gezwängt zu werden, aber ihn nötigen sein Systemwille und der Glaube an die in allem bewussten Tun waltende Logizität. Vielleicht um keinen Anlass zur Lächerlichkeit zu geben, spielt er die Bedeutung des Mittelterms zugleich herunter (zu den Grundlagen von Aristoteles’ Syllogistik vgl. die knappen Ausführungen oben, Kap. III 2.4.2). – Engagierte, wenn auch weitgehend implizit bleibende Kritik an der gepanzerten Logik des Aristoteles wird der junge Descartes üben. Descartes wird nicht müde, gegen den schwerfälligen Dreischritt des Syllogismus den Wert *unmittelbarer* Einsicht ins Feld zu führen: Im Frühwerk der *Regulae* ist *Intuition* der meistbenutzte Terminus.

Mit der Thematisierung dieses Begriffs geht Aristoteles einen bedeutenden Schritt über Platon hinaus. Ich hatte bereits dargestellt, dass der frühe Platon die wesentliche Realität, das heißt die Ideen, als unbewegt ansetzt: Die Ideen unterliegen keiner Veränderung, sind ewig nur sie selbst. Diese Sicht modifiziert Platon im späten Dialog *Sophistes*. In diesem „ändert sich die ontologische Gesamtkonzeption und die Rolle der *kinêsis*“⁷³¹, indem Platon Bewegung unter die *mégista géne*⁷³², die allgemeinsten Gattungen aufnimmt, wodurch *kínesis* „teil [hat] an der Idee des Seienden“⁷³³, Bewegung also nicht, wie bei Parmenides, als seinsfremd, sondern als dem Seienden zugehörig anerkannt wird. Aber diese Einsicht führt Platon nicht zur Analyse der natürlichen Zusammenhänge unter dem Aspekt ihrer Bewegtheit. Erst Aristoteles entwickelt die begrifflichen Aspekte und sachlichen Gehalte von *kínesis* vor dem Hintergrund des *physei*, des von Natur Seienden, in vollem Umfang.

Ich habe bereits an früherer Stelle⁷³⁴ darauf hingewiesen, dass Natursein für Aristoteles Sein im Modus der Bewegtheit ist und die einschlägige Stelle aus *Physik* I 2 zitiert, die Aristoteles *naturphilosophisches Grundaxiom* beinhaltet, dass „die natürlichen Gegenstände entweder alle oder zum Teil dem Wechsel [unterliegen]“⁷³⁵. Für das Feld der Erfahrung, und nur um dieses ist es zu tun, ist die Wahrheit des Gedankens evident. Besonders das *Lebensphänomen* ist durchgehend bestimmt vom Wechsel in Form von Geburt, Wachstum und Sterben, zusätzlich vom Auf und Ab von Krankheit und Gesundheit, gleichgültig ob es sich um Pflanzen, Tiere oder Menschen handelt. Aber auch die nicht-organische Natur zeigt den Wechsel in mannigfaltigen Formen, zunächst im mit allgemeiner und konstanter Aufmerksamkeit bedachten Wettergeschehen, ferner auch in zahllosen anderen Phänomenen wie der Klimaentwicklung, dem Verhalten der Meere, den geologischen Phänomenen wie Vulkanismus, Erosion, Tektonik usw. Die heutige Physik bzw. Mikrophysik gelangt weit darüber hinaus und verfolgt die Phänomene von Bewegung und Wechsel bis ‚hinunter‘ in die materieinterne Spannung, zum atomaren Zerfall und auf die Ebene der Quantenmechanik. Mit voller, aber in ihrem wirklichen Umfang von ihm nicht annähernd vermuteter Berechtigung kann also Aristoteles „be-

⁷³¹ F. Töpfer: Art. *kinêsis*. *WaPh*, S. 240 L

⁷³² Vgl. zu diesen und speziell zum Begriff *kínesis* meine Darstellung oben, Kap. III 1.5.4.

⁷³³ Ebd.

⁷³⁴ Vgl. oben, Kap. II 3.2, 4.6.

⁷³⁵ A.O., 185 a 13

haupten, daß alle natürlichen Körper und Größen an sich räumliche Bewegung besitzen“⁷³⁶.

Der Begriff *Bewegung* und das in der obigen Übersetzung des Zitats aus *Physik* I 2 benutzte Wort *Wechsel* sind äquivalent. Die griechischen Entsprechungen sind für Bewegung: *kinesis* (lat. *motus*), für *Wechsel* bzw. *Veränderung*: *metabolé* (lat. *mutatio*) und *alloíosis* (lat. *alteratio*). Aristoteles benutzt diese Ausdrücke parallel. So wird, was die deutsche Übersetzung im zitierten Text mit ‚Wechsel‘ bezeichnet, im griechischen Original mit dem vom Partizip *kinoún* (‚bewegend‘, ‚das Bewegende‘) abgeleiteten Abstraktum *kinoúmenon* ausgedrückt; in wörtlicher Übersetzung müsste die Aussage lauten: ‚Die natürlichen Dinge sind bewegte‘ bzw. ‚in Bewegung‘. Gemeinsam ist allen genannten Termini, deren Gebrauch ich hier nicht im Einzelnen verfolgen kann, dass sie *Prozesse* bezeichnen, und eben das prozessuale Moment erlaubt es Aristoteles (und uns), den Begriff der Bewegung sowohl auf die Ortsveränderung der Körper anzuwenden wie auch auf alle anderen Formen von Veränderung, deren Prozesscharakter uns primär im Medium der Zeit, als zeitlicher ‚Verlauf‘, erfahrbar wird; Letzteres erfolgt etwa als Zu- oder Abnahme der Größe oder Menge (Wachsen und Schwinden), also, nach Aristoteles’ Kategorienliste: quantitativ, oder als Veränderung der Beschaffenheit: qualitativ (z.B. eine Farbe bleicht durch Witterungseinflüsse aus; menschliche Haut bräunt unter Sonneneinwirkung, süßer Wein wird sauer usw.)⁷³⁷.

Sei es als Ortswechsel, sei es als Zustandsveränderung, stets bringt der Wechsel eine Bewegung, einen Übergang von einem Status A zu einem Status B zum Ausdruck. Auch diese Gleichsetzung von Bewegung und Wechsel ist ein Beleg für Aristoteles’ Tendenz und Vermögen, Beziehungen zwischen *a prima vista* ganz unterschiedlichen Phänomenen aufzudecken und diese begrifflich zu integrieren.

Und diese Integration vollzieht sich bei Aristoteles, anders als bei den Vorsokratikern, nicht mehr als einfaches Zusammenfließen aller Dinge in der einen *arché*, sondern auf der Basis wohldurchdachter Unterscheidungen. Die Intention des Erkennens geht nicht mehr auf Einheit schlechthin, sondern auf *Einheit in der Vielheit* (wie in seiner Erklärung von Thales’ Theorem mit der den Dingen inhärierenden Feuchtigkeit).

⁷³⁶ *De caelo* 268 b 14ff.

⁷³⁷ Aristoteles stellt als mögliche Formen der Bewegung zusammen die „Eigenschaftsveränderung“ [*alloíosis*]“ (*Physik* III 1,201 a 12), „Wachsen“ und „Schwinden“ [*aúxesis kai phthísis*]“ (ebd., a 13f.), „Werden“ und „Vergehen“ [*génesis kai phthorà*]“ (ebd. a 14f.), „Ortsbewegung“ [*phorá*]“ (ebd., a 15).

Der Begriff der Bewegung ist, allgemein genommen, sicherlich primär mit der Vorstellung sich im Raum bewegender Körper verbunden. Zwar spricht man auch von der Bewegung der Gedanken („Gedankengang“) oder auch der Seele, der Gefühle, und im aristotelischen Sinne zu Recht, doch empfinden wir solche Rede eher als metaphorisch. Der Bewegungsvorgänge im erstgenannten, physischen Sinne sind unzählige, und sie scheinen sich kaum auf Begriffe bringen zu lassen.

Wie Aristoteles die Ortsveränderung mit den anderen Formen des Wechsels mittels des Terminus *Bewegung* auf den Begriff und in einen theoretischen Zusammenhang gebracht hat, so entwirft er auch speziell für die *räumliche* Bewegung eine komplexe Theorie, die die für ihn greifbaren Aspekte der physischen Wirklichkeit miteinander verknüpft.

Auch dafür kommt dem Aristoteles der sich entwickelnde Begriff der Natur zustatten, und wie das Zitat aus *Physik* I 2 belegt, denkt er bereits unter der Voraussetzung der *Einheit der Natur*. Dieser besonders durch *Heraklit* vorbereitete Begriff („Die Natur liebt es, sich zu verbergen“⁷³⁸) führt die Vorstellung einer den vielfältigen Phänomenen zugrunde liegenden intelligiblen Ordnung mit sich, und stellt übrigens die bis heute unhinterfragte Voraussetzung naturwissenschaftlichen Forschens dar – und zwar eine empirisch nicht definitiv zu verifizierende, in letzter Instanz *metaphysische* Voraussetzung, die am Ende durchaus auf Grenzen ihrer Geltung stoßen könnte. Auf der Basis dieses Begriffs von Natur unterscheidet Aristoteles *natürliche* Bewegungen im Raum von anderen Arten, etwa den willkürlich ausgeführten menschlichen (vielleicht auch den tierischen) Bewegungen. Die Fülle der nicht-willkürlichen, der Bewegungen von nicht-lebendigen Objekten glaubt er auf wenige naturgemäße Grundformen zurückführen zu können, ein Ansatz, der insbesondere für seine in *De caelo* entfaltete Kosmologie konstitutiv wird.

Ich analysiere im Folgenden das Kernstück der Theorie räumlicher Bewegung, wie Aristoteles es in *De caelo* I 2 entwickelt. Unter dem übergreifenden Aspekt der Vermittlung exemplarisch ist Aristoteles’ Verfahren, unterschiedliche Theoriestücke zu einem von seinen geozentrischen Voraussetzungen her stimmigen Zusammenhang zu verknüpfen.

Die Reduktion der Bewegungsformen auf gerade so viele Typen, dass sie die empirische Vielfalt noch zu erklären vermögen und somit das (von Aristoteles implizit angesetzte) Prinzip vom zureichenden Grund nicht verletzt wird, vollzieht Aristoteles mittels einer Art Analogieschlusses.

⁷³⁸ Vgl. DK 22 B 123 sowie oben, Kap. II 3.7.

Dazu greift er die von den jüngeren Naturphilosophen vorbereitete Unterscheidung auf⁷³⁹, der zufolge die Gesamtheit der Körper sich in zwei Typen teilt, von denen „die einen einfach sind“⁷⁴⁰, während „die anderen aus jenen [einfachen] zusammengesetzt [sind]“⁷⁴¹. Seinen Begriff der ‚einfachen Körper‘ entlehnt Aristoteles, wie bereits dargestellt, nicht dem Atomismus, sondern, ebenso wie Platon, von Empedokles; es sind die von diesem identifizierten *rhi-zomata* (‚Wurzeln‘), das heißt die vier Grundstoffe Erde, Wasser, Luft, Feuer, die speziell durch Aristoteles ihre noch heute populäre Bezeichnung ‚Elemente‘ (*stoicheía*) erhalten⁷⁴².

Wie die zusammengesetzten Körper Mischungen aus den einfachen Körpern darstellen und sich auf diese zurückführen lassen, so dass sich die unüberschaubare Vielfalt der vorfindbaren Stoffe auf eine begrenzte Zahl von Grundstoffen reduziert, so analysiert Aristoteles auch die Vielfalt der Bewegungen, deren Träger (Substrate) ja die Körper sind, als aus zwei Grundformen, der geraden und der kreisförmigen, gemischt: „Jede räumliche Bewegung nun, die wir Ortsbewegung nennen, ist entweder gerade oder kreisförmig oder aus diesen gemischt“⁷⁴³.

Diese Analogie zwischen einfachen und gemischten Körpern einerseits, einfachen und gemischten Bewegungen andererseits kann als recht willkürliche Korrelierung erscheinen. Doch Aristoteles belässt es nicht bei der bloßen Behauptung, sondern bringt zwei Begründungen bei dafür, dass es „an einfachen Bewegungen nur diese zwei [gibt]“⁷⁴⁴. Das erste der Argumente bezieht sich bemerkenswerter Weise auf die Geometrie⁷⁴⁵, ist also ein mathematisches, das zweite ist ein im wohlverstandenen Sinne physikalisches. Und zwar sieht Aristoteles erstens als dessen „Ursache, daß auch nur diese beiden [geometrischen] Größen einfach sind, die Gerade und die Kreislinie“⁷⁴⁶. Aristoteles rechtfertigt also seine Reduktion aller möglichen Bewegungen auf die gerade und die kreisförmige als deren *Grundformen* durch die These, dass die entsprechenden geometrischen Figuren ihrerseits die einzigen sind, denen das Prädi-

⁷³⁹ Vgl. z.B. *De caelo* I 2

⁷⁴⁰ A.O. 268 b 27

⁷⁴¹ Ebd., b 28 (Zusatz Sk.)

⁷⁴² Vgl. die Erläuterung des Begriffs *stoicheion* in *Metaphysik* V 3.

⁷⁴³ *De caelo* 268 b 17f.

⁷⁴⁴ Ebd., b 18f.

⁷⁴⁵ O. Gigon sieht in dem „immer wiederholten Rekurs auf geometrische Erwägungen“ ein wesentliches „methodisches Element“ in *De caelo* (Vgl. Einleitung zur Artemis-Ausgabe von *De caelo*, S. 53)

⁷⁴⁶ Ebd., b 19f.

kat ‚einfach‘ zukommt. Letzteres scheint insofern stimmig, als, laienhaft gesprochen, die Gerade die Linie ohne jede Richtungsänderung ist (im Koordinatensystem entspräche das der Relation $x=y$), während der Kreis die einzige Linie mit völlig konstanter Krümmung ist, die als Ort aller von einem gegebenen Punkt M gleich weit entfernten Punkte P 1,2,...n notwendig in sich zurückläuft.

Wenn Aristoteles allerdings die geometrische These der Einfachheit von Gerader und Kreis ihrerseits damit begründet, dass „kreisförmig jene Bewegung [ist], die um den Mittelpunkt geht, gerade jene von oben nach unten“⁷⁴⁷, so drängt sich im zweiten Glied des Arguments unvermittelt die empirische Perspektive in die Argumentation. Denn wie die Wendung ‚von oben nach unten‘ verdeutlicht, bezieht die Deduktion ihre Rechtfertigung aus dem Augenschein, das Argument formalisiert die Empirie, die Alltagserfahrung: Wir *sehen* Gegenstände von oben nach unten fallen, wir *sehen* den Rauch (bei Windstille) senkrecht nach oben steigen und *sehen* Sonne und Mond kreisförmige Bahnen um die inzwischen in ihrer Kugelgestalt erkannte Erde ziehen. Aus geozentrischer Perspektive ist die Deduktion korrekt.

Damit, dass er die Natur der Körper mit der Natur der Bewegungen unter den Hinsichten der Einfachheit bzw. Komplexität in Korrespondenz gesetzt hat, gibt sich Aristoteles allerdings nicht zufrieden. Vielmehr geht es ihm, wenn er dies auch nicht direkt formuliert, um die vollständige Durchführung der Vermittlung der Momente des natürlichen Seins, das heißt darum, dessen wesentliche Akteure in *systematischen* Zusammenhang zu bringen, m.a.W. ein *System der Natur* zu entwerfen, das im Fall unseres Textes *De caelo* kosmologisch akzentuiert ist (und das er auf Grund der nach seiner Auffassung zeitlosen Bewegungsabläufe wertmäßig über die sublunare Natur setzt, welche aber für ihn auch nicht derart der Ordnung entbehrt wie die parmenideisch-platonische Richtung insinuiert).

Die Konstruktion eines Systems der Natur ist eine Zielsetzung, die an die Entwürfe der jüngeren Naturphilosophen anknüpft, deren Lösungen Aristoteles jedoch aus den von ihm in den doxographischen Partien seiner Schriften erörterten Gründen nicht befriedigen⁷⁴⁸. Zur Realisierung der von ihm angestrebten Vermittlung zwischen dem Konzept der ‚einfachen‘ Körper und dem

⁷⁴⁷ Ebd., b 20f. (Hervorh. Sk.)

⁷⁴⁸ Die diesbezüglichen Überlegungen des Aristoteles können im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht entwickelt werden. Hinweise enthalten jedoch meine Darstellungen von Empedokles, Anaxagoras und den Atomisten. Dort gehe ich an diversen Stellen auf die Rezeption seitens Aristoteles‘ ein; vgl. insbesondere Kap. I 4.3.2; 5.3; II 6.5.4; 7.2.3; 7.5; 8.6.1ff.; 8.7.3.

der ‚einfachen‘ Bewegungen unter der für die Naturtheorie unabdingbaren Respektierung der empirischen Gegebenheiten entscheidet sich Aristoteles dafür, den einfachen Körpern die Senkrechte als Bewegungsform zuzuordnen, wodurch sich der Begriff eines „naturgemäßen Ursprungs der Bewegung“⁷⁴⁹ ergibt. Diesem zufolge, und auch das wurde bereits dargestellt⁷⁵⁰, ist die ‚natürliche‘ Bewegungsrichtung der ‚schweren‘ Grundstoffe Erde und Wasser die Bewegung nach ‚unten‘, zum Erd- und Weltmittelpunkt, die Bewegungsrichtung der ‚leichten‘ Elemente Luft und Feuer die nach ‚oben‘, zur Peripherie des Alls. Mit anderer Akzentuierung: Erde und Feuer streben den Positionen Zentrum bzw. Peripherie zu, Wasser und Luft positionieren sich übereinander auf den relativen Zwischenlagen. Umschlossen wird das Ganze vom himmlischen Äther, der die Grenze des Alls bildet. Der Widerspruch einer absoluten Grenze des Raums bleibt ungelöst stehen.

Aristoteles eröffnete *De caelo*, das heißt seine Theorie des Himmels bzw. des Alls, seine Kosmologie also, mit einer Bestimmung des allgemeinen Charakters der Naturforschung. Dieser zufolge befasst sich „die Wissenschaft von der Natur [„*he peri phýseos epistémē*“] zum größten Teil mit den Körpern, Größen und deren Eigenschaften []; ferner mit den Prinzipien, soweit sie zu dieser Wesenheit gehören“⁷⁵¹.

Mit dem Begriff der naturgemäßen, nach oben und unten laufenden Bewegung der Grundkörper haben wir ein für Aristoteles zentrales Prinzip des Naturgeschehens kennengelernt, und zwar dasjenige, welches die Körper der sublunaren, der erdnahen Zone betrifft.

Aber noch steht aus die theoretische Vermittlung der zweiten Form der einfachen Bewegungen, die kreisförmige. Da Aristoteles die Natur, wie zitiert, als ‚Wesenheit‘ denkt, das heißt als einen *sinnvoll* und *vernünftig* organisierten Zusammenhang von letzten Endes göttlichem Ursprung, muss auch dieses geometrische und Bewegungsprinzip im Ganzen der Natur *in prinzipieller und doch mit der Empirie kompatibler Form* repräsentiert sein.

Durch diese Sachlage ergibt sich aus Aristoteles’ naturphilosophischer Voraussetzung der Wesenhaftigkeit und Intelligibilität des Naturseins und der daraus resultierenden Intention auf Vermittlung (m.a.W. auf Elimination der Kontingenzen) das wissenschaftstheoretisch höchst interessante Phänomen eines *Postulates*: Weil es nur zwei einfache räumliche Bewegungsformen gibt und weil Körper die Träger von Bewegung sind und weil die eine der Bewe-

⁷⁴⁹ *De caelo* 268 b 29

⁷⁵⁰ Vgl. oben, Kap. II 7.6.2

⁷⁵¹ A.O., 268 a 1ff.

gungsarten, nämlich die gerade, durch die vier Elemente repräsentiert ist und *weil* schließlich zur vollständigen Vermittlung des Natursystems auch die kreisförmige Bahn präsent sein muss, „so muss es“, folgert Aristoteles, „notwendigerweise einen einfachen Körper geben, der gemäß seiner eigenen Natur die Kreisbewegung vollzieht“⁷⁵².

Diese geometrisch fundierte Symmetrierewägung vermehrt Aristoteles allerdings noch um ein weiteres Moment, und zwar um eine Vollendungsspekulation, die die Vermittlung der Momente des Natursystems komplettiert und in einer Art Absolutem zusammenführt, dabei allerdings seine bisherige zwar sachlich unhaltbare, aber doch aus logischer Sicht rationale Argumentation konterkariert.

Aus heutiger Perspektive liegt der Unterschied zwischen zwei geometrischen Figuren wie Kreis und Gerader, um den es Aristoteles nun zu tun ist, ganz in ihrer durch die Definition bezeichneten geometrischen Natur. Als geometrische Figuren sind sie zwar verschieden, aber äquivalent: Keine von ihnen kann einen Wertvorzug vor der anderen beanspruchen; überhaupt kann ja im mathematischen Feld von Werten (im metaphysischen Sinne) nicht die Rede sein. Dies gilt ebenso für die zugehörigen Bewegungsformen; wir würden allenfalls mit der Kreisbewegung Stagnation assoziieren: Wer im Kreise geht, kommt nicht von der Stelle! Und die Vorstellung eines ewigen Kreisens, die ja den Charakter ewiger Wiederkehr des Gleichen hätte, mag sogar Ängste auslösen⁷⁵³.

Aber die ‚Ratio‘ des Aristoteles ist eine andere, und darin weist er sich als antiker Denker aus. Für ihn gehört eben der Kreis als in sich zurückkehrende Linie „zu den vollkommenen Dingen“⁷⁵⁴. Dagegen gebührt das Prädikat der Vollkommenheit „von den geraden Linien [] keiner einzigen“⁷⁵⁵. Denn „weder die unbegrenzte [Linie]“⁷⁵⁶ kann als vollkommen gelten, und zwar *per definitionem* nicht, denn als unbegrenzte gelangt sie nie zur Vollendung im aristoteli-

⁷⁵² Ebd., 269 a 5ff.

⁷⁵³ Allerdings finden auch solche Empfindungen ihre historische Erklärung. Die christliche Heilstheologie, die ja die europäische Menschheit geprägt hat, implementierte mit der Vorstellung vom ‚Ende der Zeiten‘ und vom ‚Endgericht‘ dem Zeitlauf ein teleologisches Moment. Selbst wo dieser Glaube geschwächt ist, bleibt die Empfindung der Linearität und Zielgerichtetheit der Zeit gewahrt und findet ihren säkularen Reflex im (sich selbst nicht als ‚schlechte Unendlichkeit‘ durchschauenden) Glauben an den ‚Fortschritt‘. Die Erfahrung der Endlichkeit des Daseins als Grund menschlicher ‚Geschichtlichkeit‘ mag das ihre dazutun.

⁷⁵⁴ *De caelo* 269 a 21

⁷⁵⁵ Ebd., a 22

⁷⁵⁶ Ebd.

schen Sinne der Abgeschlossenheit, „noch irgendeine von den begrenzten“⁷⁵⁷, denn diese brechen ja unvermittelt ab, so dass „man jede beliebige vergrößern kann“⁷⁵⁸ – ein klarer Gegensatz zur geforderten Vollendungsgestalt.

In einem weiteren spekulativen Schritt deutet Aristoteles sodann die vom Kreis repräsentierte vollendete Bewegung im Sinne des *arché*-Gedankens dahingehend, dass „die kreisförmige Ortsbewegung notwendigerweise die ursprünglichste sein [muß]“⁷⁵⁹. Und da Vollkommenheit und Ursprünglichkeit im Platonismus, in dessen Horizont Aristoteles ja trotz seines Gegensatzes gegen Platons zentrales Lehrstück von den Ideen steht, Merkmale des Göttlichen sind, so, sagt Aristoteles, „ergibt sich, daß es eine körperliche Wesenheit außerhalb und neben den hier [das heißt in der sublunaren Zone] vorhandenen Gebilden gibt, die göttlicher und ursprünglicher als diese alle ist“⁷⁶⁰ und die ihre göttliche Natur darin manifestiert, dass sie „ewig ist und ohne Zunahme und Abnahme, [damit auch] alterslos und unveränderlich und unverletzlich“⁷⁶¹. Sie weist also alle Attribute eines unpersönlich gedachten Göttlichen auf, die die vorsokratische Naturphilosophie entwickelt hatte.

Diese göttliche ‚Wesenheit‘ nun ist für Aristoteles, wie der Leser nach dem Ausgeführten vielleicht vermuten wird, jener um die Erde rotierende äußerste Himmel, dessen stoffliches Substrat – denn für einen jeden Körper bedarf es ja Aristoteles zufolge eines solchen – eben das „erste Element“⁷⁶² oder „Himmelselement“⁷⁶³ ist, das unter den Bezeichnungen „Aither“⁷⁶⁴ (dt. „Äther“⁷⁶⁵) und lat. *Quinta Essentia* in der Geschichte der Naturwissenschaft Epoche machen wird⁷⁶⁶.

⁷⁵⁷ Ebd., a 22f.

⁷⁵⁸ Ebd., a 23f.

⁷⁵⁹ Ebd., a 19f.

⁷⁶⁰ Ebd., a 31ff. (Zusatz Sk.)

⁷⁶¹ Ebd., 270 b 1f.

⁷⁶² *Meteorologie* 340 b 11

⁷⁶³ Ebd., 341 a 3

⁷⁶⁴ *De caelo* 270 b 21

⁷⁶⁵ *Meteorologie* 339 a 21

⁷⁶⁶ Vgl. auch oben, Kap. II 6.5.4 – Das Problem der scheinbaren Irrationalität der Bewegung der Planeten (auf Grund von deren scheinbar schleifenförmigen Bahnen), zu dessen Bearbeitung schon Platon aufgefordert hatte (Stichwort: ‚Rettung der Phänomene‘) löst Aristoteles durch Rückgriff auf die schon angesprochene Theorie der homozentrischen Sphären des Eudoxos von Knidos, indem er dessen mathematisches Modell in der durch Kallippos (auf Aristoteles‘ Initiative hin verbesserten Form, vgl. dazu Krafft 2007, S. 31) physikalisch konkretisiert. Demnach befindet sich innerhalb des umschließenden Himmels ein kompliziertes System konzentrischer, aber in ihren Bahnebenen gegeneinander versetzten Sphären aus ‚Himmelsmaterie‘. Da jeder Planet, einschließlich Sonne und Mond, von mehreren Sphären

Mit der gedanklichen Konstruktion dieser das All abschließenden, die Gestirne in ihre Rotation um die Erde einschließenden göttlichen Himmels-sphäre, über deren sachliche Abwegigkeit kein Wort zu verlieren ist und die dennoch – in christlicher Epoche ihrer Göttlichkeit entkleidet – als kosmologisch-astronomische Vorstellung bis in die Neuzeit reicht⁷⁶⁷, ist ein bedeutender Vermittlungsschritt vollzogen: Der irdische, sublunare Bereich zeitlichen Entstehens und Vergehens ist über die Idee komplementärer Bewegungsformen mit dem Ewig-Unveränderlichen verknüpft, die Bewegung ist als real anerkannt und auf wenige Grundformen zurückgeführt sowie mit dem System der Elemente als den Substraten der Bewegung zu einem in sich komplexen Ganzen integriert, das die ungeordnete und unerschöpfliche Vielfalt der natürlichen Welt, wie sie sich *prima vista* darbietet, auf ein überschaubares begriffliches Netz und eine anschauungskompatible Ordnung reduziert.

Mit der Einholung des Göttlichen in Gestalt der himmlischen Sphäre in die Sichtbarkeit, so theoretisch kapriziös uns dieses Konstrukt auch vor- kommt, fördert Aristoteles zugleich die Abschmelzung der von Platon so betonten Transzendenz. Denn bei Letzterem ist eine das Individuum nütigende und Viele überfordernde Überwindung der natürlichen Einstellung leibseelischer Selbstaffirmation die Voraussetzung dafür, sowohl zu der einen Form der Anschauung des Göttlichen (in Gestalt der Idee des Guten) zu gelangen⁷⁶⁸, wie zu der anderen Form, dem postmortalen buchstäblichen *Transzendieren* der Seele aus dem Reich des Sichtbaren an den „überhimmlischen Ort“⁷⁶⁹ und auf den „Rücken des Himmelsgewölbes“⁷⁷⁰, also über die Allsphäre hinaus,

abhängt, erscheint seine Bewegung unregelmäßig, obwohl die ihn tragende Sphäre gleichförmig kreist. Insgesamt kommt Aristoteles auf eine „Anzahl der gesamten Sphären [von] 55“ (*Met.* XII 8, 1074 a 11). Da er die Sphären als göttliche, sich selbst bewegende Wesenheiten betrachtet, „würde [dies auch] notwendig die Zahl der Wesenheiten sein“ (ebd., a 22).

⁷⁶⁷ Erstmals Tycho Brahe (1546-1601) bestritt, „dass die Äthersphäre der Fixsterne und Planeten [] fest und undurchdringlich sein könnten“ (Krafft 2007, S. 86) und folgerte, dass „der Äther [] also ein sehr feiner, weder den Bewegungen der Himmelskörper noch jenen des Lichts hinderlicher Stoff sein [musste], der deshalb aber auch nicht die Gestirne mit sich fortführen könnte“ (ebd.), und Johannes Kepler (1571-1630) kämpfte für Brahes Auffassung und entwickelte auf dieser Voraussetzung „eine völlig neuartige [] Himmelsphysik“ (Krafft, a.O., S. 103). Vgl. zur Dauerhaftigkeit der Vorstellung einer festen Himmelsschale auch die Abbildung aus Flammarions Darstellung *Der Mensch durchbricht das Himmelsgewölbe* oben, Kap. I 5.2. Flammarions gezeichnete Metapher der Überwindung des antiken geozentrischen Weltbilds stammt aus dem Jahr 1888, ist also kaum 130 Jahre alt. Vor so kurzer Zeit also durfte diese Tat der Aufklärung noch auf Interesse stoßen.

⁷⁶⁸ Vgl. das Höhlengleichnis der *Politeia* VII 1ff.; St. 514ff.

⁷⁶⁹ *Phaidros* 247 c

⁷⁷⁰ Ebd.

um sich dort am Anschauen der ewigen und reinen, der „wirklichen Wesenheiten [zu erlaben]“⁷⁷¹.

Nichts dergleichen bei Aristoteles. Indem das Göttliche in Gestalt des äußersten Himmels in die Sichtbarkeit tritt, realisiert der Mensch im unbefangenen und unvoreingenommenen, Sinnlichkeit und Geist (*nous*) in sich vereinigenden Schauen der Himmelssphäre eine unmittelbare Beziehung zum kosmisch gedachten Göttlichen. Mit dieser Konzeption, so dürfen wir sagen, rettet Aristoteles in rationalisierter Form auch etwas von der Substanz des Mythos, der ja stark auf die im Naturleben wie im Bildwerk zur Anschauung gebrachte *Parusie* der Götter abhob.

An der im Vorhergehenden mitgeteilten Beobachtung, Aristoteles sei in der Konsequenz seiner Reflexion auf die Natur der räumlichen Bewegung zu dem *Postulat* der Existenz des kreisbewegten Körpers vorgestoßen, ist allerdings eine Korrektur bzw. eine Einschränkung anzubringen. Worum es sich handelt, wird deutlicher werden, wenn wir die Natur des wissenschaftlichen Postulates an einem zeitgenössischen Beispiel erläutern.

In der modernen Physik und Astrophysik sind Postulate ein geläufiges erkenntnislogisches Prinzip. Es besteht darin, von bestimmten, gesicherten Erkenntnissen aus auf durch diese nahegelegte, aber noch unbeweisbare Sachverhalte zu schließen, diese, wie es heißt, zu postulieren, ihre Wahrscheinlichkeit anzusetzen. Ein Postulat ist also verwandt mit der Hypothese.

Das bekannteste Beispiel aus der Astrophysik ist wohl das auf Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie basierende Postulat des sog. Urknalls als des Ursprungs des Universums. Alle verfügbaren Forschungsergebnisse weisen hin auf eine zeitliche Entwicklung des Kosmos, an deren Anfang ein Materiezustand extremer Dichte und Konzentration bestanden haben muss – ‚Alle Dinge waren beisammen‘, formulierte schon Anaxagoras! –, der sich in extrem abrupter Weise löste und in Form einer Fluchtbewegung den kosmischen Raum mit der in ihm enthaltenen Materie zu dem uns bekannten System der die Welt bildenden Galaxien konstituierte⁷⁷². Diese Fluchtbewegung der Galaxien ist bis heute nicht abgeschlossen, sie lässt sich beobachten und in ihrer

⁷⁷¹ Ebd., 247 e

⁷⁷² Fachleute sehen im Ausdruck „Urknall eine verführerisch falsche Metapher“ (Kanitscheider 2002, S. 236) und betonen: „Der Urknall ist keine Explosion“ (ebd., S. 235), und zwar deshalb nicht, weil eine Explosion ein Ereignis in Raum und Zeit ist, wogegen am Urknall „die Raumzeit erst ihre Existenz [began]“ (ebd.). Logisch allerdings ist auch letztere Formulierung antinomisch, fällt doch auch jeder *Beginn* von etwas notwendig in eine *Zeit*; die Rede von einem Beginn der Zeit ist eine *contradictio in adiecto*, bloße Vorstellung ohne begrifflichen Gehalt.

Progression messen. Auf das Ereignis des Urknalls, das als singuläres selbst nicht mehr naturgesetzlich abzuleiten ist, wird aus dem Faktum der zunehmenden Ausdehnung des Kosmos *rückgeschlossen*: Irgendwann muss die Fluchtbewegung begonnen haben, folglich die zu Galaxien organisierte Weltmaterie noch vereint gewesen sein. Ohne die Hypothese dieses sogenannten Big Bang bräche das Standardmodell des Kosmos zusammen, die beobachteten Realitäten hätten keine Basis mehr: Das Postulat des Urknalls, der sog. Anfangssingularität, trägt also das ganze astrophysikalische Theoriegebäude. Da die für das Ereignis des Big Bang sprechenden Forschungsergebnisse erdrückend sind, hat die Hypothese im allgemeinen Bewusstsein den Charakter eines Bewiesenen, eines einfachen Faktums angenommen. Wir reden vom Urknall wie von beliebigen anderen Sachverhalten, die Diskussion darüber, ob die Urknall-Hypothese oder vielleicht doch ein anderes Kosmos-Modell, etwa die Steady-State-Hypothese, größere Wahrscheinlichkeit für sich haben, überlassen wir den Fachleuten.

Erkenntnislogisch ist nun auch Aristoteles' Schluss auf den kreisbewegten, göttlichen Körper ein Postulat, aber der Denker durchschaut ihn nicht als solches. Seine im Vorhergehenden von mir entwickelte Argumentation zugunsten der Existenz dieser göttlichen Sphäre ist rein *deduktiver* Natur: Aus der Annahme der einfachen geometrischen Formen schließt er auf die entsprechenden einfachen, ‚naturgemäßen‘ Bewegungen. Die geradlinige Bewegung sieht er als charakteristisch für die sublunare Welt an. In dieser findet sich aber keine naturgemäße Kreisbewegung, da alle Materie von Natur eben senkrecht aufsteigt oder fällt. Die theoretische wie räumliche Stelle der Kreisbewegung ist somit vakant. Die angesetzte Vollkommenheit der Kreisform bzw. -bewegung fordert (*postuliert*) andererseits deren Wirklichkeit, denn das Vollkommene ist dem Aristoteles das Ursprüngliche, es kann also nicht nichtsein.

Während jedoch der neuzeitliche Astrophysiker durch Beibringen immer neuer Erfahrungsdaten das Postulat des Urknalls weiter zu untermauern sucht (bzw. bei Überwiegen von abweichenden Daten die Theorie aufgibt), sieht Aristoteles die Existenz des kreisbewegten Körpers qua himmlischer Sphäre durch seine letzten Endes metaphysische Vollkommenheitsspekulation als bewiesen, als *demonstriert* an: Ihm ergibt sich, dass es, wie zitiert, diese „[göttlichere und ursprünglichere] körperliche Wesenheit [] gibt“⁷⁷³.

In weiter gespannter theoriegeschichtlicher Perspektive betrachtet, können wir feststellen, dass die intellektuelle Arbeit, Ordnung ins Chaos der Erscheinungen zu bringen, die bereits der homerische und der hesiodeische My-

⁷⁷³ *De caelo* 269 a 31ff.

thos auf vielfältige Weise unternommen hatten, unter anderem mit den göttlich-genealogischen Reihen (wir erinnern uns an die Kataloge der Nereiden und Okeaninen in Hesiods Theogonie⁷⁷⁴) sowie der Abgrenzung von Bereichen der Welt und deren Unterstellung unter einzelne göttliche Lenker: für Zeus Erde, Menschenwelt und Himmel, für Poseidon das Meer und für Hades die untere Welt, und die sich bei den Vorsokratikern im Bruch mit der mythischen Personalisierung und der Umstellung des Blicks auf die ‚Natur‘ fortsetzte, sich hier bei Aristoteles in einem umfassenden System von anschauungskompatiblen Begriffen vollendet⁷⁷⁵. Dabei stellen die von mir partiell vorgestellte Bewegungstheorie und die sehr rudimentär behandelte Kosmologie nur einen minimalen Ausschnitt dar aus dem naturphilosophisch-metaphysischen Gesamtsystem aristotelischer Reflexion, das sich viel weiter erstreckt: einerseits in den Bereich des Logischen, andererseits in den der empirischen Naturforschung im engeren Sinne, wie sie die zoologischen Schriften repräsentieren.

Die Letzteren werde ich *in toto* übergehen, und zwar aus Gründen der Umfangsbeschränkung meiner eigenen Arbeit wie auch wegen des exorbitanten Umfangs der in Rede stehenden zoologischen Schriften des Aristoteles, die, wie bereits bemerkt, die umfangreichste Werkgruppe des *Corpus Aristotelicum* bilden. Ebenfalls unberücksichtigt bleibt die trotz empirischer Grundorientierung stark spekulativ gefärbte *Meteorologie*, die mit ihrer Lehre von der Transformation der Elemente auch die aristotelische Begründung der Chemie, das heißt die Eröffnung der chemischen Perspektive umfasst. Ich habe im Verlauf meiner Darstellung mehrfach kurz auf diese Schrift Bezug genommen⁷⁷⁶.

Die logischen und die, wenn man so sagen will, ontologischen und metaphysischen Konsequenzen aus der Naturphilosophie, deren Wesen in der Anerkennung von Wechsel, Bewegung, Veränderung, Entstehen und Vergehen sowie im Versuch, dies alles begrifflich zu fassen, zu sehen ist, müssen jedoch zumindest in einigen relevanten Aspekten berührt werden.

⁷⁷⁴ Vgl. oben, Kap. I 8.3.4

⁷⁷⁵ Dies Urteil teilt auch ein so origineller Denker wie *Paul Feyerabend*, der in seiner Rekonstruktion der antiken Naturphilosophie Aristoteles' Denken ausführlich würdigt als einen „grandiosen Versuch [], eine Kosmologie aufzubauen, die sich *überall* ganz nah an die Anschauung hält“ (Feyerabend 2009, S. 255)

⁷⁷⁶ Vgl. z.B. oben, Kap. I 5.2; II 3.7.2; 6.5.4; 7.2.3; 8.7.3.

2.6.3 Weitere fundamentale Vermittlungsschritte und die Schranke des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs

Im Kapitel über die aristotelische Kategorienlehre und bei Gelegenheit der Erörterung von Aristoteles' Zuweisung des Substanzcharakters an die Einzel Dinge habe ich mehr spielerisch von einer *Opazität* der Dinge gesprochen. Allerdings haben die Dinge, wenn man sich einmal aus der pragmatischen Haltung hantierenden Umgangs mit ihnen, also ihrer „Zuhandenheit“⁷⁷⁷, löst, in der Unmittelbarkeit ihres Da-Seins einen Zug von Verslossenheit an sich, sie begegnen, nach der (bereits zitierten) Formulierung H.-G. Zekls als „komplexe Aggregate“⁷⁷⁸. Die Feststellung solcher Opazität ist aber eher ein literarischer, noch besser: ein lyrischer Befund, dessen bloße Konstatierung dem Philosophen und Wissenschaftler nicht genügen kann⁷⁷⁹.

Diesem geht es darum, diese Unvermitteltheit der Dinge aufzuheben, ihre Unmittelbarkeit (in allgemeiner Form) aufzubrechen. Er findet als ihren Grund Wasser, Luft, Atome und dergleichen. Aristoteles genügen diese Antworten der Vorgänger allerdings nicht. Wenn er auch im Sinne der empedokleischen *Rhizomata*-Lehre die ‚sinnlichen Wesenheiten‘ aus Mischungen dieser Grundbestandteile bestehen lässt, erscheint ihm diese Konkretion noch als einseitig und nicht zureichend zur adäquaten Erfassung des Reichtums der Erscheinungen, denn „offenbar [] sind ja der Verschiedenheiten viele“⁷⁸⁰.

Um dieser Vielheit gerecht zu werden, ohne die Prinzipien über Gebühr zu vermehren, entscheidet Aristoteles sich (in der Nachfolge Platons), „auch auf der Begriffsebene [zu] untersuchen“⁷⁸¹ und führt ein neues Begriffspaar in die Diskussion ein, mittels dessen er das gesamte Reich der konkreten Substanzen, seien sie natürlicher Herkunft oder Artefakte, erschließt und totalisiert. Es ist die das dingliche Feld aufschließend vermittelnde Unterscheidung von Stoff bzw. Materie (*hylé*) und Form bzw. Gestalt (*eidos*, *morphé*).

⁷⁷⁷ Vgl: „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit“ (Heidegger 1972, S. 69).

⁷⁷⁸ Vgl. Zekls Anmerkung zu *Physik* I 1, 184 a 22

⁷⁷⁹ Der Befund als solcher genügt auch dem Lyriker nicht. Denken wir etwa an Rilkes *Dinggedichte*, in denen „die Außenschicht der Wirklichkeit [] durchstoßen werden [soll]“ (Mann 1964, S. 476, Hervorh. Sk.), um in deren „Inneres [] vor[zu]dringen“ (ebd., Hervorh. Sk.), ein Unternehmen, das im Übrigen „parallel geht mit der phänomenologischen Philosophie“ (ebd.), die insofern vergleichbar ist, als sie auf die Formen des sinnlich-geistigen Habens der der Subjektivität transzendenten Gegenstandswelt bezogen ist.

⁷⁸⁰ *Metaphysik* VIII 2, 1042 b 14f.

⁷⁸¹ *Physik* I 5, 188 a 31

In seiner *Physik* behandelt Aristoteles dieses Begriffspaar, wie nach dem bisher Ausgeführten naheliegend, unter dem Oberbegriff der *Naturbeschaffenheit*, die demnach „zweifach zu fassen ist, nämlich einmal die *Form* (aussagt), und auch den *Stoff* []“⁷⁸², und den frühen Philosophen hält er die einseitige Reduktion der Dinge auf ihre stoffliche, materielle Seite vor: „Wenn man auf die Alten hinsieht, dann scheint der Gegenstand der Stoff zu sein []“⁷⁸³ – ein Urteil, das sich anhand meiner bisherigen Darstellung problemlos nachvollziehen lässt.

Allerdings erkennt Aristoteles bei einigen Vorgängern Ansätze zur Ausbildung des Formbegriffs, etwa bei den *Pythagoreern*. Deren Annahme, alles sinnlich Begegnende sei „den [als solchen materiellen] Zahlen nachgebildet, die Zahlen aber als das erste in der gesamten Natur [ansetzten]“⁷⁸⁴, lässt sich nach Aristoteles als eine Art Formprinzip für das Stoffliche interpretieren: Ein Nichtstoffliches, eben Zahlenverhältnisse, soll dem amorphen Stoff sein Erscheinungsbild geben.

Aristoteles sieht im Gegensatz zu den ‚Alten‘ gerade in der Form die Wirklichkeit eines Dings, denn „ein jedes wird doch dann erst eigentlich als es selbst angesprochen, wenn es in seiner zweckhaft erreichten Form da ist“⁷⁸⁵.

Ein von Aristoteles häufig benutztes, leicht zugängliches Beispiel für diesen Primat der Form ist das der bronzenen oder marmornen Statue. Die Materie ist hier Bronze oder Marmor, die Form aber das aus dem Material erzeugte Gebilde, die Statue, sei es eines Gottes, eines Athleten oder was immer. Und als dieses, als diese bestimmte Statue, sprechen wir den Gegenstand primär an, bezeichnen ihn als den *Apoll von Belvedere*, den *Diskuswerfer des Myron* usw. (Dies hindert allerdings nicht, dass der Kenner mitunter in bildhafter *Metonymie* das Material, hier: der Statue, im Sinne eines Eigennamens verwendet und etwa von den *Bronzi di Riace* spricht). Mit einer anderen Formulierung des Aristoteles gesagt, liegt der Grund des Form-Primats darin, dass es „diese Gestaltung, die Form [ist], welche sich von dem Ding nicht abtrennen lässt, außer nur in Gedanken“⁷⁸⁶. Und in der Tat: Wenn ich das Formmerkmal des Statuenseins beim Bronzestandbild aufheben würde, z.B. durch Einschmelzen, so wäre damit der Gegenstand selbst aufgehoben, in bloße Stofflichkeit aufgelöst.

⁷⁸² *Physik* 194 a 12f.

⁷⁸³ Ebd., a 18f.

⁷⁸⁴ *Met.* 985 b 33f. (Zusatz Sk.)

⁷⁸⁵ *Physik* 193 b 6f.

⁷⁸⁶ Ebd., b 4f.

Ein weiteres von Aristoteles gern herangezogenes (und uns vielleicht näher liegendes) Beispiel für die Stoff-Form-Beziehung, auf Grund deren Aristoteles' Denken übrigens mitunter mit neuscholastischem Terminus als *Hylemorphismus* kategorisiert wird⁷⁸⁷, ist das Haus und seine Materialien. Hier hebt Aristoteles darauf ab, dass ein Artefakt wie das Haus sich nicht mittels seiner materiellen Bestandteile definieren lasse. Denn „Steine, Ziegel, Holz [] sind [lediglich] der Stoff desselben“⁷⁸⁸, aus denen das Haus gebaut werden kann, sie sind, wie Aristoteles formuliert, „das Haus dem Vermögen [also der Möglichkeit] nach“⁷⁸⁹.

Möglicherweise erscheint manchem Leser diese Unterscheidung von Materie und Form als geradezu trivial. In der Tat sprechen wir heute ja wie selbstverständlich in solchen Begriffen, bezeichnen etwa bei einem hölzernen Ding das Holz als dessen Material, sprechen von Baumaterialien etc. oder reden bei einem Auto, das uns gefällt, nicht einfach von dem schönen Wagen, sondern, elaboriert und differenzierend, von dessen schöner *Form*, von seiner Formschönheit. Dabei ist jedoch daran zu erinnern, dass diese Begriffe nicht zur natürlichen menschlichen Sprachausstattung gehören (falls es dergleichen überhaupt gibt), sondern den Dingen durch verallgemeinernde Abstraktion abgewonnen werden mussten, was eben wesentlich durch Aristoteles geleistet wurde.

Am soeben zitierten Beispiel von Stoff und Form beim Haus lässt sich dies ablesen. Aristoteles begründet seine Wahl damit, dass „bei der Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegel, Holz“⁷⁹⁰. Eine solch fehlerhafte Definition, das heißt ein solcher im Ursprungskontext logischer Reflexion offenbar nicht ungewöhnlicher Missgriff, würde heute keinem Quintaner mehr zugestanden, aber wir stehen bei Aristoteles eben erst am Beginn formaler Denkschulung. Ein Haus, so begreifen wir ohne weiteres, ist mehr als die Summe der es konstituierenden Materialien, es ist zumindest zu definieren als „bedeckendes Behältnis für Körper und Sachen“⁷⁹¹, obwohl auch dies noch sehr *gattungshaft-allgemein* und wenig *artmäßig-spezifisch* ist – wie wir heute unter Verwendung platonisch-aristotelischer Begrifflichkeit ganz selbstverständlich sagen.

⁷⁸⁷ Vgl. z.B. Brugger 1967, Art. *Hylemorphismus*; L. Oeing-Hanhoff: Art. *Hylemorphismus*. HWPh 3, Sp. 1236ff.

⁷⁸⁸ *Met.* 1043 a 15f.

⁷⁸⁹ Ebd. (Zusatz Sk.)

⁷⁹⁰ Ebd., 14f.

⁷⁹¹ Ebd., 16f.

Im Übrigen ist die Materie-Form-Unterscheidung bis heute in verschiedenen begrifflichen Varianten nicht nur in alltagssprachlichem, sondern ebenso, in terminologischer Form, in wissenschaftlichem Gebrauch. So unterscheidet man beim literarischen Werk methodisch Aspekte der *Form* und des *Inhalts*, und ein bekanntes literaturtheoretisches Werk des Germanisten Oskar Walzel trug den die Materie-Form-Polarität variierenden Titel *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*⁷⁹².

Wir müssen uns allerdings hüten vor einer allzu einfachen, plakativen Deutung von Aristoteles' Auffassung des Stoff-Form-Prinzips, wie es die angeführten Beispiele nahelegen. Allerdings hat der von Aristoteles für *Form* auch benutzte Begriff *eidos*, der sich „von der indogermanischen Wurzel <vid> für <sehen> ab[leitet]“⁷⁹³, primär die Bedeutungen ‚Aussehen‘, ‚Gestalt‘, ‚Form‘, und es eignet ihm eine „visuelle Konnotation“⁷⁹⁴.

Und auch die Beispiele legen einen solchen visuellen Aspekt nahe. Im Falle der Statue liegt mit dem Marmorblock ein klar identifiziertes ‚Rohmaterial‘ vor, das vom Künstler in zielgerichteter Arbeit in die gewünschte anschauliche Form gebracht wird – und zwar in die Form eines Bildes, zum Zwecke des Anschauens: Die Statue soll *betrachtet* werden, sie wird, was sie ist, im Vorgang des Angeschautwerdens.

Auch beim Beispiel des Hauses scheint alles einfach zu sein: Hier ist das Material kein Einzelnes, aus dem das Bild durch kunstvolles Fortnehmen von Stoff herausgeschlagen wird, sondern eine große Zahl einzelner Teile wird auf Grund bestimmter den Bauenden leitender Vorstellungen zum Ganzen der Erscheinung eines Hauses zusammengefügt. Der Unterschied zur Statue scheint unwesentlich. Aber der Zweck des Hauses geht im Angeschautwerden nicht auf, kommt also in der äußeren Erscheinung nicht vollständig zur Darstellung. Seine Form umfasst mehr als das, was ins Auge fällt, sie schließt ein seine Eignung, den Zweck des Wohnens, Schutz und Komfort, zu gewährleisten. Stellen wir uns als negativen Fall beispielsweise ein dem äußeren Eindruck nach modernes und schönes Gebäude vor, bei dem aber die Stockwerke nicht durch Treppen verbunden wurden oder die Toiletten fehlen, so ist das Konstrukt zwar der Stoff zu einem Haus, es ist zwar ein Gebautes, ein Haus der ‚äußeren Form‘ nach, das jedoch die Form des Hauses im *Vollsinne*, das seinen Begriff nicht realisiert; es ist lediglich ein potentielles (bzw. potemkinsches!) Haus. Wir können den hier vorliegenden weiten Formbegriff illustrie-

⁷⁹² Erschienen 1923

⁷⁹³ M. Bordt: Art. *eidos*, *WaPh*, S. 119 r.

⁷⁹⁴ Rapp/Wagner: Art. *eidos*, *AL*, S. 147

ren an Ausdrücken wie ‚in Form sein‘ bzw. ‚sich gut in Form fühlen‘: Diese bezeichnen nichts obenhin Sichtbares, sondern eine Art Vollendungszustand.

Analoges wie zur Form gilt beim Beispiel *Haus* für dessen ‚Stoff‘: Steine, Ziegel, Holz – und im modernen Bauen noch vieles mehr – sind selbst nicht ‚bloße‘ Materie, sondern ihrerseits (durch Arbeit) ‚geformt‘, *formiert*: Die Ziegel als in Form gebrachte Tonerde, gebrannt, getrocknet usw. Es gibt für Aristoteles, anders als für die philosophischen Materialisten, keine völlig formlose, keine Materie ‚an sich‘. Die allgemeinsten Stoffe sind ihm die empedokleischen Elemente Erde, Wasser, Luft, Feuer, die nicht auf eine weitere Materie, sozusagen die Urmaterie, reduzierbar sind. Und auch diese Stoffe sind, obwohl ‚amorph‘, dennoch nicht schlechthin formlos. Ihr Formaspekt liegt in ihrer Bestimmtheit, ihrem Unterschiedensein von den jeweils anderen Stoffen, wenn auch ihr Erscheinungsbild uns gestaltlos anmutet.

Stoff (Materie) und Form sind für Aristoteles letzten Endes relative bzw. korrelative, in einer je bestimmten Weise aufeinander bezogene Begriffe. Etwas ist Stoff stets und ausschließlich in Bezug auf die Form, der es zugehört, so wie die Ziegel Stoffcharakter haben lediglich, insofern aus ihnen ein Gebäude wird, ansonsten aber als selbstständige Gegenstände selbst individuelle Substanzen, das heißt Stoff-Form-Einheiten, darstellen. In diesem Sinne definiert Aristoteles in äußerster Allgemeinheit: „Dasjenige, *woraus etwas wird*, ist nach unserem Ausdruck der Stoff (*hylê*)“⁷⁹⁵. Und im Sinne dieser strengen Relation einer jeden Materie auf die übergeordnete, ihr Dasein verleihende Form befindet er: „Die Materie ist an sich unerkennbar“⁷⁹⁶ – eben insofern sie stets in an die Form gebundener Weise auftritt, insofern es sich, anders gesagt, bei Stoff und Form um reine Reflexionsbegriffe, Abstraktionen, ohne eigene empirische Wirklichkeit handelt. Es ‚gibt‘ weder Materie noch Form für sich.

Das Begriffspaar von Materie und Form wird von Aristoteles speziell in der *Physik* und in der *Metaphysik* in eindringlicher Weise durchreflektiert. Wie die anderen aristotelischen Kernbegriffe steht es nicht isoliert, sondern ist systematisch verbunden mit dem behandelten Komplex Bewegung – Veränderung – Werden, wie es verschiedene Zitate schon andeuteten.

Aristoteles fasst den Begriff der Materie, der *hylê*, sehr allgemein als Grundlage, Substrat (*hypokeimenon*), eines jeden sich an einer individuellen Substanz vollziehenden Veränderungs- oder Werdevorgangs und formuliert: „Es muß immer etwas als das, was da wird, zugrunde liegen“⁷⁹⁷. Oder noch an-

⁷⁹⁵ *Metaphysik* VII 7, 1032 a 16f. (Hervorh. Sk.)

⁷⁹⁶ Ebd. VII 10, 1036 a 7

⁷⁹⁷ *Physik* 190 a 14f.

schaulicher: „Immer ist schon etwas da, was zugrunde liegt, woraus das Werdende entsteht, z.B. die Pflanzen und Tiere aus Samen“⁷⁹⁸.

Und es vollzieht sich das Werden in Korrespondenz zum jeweiligen Substrat auf unterschiedliche Weise, „teils durch *Umformung*, z.B. ein [bronzenes] Standbild; teils durch *Hinzutun*, z.B. Dinge, die wachsen; teils durch *Fortnehmen*, z.B. wenn aus dem Stein eine Hermesfigur wird; teils durch *Zusammenfügung*, z.B. ein Haus, teils durch *Eigenschaftsveränderung*, z.B. bei Dingen, die sich in ihrem Stoff wandeln“⁷⁹⁹.

Diese verschiedenen Fälle bzw. Arten des Werdens glaubt Aristoteles nun trotz ihrer Unterschiedlichkeit auf einen einheitlichen Begriff bringen, das heißt, ein allgemeines Prinzip des Werdens formulieren zu können, und dabei spielt ein ebenfalls verallgemeinerter Stoffbegriff eine Rolle.

In diesem Falle bezieht sich der Terminus Allgemeinheit nicht auf alles Seiende überhaupt, sondern nur auf die erste der von Aristoteles namhaft gemachten Wesenheiten (*ousíai*), der Grundformen des Seienden. Solcher Wesenheiten sind, der *Metaphysik* zufolge, drei: „Erstens die sinnlich wahrnehmbare (*aisthêté*), welche alle anerkennen, und diese teils ewig, teils vergänglich, wie z.B. Pflanzen und Tiere“⁸⁰⁰.

Die beiden hier zunächst genannten Wesenheiten oder Substanzen sind zum einen die endlichen Dinge, der konkrete Dingbestand der empirischen Welt, also die sogenannten individuellen Substanzen, von denen im Kapitel über die Kategorien gehandelt wurde, und zum anderen der von Aristoteles als unvergänglich und unveränderlich angenommene Gestirnhimmel. Zu diesen kommt als dritte Substanz hinzu „die unbewegliche (*akínêtos*)“⁸⁰¹, die, „ohne bewegt zu werden, selbst bewegt“⁸⁰² und in der wir die Vernunft, den göttlichen Nous, als die reine geistige Wirklichkeit selbst zu sehen haben.

Gegenstand der Theorie des Werdens und der Veränderung ist ersichtlich nur die erste der drei Substanzen, nämlich die vergängliche und veränderliche, insofern diese beiden Eigenschaften einander implizieren. Konkret gesprochen handelt es sich für Aristoteles um die sublunare Welt der irdischen Natur und des Menschen, der in ihr und auf ihrer Grundlage sein Leben durchführt. Dieser Bereich ist zugleich der der *erstmal*s von Aristoteles systematisch ausgebauten Wirklichkeitswissenschaft, die er als *Physik* bezeichnet, ein Ter-

⁷⁹⁸ Ebd., b 3ff.

⁷⁹⁹ Ebd., b 5ff. (Zusatz Sk.)

⁸⁰⁰ *Met.* XII 1, 1069 a 30f.

⁸⁰¹ Ebd., a 33

⁸⁰² Ebd., XII 7, 1072 a 25

minus, den er pauschal auch für die Denkansätze der vorsokratischen *Naturphilosophen* (*physiologoi*, *physikoi*) verwendet⁸⁰³.

Der allgemeine Gegenstand dieser Wissenschaft ist der prozessartige Charakter dieser Sphäre; dabei unterscheidet Aristoteles, wie die angeführten Beispiele verdeutlicht haben dürften, im Gegensatz zur neuzeitlichen Physik systematisch nicht zwischen rein naturimmanenten Vorgängen wie der Bewegung der Elemente oder dem Wachstum der Lebewesen und solchen mit willentlicher menschlicher Einwirkung und Verhalten. So zieht er in seiner *Physik* zwecks Demonstration des Veränderungsbegriffs ebenso das schon angeführte Beispiel vom Bauen eines Hauses heran wie auch geistige Vorgänge wie die Veränderung eines Menschen von Unbildung zu Bildung: „Es gibt das Etwas, *das* da wird, und das, *wozu* dieses wird, und dies auf doppelte Weise: Entweder das Zugrundeliegende oder das Gegensätzliche. Mit Gegensätzlichkeit meine ich dergleichen wie <ungebildet>, und mit Zugrundeliegen so etwas wie <Mensch>“⁸⁰⁴.

Als allgemeine Form der Veränderung nun identifiziert Aristoteles einen ebenfalls zwischen drei Prinzipien spielenden Prozess, und eines dieser Prinzipien stellt die *hylé*, der Stoff, die Materie, dar. Da ein Entstehen, Werden, Sich-Verändern aus Nichts, wie zitiert, *nicht denkbar* (und eine solche Vorstellung somit gehaltlos) ist, muss allem Werden etwas, also Seiendes, zugrunde liegen, bei „[jeder] Veränderung beharrt etwas“⁸⁰⁵, und dieses Beharrende nennt Aristoteles „die Materie“⁸⁰⁶ bzw. den Stoff: „Alles aber hat einen Stoff, was sich verändert“⁸⁰⁷.

Ist nun der Stoff das Prinzip des Beharrenden, so sind die beiden anderen Prinzipien die beiden Änderungspole, wenn man es so ausdrücken will, das *Woraus* und das *Wohinein* der Veränderung oder, wie oben formuliert, Zustand A und Zustand B des Substrats. Diese beiden stehen Aristoteles zufolge im Verhältnis der Kontrarietät, des Gegensatzes, der Polarität: Aus Warm wird Kalt, aus Weiß wird Schwarz, aus Wenig Viel (und *viceversa*), aus Ungebildet Gebildet usw.; es ist demnach „die Veränderung bei jeder Art ein Übergang in den jedesmaligen Gegensatz“⁸⁰⁸. Zusammenfassend und mit Bezug auf die vier Elemente formuliert Aristoteles die Einsicht in der kleineren naturwissen-

⁸⁰³ Vgl. z.B. *Physik* 203 b 15 („*Anaximandros kai oi pleistoi tôn physiologon*“ – „Anaximander [] und die meisten der alten Naturdenker“) und öfter.

⁸⁰⁴ A.O., 190 b 13f.

⁸⁰⁵ *Met.* XII 2, 1069 b 7

⁸⁰⁶ Ebd., b 8

⁸⁰⁷ Ebd., b 24

⁸⁰⁸ Ebd., b 13f.

schaftlichen Abhandlung *Über Werden und Vergehen*: „Wir hingegen behaupten [], daß es eine gewisse Materie der wahrnehmbaren Körper gibt, daß diese aber nicht getrennt, sondern stets mit einer Gegensätzlichkeit existiert, aus der die sogenannten Elemente werden“⁸⁰⁹. Und die Materie ist „für ein Prinzip und für primär [zu] halten, aber doch zugrundeliegend für die Gegensätze“⁸¹⁰, denn „weder ist das Warme die Materie für das Kalte noch dieses für das Warme, sondern das beiden Zugrundeliegende“⁸¹¹.

Dieser Bestimmung ist zuzustimmen, auch wenn sie uns heute nicht mehr als physikalisch-wissenschaftlich, sondern schlicht als Erfahrungstatsache gilt. Aber Aristoteles entwickelt seine Physik eben im Ausgang vom in der Sphäre der veränderlichen Wesenheiten unmittelbar Erfahrbaren, und er versteht unter Physik auch nichts anderes als die aus dieser Einstellung durch Beobachtung und präzises Durchdenken des Beobachteten sich logisch ergebenden Folgerungen.

Allerdings führt gerade die zuletzt entwickelte Überlegung, dass Materie nicht getrennt (*choristón*) existieren kann, nicht getrennt nämlich vom Moment ihrer Form, welche im vorhergehenden Beispiel durch die Qualitäten *warm* und *kalt* repräsentiert ist, über den Bereich des Physisch-Empirischen hinaus in den Bereich des Logisch-Metaphysischen. Insofern nämlich der Stoff die Voraussetzung ist für das an und aus ihm werdende Formhafte, der Marmorblock als Stoff also Voraussetzung der Statue ist, so kommt dem Stoff das Sein der Möglichkeit nach (*dynámei*) zu, ein passives ‚Vermögen‘, das im Zuge der Formgebung oder -bildung „in das der Wirklichkeit nach (*energeía*) Seiende über[geht]“⁸¹². Oder, mit anderer Formulierung, *Stoff* ist für Aristoteles „dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist“⁸¹³.

Mit diesen Bestimmungen hebt Aristoteles das Thema von Stoff und Form und des Werdens von der anschaulichen Ebene auf die (onto)logische und überwindet zugleich die von den Eleaten in die Welt gebrachte kontrainuitive These, „das Seiende sei eines“⁸¹⁴ und nicht Vieles sowie die weitere These, dass auf Grund dieser monolithischen Natur des Seienden ein Werden, das heißt der Übergang in ein Anderes, ein Anderswerden, das ja stets die unmittelbare Identität aufhebt, nicht denkbar sei.

⁸⁰⁹ *Gen. corr.* II 1, 329 a 24ff.

⁸¹⁰ *Ebd.*, a 29ff.

⁸¹¹ *Ebd.*, a 31f.

⁸¹² *Met.* XII 2, 1069 b 16

⁸¹³ *Ebd.*, VIII 1, 1042 a 27f.

⁸¹⁴ *Physik* I 3, 186 a 5

Mit diesen Hinweisen zu Aristoteles' Überschreitung des Empirischen auf das Logische hin schließe ich die Überlegungen zu dessen philosophischer Methode begrifflicher Vermittlung. Meine Ausführungen stellen allerdings nur eine geringe Probe aus Aristoteles' begrifflicher Arbeit dar, aus seiner, wenn man so will, *ontologischen* Theorie, mit der er versucht, die Vielfalt der Erfahrung auf Begriffe zu bringen, eben Denken und Sein zu vermitteln und zu einer Totalität von Bestimmungen zu integrieren, einer Totalität, die, wie bei den ersten Denkern geschehen, auch die Urgründe des Seins, die *archai*, als die ersten Ursachen einbezieht, ohne jedoch deren radikalen Reduktionen zu verfallen. Und in der durchgängigen Verbundenheit der Begriffe untereinander, die Platon mit den *mégista géne*⁸¹⁵ vorgeführt hatte, besteht eben ihr *Vermittlungsscharakter* und der Charakter des vermittelnden Denkens des Aristoteles.

Aristoteles entwickelt schlechthin die meisten der naturphilosophischen Grundbegriffe, darunter auch solche, die bereits der Mythos unklar ins Auge gefasst und im Bewusstsein ihrer großen Bedeutung in mehr oder weniger personalisierten Göttergestalten verkörpert hatte, wie den Raum (*chaos*) bei Hesiod, die Zeit (*chronos*) u.a.

Mit den aristotelischen Grundbegriffen operiert, nach dem Verfall der theoretischen Philosophie in Hellenismus und Spätantike, die sich ganz auf Aristoteles stützende hochmittelalterliche Naturphilosophie und reicht sie an die Denker weiter, die die naturwissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts tragen. Ohne Aristoteles' Theorie von *Bewegung* und *Veränderung* und den komplex durchdachten Begriff der *Ursache*, aber auch den metaphysischen Begriff der *Substanz*, an denen die neuzeitliche Kritik ihre Ansatzpunkte hat, gäbe es wohl keine moderne Wissenschaft; Aristoteles' Einsicht, dass einer jeden Veränderung etwas zugrunde liegen muss, gilt eben auch für das Gebiet des Intellekts.

Es hat vielleicht keine zweite begrifflich so tiefdringende Analyse des Gegenstandsfeldes *Natur* gegeben, wie sie die *Physik* des Aristoteles darstellt, Natur hier in dem weiten und abstrakten Sinne empirisch wahrnehmbarer Prozesse in der Welt verstanden (Die in gleichförmiger Bewegung rotierende *Gestirnsphäre* wird von Aristoteles nicht als prozessual aufgefasst, insofern sich dort nichts *verändernd* entwickelt, die Bewegung also ‚zu nichts führt‘). Dennoch befremdet den unbefangenen Betrachter der Titel *Physik*, wenn er erstmals an den Text herantritt und statt harter Fakten nur begriffliche Erörterungen vorfindet.

⁸¹⁵ Vgl. oben, Kap. III 1.5.4

Hier stoßen wir in der Tat auf die *Schranke des aristotelischen Begriffs von Naturwissenschaft*. Abgesehen von den faktenreichen zoologischen Schriften betreibt Aristoteles Naturwissenschaft begrifflich, Experimente und Berechnungen hält er nicht für erkenntnisfördernd. Dementsprechend tritt auch der Gedanke der Natur als eines durchgängig durch Gesetze bestimmten Zusammenhangs, an deren Erforschung die Wissenschaft anzusetzen hätte, nicht klar in seinen Horizont, wenn er auch den Gedanken der Naturnotwendigkeit und ihrer Gesetzesordnung gelegentlich berührt, etwa wenn er es für „einen lächerlichen Versuch“ erklärt, „nachweisen zu wollen [] daß es Naturbeschaffenheit gibt“⁸¹⁶ oder wenn er im Referat des Pythagoreismus am Beginn von *De caelo* die Dreizahl der Kultbegehungen damit erklärt, dass „wir sie von der Natur wie eines ihrer Gesetze übernommen haben“⁸¹⁷, oder wenn er gar dem als Substrat primären Stoff ein Streben nach Formung zuspricht⁸¹⁸ – ein Gedanke, der übrigens in der neuesten Naturphilosophie (Stichwort *Autopoiese*) erneuert wird, wenn auch unter ängstlicher Vermeidung der von Aristoteles unbefangen benutzten Teleologie (ohne die man aber wohl nicht ans Ziel gelangen wird!) – *Aristoteles' Physik bleibt Philosophie* und will dies auch sein, ist doch seinen Worten zufolge „die Untersuchung der sinnlichen Wesenheiten Aufgabe der Physik und [soll heißen: als] *des zweiten Teiles der Philosophie*“⁸¹⁹.

Bevor ich die Betrachtungen zu Aristoteles beschließe, sei noch auf das grundsätzliche Verhältnis des Aristoteles zu der von ihm nicht nur der begrifflichen Analyse unterzogenen, sondern unmittelbar als *produktive Ganzheit empfundenen Natur* eingegangen. Anders als für Platon stellt *physis*, Natur, wie die vorstehenden Ausführungen verdeutlicht haben dürften, für Aristoteles keine defizitäre Form des Seienden dar, sondern, ebenso wie für die meisten der Vorsokratiker, einen Seinsbereich *sui generis*, mit dem er durch lebhaftes Interesse, ja geradezu affektiv verbunden ist. Natur ist ihm ein ausgezeichnetes Feld der Erkenntnis, das belegt nicht nur die Fülle der naturphilosophischen und naturforscherischen Schriften als solche, sondern auch einzelne geradezu hymnische Bekenntnisse zu diesem Forschungsgebiet. In *De partibus animalium* beispielsweise vergleicht Aristoteles in einer programmatischen Reflexion die Befriedigung, die die Betrachtung der ewigen, göttlichen Wesenheiten gewährt – und hier dürfte er vor allem an den gestirnten Himmel gedacht haben – mit denen, die aus der Betrachtung der vergänglichen Dinge der sublunaren

⁸¹⁶ *Physik* II 1, 193 a 3

⁸¹⁷ A.O. I 1, 268 a 14f.

⁸¹⁸ Vgl. *Physik* I 9, 192 a 22

⁸¹⁹ *Met.* VII 11, 1037 a 14f. (Zusatz u. Hervorh. Sk.)

Welt, also des Bereichs der *Physis*, resultieren. Während der an sich höhere Genuss, den die Beschäftigung mit dem Göttlichen als dem Höherwertigen bieten würde, durch die Tatsache getrübt wird, dass uns „von diesen erhabenen und göttlichen Wesen nur niedere [das heißt menschlich-unzulängliche] Vorstellungen vergönnt [sind]“⁸²⁰, weil es „im Ganzen nur wenig sinnfällige Erscheinungen [gibt], aus denen man über sie [] Forschungen anstellen könnte“⁸²¹, verhält es sich bei der irdischen Natur umgekehrt. Sind deren Erscheinungen auf Grund ihrer Vergänglichkeit auch weniger erhaben, so verspricht ihre Betrachtung doch große Befriedigung, denn „über Pflanzen und Tiere besitzen wir, weil wir mit ihnen aufgewachsen sind, doch einen größeren Vorrat von Kenntnissen“⁸²². Demzufolge würde man „viele Eigentümlichkeiten eines jeden Geschlechts [der Lebewesen] entdecken, wenn man sich nur Mühe geben wollte“⁸²³. Die Aussage klingt wie ein Verdikt über Platons berühmte, dem Sokrates in den Mund gelegte und bereits zitierte Feststellung aus dem *Phaidros*, „die Örtlichkeiten [] und die Bäume wollen mich nicht lehren“⁸²⁴.

Gegen diese Indifferenz gegenüber dem Natürlichen äußert Aristoteles begeistert seine Überzeugung, dass „die schaffende Natur denen, die die Ursachen zu erkennen vermögen, wie den Philosophen von Fach [,] unaussprechliche Vergnügungen dar[bietet]“⁸²⁵. Und sein Wille zu Sachlichkeit und Objektivität schlägt sich in der Mahnung nieder, dass „wir auch bei der Betrachtung der niederen Tiere nicht kindischen Widerwillen empfinden [dürfen]“⁸²⁶. Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Heraklits berühmtes Wort, dass auch in profaner Umgebung Götter seien, fordert Aristoteles, dass „auch wir bei der Untersuchung eines jeden Tieres vorwärts schreiten, ohne zu zaudern, da ja in allen Dingen etwas [Bewunderungswertes,] Natürliches und Schönes ist“⁸²⁷.

Es ist diese offene, von Sympathie getragene und von Wissensdrang, *curiositas*, erfüllte Haltung gegenüber den Phänomenen der lebendigen Natur (und das gleiche Interesse manifestiert er, wie etwa seine *Meteorologie* belegt, in Bezug auf die unbelebte), die Aristoteles, ungeachtet aller sachlichen Irrtü-

⁸²⁰ *De partibus animalium* I 5, 645 a (Zusatz Sk.)

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Ebd.

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ *Phdr* 230 d

⁸²⁵ A.O., 645 a

⁸²⁶ Ebd.

⁸²⁷ Ebd.

mer, als den eigentlichen Vater der (Natur)Wissenschaft erscheinen lässt und die sein Vermächtnis an die Nachwelt ist.

Begriffs- bzw. bewusstseinsgeschichtlich relevant ist überdies, dass Aristoteles mit den seiner teleologischen Grundorientierung konformen Feststellungen, dass „mehr noch [in den Werken der Natur als in denen der Kunst] Zweckmäßigkeit und Vollendung herrscht“⁸²⁸ und dass „Natur für alles gerade die Ursache von Ordnung [ist]“⁸²⁹, *Natur als rationalen Mythos* schafft. Diese Mythisierung, die wie stets auch eine Hypostasierung darstellt, kommt auch darin zum Ausdruck, dass Aristoteles Natur gelegentlich *expressis verbis* in die Nähe des Göttlichen rückt, etwa wenn er in *De caelo* feststellt: „Gott und die Natur machen [] nichts zwecklos“⁸³⁰. Hier wird Natur, vielleicht in der Nachfolge Heraklits, zu jenem *Singulare tantum*, zu jener produktiven Superstruktur, als die wir sie bis heute ansprechen. Ist uns der aristotelische *Finalismus* auch heute fremd geworden, so bleibt doch die Rede von einer Entität *Natur* noch immer ein *Topos* – auch wenn einer solchen Entität, einem *Wirkzentrum* Natur, keine Erfahrung korrespondiert. Aristoteles’ scheinbar so banale Feststellung „Es erzeugt nämlich der Mensch einen Menschen“⁸³¹ und die Frage, was dies real bedeutet, bleibt ein Stimulus des Forschens.

Was das historische Schicksal der aristotelischen Naturphilosophie angeht, so wird sie im Peripatos mehr konserviert als fortentwickelt, ehe sie mit dem Niedergang der Schule in der Spätantike für Jahrhunderte dem Vergessen anheimfällt – zumindest im Abendland. Erst im 13. Jahrhundert wird sie in lateinischer Übersetzung von den Scholastikern intensiv rezipiert und bleibt bis in die frühe Neuzeit naturtheoretisches Paradigma. Von scholastischen Philosophen werden zahlreiche Darstellungen und Kommentare verfasst, von denen ich einen zwecks Illustration kurz vorstelle. Es handelt sich um die *Kurze Zusammenfassung zu Aristoteles’ Büchern über Naturphilosophie* (*Summulae in libros physicorum*) des Wilhelm von Ockham (vor 1300-1347)⁸³² (von Ockham’s

⁸²⁸ PA I 1

⁸²⁹ Physik VIII 1, 252 a 12

⁸³⁰ *De caelo* I 4, 271 a 35 – Diese Vergöttlichung von Natur wird später von den Stoikern noch intensiviert; bei ihnen wird die Theologie zum Teil der Physik (vgl. Praechter 1961, S. 419). In Form der mittelalterlichen Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata*, in Spinozas *Deus sive natura* und generell in Monismus und Pantheismus zieht sich diese Vergöttlichung der Natur durch die abendländische Geschichte. Einer ihrer berühmten Verfechter ist Goethe. Die im Zuge der Schwächung des christlichen Glaubens virulent werdende Tendenz, Natur als religiöses Surrogat einzusetzen, ist heute in vielfältiger Form greifbar.

⁸³¹ *De part. anim.* I 1, ähnlich *Metaphysik* 1033 b 32, 1070 a 8, 1070 b 35

⁸³² Wilhelms Buch behandelt in vier Teilen mit jeweils zahlreichen Kapiteln die großen Themen der aristotelischen Physik wie das Begriffspaar Materie - Form, die vier Ursachentypen,

razor, dem von Wilhelm formulierten Postulat der Sparsamkeit bei der Bildung wissenschaftlicher Hypothesen war anderwärts die Rede⁸³³).

Ockham apostrophiert Aristoteles, wie im Mittelalter üblich, fast ausschließlich als ‚den Philosophen‘: jeder Leser – und lesen konnten damals nur wenige Gebildete – wusste, wer gemeint war. Setzt seine Darstellung der aristotelischen Physik auch eigene Akzente, bleibt sie doch insgesamt innerhalb des Paradigmas einer Physik in Form bloß begrifflicher Analyse. So sucht beispielsweise Teil III des Werks, über 32 Kapitel hin, unter dem allgemeinen Titel der Arten der Bewegung, im Prinzip wie Aristoteles auch, die allgemeine Prozessualität der Natur auf den Begriff zu bringen: Abgehandelt werden die „vier Gattungen, [in denen] die Bewegung existiert“⁸³⁴: Ortsbewegung, Entstehen/Vergehen, Wachsen/Schwinden, Änderung von Qualität bzw. Quantität. Allerdings dehnt Wilhelm den Umfang der Untersuchung von der Bewegung im Bereich der Körper auf die Akte des menschlichen Handelns, Erkennens und Begehrens sowie auf den Denkprozess als solchen aus, eine Erweiterung, die sogar den Rahmen der aristotelischen Physik sprengt.

In bester scholastischer Manier kündigt Wilhelm an, „nach[zu]weisen, was die Bewegung und was die Mutation [Veränderung] ist“⁸³⁵. Deren Natur glaubt er mit einer „Nominaldefinition“ beikommen zu können: „<Es verändert sich dasjenige, was sowohl zuvor als auch jetzt da ist und jetzt eine bestimmte Form oder einen bestimmten Ort besitzt, welchen es zuvor nicht hatte oder was jetzt einer Form oder eines Ortes entbehrt, welchen es zuvor besessen hat>“⁸³⁶(!)

Solch spukhafter Weise, Physik zu teiben, wird drei Jahrhunderte später Descartes (1596-1650) theoretisch den Garaus machen, indem er die Untauglichkeit aristotelisch-scholastischen Definierens zur Naturerkenntnis aufweist. So heißt es in der Jugendschrift *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft* (*Regulae ad directionem ingenii*) polemisch: „Und machen sie [die Aristoteliker] nicht wirklich den Eindruck, als murmelten sie Zaubersprüche, die eine geheime, für das menschliche Erkenntnisvermögen unfaßbare Kraft haben, wenn sie sagen, daß die Bewegung, etwas das doch jeder kennt, die Verwirklichung des in der Möglichkeit Seienden sei, sofern es in der Möglichkeit ist? Wer ver-

die Theorie der Bewegung und den Zeitbegriff. Zur verwendeten Ausgabe der Schrift vgl. Lit.-Verz.

⁸³³ Vgl. oben, Kap. I 8.3.4; III 1.3.

⁸³⁴ A.O., III 2

⁸³⁵ Ebd. III 1 (Zusatz Sk.)

⁸³⁶ Ebd., III 3

steht denn diese Worte, wer weiß nicht, was Bewegung ist, und wer gibt nicht zu, daß man hier den Knoten in der Binse gesucht hat“⁸³⁷.

Naturwissenschaft, Physik, will Descartes sagen, lässt sich nicht definitiv betreiben, sondern erfolgt auf der Basis unserer intuitiven Vertrautheit mit grundlegenden Phänomenen wie der Bewegung, und zwar mittels unvoreingenommener Beobachtung und Beschreibung der Erscheinungen selbst: Das jeweils „Gegebene [ist so] der Ordnung nach durchzumustern, [dass man] das offensichtlich nicht zur Sache Gehörige beiseite setzt, das Notwendige zurückbehält und das Zweifelhafte einer sorgfältigen Untersuchung zuweist“⁸³⁸. Zu Letzterem aber bedarf es insbesondere der Geometrie, sprich: der Mathematik.

⁸³⁷ A.O., XII 23 – Das hier von Descartes ironisch Zitierte ist die von Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner Werke gegebene Definition von Bewegung (vgl. z.B. *Physik* III 1, 201 a 10f. passim; *Metaphysik* XI 9, 1065ff.)

⁸³⁸ Ebd., XIII 13

3 Epikur und der *Kepos* – Krise der wissenschaftlichen *Hexis*

3.1 Denken an der Epochenschwelle

Mit der unvermeidlich sehr fragmentarischen Darstellung zu Aristoteles und der Ausführung der These, dass in seinem Denken das Prinzip der Wissenschaftlichkeit zur Vollendung, mit anderen Worten: zum Selbstbewusstsein, gelangt, ist die Aufgabe, die sich die vorliegende Studie gestellt hatte, nämlich die Entwicklung des antiken Wissenschaftsgedankens nachzuzeichnen, im Grunde abgeschlossen: Das Denken hat sich aus der Interpretation der Wirklichkeit in Form mythisierenden Vorstellens herausgearbeitet zur rationalen, die Gegenstände nicht mehr anthropomorph überhöhenden, sondern sie als sie selbst, in ihrer empirischen Gegenständlichkeit, anerkennenden *Hexis*⁸³⁹, die, sozusagen als Kulmination, die Reflexion des Denkens auf seine eigenen Prinzipien, auf die Formen seines Zugriffs auf die Wirklichkeit, einschließt.

Der Paradigmawandel, von dem am Beginn der Untersuchung die Rede war⁸⁴⁰ und der durch Thales' radikale Reduktion der Wesenheiten seinen Anfang genommen hatte, gelangt in Aristoteles' Denken zu seiner höchsten Entfaltung und zur Vollendung. Die *Philosophie* genannte Denkbemühung einer begrifflichen Analyse der Wirklichkeit wird innerhalb dieses Paradigmas verbleiben und sich mit Modifikationen innerhalb des geschaffenen Denkraumens beschäftigen, bis zu Hegel und über diesen hinaus. Einen erneuten Paradigmenwechsel wie den *vom Mythos zum Logos* wird es nicht geben, aber es wird sich mit der im 17. Jahrhundert entstehenden empirisch, mathematisch und experimentell verfahrenen Naturwissenschaft ein weiteres wissenschaftliches Denkmuster etablieren, das hinsichtlich seiner Effizienz und Wirkungsmächtigkeit ungleich einschneidender sein wird, insofern es die materielle Wirklichkeit des Menschen tiefgreifend umbaut.

Im Verlaufe der von den Vorsokratikern eingeleiteten Denkentwicklung hat sich eine Reihe von Einsichten ergeben, die in noch ferner Zukunft Impulse für die Entstehung echter Naturwissenschaft darstellen werden. Zu nennen

⁸³⁹ Ich zitiere hierzu Hegels bedeutendes Urteil über Aristoteles: „Man kann sagen, Aristoteles ist ein *völliger Empiriker*, nämlich zugleich ein denkender. *Empiriker* nämlich: er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewusstsein davon wissen. [Und dabei ist er] in höchstem Grade spekulativ, indem er [nur] empirisch zu sein scheint. Das ist ganz eigentümlich bei Aristoteles. Seine Empirie ist eben *total* [!]“ (TWA 19, S. 172, Zusatz Sk.) – Die implizite philosophische Überheblichkeit, mit der Hegel den Aristoteles als *denkenden* Empiriker gegen die bloßen, angeblich nicht denkenden Empiriker (gemeint sind die Naturwissenschaftler) abhebt, lasse ich auf sich beruhen.

⁸⁴⁰ Vgl. oben, Kap. I 1

ist neben der grundsätzlichen Orientierung auf Natur und Stofflichkeit durch die Milesier die pythagoreische Fundierung der Wirklichkeit auf Zahlen und Mathematik sowie Heraklits Unterstellung eines intrinsischen *lógos* der Natur. Erste Schritte zum *Experiment* unternahmen Pythagoreer für das Feld der Akustik und Anaxagoras für die Physik des Vakuums⁸⁴¹. Platon, der Experimente ablehnte, bezog sich auf Mathematik nicht nur als Propädeutik für angehende Philosophen, sondern ließ, in noch ganz spekulativer Form, die Ordnung des Kosmos auf komplexen mathematischen Relationen basieren. Aristoteles' schließlich restituiert den von Platon preisgegebenen Bezug zu Natur und Erfahrung und reflektiert die grundlegenden Begriffe, die Kategorien, durch, mit denen der Phänomenwelt beizukommen ist und mit denen die Physik noch heute arbeitet: Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Element, Atom (ein Konzept, das Aristoteles ablehnt), Ursache, Notwendigkeit u.a. – auch wenn sich Definitionen und Bedeutungsgehalt dieser Begriffe im Zuge der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften geändert haben: das ist ja Ausdruck des Erkenntnisfortschritts.

Mit Aristoteles' Denken kommt die antike Entwicklung von Theorie zum Abschluss, das heißt, ihr innovatives Potential ist im wesentlichen erschöpft. Zwar bestehen die einzelnen Schulen, die platonische Akademie, der aristotelische Peripatos, der Pythagoreismus noch über Jahrhunderte mit Höhen und Tiefen weiter, und es gibt auch Fortschritte in verschiedenen Einzelwissenschaften wie Mathematik, Astronomie, Medizin, Mechanik, aber dies alles vollzieht sich innerhalb der vorgefundenen Paradigmata der Forschung. Eine qualitative Erweiterung der wissenschaftlichen Paradigmatik, die mit dem Übergang von mythisch-dichterischer Welterklärung zu der rational-abstrahierenden Betrachtung der Milesier vergleichbar ist, wird erst wieder am Ausgang des *Mittelalters* stattfinden, das auf Grund dieser Zwischenstellung zwischen antiker und moderner Selbstvergewisserung des Wissens ja wohl auch seinen Namen erhalten hat.

Das im Vorhergehenden entwickelte Denken des Aristoteles nun markiert nicht nur einen theoretischen Höhepunkt und Abschluss, es steht auch an einem wissenschaftlich anerkannten Epochenschnitt der politischen wie, als Konsequenz, der Geistesgeschichte, nämlich am Übergang von der *klassischen Zeit* Griechenlands zum sog. *Hellenismus*⁸⁴².

⁸⁴¹ Vgl. dazu oben, Kap. II 6.4.2.

⁸⁴² Dies ist die Gliederung in Gehrke/Schneider: *Geschichte der Antike*; die Epochenbezeichnung Hellenismus wurde von dem großen deutschen Historiker Johann Gustav Droysen

In dieser historischen Positionierung auf der Epochenschwelle trifft sich der 384 v.Chr. geborene Aristoteles mit dem 342 geborenen, also nur rund vierzig Jahre jüngeren Epikur. Während Aristoteles in seinem denkerischen Habitus noch der klassischen Periode angehört, ist die Philosophie Epikurs bereits symptomatisch für das Denken und Fühlen der Gebildeten in hellenistischer Zeit. Meine Ausführungen werden versuchen, diese These zu verifizieren und zu illustrieren.

Dazu ist vorderhand noch kurz auf die zeitliche Abgrenzung des Hellenismus einzugehen. Der Begriff *Hellenismus* selbst geht bezeichnenderweise auf das griechische Verb „*hellenízein*, lat. *graecissare*, sich als Griechen benehmen, die Griechen nachahmen“⁸⁴³ zurück: Den Gebildeten unter den Griechen war also durchaus die Faszination und Vorbildfunktion bewusst, die ihre Kultur und Lebensweise auf die anderen mediterranen und vorderasiatischen Völker ausübte und die zugleich den Prozess von deren „Entnationalisierung“⁸⁴⁴ auslöste, wodurch „die übliche Unterscheidung von Griechen und Barbaren ihre Berechtigung [verlor]“⁸⁴⁵ und die Antike in die Epoche des „Weltbürgertums“⁸⁴⁶, des „Kosmopolitismus“⁸⁴⁷ eintrat.

Für den Beginn des Hellenismus „entscheidend“, so das Urteil eines Historikers, ist „der große und alle Vorstellungen sprengende Eroberungszug Alexanders von Makedonien. Mit seinem Regierungsantritt im Jahre 336 hat man den Beginn der hellenistischen Zeit zu verbinden“⁸⁴⁸. Als Dauer der Epoche werden die drei Jahrhunderte bis zum Ende der römischen Republik im Jahr 30 v.Chr. angesetzt, dem Jahr, in dem das Prinzipat, die Alleinherrschaft des Augustus, und damit die römische Kaiserzeit beginnt⁸⁴⁹. Einzelne Forscher beziehen auch diese selbst auf Grund ihrer hellenistischen Prägung noch in die Epoche ein⁸⁵⁰. Ich werde an späterer Stelle noch auf Eigenart und Bedeutung des Hellenismus zurückkommen⁸⁵¹.

Aristoteles ist zum Zeitpunkt der Machtübernahme seines königlichen Schülers Alexander (356-322), den er zwischen 343 und 340 unterrichtet hatte,

(1808-84) geprägt, dessen voluminöse *Geschichte des Hellenismus* als grundlegendes Werk über die Epoche gilt.

⁸⁴³ Praechter (1961), S. 406

⁸⁴⁴ Ebd.

⁸⁴⁵ Ebd.

⁸⁴⁶ Ebd.

⁸⁴⁷ Ebd., S. 425 passim

⁸⁴⁸ H.-J. Gehrke, in: Gehrke/Schneider 2010, S. 196

⁸⁴⁹ Vgl. ebd., S. 333

⁸⁵⁰ Vgl. zum Abgrenzungsproblem H. Volkmann: Art. *Hellenismus*, KP 2, Sp. 1009f.

⁸⁵¹ Vgl. unten, Kap. III 3.3; IV 1.

48 Jahre alt, der Eroberer selbst gerade 20 Jahre[!], Epikur ist noch ein Kind. Dessen Leben fällt, und das wird für sein Denken von Bedeutung, in die durch Alexanders Errichtung seines Großreichs und durch die nach Alexanders frühem Tod ausbrechenden Diadochenkriege gekennzeichnete Frühphase des Hellenismus. Die Chronologie seines Lebens wird historisch skandiert durch die vier Diadochenkriege und den ersten der vier sogenannten Syrischen Kriege, dessen Ende mit Epikurs Todesjahr 271 v.Chr. koinzidiert; man kann von Epikur sagen, er lebte in unruhigen Zeiten, und dieser Sachverhalt dürfte, wie noch deutlich zu machen ist, essentiell für seine philosophische Orientierung gewesen sein. Bevor Letztere jedoch genauer beleuchtet wird, zunächst einige Bemerkungen zur *Vita* im engeren Sinne und zur Überlieferung seines Denkens.

Unsere Kenntnis von Epikurs Leben und Werk beruht vor allem auf der Darstellung des dem Leser inzwischen wohlbekannten Diogenes Laertius. In dessen Schrift *Über Leben und Meinungen berühmter Philosophen* nimmt Epikur einen besonderen Platz ein, aus dem Diogenes' Verehrung dieses Denkers deutlich wird. Diogenes positioniert Epikur nämlich ans Ende seines Werks, sozusagen als dessen Gipfel- und Schlusspunkt, und er widmet ihm unter allen behandelten Philosophen neben Platon als einzigem ein eigenes Buch, das zehnte und letzte. Dementsprechend übertrifft die Darstellung Epikurs auch an Umfang die aller anderen Philosophen, Platon und Aristoteles eingeschlossen.

Über Epikurs Leben erfahren wir, dass er 341 auf der Insel Samos geboren wurde, wohin sein aus Athen stammender Vater *Neokles* wahrscheinlich als *Kleruche*, das heißt als ehemaliger Soldat, der am Ende seiner Dienstzeit von der Polis Grund und Boden erhalten hatte⁸⁵², ausgewandert und wo er als Elementarlehrer tätig war. Da der Vater sein athenisches Bürgerrecht beibehält, kommt dieses auch dem Sohn zu, was erklärt, dass Epikur in den Jahren 323-321 in Athen als Ephebe seinen Militärdienst ableistet. Nach dessen Abschluss verlässt er Athen und begibt sich nach Kolophon in Ionien, wohin seine Familie in der Zwischenzeit wegen politischer Repressionen geflohen ist. Es folgen für Epikur ein Aufenthalt in Mytilene auf Lesbos, wo er zu unterrichten beginnt, was er aber bald wegen der feindlichen Haltung der dortigen Bevölkerung ihm gegenüber wieder aufgibt, und ein weiterer Aufenthalt in Lampsakos am Hellespont, den heutigen Dardanellen, wo es ihm erstmals gelingt, Schüler um sich zu scharen. Im Jahr 306 verlegt er seinen Wirkungskreis nach Athen als dem immer noch kulturellen Zentrum Großgriechenlands, er-

⁸⁵² Vgl. Praechter 1961, S. 442, mit Vw. auf Strabon. Vgl. auch D. L. X 1.

wirbt dort ein Haus und begründet seine philosophische Schule, den sog. *Kepos*, also den Garten.

Als Schüler akzeptiert Epikur, anders als Platon und Aristoteles, jedermann, auch Frauen und Sklaven, und welcher Fortschritt darin liegt, wird etwa im Blick auf bestimmte Äußerungen des Aristoteles deutlich, der in seiner *Politik*, wie an früherer Stelle ausgeführt⁸⁵³, noch die Auffassung vertritt, es gebe Menschen, „die von Natur zum sklavischen Stande bestimmt sind“⁸⁵⁴, und hinsichtlich des Verhältnisses der Geschlechter behauptet, „daß das eine [Geschlecht, nämlich das männliche] das Bessere, das andere das Schlechtere und das eine das Herrschende und das andere das Dienende ist“⁸⁵⁵. Epikurs davon abweichende Haltung ist ein Zeichen dafür, dass im Bewusstsein der Menschen bestimmte soziale Rollenzuschreibungen zu bröckeln beginnen. Wenn einige Jahrhunderte später, am Ausgang der hellenistischen Ära, im neu entstandenen Christentum dessen Verkünder Paulus im *Brief an die Galater*, wie ebenfalls schon zitiert⁸⁵⁶, ausführt, im christlichen Geiste sei „nicht Jude noch Grieche, [] nicht Sklave noch Freier, [] nicht Mann noch Frau“⁸⁵⁷, und damit die *wesentliche* Gleichheit aller Menschen propagiert, wird Epikurs Denken als Moment eines weitgespannten historischen Bogens deutlich.

In Epikurs Zulassung von Frauen und Sklaven, also von Personen ohne Vorbildung, zu seiner philosophischen Praxis haben wir jedoch nicht nur eine Art Demokratisierung der Philosophie zu sehen, sondern auch eine Entfernung von der Idee ihrer Wissenschaftlichkeit und der Idee von Wissenschaft überhaupt, was speziell für das vorliegende Thema von Bedeutung ist. Platon etwa verlangte als Voraussetzung für den Beitritt zu seiner Akademie von den Adepten gediegene mathematische Kenntnisse, die durch Philosophie sozusagen gekrönt (und in ihrer Voraussetzungshaftigkeit aufgedeckt) wurden. Epikur jedoch verachtet die Mathematik, hält sie gar für falsch („*totam geometriam falsam esse credidit*“⁸⁵⁸), ein, wie wir heute wissen, gravierender Irrtum. Wie dem auch sei, in Athen verweilt Epikur lehrend und im Kreis seiner Schüler und Freunde bis zu seinem Tod im Jahr 271 v.Chr. In Epikurs Athener Zeit fällt die Besetzung der Stadt durch Truppen des Makedoniers *Demetrios Poliorketes*, Sohn des Diadochen *Antigonos Monophthalmos*, in den Jahren 295-294, ein Vorgang, der in der Folge in Athen zu Hungersnot und zum Ausbruch von

⁸⁵³ Vgl. oben, Kap. I 2.3.3.3

⁸⁵⁴ *Politik* 1324 b 39

⁸⁵⁵ Ebd., 1254 b 13f. (Zusatz Sk.)

⁸⁵⁶ Vgl. oben, Kap. I 2.3.3.4

⁸⁵⁷ *Gal.* 3,28

⁸⁵⁸ Usener 229, zit. Pesce, a.O., S. 38

Epidemien führt⁸⁵⁹ und der auch für Epikurs Realitätswahrnehmung von Belang gewesen sein dürfte. Die Tapferkeit, die im Verbleiben Epikurs in Athen in dieser schweren Zeit zum Ausdruck kommt, hebt Diogenes Laertius hervor, wenn er ausführt: „[Epikur harrte] trotz der großen Bedrängnisse, unter denen Griechenland damals litt, [] doch dort aus“⁸⁶⁰; er habe seinen Freunden in Ionien, wohin er sich hätte in Sicherheit bringen können, lediglich „einige flüchtige Besuche [] abgestattet“⁸⁶¹.

Der Überlieferung zufolge hat Epikur ein umfangreiches schriftliches Werk produziert. Diogenes Laertius nennt ihn einen „Vielschreiber ersten Ranges“⁸⁶², von dem es „an die 300 Buchrollen [gebe]“⁸⁶³, und er zählt 40 Titel auf⁸⁶⁴. Aus Diogenes' Aussage lässt sich schließen, dass um 230 n.Chr., zur Zeit der Abfassung seiner Schrift, Epikurs Werke zumindest in Teilen noch vorhanden und im Original oder in Abschriften noch zugänglich waren. Dies alles ist offenbar in den Wirren der Zeiten verlorengegangen, möglicherweise auch unter tätiger Mithilfe von Christen bzw. der christlichen Kirche, für die Epikur ein Heide und seine freisinnige Denkweise inakzeptabel war⁸⁶⁵.

Im Wortlaut und Zusammenhang sind nur drei relativ kurze, theoretisch gerichtete Texte Epikurs überliefert, und zwar durch besagten Diogenes Laertius, der sie, entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, die Lehren der Philosophen nur zu referieren, zur Gänze in seine Darstellung Epikurs eingerückt hat. Es handelt sich um drei an Schüler gerichtete Lehrbriefe. Deren wichtigster ist der an einen gewissen *Herodot* (dies ist nicht der Begründer der Historie, der lebte, wie wir gesehen haben, früher⁸⁶⁶), und Epikur gibt darin einen Abriss seiner *Physik*, also der Naturphilosophie⁸⁶⁷. Ein zweiter, kürzerer Brief, ebenfalls naturforscherischen Inhalts, ist an den Schüler *Pythokles* gerichtet⁸⁶⁸. Der dritte, der *Brief an Menoikeus*, ist eine ethische Mahnschrift, die Epikurs An-

⁸⁵⁹ Vgl. Pesce, a.O., S. 134

⁸⁶⁰ A.O., X 10

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Ebd., X 26

⁸⁶³ Ebd.

⁸⁶⁴ Vgl. X 27f.

⁸⁶⁵ Ob man von einem generellen Hass von christlicher Seite gegen Epikur sprechen kann, ist fraglich. Der Kirchenvater Hippolyt von Rom (gest. um 235) beispielsweise referiert in seiner *Refutatio* Epikurs Hauptlehren ohne kritischen Kommentar.

⁸⁶⁶ Der Historiker Herodot lebte etwa 490-430 v.Chr.; vgl. meine Bezugnahmen auf ihn im ersten Teil meiner Ausführungen. Zu Epikurs Schüler Herodot vgl. auch G. Schmidt: Art. *Herodot* (2), KP 2, Sp. 1103.

⁸⁶⁷ Vgl. a.O., X 35-83

⁸⁶⁸ Vgl. X 84-116

sichten über die rechte Lebensgestaltung darlegt und den Schüler zum eifrigen Philosophieren ermahnt (im Sinne dessen, was Epikur darunter versteht). Hinzu kommen bei Diogenes Laertius Epikurs aussagekräftiges *Testament*⁸⁶⁹, der kurze, am Sterbetag verfasste und heitere Ruhe ausstrahlende *Brief an Idomeneus* sowie eine Zusammenstellung der wichtigsten Maximen zur Lebensweisheit, der sog. *Kyriai Doxai* (zitiert als *Ratae Sententiae* bzw. *Hauptlehren*); sie bilden den Schluss von Diogenes' Darstellung⁸⁷⁰.

Eine weitere Sammlung dem Epikur zugeschriebener Maximen, die inhaltlich zum Teil mit den *Kyriai Doxai* übereinstimmen, wurde Ende des 19. Jh. in der Bibliothek des Vatikan entdeckt und wird unter den Titeln *Gnomologium Vaticanum*, *Sententiae Vaticanae* bzw. *Weisungen Epikurs* geführt⁸⁷¹. Darüberhinaus gibt es nur fragmentarisch Überliefertes, einerseits in Form von Zitaten bei anderen antiken Autoren, andererseits in Form archäologischer Funde. Bei Letzteren handelt es sich zum einen um Textstücke auf in Herculaneum gefundenen, stark beschädigten Papyri mit Fragmenten verschiedener Schriften⁸⁷², zum anderen um Inschriften, die bei Grabungen im antiken *Oinoanda*, einer Stadt im südlichen Kleinasien, gefunden wurden: Hier hatte zu Beginn des 2. Jh. n.Chr. ein reicher Epikur-Verehrer namens *Diogenes* einen Brief Epikurs an seine Mutter sowie eine Reihe seiner Sentenzen in Stein meißeln und an der Front seines Hauses anbringen lassen, gleichsam als philosophisches *Vademecum* für die Vorüberkommenden⁸⁷³.

Ich komme zu Epikurs Denken, seiner *Philosophie*. Dieser Ausdruck ist durch Platon und Aristoteles terminologisch geworden und Epikur bedient sich seiner in spezifischem Sinne. Zunächst kann ich an den Sachverhalt anknüpfen, dass der Name Epikur und der seiner Anhänger, der Epikureer, im Unterschied zu anderen antiken Schulen (ausgenommen wiederum die Skeptiker) bis heute unter Gebildeten eine gewisse Bekanntheit genießt. Der Grund liegt darin, dass hier der Name zum Begriff einer bestimmten Lebenseinstellung geworden ist. Das Wort *Epikuräer* (im Deutschen im Gegensatz zur Schulbezeichnung ‚Epikureer‘ mit Umlaut geschrieben) bezeichnet den *Hedonisten*, denjenigen, der sein Streben vor allen Dingen auf körperliche – mit tradiertem philosophischen Begriff: sinnliche – Genüsse in jeder Form ausrichtet, der erpicht ist auf üppiges Essen und Trinken ebenso wie auf erotische Reize,

⁸⁶⁹ Vgl. X 16-21

⁸⁷⁰ Vgl. X 139-154

⁸⁷¹ Vgl. Krautz: *Editorische Notiz*, a.O., S. 127

⁸⁷² Vgl. Krautz, a.O., S. 171

⁸⁷³ Vgl. Pesce, a.O., S. 6 – Als Arbeitsmittel zu Epikur sind die Quellensammlungen von H. Usener (1887) und G. Arrighetti (1960) zu nennen.

Ausleben der Sexualität, der überhaupt für alle äußeren Reize, alle ‚schönen Dinge‘, kurz für alles, was ‚Wohlgefühl‘ (mit modischem Ausdruck: ‚Wellness‘!) vermittelt, empfänglich ist; beim kultivierten Epikuräer kommt hier auch der Genuss der Künste, von Theater, Musik, Malerei usw., in Betracht. Eine solche Haltung gilt bereits in der Antike bei anderen Denkrichtungen und insbesondere bei dem asketisch, moralisch, auf Transzendenz und vor allem auf Mitmenschlichkeit orientierten Christentum als obsolet und ist bis heute negativ konnotiert. Der Epikuräer ist in dieser Optik nicht nur der Genießer und ‚Lüstling‘, sondern auch der gegenüber Wohl und Wehe des Mitmenschen Indifferente, der asoziale und unpolitische Egozentriker und Privatmensch, dessen Haltung aus deontologischer Perspektive unerträglich ist, zumal einem solchen Menschen, falls seine Haltung nicht auf Zynismus basiert, in der Regel das für eine entwickelte Persönlichkeit unabdingbare Moment von Reflexivität und Selbstkritik mangelt⁸⁷⁴. Es gibt zweifellos derartige Menschen, und insbesondere die *emanzipative*, die Individuen in ihrer normativen Orientierung schwächende und sie mit Konsum- und Unterhaltungsangeboten überhäufende sogenannte *Wohlstandsgesellschaft* leistet derartigen Tendenzen Vorschub, die sich andererseits jedoch für die Meisten durch die Notwendigkeit von Erwerbsarbeit und dabei doch begrenzt bleibenden materiellen Möglichkeiten relativieren.

Was Epikur, den Begründer und das Haupt der epikureischen Schule, anbelangt, ist das vom Epikuräer kursierende Bild zwar nicht völlig verfehlt, aber doch sehr einseitig, verzerrt und ungerecht. Es gibt einzelne Äußerungen Epikurs, die sich in dieser Richtung deuten lassen, doch sie stehen im Gegensatz zur Gesamttendenz seines Denkens, und aus diesen Äußerungen das Persönlichkeitsprofil Epikurs zu konstruieren, ist reduktiv und böswillig. Ich werde dies zu späterer Gelegenheit anhand von Textstellen verdeutlichen.

⁸⁷⁴ Zum Stichwort Selbstkritik sei noch die Überlegung angefügt, dass eine allzu entwickelte Tendenz in dieser Richtung in Kollision geraten kann mit der für die Lebensbewältigung unabdingbaren Fähigkeit zur Selbstbewahrung und Selbstbehauptung und so die Stabilität der Persönlichkeit unterminieren kann. Nur wenige Ausnahmeindividuen, ich denke etwa an Dostojewskis ‚Idioten‘, haben die seelische Stärke, auf Selbstbehauptung zu verzichten, ohne Ressentiments zu entwickeln, d.h. an der Integrität ihrer Person Schaden zu nehmen.

3.2 Epikurs theoretische Philosophie

Zu Epikurs Denken ist zunächst festzuhalten, dass er über eine systematisch geschlossene, den praktisch-ethischen wie den theoretischen Aspekt umfassende Philosophie verfügt, die nach seiner eigenen, von Diogenes Laertius referierten Gliederung „in drei Teile [zerfällt]: den kanonischen, physischen und ethischen“⁸⁷⁵. Dabei gibt die *Kanonik* „die Mittel und Wege zur wissenschaftlichen Behandlung der Gegenstände an“⁸⁷⁶, ist also Epikurs Wissenschafts- und Erkenntnistheorie, wie wir heute sagen würden, oder auch seine Wahrheitstheorie. Die *Kanonik* war ausgearbeitet in einer Schrift mit dem Titel *Kanon*, ein Begriff, über dessen Herkunft und Bedeutung ich an früherer Stelle gehandelt habe⁸⁷⁷; das Werk exponierte, Diogenes Laertius zufolge, „Kriterien der Wahrheit“⁸⁷⁸. Epikurs Hauptschrift zur Physik war das 37 Bücher (!) umfassende Werk *Von der Natur*, die ethischen Reflexionen verteilten sich auf diverse Schriften.

In seiner naturphilosophischen Orientierung, über die wir uns wenig mehr als durch die beiden Briefe an Herodot und an Pythokles zu informieren vermögen, ist Epikur nicht originell, sondern greift auf den demokritischen Atomismus zurück, den er, unter dem Eindruck der aristotelischen Kritik stehend, in einigen Punkten modifiziert; sein Rückgriff trägt ihm den ironischen Vorwurf des philosophisch selbst wenig originellen Cicero ein, er „bewässere sein Gärtchen [n.b.!] aus den Quellen Demokrits“⁸⁷⁹. Ich habe den alten Atomismus gründlich dargestellt und mich dabei verschiedentlich auf Epikur bezogen⁸⁸⁰, darum kann ich mich hier kurz fassen. Von Belang ist jedoch der Zusammenhang zwischen Epikurs atomistischen Materialismus und seinen ethischen Vorstellungen, die wir im strengen Sinn zu verstehen haben als Lehre, wie zu leben sei und wie das Leben zu einem gelingenden und glücklichen wird.

Epikurs naturphilosophischer Rückgriff hinter Aristoteles auf den Atomismus ist an sich schon bemerkenswert. Dass Epikur Aristoteles' (und auch Platons) Theorie gekannt hat, ist nicht zu bezweifeln. Platonische Akademie und aristotelischer Peripatos waren maßgebende Schulen, deren Theorien unter den ihnen nicht angehörenden Intellektuellen Athens diskutiert wurden.

⁸⁷⁵ D.L. X 29

⁸⁷⁶ Ebd., X 30

⁸⁷⁷ Vgl. oben, Kap. II 2.6.2.1.

⁸⁷⁸ D.L. X 31

⁸⁷⁹ *De natura Deorum*, zit. GM III, S. 371 (Frg. 50)

⁸⁸⁰ Vgl. oben, Kap. II 8.6.2 passim

Von Epikur wird sogar angenommen, dass er während seines ersten Athener Aufenthalts in den Jahren 323-321 sowohl die Vorlesungen des Xenokrates, damals Leiter der Akademie, als auch die des Aristoteles-Nachfolgers Theophrast gehört habe⁸⁸¹. Diogenes Laertius referiert im Übrigen abfällig-witzige Bemerkungen, die Epikur über Platon und über Aristoteles getan haben soll⁸⁸². Epikur war also philosophisch auf der Höhe der Zeit.

Epikurs Kenntnis von Aristoteles' Lehre ergibt sich auch aus dem geringen Textmaterial, das uns von ihm noch zur Verfügung steht. Wenn er etwa im *Brief an Herodot* „die beseligende Stimmung bei der Erforschung der [rein physikalisch verstandenen] himmlischen Erscheinungen“⁸⁸³ und die „die Glückseligkeit bedingende Genauigkeit der Forschung“⁸⁸⁴ preist, so klingt darin deutlich Aristoteles' Eloge auf das durch theoretische Betrachtung gespendete Glück an, wie er es etwa in der *Nikomachischen Ethik* darstellt, wo es heißt: „Ferner glauben wir, dass der Glückseligkeit Lust beigemischt sein muß. Nun ist aber unter allen tugendgemäßen Tätigkeiten die der Weisheit [d.h. Theorie] zugewandte eingestandenermaßen die genußreichste. Und in der Tat bietet die Philosophie Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit [“⁸⁸⁵.

Was die im Pythokles-Brief behandelten sogenannten Himmels- und meteorologischen Phänomene betrifft, fällt die thematische Übereinstimmung mit Aristoteles' meteorologischer Abhandlung schon bei flüchtigem Lesen auf. Ohne auf einzelne Inhalte einzugehen, referiere ich das diesbezügliche Urteil H. Strohm, des Herausgebers von Aristoteles' *Meteorologie* im Akademie-Verlag. Strohm stellt fest, dass „in hellenistischer Zeit [“ die Meteorologie des Peripatos, wie überhaupt seine Naturwissenschaft, die Führung [gewann]“⁸⁸⁶, jedoch „stark beföhdet [wurde] von der atomistischen Physik Epikurs, die aber doch der gegnerischen Lösungsgedanken nicht entraten konnte“⁸⁸⁷. Ferner soll sich, zufolge Strohm, speziell *Theophrast* um eine Fortentwicklung der Meteorologie seines Meisters bemüht haben, und zwar u.a. durch Abbau des spekulativen Moments darin, woraus sich ein weiterer Bezug zu Epikur ergibt⁸⁸⁸.

⁸⁸¹ Vgl. Pesce 1997, S. 133

⁸⁸² D. L. X 8

⁸⁸³ Ebd., X 78 (Zusatz Sk.)

⁸⁸⁴ Ebd.

⁸⁸⁵ NE X 7, 1177 a 19ff. (Zusatz Sk.) – Vgl. in diesem Sinne auch die oben, Kap. II 2.6.3 angesprochene Eloge des Aristoteles sowohl auf die beseligende Schau der himmlischen Dinge als auch auf die aus der Betrachtung der Natur resultierende Freude.

⁸⁸⁶ Einleitung zu Aristoteles: *Meteorologie*, S. 123

⁸⁸⁷ Ebd.

⁸⁸⁸ Vgl. ebd.

Wir müssen überhaupt als entscheidendes Datum der Naturphilosophie des Epikur ansehen, dass dieser hinter die *Kosmotheologie* des gedankenmächtigen Aristoteles auf die metaphysikfreie Kosmologie der Atomisten zurückgeht, eine Entscheidung, die in ihrem Weitblick – ganz im Gegensatz zu Ciceros negativem Urteil – die große geistige Selbstständigkeit Epikurs belegt. Offenbar ist Epikur die Kontamination der Physik mit Theologie unerträglich – und diese Ablehnung ist sachlich vollkommen berechtigt. Aristoteles hatte ja, wie der Leser sich erinnern wird, das Modell eines kugelförmigen, im Umfang begrenzten Kosmos konzipiert, mit der Erde als Zentrum und den sie umfassenden Sphären, der Luft- und der Feuersphäre zunächst, und der diese ‚inneren‘ Kugel umkreisenden, die Gestirne mit sich führenden und als göttlich betrachteten Himmelssphäre, mit dem stofflichen Substrat des Äthers, zuäusserst⁸⁸⁹.

Die positive Bedeutung von Aristoteles' Modell lag darin, dass hier die scheinbar selbstverständliche Schichtung der Materien als Ergebnis natürlicher, durch die Idee der Schwere identifizierbaren Bewegungstendenzen interpretiert, also auf Prinzipien zurückgeführt wurde: Erde und Wasser gedacht als zum kosmischen Zentrum, Luft und Feuer als zur Peripherie tendierend. Das ist für Aristoteles die natürliche Ordnung; Ordnung aber entsteht dort, wo Prinzipien wirken. Das ist im Übrigen eine Prämisse, vielleicht die zentrale Prämisse, aller Wissenschaft, und die Erkenntnis der Prinzipien ist deren allgemeine Intention. Der negative Aspekt von Aristoteles' Modell, und das empfindet Epikur ebenso wie wir heute, ist Aristoteles' Ansetzung einer äußeren Grenze des Alls sowie dessen theologisch-religiöse Überhöhung.

Epikur ist kein Begriffsdenker und Logiker wie Aristoteles; „das Definieren verwarf [er]“⁸⁹⁰, und Aristoteles' komplexe Reflexionen auf den Gehalt von Begriffen wie Bewegung, Kontinuum, Unendlichkeit lehnt er ab bzw. sie bleiben ihm fremd. Dies gilt vor allem für den Begriff *Unendlichkeit*, das *Apeiron*. Aristoteles glaubte erkannt zu haben, dass ein aktual Unendliches nicht sein kann. Zwar *gedanklich-vorstellend* lässt sich über jede Grenze hinausgehen, *real* jedoch nicht; der Möglichkeit nach, *potentiell*, kann ich unbegrenzt weiterzählen, der Wirklichkeit nach aber nicht⁸⁹¹. Oder, mit einer Wendung aus der *Physik*: „Es ergibt sich so, daß <unbegrenzt> [das heißt: unendlich] das

⁸⁸⁹ Vgl. oben, Kap. II 7.6.2, 8.7 und passim – Vgl. auch die bereits in III 2.6.2 zitierte Stelle *De caelo* 269 a 31ff.

⁸⁹⁰ Praechter (1961), S. 448

⁸⁹¹ Vgl. zu Aristoteles' Reflexion der Unendlichkeitsproblematik *Metaphysik* XI 10: *Das Unendliche/ tò ápeiron* (1066 a 35ff.) sowie *Physik* III 4-8 (ab 200 b 13), ferner meine Ausführungen oben, Kap. I 4.3.2.

Gegenteil von dem bedeutet, was man dafür erklärt: Nicht <was nichts außerhalb seiner hat> [,] sondern <wozu es immer ein Äußeres gibt>, das ist unbegrenzt“⁸⁹².

Epikur gibt sich mit subtilen modallogischen Differenzierungen wie Möglichkeit und Wirklichkeit nicht ab, sondern bezieht Aristoteles' Argument auf den Raum und stellt fest, dass eine absolute Raumgrenze nicht vorstellbar ist: „Und ferner ist das All auch unendlich, denn alles Begrenzte hat ein Äußerstes. Das Äußerste aber setzt immer etwas anderes neben ihm voraus, mit dem es verglichen wird (neben dem All aber gibt es nichts, was mit ihm verglichen werden könnte). Es hat also kein Äußerstes und demnach auch kein Ende. Hat es aber kein Ende, so muß es eben unendlich und nicht begrenzt sein“⁸⁹³. Und aus der räumlichen Unendlichkeit folgt für Epikur, dass es auch eine unendliche Zahl von Atomen geben muss⁸⁹⁴. Den *Widerspruch* zwischen der Ansetzung des Unendlichen und dem ebenfalls von ihm formulierten, im übrigen bloß analytischen Satz „Das Ganze ist“⁸⁹⁵ erfasst er nicht. Und doch ist eine unendliche Ganzheit ein ebensolches Unding wie die räumlich begrenzte Welt des Aristoteles.

Scheinbar gibt die Empirie Epikur Recht mit seinem Einwand, liefert doch die Astrophysik immer unvorstellbarere Angaben über die Größe des Universums – es ist, wie im Vorhergehenden bereits angesprochen, die Rede von Milliarden von Jahren an Alter und gar Milliarden Lichtjahren an Ausdehnung⁸⁹⁶. Und doch bestätigen auch die gigantischsten Daten andererseits den Aristoteles: Was messbar ist und in Maßangaben ausgedrückt wird, ist, so groß es auch sein mag, nicht unendlich, sondern endlich.

Es wiederholt sich beim Großen die Dialektik des Kleinen: Wie es logisch-mathematisch kein Kleinstes geben kann, das sowohl ausgedehnt als auch schlechthin unteilbar ist, so auch kein schlechthin Größtes. Weder kann es eine schlichte Grenze des kosmischen Raums geben (wofür sich Aristoteles entschied), da jede Grenze Etwas *von einem Anderen*, Seiendes von anderem Seienden trennt, noch ergibt der Gedanke unendlicher Erstreckung einen nachvollziehbaren Sinn: Er überfordert das stets an eine *Form*, das heißt an Endliches gebundene Vorstellungsvermögen. Der unendliche Raum bleibt, wie der Begriff des Unendlichen selbst, ein (nebenbei gesagt: in seinem logischen, nicht

⁸⁹² A.O., 206 b 33-207 a 2 (Zusatz Sk.)

⁸⁹³ D.L. X 41

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., X 41f.

⁸⁹⁵ Ebd., X 39

⁸⁹⁶ Vgl. oben, Kap. II 8.7.1

historischen Ursprung schwer aufzuhellendes) Konzept, das sich wissenschaftlicher Operationalisierung entzieht.

Das ist aber nur die *logisch-begriffliche* Seite; *kosmologisch-physikalisch* ist die Intuition der Atomisten treffend: der ‚Raum‘ erstreckt sich in der Tat *unabsehbar* weit. In Bezug auf die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt ist die Moderne im übrigen sachlich nicht weiter als die Antike, allenfalls logisch, insofern sie sich in klarerer Weise von der in den Begriffen selbst steckenden Dialektik und der daraus resultierenden Widersprüchlichkeit derartiger Räsonnements Rechenschaft gibt (wofür wohl *Kant* der Primat gebührt).

Aristoteles’ Einwände *gegen* die Existenz von unteilbar Kleinem in Form der Atome wie gegen die Existenz eines unendlichen Raums und die Argumente der Atomisten *für* solche Entitäten zeigen sich als *eigentümlich miteinander verschränkt*. Die atomistische Intuition unteilbarer Partikel wird sich historisch als außerordentlich erfolgreiche Forschungsheuristik erweisen, offenbar ohne jedoch zu wirklich letztgültigen Entitäten zu führen. Desgleichen entspricht die Idee unendlicher Erstreckung des Leeren einerseits der unvorstellbaren Ausdehnung des kosmischen Raums, andererseits artikuliert sich die forschende Objektivierung stets nur mittels endlicher Maße – eben im Sinne des Aristoteles.

In jedem Fall bleibt aber die von Epikur in Fortführung des Atomismus intuierte und argumentativ gestützte Grenzenlosigkeit des Kosmos eine zukunftsweisende geistige Leistung, zumindest in dem Sinn, dass dessen Grenzen nicht durch konventionelle Methodik bestimmbar sind. Bis heute sind die (räumlichen) Grenzen des Universums durch nichts anderes definiert als durch die Grenzen der Reichweite unserer Forschungsapparaturen und die Spezifika der theoretischen Modelle. Gleiches gilt für Epikurs der platonisch-aristotelischen Auffassung ebenfalls widersprechende Ansetzung eines *Weltenpluralismus*. Eine *Welt* definiert Epikur im Brief an Pythokles etwas ungenau als „eine Art Behältnis des Himmels, das Sterne, Erde und alles Erscheinende umfasst“⁸⁹⁷, und er stellt die Behauptung auf, „daß es [] derartiger Welten unzählige gibt“⁸⁹⁸. Die Ansicht des Weltenpluralismus entspricht auch den Erkenntnissen der modernen Astrophysik, es ist, wie schon erwähnt⁸⁹⁹, von 100 Milliarden Galaxien, also ‚Milchstraßen‘, *Welten von Welten* sozusagen, die Rede, nur dass an die zentrale Stelle der jeweiligen Erde die Zentralsonnen

⁸⁹⁷ A.O., X 88

⁸⁹⁸ Ebd., X 89

⁸⁹⁹ Vgl. oben, Kap. II 8.7.1 (Fußnote)

getreten sind, also die ihren Planetenkranz bescheinenden Sterne (von komplexeren astrophysikalischen Entitäten wie Schwarzen Löchern, Gravitationswellen usw. zu schweigen). Und wenn wir von Epikurs redundantem Gebrauch von Ausdrücken wie *unendlich* und *unbegrenzt* absehen, lässt sich auch der Gehalt der Aussagen nachvollziehen, eine jede Welt „stelle einen Abschnitt dar aus dem Unendlichen [dar]“⁹⁰⁰ und „daß die Welten und jedes begrenzte Atomgebilde [] aus dem Unendlichen hervorgegangen sind [] und sie sich auch wieder [ins Unendliche] auflösen“⁹⁰¹. In letzterer Formulierung schimmert im Übrigen die Weltsicht Anaximanders, des ‚Entdeckers‘ des Unendlichen, durch⁹⁰² – und sie ist zutreffend: Ein hauptsächliches Geschehen im ungeheuer weiten kosmischen Raum ist das Entstehen und Vergehen von Sternen und Sternensystemen.

Die Kosmologie ist zweifellos ein zentrales Lehrstück atomistischer Naturphilosophie, sie basiert jedoch auf der Physik der Atome als Hintergrundtheorie (wie ja auch die moderne Kosmologie von der erneuerten, empirisch verfahrenen atomaren Theorie abhängt). Epikurs Atomismus ist nun keine bloß reproduzierende Übernahme alt-atomistischer Positionen, vielmehr setzt der Denker aus Samos eigene Akzente, und zwar so deutliche, dass man seine Atomlehre als „systematische Revision des alten Atomismus“⁹⁰³ bewertet. Erklärt wird diese Revision als Reaktion auf „Aristoteles‘ Theorie des anschaulichen raum-zeitlichen Kontinuums und seine Kosmologie“⁹⁰⁴.

Die wichtigsten von Epikur angebrachten Korrekturen betreffen die Frage der Bewegungsform der Atome und die ihres Gewichtes. Über die schon in der Antike aufgekommene Diskussion, ob, entsprechend der peripatetischen Ansicht, bereits Demokrit den Atomen Gewicht beigelegt habe oder ob dies erst durch Epikur erfolgt sei, und auch über kontroverse Auffassungen bezüglich des Ursprungs der Bewegung der Atome habe ich an früherer Stelle berichtet⁹⁰⁵. Die dort mitgeteilten Überlegungen rechtfertigen es, Epikur die Urheberschaft für die Idee des Atomgewichts zuzuerkennen. Insbesondere spricht für diese Annahme, dass das Problem des Gewichtes der Körper gerade durch Aristoteles reflektiert und zu einem integralen Bestandteil seiner Kinetik gemacht wird: Dass leichte Körper senkrecht nach oben steigen und schwere Körper fallen, das heißt Gewicht haben, also einen Zug zum kosmischen

⁹⁰⁰ Ebd., X 88

⁹⁰¹ Ebd., X 73 (Zusatz Sk.)

⁹⁰² Vgl. oben, Kap. I 4

⁹⁰³ Krautz, a.O., S. 149

⁹⁰⁴ Krautz, ebd., S. 154, mit Verweis auf Buch Z der aristotelischen *Physik*.

⁹⁰⁵ Vgl. oben, Kap. II 8.6.2

Zentrum, vulgo: nach unten, zum Boden, aufweisen, stellt ja die eine der beiden Komponenten der aristotelischen Bewegungsphysik dar, zur der als zweites Moment die die senkrechte Bewegung an Vollkommenheit übertreffende Kreisbewegung der himmlisch-göttlichen Körper hinzukommt⁹⁰⁶. Es ist also durchaus denkbar, dass Epikur durch Aristoteles' Theorie bzw. durch Äußerungen seiner Schüler auf die Relevanz der Frage des physikalischen Gewichts aufmerksam geworden ist und sich zu einer Lösung auf atomistischer Basis genötigt gesehen hat.

Tatsächlich verweist der Brief an Herodot auf ein Theorem Epikurs, das die Schwere der Atome annimmt und mit deren Bewegung in engen Zusammenhang bringt. Ausgangspunkt ist die These, dass sich „die Atome [] unabhängig [bewegen]“⁹⁰⁷. Dies ist *a fortiori* zu verstehen: Nach Epikur sind die Atome niemals in Ruhe, selbst dann nicht, wenn sie zu makroskopischen Körpern aggregiert und in diesen gebunden sind. Im Scholion (dies sind die in die zitierten Texte eingestreuten Kommentare) präzisiert Diogenes, „daß sie [die Atome] sich auch gleich schnell bewegen“⁹⁰⁸ und begründet dies mit dem Hinweis auf die „Nachgiebigkeit [des leeren Raums] sowohl gegen das *leichteste* wie gegen das *schwerste* Atom“⁹⁰⁹. Mit letzterer Aussage ist Epikurs Ansetzung von Gewicht für die Atome von dieser Seite aus festgestellt. H.-W. Krautz fügt in seiner Ausgabe hier dem Brief ein weiteres Textstück ein, das den Atomen drei Bewegungstypen zuspricht, und zwar bewegen sich „die einen <in senkrechter Bahn, andere in seitlichem Wegdriften, andere in Vibration []>“⁹¹⁰. Als vierten Modus der Bewegung fügt der Brief den uns aus Demokrits Theorie bekannten „Rückprall“ beim „Zusammenstoß“ hinzu, „soweit die Verflechtung jeweils die Rückkehr [] in die frühere Position erlaubt“⁹¹¹.

Epikur scheint also die Grundbewegung der Atome im Leeren neu gefasst zu haben: Sah der alte Atomismus hier eine ungeordnete, chaotische Bewegung der Atome, die nur zufällig zu Zusammentreffen und Verflechtung führt, nimmt Epikur eine *senkrechte* Bewegung an, was kombiniert mit der Eigenschaft Gewicht nichts anderes bedeutet als ein *Fallen*. Die Normalbewegung der Atome ist ein unaufhörliches Fallen im unendlichen Leeren. In die-

⁹⁰⁶ Vgl. oben, Kap. III 2.6.2 passim.

⁹⁰⁷ D.L., X 43

⁹⁰⁸ Ebd. (Zusatz Sk.)

⁹⁰⁹ Ebd.

⁹¹⁰ A.O., S. 11, § 43 – Natürlich ist hier nicht gemeint, dass unterschiedlichen Atomen je unterschiedliche Bewegungsmodi zukommen, sondern dass jedes Atom zu unterschiedlichen Zeiten stets in einem dieser Modi sich bewegt.

⁹¹¹ Ebd., § 44

sem Ansatz lässt sich der Einfluss des Aristoteles (bzw. des Peripatos) vermuten, der ja für die realen Körper, repräsentiert durch die Elemente Erde und Wasser, ebenfalls die durch die Erfahrung bestätigte Fallbewegung ansetzte. Gestützt wird die Deutung durch eine Stelle in Lukrezens *Welt aus Atomen*, auf die ich mich bei Besprechung des frühen Atomismus bereits bezogen habe⁹¹². Lukrez deutet in seiner monumentalen Dichtung die von ihm mit großer Hingabe in ihrer überwältigenden Schönheit und Ordnung dargestellten Prozesse der Gesamtnatur, den Menschen eingeschlossen, als durch die Prinzipien der atomistischen Physik bestimmt. Als sein philosophischer Inspirator gilt dabei nicht der ältere Atomismus, sondern Epikur. Dieser ist Lukrez' „Meister, [dessen] Schriften [] die entscheidende Bedingung für sein Werk [darstellen]“⁹¹³ und dessen „Dogmen [dieser] überall gefolgt [ist]“⁹¹⁴. Lukrez bestätigt die vorgetragene Deutung, denn er stellt fest, dass „die Körper [d.h. die Atome] durchs Leere nach unten geradewegs stürzen mit ihrem eignen Gewicht“⁹¹⁵.

Falls Epikur das Gesetz der Atombewegung (und um ein vermutetes Gesetz handelt es sich, auch wenn Epikur diesen Terminus wahrscheinlich noch nicht benutzt) in dieser Form gefasst hat, stellt sich eine Reihe von Fragen. Zunächst: Warum belässt Epikur es nicht bei Demokrits chaotischer Atombewegung, sondern unterwirft die Atome einer ursprünglichen Bewegungsordnung? Die Antwort kann eigentlich nur lauten, dass Epikur das Zufallsprinzip des Zusammentreffens für unzulänglich hält, um so komplexe Ordnungsstrukturen hervorzubringen bzw. zu erklären, wie sie die Natur aufweist und auf die aufmerksam zu machen Aristoteles nicht müde wurde, wobei er sie oft in emblematisch verdichteten Formeln wie „Ein Mensch zeugt einen Menschen“ oder „Die Natur macht nichts umsonst“ zum Ausdruck brachte. Wenn auch Epikur in den wenigen überlieferten Texten sich nicht in emphatischen Äußerungen über die Natur ergangen ist – in seinem verlorenen Hauptwerk kann das anders gewesen sein – so kann wiederum Lukrez als Gewährsmann dafür dienen, dass auch der Atomismus bewundernd vor der im Natürlichen waltenden Ordnung stand: Lukrez' große Dichtung ist ein einziger begeisterter Hymnus auf die Natur und ihre Kraft, die ein jedes der Dinge „schaffend vollendet“⁹¹⁶.

⁹¹² Vgl. oben, Kap. II 8.8.2

⁹¹³ So K. Büchner im Nachwort seiner Ausgabe von *De rerum natura*, a.O., S. 620.

⁹¹⁴ Ebd.

⁹¹⁵ *De rerum natura* II 217f.

⁹¹⁶ Ebd., II 224

In den Vorgaben des Aristoteles mag also der Grund dafür liegen, dass Epikur schon in die Grundbewegung der Atome eine Ordnung einführt, aus der sich erst die Ordnung der Natur erklärt. Zumindest implizit ergibt sich diese Annahme aus einer kritischen Bemerkung Epikurs, „einen der sogenannten Physiker“⁹¹⁷ (gemeint ist Demokrit) betreffend. Da heißt es: „Denn eine bloße Ansammlung oder ein bloßer Wirbel in dem leeren Raum [] genügt nicht zur Bildung einer Welt. Denn das steht nicht mit den Erscheinungen in Einklang“⁹¹⁸.

Allerdings wirft Epikurs Konstruktion ebenfalls Probleme auf. Zunächst weist der Denker darauf hin, dass die Fallbewegung anfangs- und endlos ist: „Einen Anfang dafür gibt es nicht, da die Atome und das Leere von Ewigkeit her sind“⁹¹⁹. Dieser Gedanke ist atomistisches Gemeingut und das Grunddogma. Nach der atomistischen Logik ist er konsequent: Im unendlichen Raum kann die Bewegung unendlich persistieren. Inkommensurabel mit der Vorstellung des unendlichen Leeren ist dagegen die Ansetzung einer gerichteten Bewegung, gar eines Fallens: Im Unendlichen machen perspektivische Raumgliederungen wie Oben und Unten, Senkrecht und Waagrecht, Zentrum und Peripherie, auf denen die Vorstellung des Fallens ja basiert, keinen Sinn. Dies wusste schon Anaximander, der Urheber der Unendlichkeits-Spekulation, und ließ dementsprechend die Erde (als Weltzentrum) im Raum *schweben*⁹²⁰.

Die zweite Schwierigkeit: Die *elementare* Natur des Falls – und nur eine solche kann den Urkörpern gemäß sein – ist die Senkrechte. Fallen die Atome im Leeren aber senkrecht und – wie zitiert – unabhängig von ihrer Größe mit gleicher Geschwindigkeit, so kommen sie niemals miteinander in Berührung und es kommt zu keiner Verkettung, das heißt: nicht zur Weltbildung. Dies bedeutet, dass ein weiteres Bewegungsprinzip eingeführt werden muss, das den Zusammenprall der Atome organisiert. Unter dem schon angesprochenen *Ökonomie-Prinzip*⁹²¹ ist das für eine Theorie ein Makel. Da der hier postulierte, irgendwie auf die Atome einwirkende Bewegungsimpuls, der, in Epikurs Worten, ein „seitliches Wegdriften“⁹²² bewirkt, nicht aus dem Leeren stammen kann, das ja, wie zitiert, den Atomen keinerlei Widerstand entgegengesetzt, also als völlig inert und passiv vorgestellt ist, und da außer Atomen und Leerem

⁹¹⁷ D. L. X 90

⁹¹⁸ Ebd.

⁹¹⁹ Ebd., X 44

⁹²⁰ Vgl. oben, Kap. I 4.5

⁹²¹ Vgl. oben, Kap. I 8.3.4; III 1.3; III 2.6.3

⁹²² Ausgabe Krautz, a.O., S. 11 (§ 43)

nichts *ist*, muss er den Atomen selbst inhärieren. Wie das vorzustellen ist, erfahren wir wiederum genauer durch Lukrez, und zwar im Anschluss an den schon zitierten Passus. Ich zitiere im Zusammenhang: „[] wenn die Körper durchs Leere nach unten geradewegs stürzen mit ihrem eignen Gewicht, so springen zu schwankender Zeit und an schwankendem Ort von der Bahn sie ab um ein Kleines, so daß du von geänderter Richtung zu sprechen vermöchtest“⁹²³. Und Lukrez nennt auch den Grund für die Notwendigkeit der Bahnabweichung: „Wären sie [die Atome] nicht gewohnt sich zu beugen [das heißt, die Fallrichtung spontan zu ändern], würd alles nach unten [] fallen im grundlosen Leeren, wäre nicht Anstoß [das heißt kein Zusammentreffen] entstanden []. So hätte nichts die Natur je schaffend vollendet“⁹²⁴, das heißt, es wären keine Gebilde entstanden.

Diese von den Atomen selbst ausgehende spontane Abweichung von der senkrechten Falllinie, ihr ‚Ausbiegen‘, ist die berühmte *Deklination*, griech. *parénklisis*⁹²⁵, lat. *declinatio* oder *clinamen*⁹²⁶ – ein Thema, über das Bücher verfasst wurden⁹²⁷. Beiläufig verweise ich nochmals auf die wichtige Rolle des *Clinamen* in der einem Vergleich von Demokrits und Epikurs Atomismus gewidmeten Dissertation des jungen Karl Marx⁹²⁸. Marx gibt der Theorie Epikurs den Vorzug gegenüber derjenigen Demokrits und interpretiert insbesondere „die Deklination des Atoms von der geraden Linie“ als ein Prinzip, „das durch die ganze epikureische Philosophie hindurchgeht“⁹²⁹ (was auch Ethik und Kanonik einschloße). In dem keiner Regel folgenden, weder zeitlich noch räumlich prognostizierbaren Ausscheren des Atoms aus der Falllinie, das auf nichts als auf innerer Spontaneität des Atoms selbst beruhen kann, sieht Marx, damals noch kein ‚Marxist‘, sondern auf dem Standpunkt des Junghegelianismus stehend, die Absolutheit und Spontaneität des menschlichen Selbstbewusstseins begründet. Interessanterweise begegnen wir diesem Gedanken bereits bei Lukrez: Im Kontext der Darstellung zum *Clinamen* formuliert er dessen Analogie zum freien Willen. Der Dichter fragt rhetorisch, woher denn

⁹²³ A.O., II 217ff.

⁹²⁴ Ebd., 221ff. (Zusätze Sk.)

⁹²⁵ Vgl. D.L. X 43

⁹²⁶ Vgl. *De rerum natura* II 292; Lukrez benutzt zur Bezeichnung des *Ausbiegens* der Atome auch die entsprechenden Formen der Verben *declinare* (z.B. II 259) bzw. *inclinare* (z.B. II 233).

⁹²⁷ Vgl. etwa E. A. Schmidt: *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus in der Antike* (2007); vgl. Lit.-Verz.

⁹²⁸ K. Marx: *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie* (1841); siehe Lit.-Verz. – Vgl. auch oben, Kap. II 8.8.2.

⁹²⁹ A.O., zit. Vranitzki (1972), Bd. I, S. 51

„allem Beseelten der freie, dem Schicksal entwundene Wille [entstehe], dank dem vorwärts wir schreiten, wohin einen leitet die Freude“⁹³⁰ und dank dem „abbiegen auch die Bewegungen weder zu sicherem Zeitpunkt noch an sicherer Stelle des Raums, sondern wo der Gedanke uns hintrug“⁹³¹. Im freien Willen, der freien Selbstbewegung der Lebewesen (Lukrez nimmt die Tiere noch nicht von der Freiheit aus, dies bleibt Descartes vorbehalten), die ja selbst atomare Aggregate darstellen, manifestiert sich die Spontaneität der Atome, als Paradigma aller Freiheit.

Doch genug solcher Reminiszenzen. Für den hier mehr interessierenden naturphilosophischen Zusammenhang ist festzuhalten, dass Epikur, um nicht hinter die (durch Aristoteles erarbeitete) Komplexität des Naturbegriffs zurückzufallen, sich zur Vermehrung der vom alten Atomismus aufgestellten Prinzipien genötigt sieht, welcher die Atomprozesse auf ordnungslose Bewegung, zufälligen Zusammenprall und, daraus resultierend, Zurückprallen oder Verkettung beschränkte. Eine nochmalige Erweiterung der Prinzipien bedeutet schließlich die den Atomen beigelegte *Vibration*, die auch im Atomverbund erhalten bleibt. Die Vorstellung einer solchen intrinsischen Aktivität und energetischen Aufladung der Atome ist für Epikur zur Erklärung der Deklination unverzichtbar, sie ist, wie wir heute wissen, auch physikalisch zukunftsweisend. Allerdings verstößt sie logisch und, ebenfalls aus heutiger Sicht, auch physikalisch gegen das atomistische Urdogma der Teilelosigkeit und Massivität der Atome und treibt den Atomismus in den Selbstwiderspruch. Denn was sich in sich selbst unterscheidet, beispielsweise durch einen internen Spannungszustand, kann nicht teillos sein. Es mag unteilbar sein im Sinne des Individuums als der in sich organisierten Vielheit, der komplexen Organisation, die durch Wegnehmen eines wesentlichen Teils zusammenbricht, aber nicht im Sinne eines völlig Massiven und Homogenen, eines undifferenzierten Unteilbaren.

Es kann nicht der Sinn dieses Kapitels sein, der Atomtheorie des Epikur bis in ihre letzten greifbaren Verästelungen nachzuspüren. Kurz angesprochen werden muss jedoch Epikurs Auffassung von der (menschlichen) *Seele*. Die Vermutung liegt nahe, dass Epikur, entsprechend seinem materialistischen Ansatz, auch das Phänomen des Seelischen atomistisch interpretiert.

In der Tat erklärt Epikur die Seele für „einen feinteiligen Körper“⁹³², und zwar einen, der „aus den glattesten und rundesten Atomen besteht“⁹³³. Auf

⁹³⁰ A.O., II 256ff.

⁹³¹ Ebd., II 259f. (Hervorh. Sk.)

⁹³² D. L. X 63

der Basis dieses Ansatzes nimmt Epikur weitere, allesamt sehr spekulative Bestimmungen vor. So vermutet er, die Seelenatome seien „auf die ganze Körpermasse verteilt“⁹³⁴ und stellt fest, dass sich dies am ehesten vergleichen lässt mit „einem Hauch [*pneuma*], der eine gewisse Beimischung von Wärme besitzt“⁹³⁵ (er sieht im *pneuma* durchaus eine stoffliche Entität).

In solchen Bestimmungen ist der Einfluss Demokrits nicht zu verkennen. So referiert Aristoteles als dessen Auffassung der Seele, „daß sie eine Art Feuer und etwas Warmes sei“⁹³⁶. Demokrit habe den Seelenatomen auch Kugelform zugesprochen, „weil solche Gestaltungen am ehesten alles durchdringen“⁹³⁷. Hier ist Epikur also hochgradig unoriginell, und es wirkt skurril, wenn er, um sich von dem Vorgänger abzusetzen, behauptet, dass die Seelenatome „sich sehr von den Feueratomen unterscheiden“⁹³⁸. Es lohnte sich auch nicht, über Epikurs Aufguss der demokritischen Seelenlehre zu handeln, wenn nicht in der Zwischenzeit ein Denker namens Platon eine Doktrin der Unsterblichkeit der Seele in die Welt gesetzt bzw. reaktiviert hätte, die man in ihrem spekulativen Übermut nicht anders als intellektuell höchst gewagt bezeichnen kann⁹³⁹.

Die von der Forschung für verschiedene Theoreme Epikurs diagnostizierte, gegen Platons sakralisierende Tendenz sich richtende „polemische Intention“⁹⁴⁰ dürfte *a fortiori* für die Seelenlehre gegolten haben. Die Seele ist für Epikur nicht die Einbruchsstelle des Göttlichen in die materielle Welt wie für Platon, sondern selbst nur ein Materielles und als solches physiologisch aufs Engste mit dem Gesamtorganismus verbunden. Innerhalb dessen ist es zwar die Seele (das heißt die Seelenatome), „die uns zur Wahrnehmung (Empfindung) verhilft“⁹⁴¹, aber dazu ist sie nur deshalb in der Lage, weil sie „von der übrigen Körpermasse dabei unterstützt [wird]“⁹⁴², die denn auch „nach dem Entweichen der Seele der Empfindung verlustig [geht]“⁹⁴³. Gesamtkörper und Seelenteil stehen zueinander im Verhältnis „der Nachbarschaft und Wechsel-

⁹³³ Ebd., X 66

⁹³⁴ Ebd., X 63

⁹³⁵ Ebd., Übers. Krautz

⁹³⁶ *De anima* 403 b 31f.

⁹³⁷ Ebd.

⁹³⁸ D. L. X 66

⁹³⁹ Vgl. zu Platons Lehre von der Seele die über mein Buch verstreuten Bemerkungen, insbesondere Kap. III 1.7.2.

⁹⁴⁰ Pesce, a.O., S. 66 (Übers. Sk.)

⁹⁴¹ D. L. X 63

⁹⁴² Ebd., X 64

⁹⁴³ Ebd.

beziehung“⁹⁴⁴, und nach dieser Logik ist Epikurs Folgerung konsequent, dass „sich mit der Auflösung der gesamten Atommasse auch die Seele [zerstreut]“⁹⁴⁵, vulgo: dass mit dem Körper auch die Seele stirbt; weniger hypostasierend-mythisierend formuliert: dass „der Tod [] die Aufhebung aller Empfindung [ist]“⁹⁴⁶. Daraus folgt dann wiederum – und um diese Wahrheit ist es Epikur vor allem zu tun – „daß es mit dem Tode für uns nichts auf sich hat“⁹⁴⁷, wodurch, in theoretischer Antizipation, „dem Verlangen nach Unsterblichkeit ein Ende [gemacht ist]“⁹⁴⁸. In der Tat: Wie vermöchte denn der Mensch, so er der definitiven Sterblichkeit Aller gewiss ist, eine persönliche Unsterblichkeit sich auch nur zu wünschen?

Die Überzeugung Epikurs, dass der Mensch im Ganzen und ohne Rest sterblich ist, ist die genaue Gegenposition zu dem von der platonischen Philosophie propagierten Unsterblichkeits- und Jenseitsglauben. Wahrscheinlich zielt auch Epikurs trockene Bemerkung: „Wer also die Seele für unkörperlich erklärt, redet ins Blaue hinein“⁹⁴⁹, in eben diese Richtung. Im Ausdruck ‚unkörperlich‘, das heißt in Epikurs Überzeugung von der *Körperlichkeit* der Seele, steckt allerdings eine Ambiguität: Der Glaube an die Existenz von Seelenatomen ist naiv, er ist eine Hypostasierung des Seelischen in materieller Form und steht in Analogie zum Verfahren Platons, der die Phänomene der Lebendigkeit, des Empfindens und des Denkens zur stofflosen Entität einer <Seele> verdinglichte. Die Interpretation des Seelischen als ein bloßes Moment des lebendigen Organismus, das mit diesem untergeht und mit jedem werdenden Wesen erneut aufblüht, unpoetisch gesagt: emergiert, ist jedoch keineswegs naiv. Denn das bedeutet nur, dass das sogenannte Seelische zum Phänomen des Lebens gehört, eine Auffassung, die dadurch beglaubigt wird, dass der Mensch es mit den Tieren teilt.

Mit Sicherheit wird eine derartige Auffassung den rational orientierten Menschen eher ansprechen als diejenige Platons, die allerdings die abendländische Geschichte beherrscht hat. Die essentielle Funktion des Theorems der schlechthinnigen Sterblichkeit des Menschen für Epikurs Ethik und Weisheitslehre wird uns an späterer Stelle beschäftigen.

Im übrigen ist Epikurs Reduktion des Seelischen auf eine organische Funktion nicht identisch mit Determinismus, wie ihn die heutige Hirnfor-

⁹⁴⁴ Ebd.

⁹⁴⁵ Ebd., X 65

⁹⁴⁶ Ebd., X 124

⁹⁴⁷ Ebd.

⁹⁴⁸ Ebd.

⁹⁴⁹ Ebd., X 67

schung vertritt, der zufolge das Denken, wie bereits angesprochen, eine bloße Funktion des Gehirns und durch dieses *konditioniert* ist⁹⁵⁰; diese Auffassung ist selbstreferentiell, sie leidet an einem logischen Zirkel bzw. einer *Petitio principii*: Das Bestrittene, der Realitätsgehalt des Denkens, wird implizit für die eigene Aussage in Anspruch genommen.

Bezüglich der sich in der Reduktion des Seelischen auf das Körperliche zeigenden theoretischen (und theoretisch unüberwindbaren) Hürde hat bereits der Skeptiker *Sextus Empiricus* gegen Epikur festgestellt, es sei „unerklärlich, wie in einem Atomhaufen Lust [das heißt Empfindung] entstehen kann“⁹⁵¹, das heißt, wie daraus so komplexe Akte emergieren können wie „die Zustimmung oder Entscheidung, daß dieses begehrenswert und gut sei, jenes andere aber meidenswert und übel“. Hier ergibt sich ein Hiatus zwischen *Explanans* und *Explanandum*, dessen Nichtrespektierung sich der von Aristoteles aufgewiesenen *metábasis eis állo génos*, des Übergangs in eine andere Gattung, schuldig macht.

Es liegt im Horizont des vom griechischen Denken entwickelten *Logos*, dass, wer von der Seele handelt, auch vom *Göttlichen* handeln muss. Dies tut auch Epikur. Bevor ich seine entschiedene Position in dieser Sache referiere, hier zunächst ein knapper Rückblick auf das Schicksal dieser Kategorie in der in Rede stehenden Epoche.

In meiner Rekonstruktion der Entstehung der wissenschaftlichen *Hexis* entlang der vorsokratischen Denkansätze bis zu Platon und Aristoteles bin ich durchweg auf die Haltung der einzelnen Denker zu diesem Komplex eingegangen. Deren generelle Tendenz war die Transformation des religiösen Anthropomorphismus des populären homerischen Polytheismus in abstraktere und synthetisierende Formen des Religiösen. Die Personifizierung der Gottheiten wird durchweg aufgegeben, was bis zur Leugnung des Göttlichen überhaupt bei einigen Sophisten geht. Die Naturphilosophen projizieren vorzugsweise das Göttliche auf den Kosmos, setzen es, wie die *Milesier*, in die stoffliche *arché* oder, wie *Anaxagoras*, in den die Weltmaschine in Gang setzenden *Nous*, worin sich die Depersonalisierung des Göttlichen vollendet und sich erstmals der für die Denkgeschichte so bedeutende Dualismus von Geist und Materie manifestiert. Zuvor schon hatte *Xenophanes* die mythische Göttervielfalt auf den *einen*, vollmächtigen Gott reduziert und *Parmenides* das Absolutheitsprädikat auf das, was nicht nichtsein *kann*, sondern notwendig *ist*, das heißt auf das stoff- und farblose *Sein* als solches übertragen und selbst den von *Heraklit* freigeleg-

⁹⁵⁰ Vgl. oben, Kap. II 8.2

⁹⁵¹ *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis* III 187 (Zusatz Sk.)

ten *Logos* in dieses eingegliedert. Mythische Reminiszenzen wie die des vom Gotte gelenkten Sonnenwagens dienen dem Parmenides nur noch zur poetischen Illustration. Die *Volksreligion* mit ihren Heiligtümern, Kultformen und Priestern besteht zwar fort, wird aber durch die intellektualistischen Tendenzen in ihrer Verbindlichkeit untergraben, was, wie dargestellt, Proteste von Altgläubigen wie dem Dichter *Aristophanes* hervorruft⁹⁵² und, wie im Fall des *Sokrates*, geradewegs zur Anklage gegen vermeintlich Unfromme und Abweichler vom Staatskult führen kann.

Platon nun übt zwar Kritik an Homers Ausstaffierung der Götter mit menschlich-allzumenschlichen Schwächen und an ihrem Missbrauch als billiges Erziehungsmittel zur Einschüchterung von Kindern, gibt aber sonst dem religiösen Bedürfnis vielfältig Raum in seinen Schriften und sieht in der Religion ein unverzichtbares Mittel der Versittlichung. Eine geradezu als „revolutionär“ eingestufte Erneuerung des Gottesbegriffs gelingt ihm mit der Bestimmung, dass Gott „gut ist [und] ausschließlich Ursache der guten und nicht der schlechten Dinge ist“⁹⁵³. Und Platon bedient sich, wie wir sahen, für seine Botschaften von der Güte Gottes, dem göttlichen Ursprung der menschlichen Seele, dem Antagonismus von Seele und Körper sowie dem schließlichen Gericht über den Menschen unbefangen der tradierten *Mythoi*, die er für den eigenen Kontext modifiziert. In Buch X der *Nomoi* entwirft er zudem eine Astraltheologie als Mythosersatz für Intellektuelle⁹⁵⁴. Schließlich dichtet Platon auch eigene Mythen. Wie Epikur solche Bemühungen beurteilt, wird deutlich im *Brief an Pythokles*, wo er dem Adressaten versichert, die Erkenntnis der Eigengesetzlichkeit der Natur werde diesem „dazu verhelfen, allem mythischen Gerede zu entsagen“⁹⁵⁵.

Aristoteles folgt Platon in der Anerkennung der Notwendigkeit einer Gottesvorstellung im Menschen. Die Tendenz, das Sein des Göttlichen in Zweifel zu ziehen, empfindet er nicht als Ausdruck der Wahrheitssuche, sondern der Schamlosigkeit. Er hält sich aber von ausufernder Mythisierung fern und bleibt den traditionellen Mythen gegenüber reserviert. Einen „wahren Kern“ sieht er in ihnen in der Hinsicht, „daß die Himmelskörper als Götter angese-

⁹⁵² Vgl. dazu oben, Kap. I 6.8

⁹⁵³ M. Bordt: Art. *Gott/Götter*. PL, S. 138

⁹⁵⁴ Vgl. ebd. sowie zum gesamten Komplex oben, Kap. III 1.7.1-3 und passim.

⁹⁵⁵ D. L. X 116

hen werden“⁹⁵⁶. Im Übrigen ist das Göttliche für ihn real in der postulierten ewigen Substanz, die der unbewegte Beweger repräsentiert⁹⁵⁷.

Epikur nun leugnet zwar die Götter nicht, aber verzichtet auf die spekulative Versöhnung von Welt und Gott, Erde und Himmel (den es ja nach atomistischer Auffassung nicht gibt). Er verzichtet natürlich auch darauf, die Götter wie im Mythos zu identifizieren und zu benennen. An Homer knüpft seine Überzeugung an, man müsse Gott (*Epikur* wechselt nach Belieben zwischen der Pluralform *Götter* und dem Singular *Gott*) „für ein unvergängliches und glückseliges Wesen [halten]“⁹⁵⁸. Entschieden lehnt er allerdings die populäre, auch von Platon geförderte Vorstellung göttlichen Waltens im Sinne des *Talionsprinzips* ab, dem zufolge „den Bösen die größten Schädigungen von Seiten der Götter widerfahren und den Guten die größten Wohltaten“⁹⁵⁹. Vielmehr ist er überzeugt, dass das göttliche Wesen als das, „was glückselig und unvergänglich ist, nicht nur selbst frei [ist] von jeder Störung [der heiteren inneren Ruhe], sondern auch keinem anderen irgendwelche Störung [bereitet]“⁹⁶⁰. *Epikur* revidiert derart die Funktionalisierung des Göttlichen für moralische Zwecke, deren Platon die Menschen für bedürftig hält (nur der aus eigenem Antrieb zur Schau der Idee des Guten vordringende Philosoph kann ihrer entraten).

Die mitgeteilten Anschauungen *Epikurs* laufen auf klare Trennung der göttlichen und der menschlichen Sphäre hinaus. Es gibt *keine Kontaktzone*, über die die Götter in die menschliche Sphäre hineinwirken oder die Menschen Einfluss auf die Götter nehmen könnten. Deren Ort sind vielmehr die *Intermundien*, die menschlichem Einblick entzogenen „Zwischenwelt[en], [womit] der Zwischenraum zwischen den Welten bezeichnet [wird]“⁹⁶¹. Dementsprechend verwirft *Epikur* jede Form von Astraltheologie: „Mit der Umlaufsordnung [der Gestirne] soll [] die Gottheit durchaus nichts zu schaffen haben“⁹⁶². Unbegründet ist darum die menschliche „Angst vor den sklavenartigen Künsteleien der Astrologen“⁹⁶³. Und analog dazu „[räumt *Epikur*] mit der Seherkunst

⁹⁵⁶ M. Bordt: Art. *Theos*. AL, S. 540

⁹⁵⁷ Vgl. Bordt, ebd.

⁹⁵⁸ D. L. X 123

⁹⁵⁹ Ebd., X 124

⁹⁶⁰ Ebd., X 139, 1. Hauptlehre (Zusatz Sk.)

⁹⁶¹ Ebd., X 89; vgl. auch Rechenauer, *Grundriss* 1/2, S. 905

⁹⁶² Ebd., X 93 (Zusatz Sk.)

⁹⁶³ Ebd.

(Mantik) gründlich auf“⁹⁶⁴ und befindet: „<Die Mantik hat mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen []>“⁹⁶⁵.

In Epikurs Auffassung des Religiösen manifestiert sich, am Übergang von klassischer Epoche und Hellenismus, ein Maß von Offenheit und Aufgeklärtheit, dem weder die philosophischen Vorgänger gleichkommen, noch die in hellenistischer Epoche aufblühenden religiösen Synkretismen entsprechen werden.

3.3 Philosophie der Privatheit

Was im vorliegenden Kontext der Herausbildung der wissenschaftlichen *Hexis* an Epikur vor allem interessieren muss, sind weniger seine Beiträge zur Entwicklung der wissenschaftlichen Weltauffassung in Form von Naturphilosophie (Atomismus), Kosmologie (Weltenvielfalt und Unendlichkeit) und der in der vorliegenden Darstellung nicht berücksichtigten Erkenntnistheorie, das heißt seiner sensualistisch gefärbten *Kanonik*, der zufolge „die einzige Quelle des Wissens die Sinnesempfindungen sind“⁹⁶⁶, als vielmehr ein bei ihm sichtbar werdender *Bruch mit der Schätzung des Werts von Wissenschaft überhaupt*. Hatte *Aristoteles*, wie in den ihm gewidmeten Kapiteln aufgezeigt, das *wissenschaftliche Wissen als Selbstzweck* etabliert, das seine Rechtfertigung in sich selbst hat sowie in der Befriedigung, die es dem Erkennenden gewährt, und gegen Platon auch die Pluralität von Wissensformen verteidigt, so ist es bei Epikur damit wieder vorbei.

Zwar preist auch Epikur, wie bereits zitiert⁹⁶⁷, gleich *Aristoteles* das Glück, das die theoretische Betrachtung verleiht, doch stehen daneben pragmatische Äußerungen, die den Wert des Wissens in seine Funktion für den gelingenden Lebensvollzug, und das bedeutet bei Epikur in letzter Instanz die Ruhe des Gemüts, die sog. *ataraxía*, setzen. So sagt er im 11. *Hauptlehrsatz* unmissverständlich: „Wenn uns nicht die Angst vor den himmlischen Erscheinungen quälte und vor dem Tode als einer vielleicht doch für uns bedeutungsvollen Sache sowie weiter der Umstand, daß wir die Grenzen des Schmerzes und der Begierden nicht kennen, dann bedürftten wir keiner Naturlehre“⁹⁶⁸. Und ebenso klar formuliert die folgende *Maxime*: „Es ist nicht mög-

⁹⁶⁴ Ebd., X 135

⁹⁶⁵ Ebd.

⁹⁶⁶ *Pesce*, a.O., S. 50 (Übers. Sk.)

⁹⁶⁷ Vgl. oben, Kap. III 3.2

⁹⁶⁸ D. L. X 142

lich, sich von Furcht hinsichtlich der wichtigsten Lebensfragen zu befreien, wenn man nicht Bescheid weiß über die Natur des Weltalls, sondern sich nur in Mutmaßungen mythischen Charakters bewegt“⁹⁶⁹. Zwar bleibt das Wissen wie bei den Vorgängern an das Ideal der Wahrheit gebunden – dies ist ja dem Begriff des *wirklichen* Wissens, im Gegensatz zum vordergründigen Meinen; implizit – aber das Hauptmotiv des Forschens ist nicht mehr das von Aristoteles ins Zentrum gestellte *thaumázein*, das heißt das Staunen und die Bewunderung angesichts des vor Augen liegenden Reichtums der Phänomene und der Komplexität ihrer Ordnung, das sich bei diesem in einer *Teleologisierung des Naturbegriffs* niederschlug, ferner auch nicht die *curiositas*, die Neugier darauf, wie die Dinge wirklich sind⁹⁷⁰, sondern vielmehr die Bedeutung solchen Wissens für die Lebensführung; diese Bedeutung aber liegt für Epikur, wie die obigen Zitate verdeutlichen, in der *Entlastungsfunktion des Wissens*.

Für diese *Verlagerung des Schwerpunkts des wissenschaftlichen Interesses*, die mit Epikur einsetzt, aber in ihrer Dynamik das Schicksal der Wissenschaft in den folgenden Jahrhunderten bestimmt, dürfte die politische Entwicklung des zeitgenössischen Griechenland, konkret der schon angesprochene Übergang von der *politischen* Lebensform, wie sie die Polis verkörpert, zur *dynastisch-imperialen* Form der Großreiche, von erheblicher Bedeutung sein. Vielleicht erinnert sich der Leser noch an den an früherer Stelle zitierten Vers des Dichters *Phokylides von Milet*, dem zufolge „eine Polis auf kargem Fels, klein aber wohlgeordnet [,] kampfstärker [sei] als das große, unverständige Ninive“⁹⁷¹. Diese Emphase für die Lebensform der Polis, die ja auf Grund der innerhalb der Städte selbst und zwischen ihnen herrschenden Intrigen, Machtkämpfe und Kriege Anlass genug zur Kritik gab, beruhte auf der Erfahrung der (idealen) Einheit von Polis und Bürgern. Die Polis wird, besonders in ihrer demokratischen Ausprägung, von ihren Bürgern getragen, die Bürger *sind* die Polis, die *Res publica*, der *Staat*, sie *sind* das, was noch heute als *Gemeinwesen*, also als das allgemeine, das allen gemeinsame Sein bezeichnet wird. Eindrucksvolles Beispiel für diese Einheit von Stadtstaat und Bürger ist *Sokrates*, der nach seiner ungerechtfertigten Verurteilung zum Tode die angebotene Flucht aus Athen deshalb ablehnt, weil die Missachtung der von der Polis ergangenen Rechtssprüche durch die Bürger zur Zerrüttung dieser allgemeinen, alle verbindenden Ordnung führen müsse, die doch den Einzelnen trägt, durch die er

⁹⁶⁹ Ebd., X 143

⁹⁷⁰ Vgl. *Metaphysik* I 1, 980 a 20ff. sowie I 2, 982 b 12ff. – Vgl. auch oben, Kap. I 1.

⁹⁷¹ Vgl. oben, Kap. II 2.6.3.2

überhaupt existiert⁹⁷². Der geistesgeschichtlich wirksamste Ausdruck dieses Prinzips der Einheit von Polis und Bürger ist wohl Aristoteles' definitorische (und implizit emphatische) Formel vom Menschen als *zoon politikón*, als „ein von Natur nach der staatlichen Gemeinschaft strebendes [Lebe-] Wesen“⁹⁷³, die mithin den Polis-Bezug des Einzelnen sogar als anthropologisch fundiert sieht bzw. interpretiert.

Mit der Übernahme der Macht in Griechenland durch Alexander von Makedonien und dessen Aufbau eines imperialen Großreichs beginnt der die Polis kennzeichnende Konsens der Bürger als Grundlage des Politischen sich aufzulösen, und an seine Stelle treten bloße Machtstrukturen in Form der Selbstermächtigung überlegener Individuen, denen die Menschen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind. Die territoriale Expansion und die einsetzende Hellenisierung des Orients bringen Griechen, sei es als Soldaten, sei es als Träger der Verwaltung, als Lehrende, Dolmetscher, Künstler und Kunsthandwerker und traditionsgemäß als Kaufleute in alle Gegenden des Riesenreichs: Die daraus resultierende Konfrontation mit unterschiedlichen Lebensstilen „konnte festüberlieferte Traditionen und Identitäten in Frage stellen“⁹⁷⁴, ließ über Jahrhunderte gewachsene lokale Identitäten sich auflösen. Dieser Prozess setzt sich unter Alexanders Nachfolgern, den *Diadochen*, in verstärkter Form fort. Deren stets prekäre, durch häufige Kriege untereinander gestörte Machtbalance und die dadurch bedingten Verschiebungen der Gebietsgrenzen verstärken die zentrifugalen Tendenzen und die Erosion der Identitäten und schaffen ein allgemeines Klima der Lebensunsicherheit⁹⁷⁵.

Die Geschichtswissenschaft hat diese Entwicklungen klar herausgearbeitet. So weist man darauf hin, dass sich für die Einzelnen durch die fehlende Konstanz der staatlichen Verhältnisse „Veränderungen der persönlichen Lage [] rasch ergeben [konnten]“⁹⁷⁶ und dass „bei alledem [] sich die Menschen eher als Objekt des Geschehens vorkommen [mussten]“⁹⁷⁷, denn als autonom über ihr Leben Bestimmende, und dass dies „auch die Eliten etwa in den griechischen Städten [betraf]“⁹⁷⁸. Verwiesen wird auch auf „die zunehmende Bedeutung der Schicksalsgöttin *Tyche* [im Bewusstsein der Menschen], die gerade

⁹⁷² Vgl. Platons Schriften, z.B. *Kriton* 50ff.

⁹⁷³ *Politik* III 6, 1278 b 19f.

⁹⁷⁴ H.-J. Gehrke, in: Gehrke/Schneider 2010, S. 240

⁹⁷⁵ Zur Eigenart und historischen Bedeutung des Hellenismus vgl. auch oben, Kap. III 3.1 sowie unten, Kap. IV 1.

⁹⁷⁶ Ebd., S. 239

⁹⁷⁷ Ebd., S. 240

⁹⁷⁸ Ebd.

das Unerwartete des blinden Zufalls und die Möglichkeit jederzeitigen Umschwungs verkörperte“⁹⁷⁹. Die faktische Unsicherheit der Verhältnisse und, salopp formuliert, der daraus resultierende *Stress*, sollten durch solch mythische Überhöhung aufgefangen und gemildert werden – hier wird beiläufig ein bei der Religionsbildung wirksamer Mechanismus psychischer Entlastung sichtbar.

Eine weitere aus der Auflösung überschaubarer Identitäten resultierende Reaktion hat man in die Formel einer Polarität bzw. Dialektik „von Individualismus und Universalismus“⁹⁸⁰ gefasst. Das besagt: je größer, unübersichtlicher und vom Einzelnen unbeeinflussbarer die politisch-sozialen Gebilde werden, in denen sich das Leben abspielt, aktualisierend gesprochen: je mehr die Verhältnisse sich globalisieren, umso mehr tendieren die Individuen dazu, diesen Verlust an Orientierung durch einen *Rückzug ins ‚Private‘*, durch den Aufbau einer ‚Privatsphäre‘ zu kompensieren. Einerseits ist man zum ‚Weltbürgertum‘ genötigt, lebt inmitten fremder Völkerschaften, Traditionen und Kulte und kommt mit diesen in ‚Berührung‘ und auf die Dauer auch in Austausch, andererseits sucht man seine gewachsene Identität zu bewahren durch Rückzug in eine nach außen abgegrenzte Lebenssphäre, die man mit Gleichgesinnten teilt, ohne sich weiter ums große Ganze zu kümmern.

So wird, idealtypisch vereinfacht, in hellenistischer Epoche aus dem griechischen Polisbürger, dessen Wohnzimmer die *Agora* ist, der Bürger einer globalisierten Welt, der jedoch nur in den eigenen vier Wänden wirklich daheim ist. Auch darin liegt eine Art Dialektik: Auf die politische Entgrenzung der Eroberer reagieren die Beherrschten mit dem Rückzug auf den kleinstmöglichen Raum, in die Intimität des Hauses, ins Private.

Stellen wir nun die Frage, was dies alles mit Epikur bzw. was dieser mit alldem zu tun hat, so ist die Antwort: Sehr viel, wenn auch nicht alles – denn natürlich lässt sich geistige Produktivität nicht restlos auf historische Bedingungen zurückführen. Doch reflektieren sich in seinem Denken, das bei einem bedeutenden Philosophen kaum als Ausdruck bloß partikularer Individualität abgetan werden kann, die aufgezeigten Tendenzen.

Diese Beziehungen von Epikurs Denken zu seiner Epoche werden allerdings von den oft immanent verfahrenenden Interpreten nicht hinreichend gesehen und gewürdigt. So sieht etwa der schon erwähnte *Pesce* das „Fundament des epikureischen Systems [in der] festen Überzeugung, dass der Mensch das vollkommene Glück [] in seinem irdischen Leben, als dem einzigen ihm ge-

⁹⁷⁹ Ebd. (Zusatz Sk.)

⁹⁸⁰ Ebd.

währten, erlangen könne“⁹⁸¹ – und zwar, ist hinzuzufügen, aus eigener Kraft. Diese Interpretation ist gewiss nicht falsch, aber sie ergibt doch ein schiefes Bild, wenn der von mir skizzierte historische Hintergrund nicht berücksichtigt wird. Denn erst dadurch werden die inhaltlichen Bestimmungen dessen, was Epikur (übrigens in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition) als Glück, *eudaimonía*, bezeichnet, verständlich.

Die zentrale Bestimmung in Epikurs Begriff des Glücks ist, wie schon angedeutet, keineswegs das heute oft darunter verstandene Maximum an Lustzuständen, sondern im Gegenteil die *ataraxía*, die gelassene Heiterkeit und Ungestörtheit der seelischen Verfassung. Eine solche Bestimmung wird nachvollziehbar gerade angesichts des oben als Grundzug des Lebens in hellenistischer Zeit herausgestellten „Gefühls des Ausgeliefertseins“⁹⁸². Denn in der Tat durchzieht dies Gefühl die Ausführungen Epikurs. So thematisiert dieser gerade in den *Hauptlehren* immer wieder die *Frage, wie im menschlichen Leben Sicherheit zu erlangen sei*; es ist dies ein von Epikur tief empfundenes Problem, unter dem eigentlich sein gesamtes Denken steht, so dass wir hier bereits sagen können, dass die Vorstellung von Sicherheit des Lebens ein wesentliches Moment von Epikurs Begriff des Glücks darstellt.

Diese These lässt sich an den Texten beliebig belegen. So formuliert Epikur in der 40. und letzten seiner *Hauptlehren* – und mit dieser schließt und krönt Diogenes Laertius sein gesamtes Werk über die berühmten Philosophen – die Überzeugung, dass der Mensch, der „die Möglichkeit hat, sich *Sicherheit* an erster Stelle durch die Beziehungen zu seinem Nachbar zu verschaffen, [mit diesem] in Gemeinschaft in heiterster Stimmung unter der sichersten Bürgerschaft [lebt]“⁹⁸³, dass also gute Nachbarschaft elementare Bedingung der *ataraxía* ist – eine in der Tat wirklichkeitsnahe Einsicht, und ebenso vernünftig ist die andere, „daß innerhalb unserer begrenzten Verhältnisse die volle Sicherheit vor allem auf Freundschaft beruht“⁹⁸⁴. Und um in größerem Maßstab „vor den Menschen sicher zu sein, ist es gut, sich der natürlichen Mittel (Herrschaft und Königtum) zu bedienen, die dies möglich machen“⁹⁸⁵, also der staatlichen, und zwar monarchischen Macht; von Demokratie ist bereits keine Rede mehr.

⁹⁸¹ A.O., S. 34 (Übers. Sk.)

⁹⁸² Gehrke, a.O., S. 239

⁹⁸³ D. L. X 154; Hervorh. Sk.

⁹⁸⁴ Ebd., X 118

⁹⁸⁵ 6. Lehrsatz, ebd., X 140

In Lehre 39 gibt Epikur als Weg zur Sicherheit an, dass der, der „sich am besten vor Befeindungen von außen zu *sichern weiß*, [] das unter seiner Gewalt Stehende gleichsam stammverwandt [macht]“⁹⁸⁶, was etwa bedeuten könnte, auch Sklaven mit Respekt zu behandeln, wie Epikur ja auch der Auffassung ist, der Weise werde „seine Diener nicht züchtigen, wohl aber wird er Mitleid mit ihnen haben und manchem Tüchtigen Verzeihung gewähren“⁹⁸⁷. Vergleichbar, aber mit größerer Allgemeinheit drückt es Maxime 17 aus, wo es heißt: „Der Gerechte ist *am sichersten* vor Störungen der Seelenruhe, der Ungerechte ist ihnen am meisten ausgesetzt“⁹⁸⁸: *Sicherheit* und *Seelenruhe* sind für Epikur austauschbare Begriffe, geradezu Äquivalente.

Nur vor dem nun wirklich unausweichlichen Verhängnis des Todes, und einzig in Bezug auf dies Faktum, hat der Begriff eines über den Menschen *Verhängten* sein uneingeschränktes Recht, muss auch das Sinnen Epikurs auf Schaffung von Sicherheit kapitulieren: „Gegen alles übrige vermag man sich Sicherheit zu verschaffen, wegen des Todes aber bewohnen wir Menschen eine unbewehrte Stadt“⁹⁸⁹. Das bedeutet allerdings nicht, dass durch diese Tatsache auch der Glaube an die volle Herstellbarkeit der *eudaimonía* konterkariert wird, eher im Gegenteil: Eben die Interpretation der Tatsache, „daß uns allen tödlich das Gift des Werdens eingespritzt ist“⁹⁹⁰, auf atomistischer Basis garantiert uns auch, dass wir definitiv und ohne überzeitlichen Rest wieder vergehen werden und verschafft in dieser Hinsicht Ruhe vor weiteren Befürchtungen, die ohne diese Philosophie schlechterdings nicht zu bewältigen wären.

Angesichts des geradezu obsessiven Bedürfnisses Epikurs nach Sicherheit wird auch nachvollziehbar, dass für ihn die Religion, der Glaube an Götter, der ja im Prinzip für die Griechen der Polis-Epoche ein integrierendes, gemeinschaftsstiftendes und mit großen Festen freudig begangenes Element ihres Daseins darstellte, nur unter dem bereits im vorhergehenden Kapitel durch Zitate belegten negativen Kennzeichen der Unberechenbarkeit und Strafbarkeit wahrnehmbar ist: „Es nützt nichts, sich die auf bloßer Menschenkenntnis beruhende *Sicherheit zu verschaffen*, solange die Dinge da droben und unter der Erde [Letzteres ist, wie wir sahen, nach alter Vorstellung der Hades]

⁹⁸⁶ Ebd. (Hervorh. Sk.)

⁹⁸⁷ Ebd., X 118

⁹⁸⁸ Ebd., X 144 (Hervorh. Sk.)

⁹⁸⁹ 31. *Weisung*; Ausg. Krautz, S. 87

⁹⁹⁰ 30. *Weisung*, ebd.

und überhaupt im ganzen weiten Weltenraum uns noch Mißtrauen und Angst einflößen“⁹⁹¹.

Als Bestätigung des unterstellten Zusammenhangs von Epikurs Lebensgefühl mit der vertieften Erfahrung der Unsicherheit des Lebens in hellenistischer Zeit kann folgender Aphorismus *gegen* die Macht der *Tyche* über unser Dasein gelesen werden: „Ich habe dir vorgebaut, du Dämon des reißenden Zufalls [„o *Týche*“, Vokativ], und dein verborgenes Eindringen ganz eingedämmt. Und weder dir noch irgendeinem anderen Strudel werden wir uns selbst preisgeben; sondern wenn uns die Not [aus dem Leben] hinaustreibt, werden wir gewaltig auf das Leben spucken und [auf] jene, die sich blind daran klammern. So werden wir aus dem Leben gehen und mit einem schönen Preislied darauf jubeln: <Gut haben wir gelebt!>“⁹⁹². Von Verzagtheit angesichts der letzten, unaufhebbaren Notwendigkeit kann also keine Rede sein, vielmehr ist die Intention, sich diesem Geschick im Bewusstsein eines erfüllt gelebten Daseins heiter zu unterwerfen.

Ich schließe diesen ausführlichen Versuch, das Bedürfnis nach Sicherung des eigenen Lebens als ein Hauptmotiv des Epikurschen Denkens herauszustellen, mit der Anführung eines Zitats, das den Zusammenhang des Motivs Sicherheit auch mit einer Grundmaxime epikureischer Lebensführung, dem *„Lebe verborgen!“* (*lâthe biôsas*), nachweist. So heißt es in *Lehrsatz 14*: „Wenn auch die *Sicherheit vor den Menschen* bis zu einem gewissen Grade erreicht wird durch die Macht, andere zu vertreiben“ – eine Anspielung auf die Motive der politisch Mächtigen, auf ihren Hobbesschen *„desire of power after power“*⁹⁹³ – „sowie durch Benutzung der durch den Reichtum gebotenen Mittel“ – Selbstschutz durch Einsatz von Vermögen zur Gewinnung von Mitteln und Menschen gegen potentielle Gegner, seien es politische Konkurrenten, seien es äußere Feinde, ggf. auch durch Korruption – „so erwächst doch die *echteste Sicherheit* daraus, daß man ein stilles und der großen Menge ausweichendes Dasein führt“⁹⁹⁴.

Rückzug vom öffentlichen Leben, *zurückgezogen leben* mit Freunden im geschlossenen häuslichen Raum, im Fall Epikurs: in dem zum Hause gehörigen Garten, *um dort Philosophie zu treiben*: Das bedeutet den *Bruch mit der Kultur der Polis*, in der Öffentliches und Privates verschmelzen bzw. noch Eines, noch nicht dirimiert sind und das seinen gültigen Ausdruck gefunden hat in

⁹⁹¹ 13. Hauptlehre, ebd., X 143 (Hervorh. und Zusatz Sk.)

⁹⁹² 47. *Weisung*, Ausg. Krautz, S. 91 (Zusätze Sk.)

⁹⁹³ Vgl. Th. Hobbes: *Leviathan*, Kap. 11

⁹⁹⁴ 14. Hauptlehre, a.O., X 143 (Hervorh. Sk.)

Platons *Politeia*, in der das Gute für den Einzelnen, die Antwort auf die Frage nach dem gelingenden Leben, am *Paradigma* der Untersuchung des Guten für den Staat gewonnen wird, als zweier Güter, die essentiell aufeinander bezogen und nicht zu trennen sind: ein gutes, das heißt *gerechtes Leben gelingt nur in einer guten, gerechten Polisordnung*, und diese ist nur zu realisieren, wenn die Vertreter der Philosophie den Staat mit Vernunft, mit ihrem Wissen um das Wesentliche, lenken. Von dieser Utopie nimmt Epikur Abschied, wie vor ihm schon Aristoteles, im Gegensatz zu diesem aber entwirft er auch *keine politische Philosophie mehr*, hält es, genötigt durch die normative Kraft des Faktischen, nicht mehr für sinnvoll, dem Staat vorzuschreiben, wie er sein soll. Er befindet im Gegenteil: „Befreien muß man sich aus dem Gefängnis der Alltagsgeschäfte und der Politik“⁹⁹⁵. Diese in ihrer Grundsätzlichkeit durchaus nicht fraglos gültige, aber durch die historische Situation der imperialen Machtkonzentration gedeckte Position, in der vielleicht zum ersten Mal die *Kategorie der Privatheit* aufscheint, und die Tatsache, dass Epikur das Philosophieren, wie erwähnt, im Kreise seiner Freunde im *kepos*, also im Garten seines Hauses, vollzog, hat ihm die ihm bis heute anhaftende Apostrophierung als der „*Gartenphilosoph*“⁹⁹⁶ eingetragen.

Für Epikur ist also *Sicherheit* des Lebens in einer unsicher gewordenen Welt erstes Ingredienz des Glücks. Ohne Lebensumstände, die Sicherheit gewähren, kann das Dasein nicht gelingen, vulgo: kann man nicht glücklich sein (Wer wollte an der Wahrheit dieser Einsicht zweifeln, heute, in einer Zeit versagender Regierung, in der Ströme fremder Menschen das Land überfluten?). Die Frage, was ein privates Glück in einer so beschaffenen Welt, in der die Einen Leiden verursachen und Andere sie erdulden, wert ist, hat sich Epikur nicht gestellt und konnte dies von den antiken Voraussetzungen aus wohl auch nicht. Im weiteren Verlauf der Geistesgeschichte ist ihm daraus der Vorwurf des apolitischen *Quietismus* und des *Egoismus* erwachsen, und zweifellos steckt in Epikurs Plädoyer für den Rückzug ins Private (*látē biósas*: ‚Lebe verborgen!‘) ein Schuss Eskapismus⁹⁹⁷.

Zugleich bejaht Epikur die Lust und den Genuss, und zwar durchaus in ihrer sinnlichen Form. Dieses Ja zur Lust, zur *hedoné*, hat ihm seinen historisch schlechten Ruf als des programmatischen *Hedonisten* und hemmungslosen *Epikuräers* eingebracht; sein Name, und das ist unter dem für die Antiken so

⁹⁹⁵ 58. *Weisung*, Ausg. Krautz, S. 93

⁹⁹⁶ Praechter, mit Vw. auf Sextus Empiricus, in: Praechter 1961, S. 443

⁹⁹⁷ In diesem Sinn spricht Praechter vom „quietistischen *Látē biósas*“ (a.O., S. 407) und bestimmt Epikurs Denken als „System des Egoismus“ (a.O., S. 459).

relevanten Aspekt des Ruhms wohl das Maximum des Erreichbaren, ist zum *Begriff* geworden, den noch heute jeder aufgeweckte Schüler kennt (sofern er aufgeweckte, zum Leben erwachte Lehrer hat).

Epikur hat zu diesem schlechten Ruf durch bestimmte Äußerungen beigetragen, und die Überlieferung fixiert sich mitunter auf diese Züge. So soll er, um *einige Beispiele* zu geben, „einen seiner Brüder [] verkuppelt und [selbst] mit der Hetäre [sprich: Gesellschaftsdame] Leontion zusammengelebt []“⁹⁹⁸, das heißt diese „als Nebenfrau [] in sein Haus [aufgenommen haben]“⁹⁹⁹. Und in einem Brief an Letztere habe er voller Emphase ausgerufen: „Heilbringerin, Herrin, liebes Schätzchen Leontion, welchen Jubelsturm hast du durch dein Briefchen entfesselt, wie entzückt war ich, als ich es las“¹⁰⁰⁰. In einem anderen Brief, gerichtet an Themista, die Frau eines Freundes bzw. Schülers, habe er sich vorgestellt, „mit ihr in vollstem Liebesgenuss vereinigt zu sein“¹⁰⁰¹. Erotisch geladene Briefe soll er auch an den schon erwähnten Pythokles gerichtet haben¹⁰⁰². Und in einer Schrift über das *Endziel*, also den Sinn des Lebens, soll er sich – auch Diogenes Laertius belässt es bei dieser hypothetischen Formulierung – folgendermaßen ausgelassen haben: „Ich wüßte nicht, was ich mir überhaupt noch als ein Gut vorstellen kann, wenn ich mir die Lust am Essen und Trinken wegdenke, wenn ich die Liebesgenüsse verabschiede und wenn ich nicht mehr meine Freude haben soll an dem Anhören von Musik und dem Anschauen schöner Kunstgestaltungen“¹⁰⁰³.

Dies *Florilegium* mag genügen. Es dürfte ausreichen zur Erklärung von Epikurs Ruf als „Wollüstling“, wie der Stoiker Epiktet sich ausdrückte¹⁰⁰⁴. Manches mag die Überlieferung, wie in der Antike nicht selten, übertrieben oder gar erfunden haben, manches erscheint bei genauerer Betrachtung lächerlich und absurd, vieles entspricht griechisch-antiker Sitte. Letzteres gilt, wie an früherer Stelle bereits erwähnt¹⁰⁰⁵, für erotische Beziehungen zwischen älteren Männern und Jünglingen, mitunter also auch zwischen Lehrern und ihren (fast) erwachsenen Schülern. Gerade über diese Praxis findet sich in Epikurs Weisungen eine ernsthafte, sensible Reflexion. Es heißt dort unmissverständlich: „Des Jünglings Aufgabe für seine Selbstbehauptung ist die Bewahrung

⁹⁹⁸ D. L. X 4 (Zusatz Sk.)

⁹⁹⁹ Ebd., X 23

¹⁰⁰⁰ Ebd., X 5

¹⁰⁰¹ Ebd.

¹⁰⁰² Vgl. ebd.

¹⁰⁰³ Ebd., X 6

¹⁰⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁰⁵ Vgl. oben, Kap.

seiner Jugend und die Abwehr derer, die alles besudeln wegen ihrer rasenden Begierden“¹⁰⁰⁶ – das ist geradezu eine Mahnung aus platonischem Geiste.

Ins Lächerliche hingegen geht der Vorwurf, er habe seinen eigenen Bruder verkuppelt. Einen (jungen) Mann verkuppeln: Was soll das bedeuten?! Und schließlich entspricht der Umgang mit den sogenannten Hetären klassisch-griechischem Brauch. In den patriarchalischen Verhältnissen der klassischen Epoche ist die Ehegattin ans Haus gebunden, und die Männer erheitern ihre Symposien mit solchen leicht lebenden, zum Teil (im Gegensatz zu den Gattinnen) recht gebildeten Frauen; deren Verhalten wurde konsequenterweise auch nicht stigmatisiert¹⁰⁰⁷. Eine berühmte Hetäre war die *Aspasia*, „die schöne und geistvolle Milesierin“¹⁰⁰⁸, aus deren Verhältnis zu Perikles, der Modellgestalt des athenischen Politikers, sogar ein Sohn hervorgegangen ist. Der sonst so sittenstrenge Platon stellt sie im Dialog *Menexenos* als Lehrerin des Sokrates in rhetorischen Fragen dar. Der Dialog besteht fast zur Gänze aus Sokrates' Wiedergabe eines Redeentwurfs der Aspasia, und zwar bemerkenswerter Weise einer Rede über ein politisch so brisantes Thema wie das der im Krieg gefallenen jungen Männer, und dem Text zufolge hatte einst Perikles selbst eine derartige, von der Aspasia verfasste Rede aus Anlass der jährlichen Gedenkfeier für die Gefallenen vorgetragen¹⁰⁰⁹. Was nun den zärtlichen Brief Epikurs an Themista anbelangt: Wer die von den sogenannten 68ern propagierte Promiskuität noch in Erinnerung (und womöglich selbst praktiziert hat), vermag auch darüber nur müde (und allenfalls melancholisch) zu lächeln.

Epikurs entspanntes und zugleich verantwortungsbetontes Verhältnis zur Sexualität fasst gültig die 51. *Weisung* zusammen, in der der Denker im Stil eines Briefes an eine nicht genannte Person, es mag sich um einen Mann oder eine Frau oder um ein *Ad-me-ipsam* handeln, feststellt: „Ich erfahre von dir, daß deine körperliche Erregbarkeit ziemlich häufig nach Erfüllung im Liebesgenuß verlangt. Sooft du nun weder die Gesetze brichst noch konventionelle Anstandsgebote verletzest, *keinen der dir Nahestehenden kränkst*, nicht deinen Körper zerrüttest und nicht unentbehrliche Mittel verschleuderst, geh so, wie du willst, deiner Neigung nach! Unausweichlich indes ist es in der Tat, sich

¹⁰⁰⁶ 80. *Weisung*, Ausgabe Krautz

¹⁰⁰⁷ Wie lächerlich nimmt es sich angesichts solch freisinniger Haltung aus, wenn mehr als 2000 Jahre später in modernen Demokratien über ein Verbot der Prostitution diskutiert wird!

¹⁰⁰⁸ O. Apelt: Anmerkung 4 zum *Menexenos*, in: *Sämtliche Dialoge* III, S. 161

¹⁰⁰⁹ Vgl. *Menexenos* 236 b

nicht zumindest in eines dieser Hemmnisse zu verstricken. Denn Liebesgenuß hat noch nie genutzt, man darf zufrieden sein, wenn er nicht schadete“¹⁰¹⁰.

Hier haben wir ein Textzeugnis, das in seiner nüchternen Sachlichkeit, Erfahrungsnähe und Ungekünsteltheit den heutigen Leser noch (oder wieder) anzusprechen vermag. Befremdend könnte er allenfalls auf diejenigen wirken, der geschlechtliche Beziehungen *in toto* ablehnt (was selbstwidersprüchlich ist) oder sie einzig an das Vorliegen der besonderen, in unserer Kultur unter dem Stichwort *Liebe* geführten subjektiven Voraussetzungen gebunden wissen will (was als persönliche Wertorientierung zu respektieren ist). Solche Hochsteigerung des Subjektiven entspricht aber nicht antikem Empfinden. Gerade deshalb aber ist bemerkenswert, wie sich bei Epikur Freisinnigkeit und die in der *Warnung vor Kränkung* sich aussprechende *Achtung vor den Gefühlen der Beteiligten*, also die Wahrnehmung des Anderen, verbinden: Epikurs Formulierung seiner Regel für den Geschlechtsgenuss ist zwar noch egozentrisch, sofern sie vom Bedürfnis des Einzelnen ausgeht, doch weist die Warnung vor Kränkung auf den erst später ins Bewusstsein tretenden *partnerschaftlichen* Aspekt der Geschlechtsbeziehung voraus.

Jedoch erst wenn diese Stellungnahme Epikurs in den größeren antiken geistes- bzw. sittengeschichtlichen Kontext gerückt wird, zeigt sich ihr humaner Gehalt vollständig. Auf den bei *Homer* noch unkritisch reproduzierten barbarischen Brauch, die Frauen des besiegten Feindes zu vergewaltigen, den der alte Nestor im 2. Buch der *Ilias* den kriegsmüden Soldaten bedenkenlos als Stimulans darbietet¹⁰¹¹, folgt bei *Platon* die Ausschaltung der körperlich-vitalen Seite des Eros aus dem Bereich des Guten, etwa in der Lobrede des Alkibiades auf Sokrates im *Symposion*¹⁰¹². Bei *Aristoteles* wird die Sexualität in den umfangreichen, sachlich distanzierten Analysen der zahlreich differenzierten Affekte in der *Nikomachischen Ethik* sowie der *Rhetorik* zusammen mit dem Verlangen nach Nahrung unter die „<unvernünftigen> Begierden“¹⁰¹³ eingeordnet – ohne *spezielle* Abwertung. Epikur dagegen gelingt eine ihrer biologischen, sozialen und psychologischen Bedeutung angemessene Beurteilung, die das Recht zur Stillung dieses Triebs nicht leugnet, ohne es jedoch zu verabsolutieren, und die auch die möglichen Friktionen nicht verschweigt.

Für Epikurs philosophische Grundposition erhellend ist der als letztes meiner Beispiele angeführte Brief über das *Endziel*: Die auftrumpfende Ent-

¹⁰¹⁰ Ausgabe Krautz, S. 91 (Hervorh. Sk.)

¹⁰¹¹ Vgl. *Ilias* 2, 337-368; vgl. auch oben, Kap. I 7.3.2

¹⁰¹² Vgl. *Symp.* 215 a – 222 b

¹⁰¹³ Ch. Rapp: Art. *pathos*. AL, S. 433, mit Vw. auf Rhetorik I 11, 1370 a 19f.

schiedenheit von Epikurs Bekenntnis zu den sinnlichen und den ästhetischen Genüssen (beides ist für ihn gleichwertig) mag ein Ausdruck der Polemik sein, etwa gegen platonische Leibfeindschaft oder aristotelische Elogen auf den hohen Wert der Tugend(en). Es liegt darin aber auch wirkliche Überzeugung, der Passus entspricht Epikurs grundsätzlichem Bekenntnis zur menschlichen Endlichkeit: Da es für Epikur kein ‚*Leben nach dem Tode*‘ (diese eigenartige Form der *contradictio in adiecto*) gibt, müssen alles Glück und alle Lust dem hiesig-endlichen Dasein abgewonnen werden.

Diese Überzeugung greift heute, ebenso wie damals, wieder ins Leben ein ...

3.4 Philosophie als Selbsttherapie

Im vorangehenden Kapitel habe ich Epikurs Reflexionen auf die Notwendigkeit der Sicherung des Daseins angesichts der Gefährdung von dessen Integrität durch mannigfache Umstände äußerer Natur thematisiert und Epikurs philosophische Sensibilität für dies Bedürfnis nach Sicherheit als Reflex auf das im Hellenismus entstehende Klima der Unsicherheit der Lebenssituation des Menschen gedeutet. Dieser Interpretationsansatz rechtfertigt im Prinzip die Rubrizierung von Epikurs Denken als *philosophischer Egoismus*, denn im Zentrum des Sicherheitsverlangens steht zunächst die eigene Person.

In dieser Wahrnehmung der Gefährdung der Integrität des Individuums liegt wohl Epikurs entscheidende und seiner Philosophie zugrunde liegende Erfahrung. *Platon* hatte den Menschen dualistisch, als den lebendigen Widerspruch zwischen triebbestimmter Körperlichkeit einerseits und zur Einsicht und zum Guten fähiger Geistigkeit andererseits erfahren und diese Erfahrung philosophisch zu einer ‚autoritativen Ethik‘, wie sie bezeichnet wurde, entwickelt, die den Menschen unter die Dauerforderung und den Stress der Leibverneinung und der Transzendenzorientierung stellte (auch wenn *Platon* selbst die Wendung vom körperlich zum geistig Schönen wohl eher als *Befreiung* von solchem Stress interpretiert hätte); es ist eine Konzeption, die nun wirklich Epoche gemacht hat.

Epikur artikuliert demgegenüber (erstmalig oder auch nicht) die von der Historie für die hellenistische Epoche als charakteristisch erachtete Selbsterfahrung des Menschen als eines störanfälligen, dadurch gefährdeten und im Bewusstsein dieser Gefährdung vereinzelt bzw. sich vereinzelnenden Individuums, deutet also den Menschen vom sozialen Kontext, von der *Lebenssitua-*

tion her, einer Situation, der nicht mit hochfliegenden Ideen von Geistigkeit und mit moralischen Appellen beizukommen ist.

Dabei ist, wie die Etymologie des Begriffs *Individuum* es ausdrückt und wie Epikur erkennt, der Mensch als lebendiges Wesen von Natur auf Integrität angelegt und damit zu deren Aufrechterhaltung nicht nur berechtigt, sondern quasi verpflichtet („Ganz klein ist jener, der viele einleuchtende Gründe für sein Ausscheiden aus dem Leben hat“, ist Epikurs Urteil über diejenigen, die diese Integrität selbst zerstören¹⁰¹⁴). Mit unüberbietbarer Nüchternheit und Klarheit formuliert Epikur diese Einsicht in den physiologisch fundierten Primat der Selbsterhaltung in der 33. *Weisung*, in der es heißt: „Des Fleisches Stimme ist: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren! Denn wenn einer dies besitzt und erwarten kann, es zukünftig zu besitzen, könnte er selbst mit Zeus um das Glück wetteifern“¹⁰¹⁵.

Diesen Aphorismus könnte man als *Mitte der epikureischen Philosophie* auffassen. Er artikuliert die *elementare Anthropologie*, dass das menschliche Leben können an unaufgebbare Grundbedürfnisse gebunden ist und eine ebenso *elementare (auch politische) Ethik*, wonach vor jeder weiteren Forderung dem Menschen dieses Recht auf Befriedigung grundlegender Bedürfnisse zur Daseinssicherung zuzugestehen ist.

Und der zweite Satz des Aphorismus, der, in überspitzender Weise, das vollendete Glück in die befriedigten Grundbedürfnisse setzt, macht deutlich, dass die Einordnung von Epikurs Denken als *Hedonismus* mit *Dubium* zu versehen ist. Zwar spricht sich Epikur nirgends explizit gegen die in der zitierten Schrift über das Endziel¹⁰¹⁶ so provozierend formulierte Bestimmung aus, dass das Ziel des Lebens die Lust ist¹⁰¹⁷, aber zugleich wird er nicht müde, mit immer neuen Argumenten und Beispielen das wünschbare Maß an Lust in die bloße Erfüllung der Minimalbedingungen zu setzen.

¹⁰¹⁴ 38. *Weisung*; Ausg. Krautz, S. 87 – Im Brief an Menoikeus heißt es sinngemäß: „Noch weit schlimmer aber steht es mit dem, der da sagt, das Beste sei es gar nicht geboren zu sein (Theogn[is] 425, 427): <Aber, geboren einmal, sich schleunigst wieder von dannen zu machen>. Denn wenn er es mit dieser Äußerung wirklich ernst meint, warum scheidet er nicht aus dem Leben?“ (D. L., X 126f.)

¹⁰¹⁵ 33. *Weisung*; Ausg. Krautz, S. 87

¹⁰¹⁶ Vgl. oben, Kap. III 3.3

¹⁰¹⁷ Vgl. D. L. X 6 sowie folgenden Passus: „Als Beweis für die Lust als eigentliches Endziel dient [Epikur] der Umstand, daß die Lebewesen von der Stunde ihrer Geburt ab mit der Lust auf bestem Fuße stünden, gegen den Schmerz aber einen natürlichen und nicht erst durch Überlegung bestimmten Abscheu empfänden. Ganz von selbst also fliehen wir den Schmerz []“ (X 137); vgl. auch oben, Kap. III 3.3.

Dieser Intention dient etwa seine Differenzierung der „Begierden“, also dessen, was dem Menschen als unmittelbares Verlangen begegnet und was einen Platon so beunruhigte, dahingehend, dass sie „teils natürlich, teils nichtig sind und daß die natürlichen teils notwendig, teils nur natürlich sind“¹⁰¹⁸. An anderer Stelle gibt er in gleichem Sinne zu bedenken, dass „wir auf viele Annehmlichkeiten verzichten, sofern sich weiterhin aus ihnen ein Übermaß an Unannehmlichkeiten ergibt“¹⁰¹⁹, was auf die Erfahrung der dem Genuss immanenten *Dialektik* anspielt, dass bekanntlich Lust, im Übermaß ausgelebt, in ihr Gegenteil umschlägt, sei es in Form von Gewöhnung, Übersättigung, Überdruß, Schwächung des Körpers oder gar Suchterscheinungen. Epikurs Wissen um Effekte der Selbstreproduktion und Selbstverstärkung der Begierde, wonach jeder Genuss ein Verlangen nach weiterem und stärkerem Genuss erregt, belegt der Anfang von *Lehrsatz 22*, wo es heißt: „Für das Fleisch liegen die Grenzen der Lust in der Unendlichkeit, und eine unendliche Zeit wäre erforderlich, um die Grenze zu erreichen“¹⁰²⁰ – Epikur hat offenbar die Lektion des Aristoteles über die Irrealität des Unbegrenzten gelernt, über jenen sich im Endlosen verlierenden Prozess, den Hegel darum als „*schlechte Unendlichkeit*“¹⁰²¹ bezeichnen wird.

Aus dieser Beobachtung wiederum ergibt sich zwingend, dass „[wir] auch die [Selbst]Genügsamkeit [*autárkeia*] für ein großes Gut [halten]“¹⁰²², insofern sie nämlich den Menschen von der Anhänglichkeit an die Lüste befreit und vor den oben genannten Folgen schützt. Diese Haltung illustriert Epikur mit der intellektuell doch einigermaßen bieder wirkenden Feststellung: „Denn eine bescheidene Mahlzeit bietet den gleichen Genuß wie eine prunkvolle Tafel, wenn erst das schmerzende Hungergefühl beseitigt ist“¹⁰²³. Schließlich geht Epikur in seiner Relativierung des Werts der Lustorientierung bis zu deren Revokation: Denn „ganz von selbst [] fliehen wir den Schmerz“¹⁰²⁴; jedoch

¹⁰¹⁸ D. L. X 128 – Die hier summarisch mitgeteilte Differenzierung der Bedürfnisse („Begierden“) erläutert Diogenes Laertius in einem Scholion: „Für natürliche und notwendige Begierden hält Epikur diejenigen, die von Schmerz befreien, wie der Trunk beim Durst; für zwar natürliche, aber nicht notwendige solche, die nur eine Mannigfaltigkeit der Lustempfindungen in sich schließen, ohne den Schmerz zu beseitigen, wie kostbare Speisen; für weder natürliche noch notwendige wie z.B. Bekränzungen oder Errichtung von Statuen“ (X 149).

¹⁰¹⁹ Ebd., X 129

¹⁰²⁰ Ebd., X 145

¹⁰²¹ Vgl. *Jenaer Realphilosophie*, Ausg. Hoffmeister 1967, S. 34, 236 passim (Hervorh. Sk.)

¹⁰²² A.O., X 130

¹⁰²³ Ebd.

¹⁰²⁴ Ebd., X 137

„fühlen wir uns [] frei von Schmerz, bedürfen wir der Lust nicht mehr“¹⁰²⁵. Schmerzvermeidung rangiert am Ende über Lustgewinn bzw. Epikur lässt beides zusammenfallen, denn er befindet: „Die Seelenruhe und die Schmerzlosigkeit sind ruhige Lustempfindungen“¹⁰²⁶. Alles Tun, „jedes Wählen und jedes Meiden“, ist deshalb für Epikur „in die richtige Beziehung zu setzen zu unserer körperlichen Gesundheit und zur ungestörten Seelenruhe; denn das ist das Ziel des glückseligen Lebens“¹⁰²⁷. So setzt schließlich Epikur das Denken in sein altes Recht und seine Pflicht wieder ein, über den Körper und seine Neigungen zu wachen: „Der Verstand [], der sich klar geworden ist über Ziel und Grenze des Fleisches und die Furcht zerstreut hat, die sich an die Ewigkeit knüpft, verhilft uns zu einem vollkommenen Leben“¹⁰²⁸, da er erkennt, „daß dasjenige leicht zu beschaffen ist, was die durch Entbehrung verursachte Schmerzempfindung wegräumt und das ganze Leben zu einem vollkommenen macht“¹⁰²⁹.

Wenn Epikur dann im 5. *Lehrsatz* formuliert: „Ein lustvolles Leben ist nicht möglich ohne ein einsichtsvolles, lobwürdiges und gerechtes Leben“¹⁰³⁰, so ist dies nicht mehr weit entfernt von dem allgemeinen Prinzip der antiken Ethik, die wie Epikur die Glückseligkeit als grundlegendes Ziel des menschlichen Lebens definiert, das Erreichen dieses Ziels aber an die Ausübung der Tugend bindet: Nur der Verständige und Tugendhafte erreicht demnach volle Zufriedenheit mit seinem Zustand¹⁰³¹. Das ist also auch für Epikur nicht anders. Erhellend ist auch der zweite Teil des Aphorismus, der das Komplement des ersten darstellt, denn er teilt mit, dass „ein einsichtsvolles, lobwürdiges und gerechtes Leben nicht ohne ein lustvolles [Leben möglich ist]“¹⁰³². Hier scheint sich eine Empfindung für das psychologische Prinzip zu äußern, dass ohne das Ja zu sich selbst dem Menschen auch kein Ja zur anderen Person gelingt. Allerdings ist Epikur noch kein Psychologe – die Psychologie ist ja wesentlich ein Produkt erst des 19. Jahrhunderts –, so dass er, ungeachtet seines provozierenden Bekenntnisses zur Legitimität des Geschlechtsgenusses, nicht darauf hinweist, dass auch ein Quantum Sexualität zu den Bedingungen der

¹⁰²⁵ Ebd., X 128

¹⁰²⁶ Ebd., X 136

¹⁰²⁷ Ebd.

¹⁰²⁸ 20. *Lehrsatz*, X 145

¹⁰²⁹ 21. *Lehrsatz*, X 146

¹⁰³⁰ Ebd., X 140

¹⁰³¹ Vgl. dazu auch die Ausführungen über die Stoiker unten, Kap. IV 1.1

¹⁰³² A.O., X 140

von ihm als Voraussetzung gelingenden Daseins angesehenen *Seelengesundheit* gehört; von Letzterer wird weiter unten noch die Rede sein.

Die vorstehend mitgeteilten Überlegungen verdeutlichen, dass Epikurs Philosophieren sich nicht in dem zuvor als wesentliches Motiv seines Denkens vorgestellten Bedürfnis nach Sicherheit erschöpft. Denn dabei handelt es sich ja zunächst um ein *defensives Konzept*, das, um es nach dem Logos der Säfte-Lehre zu erklären, einer so blutvollen (heute würden wir sagen: vitalen) Natur wie Epikur nicht genügen kann. Vielmehr sehen wir ihn in den überkommenen Werkfragmenten aus der Verteidigungsstellung in den Angriff übergehen gegen die durch die *conditio humana* über den Menschen verhängten Beschränkungen. Epikurs eigentliches Ziel ist – und in diese Bestimmung heben sich alle Interpretationsansätze wie *Quietismus*, *Egoismus*, *Eudaimonismus*, *Hedonismus* oder, in scheinbar völligem Gegensatz zu Letzterem, „*Asketismus*“¹⁰³³ auf – dem Menschen die volle Souveränität über sein unaufhebbar endliches Dasein zurückzugeben, nicht durch dessen Verunendlichung, das ist schlechterdings ausgeschlossen, sondern indem er ihn auf das in *Weisung* 47 schon angeklungene entschiedene Ja zum Leben, unter Einschluss des unvermeidlichen Sterbens, einstimmt. Der in den Reflexionen über die Sicherheit thematisierte Wunsch eines *ungestörten* Daseins erweitert sich zur Idee der vollkommenen *Unstörbarkeit* des Lebens dessen, dem die zutreffende Erkenntnis der Dinge gelingt, weshalb man auch „die richtige Einsicht [als] die Kardinaltugend“¹⁰³⁴ bei Epikur bezeichnet hat.

Mit anderen Worten gesagt: Epikur erkennt, dass das Sicherheitsbedürfnis des Lebens sich nicht allein durch äußere Schutzvorkehrungen wie staatliche Herrschaft, Organisation von Freundschaftsbeziehungen usw. realisieren lässt, sondern einer Art Selbstbefreiung durch Bewusstwerden bedarf. Die volle Unstörbarkeit des Lebens und damit das volle Glück sind nur durch eine Art Umkehr oder besser Einkehr des Bewusstseins in sich selbst zu realisieren.

Den Erwerb dieses lebensbedeutsamen richtigen Bewusstseins, das intentional auf die Gewinnung der Einsicht hin geführte Leben, bezeichnet Epikur als *Philosophieren*, und er betrachtet dies als lebenslangen Prozess. Daher erklären sich die einführenden Sätze des *Briefes an Menoikeus*, in denen es heißt: „Wer noch jung ist, der soll sich der Philosophie befleißigen, und wer alt ist, soll nicht müde werden zu philosophieren. Denn niemand kann früh genug anfangen, für seine *Seelengesundheit* zu sorgen, und für niemanden ist die Zeit dazu zu spät. Wer da sagt, die Stunde zum Philosophieren sei für ihn noch

¹⁰³³ So eine Kapitelüberschrift bei Pesce, a.O., S. 116

¹⁰³⁴ Praechter, a.O., S. 455

nicht erschienen oder bereits verschwunden, der gleicht dem, der behauptete, die Zeit für die Glückseligkeit sei noch nicht da oder nicht mehr da. Es gilt also zu philosophieren [*philosophêin*] für jung und alt []¹⁰³⁵.

Die zitierte Passage enthält eine Reihe wichtiger Aspekte. Vor allem: Wir begegnen hier erstmals der Idee von Philosophie als einer sich an jedermann richtenden „*Lebensform*“, wie es Pierre Hadot formuliert hat¹⁰³⁶. Zwar findet sich die Vorstellung einer philosophischen, von der ‚Liebe zur Weisheit‘, dem Verlangen nach Vernunft und Wissen getragenen Lebensführung, die sich im übrigen in die mit den sogenannten Sieben Weisen beginnende griechische Weisheitstradition einfügt, bereits bei *Platon*, wird aber von diesem nur den wenigen „*philosophischen Naturen*“¹⁰³⁷ vorbehalten, denjenigen, die zum seelisch-geistigen Aufschwung zum Göttlichen sowie zu Mathematik und Dialektik befähigt sind. Die Anderen kommen lediglich als Objekte der *paideia* dieser Elite in Betracht, denn, wie bereits zitiert: „Die Menge kann [] unmöglich Philosoph sein“¹⁰³⁸, da es ja nicht „denkbar [ist], daß die große Menge sich jemals mit dem Schönen an sich im Gegensatz zu dem vielen Schönen [] befreunden oder daran glauben wird“¹⁰³⁹. Das Gleichnis von Schiffsherrn bzw. Steuermann und den Matrosen schreibt die unterschiedlichen Rollen fest¹⁰⁴⁰.

Analog kann auch für *Aristoteles* das Philosophieren *kein allgemeines Tun sein* – obwohl sie es gerade *mit dem Allgemeinen zu tun hat* – insofern sie als theoretische Lebensform *per definitionem* von der praktisch-politischen sowie der poetisch-technischen Lebensweise geschieden ist. Philosophie ist Wissenschaft und somit eine Angelegenheit für Spezialisten. Dies aber sieht Epikur ganz anders.

Besonders lohnend für die Erfassung von Epikurs Denken ist jedoch ein Vergleich mit *Platon*, von dem er sich wahrscheinlich bewusst absetzen will¹⁰⁴¹. Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen liegt wohl im jeweiligen Bild vom Menschen.

Auf die Platons Denken zugrunde liegende *dualistische Anthropologie* hatte ich in unterschiedlichen Kontexten hingewiesen. *Platon* geht aus von der als

¹⁰³⁵ D. L. X 122 (Hervorh. Sk.)

¹⁰³⁶ Vgl. dazu Pierre Hadot: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* (1991)

¹⁰³⁷ *Politeia* 485 a (Hervorh. Sk.)

¹⁰³⁸ Ebd., 494 a; vgl. auch oben, Kap. III 1.7.2

¹⁰³⁹ Ebd., 493 a

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebd., 488 a ff.

¹⁰⁴¹ So nimmt z.B. *Pesce* an, die Wiederaufnahme des Atomismus durch Epikur erfolge in „antiplatonischer Funktion“ (a.O., S. 28; Übers. Sk.)

unaufhebbares Spannungsverhältnis interpretierten Spaltung des Menschen in Körper und Seele, Trieb und Vernunft, dominierend Animalisches und verschüttetes Göttliches, moralphilosophisch formuliert: in Sein und Sollen. Daraus ergibt sich seine autoritär-fordernde Ethik, die Forderung an den Menschen, sich auf ein ‚Höheres‘ hin auszurichten. Die Gefahr für den Menschen kommt von innen, von ihm selber, gegen seine verdorbene, ihn aus der Geistigkeit in die Sinnlichkeit herabziehende Natur hat er anzugehen – und, um es mit der paradoxen Wendung Kants zu sagen, er kann dies, weil er es soll. Der Philosoph wird in diesem Modell zum *paidagōgós*, zum ‚Knabenführer‘, der den Seelen der ihm Anvertrauten hilft, den schwierigen, durch mannigfache Hindernisse führenden Aufstieg aus der dunklen Höhle der Verlorenheit und Verstrickung in sich selbst an das Licht der Sonne als der Verkörperung des transzendenten Guten zu bewältigen, so wie das *Höhlengleichnis*¹⁰⁴² als zentrale Veranschaulichung von Platons metaphysischem Ansatz es vorführt.

Aber Epikur ist *kein* Transzendenzschwärmer wie Platon. Und er versucht nicht wie dieser, den Einzelnen mittels einer Umkehr der Seele einem Allgemeinen zu unterwerfen, sondern der Einzelne in der Unmittelbarkeit seiner bedürftigen Natur *ist* ihm das Allgemeine. Um seinen Ansatz zu erfassen, drängt sich ein anderes Bild auf, mit dem er auch selbst spielt und das für sein Selbstverständnis von Bedeutung ist. Auch er sieht den Menschen in seinem Dasein bedroht, aber primär nicht durch dessen innere Widersprüchlichkeit als vielmehr, wie wir gesehen haben, durch die *conditio humana* selbst. Der Mensch vollzieht sein Leben im Angesicht der äußeren Mächte, „der großen Kräfte, [die] die [hellenistische] Welt dominierten“¹⁰⁴³ und die nach Belieben über einen jeden verfügten, zudem im Bewusstsein der definitiven *Endlichkeit des Daseins*, elementar abhängig von der nicht immer garantierten *Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse*, von *Krankheit und Hinfälligkeit* bedroht und zu allem noch ein *göttliches Strafgericht nach dem Tod*, eine „Mutmaßung ewiger Pein“¹⁰⁴⁴ vor Augen: In dieser Optik wird das Leben in der Tat eine *Krankheit zum Tode* (Kierkegaard), die eines Arztes bedarf. Und tatsächlich bedient sich Epikur selbst der medizinischen Metaphorik; er empfindet sich selbst als eine Art Arzt, der dem Menschen zur „*Seelengesundheit*“¹⁰⁴⁵ verhilft bzw. dazu, aus eigener Kraft der Einsicht zu gesunden, nicht als ein Arzt allerdings, der den Patienten einer schmerzhaften Therapie des Beschneidens seiner Leiblichkeit,

¹⁰⁴² Vgl. *Politeia* 514ff.

¹⁰⁴³ Gehrke, in: Gehrke/Schneider, S. 258

¹⁰⁴⁴ D. L. X 81

¹⁰⁴⁵ Ebd., X 122 (Hervorh. Sk.)

das heißt dem physisch-seelischen Stress der Selbstkasteiung unterwirft und auch nicht als ‚Halbgott in Weiß‘, der mittels eines Arkanwissens auf dem Patienten magisch erscheinende Weise kuriert, sondern durch schlichte Darbietung einer wirksamen, von der Einsicht leicht zu rezipierenden, weil erfahrungsnahen Arznei, mittels derer ein jeder die eigene Heilung zu realisieren vermag: Diese Arznei ist Epikurs berühmter, von ihm selbst so bezeichneter *Tetraphármakos*, die <Vierfach-Medizin>: „Immer und überall soll die <Vierfach-Medizin> [] griffbereit sein: Keinen Schrecken erregt der Gott, keinen Argwohn der Tod, und das Gute ist leicht zu verschaffen, das Bedrohliche aber leicht zu ertragen“¹⁰⁴⁶.

In dieser, dem Menschen die *ataraxiá*, die Seelenruhe, versprechenden Lebensregel fließen alle Reflexionen Epikurs auf die *conditio humana* zusammen, und was die vier Ingredienzien der ‚Medizin‘ konkret bedeuten, ergibt sich weitgehend aus dem bereits Ausgeführten. Ich begnüge mich deshalb mit einigen ergänzenden Hinweisen zu den einzelnen Punkten:

1. „Keinen Schrecken erregt der Gott“ – denn, wie zitiert¹⁰⁴⁷, „was glücklich und unvergänglich ist, ist nicht nur selbst frei von jeder Störung, sondern bereitet auch keinem anderen irgendeine Störung“ (1. Hauptlehre).
2. „Keinen Argwohn [erregt] der Tod“: Die erste Einsicht impliziert schon diese zweite: Droht dem Menschen kein Leid nach dem Tod, sollte dieser seinen Schrecken verlieren und das werden, was er ist: das natürliche Ende des Lebens. Die Philosophie des Atomismus ist für Epikur der wissenschaftliche Garant für die Wahrheit dieser Einsicht.
3. „Das Gute ist leicht zu verschaffen“: Denn zur Befriedigung der elementaren natürlichen Bedürfnisse bedarf es nicht viel.
4. „Das Bedrohliche [ist] leicht zu ertragen“: Hier kommt die Macht der *Tyche* ins Spiel, die Gewalt der Dinge, die uns zustoßen, das Unberechenbare, das die Zukunft birgt. Es macht ja, um es noch einmal mit einem berühmten Wort von Thomas Hobbes auszudrücken, der zukünftige Hunger den Menschen hungrig. Und nicht eben nur der künftige Hunger und Durst beunruhigen den Menschen antizipatorisch, vielmehr mögliche Widerfahrnisse aller Art: Krankheit und Schmerzen, Konflikte mit anderen, die Willkür der Mächtigen, die Unvorhersehbarkeit des Todes. In dieser jedem bewussten Menschen bekannten *Imminenz* (nicht

¹⁰⁴⁶ Arrighetti [196]; zit. Krautz, a.O., S. 143

¹⁰⁴⁷ Vgl. oben, Kap. III 3.2

„Immanenz‘!) der Bedrohung liegt vielleicht die härteste Nuss, die der philosophische Verstand zu knacken hat.

Aber auch hier resigniert Epikur nicht, sondern versucht zuversichtlich, die Geltung seines vierten *Pharmakos* mit einleuchtenden Thesen und Beispielen zu belegen. So gibt er, unverdrossen optimistisch, im 4. *Lehrsatz* zu bedenken: „Der Schmerz verweilt nicht lange im Fleische, vielmehr hält er auf seinem Höhepunkt nur ganz kurze Zeit [] an; [es] währt seine Dauer nicht viele Tage“¹⁰⁴⁸. Epikurs argumentative Strategie ist leicht zu durchschauen: Er lenkt den Blick von der Stärke des Schmerzes auf dessen Verlaufsform: etwa nach einer akuten Verletzung klingt der Schmerz mehr oder weniger rasch ab. Es gibt jedoch auch Erkrankungen mit konstant starken oder häufig wiederkehrenden Schmerzen oder Beschwerden, man denke an ein Rückenleiden, an Asthma und dergleichen: Diese blendet das Argument aus. Doch auch die Furcht vor „langandauernder Kränklichkeit“¹⁰⁴⁹ glaubt Epikur *rationalistisch* durch den Hinweis entschärfen zu können, dass diese Verfassung „immer noch ein Übergewicht der Lust im Fleische über den Schmerz“¹⁰⁵⁰ anzeige – hier wird der physiologische Sachverhalt, dass auch der kranke Körper sich reproduziert, in eine seelische Befindlichkeit umgedeutet.

Epikurs an den Tag gelegtes Vertrauen in die Wirksamkeit seines *Pharmakos* ist so groß, dass er sich gar zu der Behauptung aufschwingt, der Weise, das heißt derjenige, in dem die Überzeugung, dass es im Leben nichts wirklich Schreckliches geben kann, zu vollem Bewusstsein gelangt ist, sei „selbst unter Folterqualen [] glücklich“¹⁰⁵¹. Hier erscheint jeder Kommentar überflüssig; es ist naheliegend und nicht übertrieben, eine solche Zuversicht als eine Art Autosuggestion zu bezeichnen. Interessanter ist aber das hier zum Ausdruck gelangende grenzenlose Vertrauen Epikurs in die befreiende und versöhnende Kraft des Bewusstseins, worin vielleicht Epikurs eigentliche Originalität liegt.

Was Epikur in die so übertrieben erscheinende Vorstellung einer auch unter der Folter nicht zerstörbaren Glückseligkeit und Seelenruhe kleidet, ist in der Substanz die Erfahrung, besser: die Idee, der un(zer)störbaren Einheit des Bewusstseins mit sich selbst und seiner Unabhängigkeit von aller äußeren Bedingtheit; es ist das Prinzip der (negativen) Freiheit (*eleuthería*), das bis heu-

¹⁰⁴⁸ D. L. X 140

¹⁰⁴⁹ Ebd.

¹⁰⁵⁰ Ebd.

¹⁰⁵¹ Ebd., X 118

te nichts von seiner Faszination eingebüßt hat. *Weisung* 77 drückt diesen *innersten Kern* von Epikurs Denken aus. Dort stellt der Denker bündig fest: „Der Selbstgenügsamkeit größte Frucht: Freiheit“¹⁰⁵². Es ist dies die Freiheit, die dem (Selbst)Bewusstsein als solchem, in seinem Sich-Unterscheiden von allem ‚bloß Vorhandenem‘ aufgeht, die Freiheit des Ich, das in keiner dem Menschen von außen angetanen Situation sich auflöst, es sei denn zugleich mit dem physischen Zusammenbruch, der ‚Ohnmacht‘ oder dem den Körper als Organismus auslöschenden Tod. Denn mit diesem, als der „Aufhebung der Empfindung“¹⁰⁵³, hebt sich auch das ‚Ich‘, das ‚Selbstbewusstsein‘, die ‚Seele‘ auf.

Wie bedeutend der hier bei Epikur sich vielleicht nicht in vollem Maß realisierende, aber doch abzeichnende Schritt zum Begriff einer Freiheit des Selbstbewusstseins *als Selbstbewusstsein* bzw. einer *selbstbewussten Freiheit* ist, zeigt der Vergleich mit Platon und Aristoteles als den für die bisherige Bildung von Begriffen entscheidenden Denkern. Der ursprünglich dem soziopolitischen Feld angehörende Begriff der Freiheit, der in der Differenzierung von Freien und Unfreien die Herren und die Sklaven bezeichnete, wird von Platon erweitert zu einem Begriff der Freiheit, der sich manifestiert als „Befreiung der Seele vom Sinnlichen und Leiblichen“¹⁰⁵⁴ im Streben nach dem Guten. In dieser Vorstellung ist Freiheit „nur durch einen Bildungsprozess (*paideia*) zu verwirklichen“¹⁰⁵⁵, den das genugsam erwähnte *Höhlengleichnis* „räumlich im Bilde des Ins-Freie-Kommens umsetzt“¹⁰⁵⁶. Ist auch kein Mensch prinzipiell von diesem Aufstieg aus der Höhle ausgeschlossen – denn alle Seelen haben in der Präexistenz das Göttliche geschaut –, so werden sich faktisch doch nur wenige den Mühen solchen Weges unterziehen: Die Menge kann, wie gesagt, nicht Philosoph sein, sie muss darum der strengen Herrschaft des *Nomos* unterworfen werden, wie es Platon in seiner späten politischen Philosophie, den *Nomoi*, konzipiert.

Bei Aristoteles findet sich, in scheinbarem Rückschritt gegenüber Platon, „kein naturphilosophischer, metaphysischer oder moralphilosophischer, auch kein handlungstheoretischer, vielmehr fast nur ein sozialer, ökonomischer, rechtlicher und vor allem politischer Begriff [von Freiheit]“¹⁰⁵⁷. Das bedeutet: „Im ökonomischen und privatrechtlichen Verständnis ist frei, wer im Unterschied zum Sklaven [] nicht im Besitz eines Herrn ist [], im öffentlich-rechtli-

¹⁰⁵² Ausg. Krautz, S. 97

¹⁰⁵³ *Brief an Menoikeus*, D. L. X 124

¹⁰⁵⁴ D. Cürsgen: Art. *Freiheit/Notwendigkeit*, PL, S. 122

¹⁰⁵⁵ Ebd.

¹⁰⁵⁶ Ebd.

¹⁰⁵⁷ O. Höffe: Art. *eleutheria/Freiheit*, AL, S. 168

chen und politischen Sinn, wer in der Demokratie [im aristotelischen Sinne] dank des Bürgerrechts an der gemeinsamen Herrschaft [] teilnimmt“¹⁰⁵⁸. Und weiter: „In diesem Sinn ist die *polis* eine Gemeinschaft von Freien: von Ebenbürtigen“¹⁰⁵⁹.

Epikurs *Begriff von Freiheit* konstituiert sich in Absetzung gegen seine Vorgänger, in Anlehnung an seine naturphilosophischen Überzeugungen und als Reaktion auf die veränderte politische Situation.

Epikurs *Materialismus* setzt den von Platon akzentuierten Dualismus von Leib und Seele zu einem unwesentlichen Unterschied herab: Deren Differenz ist, paradox gesprochen, bloß phänomenartig: Beide haben atomare Struktur, sie unterscheiden sich lediglich nach Form und Beschaffenheit der Atome, aus denen sie bestehen. Damit erweist sich auch Platons Forderung, die Seele weitestmöglich vom Körper zu reinigen und zu befreien und die Vorstellung eines diese Reinigung vollziehenden Prozesses menschlicher („Höher‘)Bildung für Epikur als gegenstandslos. Unmissverständlich „[heißt es] in seinem Brief an Pythokles: <Aller Bildung, Verehrtester, entfliehe mit vollen Segeln>“¹⁰⁶⁰. Diese Aussage setzt Epikur zugleich in Opposition zu Aristoteles: Auch für diesen stellte Bildung, wie bei seiner Hochschätzung sachhaltigen Wissens nicht anders zu erwarten, einen bedeutenden Wert dar, und wenn er sie auch nicht mit dem pädagogischen Eros und dem ethischen Überschwang Platons propagierte, sah er in Bildung doch „die schönste Mitgabe für das Alter“¹⁰⁶¹, befand „die Fächer der Geistesbildung [] förderlich für den Erwerb der Tugend“¹⁰⁶² und „[antwortete] auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten []: <Er ist so groß wie der zwischen Lebenden und Toten>“¹⁰⁶³.

Bei Epikur nun schießt die Kritik der verschiedenen Denkmotive zu neuer theoretischer Einheit zusammen: Wie seine Physik materialistisch, so ist seine Anthropologie naturalistisch: Der Mensch ist im Prinzip von Natur, *als Mensch*, was er sein kann und soll und wird menschlich nicht erst in der Negation seiner Natürlichkeit. *Epikurs Eros ist demnach weniger pädagogisch als philanthropisch*. Nach dem Zeugnis des Diogenes Laertius war Epikur in der Tat erfüllt von „übergroßer Gutherzigkeit“¹⁰⁶⁴ und von „allgemeiner, keine Aus-

¹⁰⁵⁸ Ebd., mit Vw. auf *Politik* I 7, 1255 b 20-22 (Zusatz Sk.)

¹⁰⁵⁹ Ebd., mit Vw. auf *Politik* III 6, 1279 a 21

¹⁰⁶⁰ D. L. X 6

¹⁰⁶¹ D. L. V 21

¹⁰⁶² Ebd., V 31

¹⁰⁶³ Ebd., V 19

¹⁰⁶⁴ Ebd., X 9

nahme kennender Menschenliebe“¹⁰⁶⁵. Wenn man so sagen will, liebt Platon das reine Wesen des Menschen und will einen jeden zu möglicher Reinheit emporbilden; Epikur dagegen bejaht den konkreten Einzelnen in seiner existenziellen Not der Lebens- und Zukunftsungewissheit und versucht, diese zu heilen. Ihm zufolge ist lediglich die durch falsche Theologie und Naturphilosophie bedingte Fehlhaltung aus Furcht entsprungener, vermeintlicher Abhängigkeit zu korrigieren, das heißt, es gilt, sich von der Furcht zu befreien. Diese *Konfliktlinie zwischen Platonismus und Naturalismus*, die sich geschichtlich durch die christliche Platon-Rezeption auf lange Zeit zugunsten des Ersteren entscheiden wird, bricht übrigens in der Neuzeit wieder auf, ist vielleicht eine ihrer Signaturen.

Der Epikurs Vorgängern wichtige Begriff *politischer Freiheit* interessiert diesen nicht, was seinen Grund darin haben wird, dass der von ihren Bürgern getragenen Polis durch die Entstehung der Großreiche im Prinzip die Grundlage entzogen ist. In diesen findet sich der Mensch *nicht als berechtigter Bürger*, sondern, überspitzt formuliert, als unter Myriaden anderer Individuen verschwindende, von den Herrschenden nach Belieben hin und her geschobene, allenfalls als Funktionsträger in Anspruch genommene *quantité négligiable* vor, die sich ihren ‚Sitz im Leben‘, ihren *Sinnhorizont* selbst schaffen muss. Für Letzteres will Epikur Orientierung geben, und sein Konzept besteht darin, dem Menschen etwas aus seiner Perspektive Einfaches, jedermann unabhängig von unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen und sozialen Rollen Zugängliches anzubieten. Das Mittel dazu bezeichnet er, wie ausgeführt, als die Vierfach-Medizin, als deren spezifische Leistung Epikur, terminologisch formuliert, die *Versöhnung des Menschen mit seiner Endlichkeit* sieht. Nicht aus dem Streben nach Transzendenz, sondern aus der Versöhnung mit der Immanenz, aus dem Akzeptieren der Endlichkeit, soll dem Menschen die Autarkie und Freiheit entspringen, angesichts deren alles ihm möglicherweise oder mit Sicherheit Zustoßende – äußere Widerfahrnisse ebenso wie Krankheit, Alter und Tod – zum Unwesentlichen, die Seelenruhe nicht Beeinträchtigenden herabsinkt; kluge Maßnahmen wie der Verzicht auf politischen Ehrgeiz und der Rückzug in eine selbstgeschaffene Sphäre der Privatheit, den *Kepos*, unterstützen das Bemühen ums Ziel der Ataraxie, das in der Substanz für alle Menschen das gleiche ist, so dass sich, an diesem Essentiell-Allgemeinen gemessen, die Partikularitäten wie Mann und Frau, Freier und Sklave, Griechen und Fremder als kontingent, als unwesentlich enthüllen. Epikurs Reflexion auf die allgemeinen Bedingungen des Daseins legt den reinen Begriff des Menschen

¹⁰⁶⁵ Ebd., X 10

frei: Hier liegt der *innere*, dem Hellenismus als einer „Weltkultur“¹⁰⁶⁶ korrespondierende bewusstseinstheoretische Aspekt der Universalisierung.

Den Wert des wissenschaftlichen, das heißt gegenstandsbezogenen und sachhaltigen Wissens betreffend, das Aristoteles so teuer war, betrachtet Epikur den Atomismus als die zureichende und gültige Antwort auf alles Wesentliche, da sich durch ihn das drängende Lebensproblem löst, so dass sich weitere Forschung im Prinzip erübrigt. Trotz der Epikur zugeschriebenen 37 Bücher über Natur finden sich keine Hinweise, dass er den Atomismus als *empirische*, in die Natur *eingreifende* Theorie verstanden hätte (Auch insofern ist der bereits angeführte Vorwurf gegenstandslos, durch Aristoteles' Ablehnung des Atomismus sei weitere Forschung verhindert worden¹⁰⁶⁷. Epikur bekennt sich zum Atomismus, aber er begnügt sich damit, die durch Aristoteles aufgewiesenen Widersprüche abstrakt theoretisch zu bearbeiten).

Was aber dem Menschen auch nach Aneignung des *Tetrapharmakos* noch zur vollen *Eudaimonia* mangelt, das sieht Epikur vollendet durch die ihn tief berührende Erfahrung der *Freundschaft*. Wie ernst es ihm mit der Freundschaft ist, belegt sein sorgfältig abgefasstes *Testament*, in dem er umsichtig seine wenigen Besitztümer – denn die philosophische Lebensform, das „freie Leben [,] vermag nicht viel Geld zu erwerben“¹⁰⁶⁸ – an die ihm Nahestehenden verteilt und sich selbst um die Aussteuer der Töchter seiner Freunde besorgt zeigt. In seinem der Überlieferung zufolge am Todestag geschriebenen *Brief an Idome-neus* evoziert er noch einmal „die freudige Erhebung der Seele bei der Erinnerung an die zwischen uns gepflogenen Gespräche“¹⁰⁶⁹ und mahnt den Adressaten: „Du aber Sorge, entsprechend deiner von jung auf mir und der Philosophie entgegengebrachten herzlichen Gesinnung, für die Kinder des Metrodoros“¹⁰⁷⁰, seines bedeutendsten Schülers.

Freundschaft nimmt in Epikurs Denken geradezu die Stelle des *Metaphysicum* ein, sie ist die Antwort auf das von ihm wohl gefühlte *ganzheitliche* Bedürfnis im Menschen, das auch durch volle Autarkie nicht ohne Rest gestillt wird. Entsprechend emphatisch ist sein Lob dieser Erfahrung, die ihn in den Ruf ausbrechen lässt: „Die Freundschaft tanzt rings um den Erdkreis, ja sie heißt uns alle aufwachen zur Seligpreisung“¹⁰⁷¹. Wer genau hinhört, entdeckt in diesen Worten vielleicht den Keim der Idee einer universalen Friedens-

¹⁰⁶⁶ Gehrke, a.O., S. 258

¹⁰⁶⁷ Vgl. dazu oben, Kap. III 8.2.

¹⁰⁶⁸ 67. *Weisung*, Ausg. Krautz, S. 95

¹⁰⁶⁹ D. L. X 22

¹⁰⁷⁰ Ebd.

¹⁰⁷¹ 52. *Weisung*, Ausg. Krautz, S. 91

ordnung, einer *in Freundschaft geeinten Menschheit*, wie sie, mit religiöser Implikation, auch die christliche Idee der *agápe* impliziert oder den Vorschein der Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, die der Epikur-Kenner und -Verehrer *Karl Marx* irgendwann einmal ausarbeiten wird.

Epikur selbst aber begnügt sich letzten Endes damit, sein optimistisches Evangelium des Diesseits als die visionsfreie Vision allgemeiner Normalität zu präsentieren: „Lachen soll man und zugleich philosophieren, seinen Haushalt führen, seine übrigen Fähigkeiten anwenden und niemals aufhören, die aus der richtigen Philosophie stammenden Lehrsätze zu verkünden“¹⁰⁷².

Wann, so bleibt zu fragen, hätte uns je ein Philosoph vor Epikur, mehr aber noch nach ihm, zum Lachen eingeladen?! Es kommen einem nicht viele Namen in den Sinn, gerade einmal Demokrit und Nietzsche ...

Bezüglich der durch Aristoteles zu voller Entfaltung gebrachten Idee des sachhaltigen, gegenstandsbezogenen Wissens, wie sie sich in dessen Bearbeitung verschiedenster Forschungsfelder manifestiert, bedeutet Epikurs Umlenkung der Aufmerksamkeit auf die allgemeine Form des Lebensvollzugs, seine *Wendung zum Subjekt*, allerdings einen *Rückschritt*; sie ist gleichzeitig symptomatisch für die allgemeine geistige Entwicklung im Hellenismus. Denn die Depotenzierung der aristotelischen Idee einer philosophischen Realwissenschaft zugunsten eines Konzeptes von Philosophie als einer Lebenskunst wird sich im *Stoizismus* zum Primat der Ethik über Logik und Physik verstärken, um sich im *Skeptizismus* zu dem selbstwidersprüchlichen Unternehmen der argumentativen Bestreitung der Möglichkeit sachhaltigen Wissens und ethischer Begründung überhaupt zu radikalisieren – eine Bankrotterklärung von Theorie, die dem Wiedererstarken religiös-irrationaler Tendenzen in die Hände spielen wird.

Was aber den übergeordneten Gesichtspunkt einer Rationalisierung der Weltansicht anbelangt, darf Epikurs Denken als ein Höhepunkt solcher Bemühungen gelten. Denn über die dem Atomismus eigene wissenschaftliche Rationalität hinaus, zielt er auf Rationalisierung der als Ethik bezeichneten praktischen Reflexion auf die angemessene Interpretation menschlichen Daseins.

Unter Akzeptierung der ohne metaphysische Zusatzannahmen gar nicht aufhebbaren Kontingenz des einzelnen Daseins sucht Epikur die aus der Existenz selbst resultierenden Sinn- und Glücksansprüche als durch das grundsätzlich jedem Individuum zur Verfügung stehende Tetrapharmakos einer vernunftgemäßen Lebensführung lösbar zu erweisen und so zu einer imma-

¹⁰⁷² 41. *Weisung*, ebd., S. 89

nenten, auf dem theoretischen Nachweis entzogene Entitäten Verzicht leistenden Lösung des Lebensproblems zu gelangen.

Ich schließe damit die Ausführungen zum Denken Epikurs. In den beiden folgenden Kapiteln erfolgt eine knappe Darstellung des für mein Thema des antiken Schicksals der wissenschaftlichen Hexis weniger wichtigen Stoizismus und eine ausführlichere Untersuchung zum Skeptizismus, der gerade durch seinen erfolgreichen Versuch der theoretischen Destruktion solcher Hexis relevant ist. Daran anschließen wird sich im vierten Teil der Schrift die Darstellung einiger Haltungen, die auf die Liquidierung der Wissenschaftsidee zielen bzw. aus diesem Prozess resultieren.

4 Primat der Ethik über die Physik: Stoizismus

Die an *Epikur* beobachtete und ausführlich untersuchte Relativierung der aristotelischen Idee objektiver, sachbezogener, erfahrungsnah ansetzender, wenn auch die Erfahrung am Ende spekulativ transzendierender Erkenntnis zugunsten der unter dem Titel *Ethik* geführten Reflexion auf die *Frage, wie zu leben sei*, kennzeichnet auch die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens im Hellenismus. Dies betrifft insbesondere die beiden etwa gleichzeitig mit dem Epikureismus entstehenden Richtungen des *Stoizismus* und des *Skeptizismus*. Beide Schulen haben wie der Epikureismus ihren Schwerpunkt in Athen, das inzwischen durch Männer wie Sokrates, Platon und Aristoteles und ihre Schulen sowie durch weitere philosophische Richtungen wie, cum grano salis, die Sophisten, ferner die *Megariker*, die *Kyniker* (bekannt: Diogenes in der Tonne!), die *Kyrenaiker* zum unbestrittenen Zentrum der Philosophie aufgestiegen ist, wie es ja bis zur Niederlage im sogenannten Peloponnesischen Krieg gegen Sparta im Jahr 404 v.Chr. auch die zentrale politische Macht Griechenlands gewesen war. Raffaels schon angesprochenes monumentales Fresko *Die Schule von Athen*, das die Vertreter der verschiedenen philosophischen Richtungen in einer antiken Halle *idealerweise* vereint präsentiert, spiegelt insofern durchaus die Realität wider.

Von Athens politischer Dominanz ist allerdings nun, am Beginn der hellenistischen Epoche, das heißt nach dem Sieg Philipps von Makedonien über Athen und Theben im Jahr 338 v.Chr. und der Machtübernahme seines Sohns Alexander im Jahr 336 nichts geblieben. Kulturelles Zentrum des Griechentums wird Athen jedoch noch auf geraume Zeit sein. Und so konkurrieren in Athen die verschiedenen Schulen des Denkens miteinander um die Vorherrschaft (das Konkurrenzprinzip war unter den Griechen stark ausgeprägt), das heißt um die Deutungshoheit über Leben und Wirklichkeit: die im Hain des *Akademios* beheimatete platonische *Akademie*, der im *Lykeion* („Lyzeum“) tagende aristotelische *Peripatos*, die Epikureer im Garten ihres Schulhauptes sowie die weiteren Gruppierungen je an ihrem Ort.

Begründer der *stoischen* Richtung ist der um 336/5 v. Chr. geborene, mit Epikur also nahezu gleichaltrige *Zenon aus Kition*, einem Ort im östlichen, durch phönikischen Einfluss geprägten Teil Zyperns¹⁰⁷³. Seinen Namen bezieht der *Stoizismus* bzw. die *Stoa* daher, dass der Versammlungsort dieser Schule eine Säulenhalle (griech. *stoá*) war, die sogenannte *Stoa Poikile* (*Stoá poi-*

¹⁰⁷³ Vgl. zur Bedeutung Zyperns als Kontaktzone zwischen der griechischen und der phönikisch-orientalischen Kultur oben, Kap. I 2.2.

kilē), die ‚buntbemalte‘ Halle; deren Buntheit bestand in ihrer Ausschmückung mit mythischen Szenen durch den zwischen 480 und 440 in Athen tätigen bekannten Maler *Polygnotos*. Die Halle befand sich, wie noch weitere Hallen gleicher Art, auf der *Agora*, dem Platz für die Volksversammlungen. Über die Beliebtheit dieses Bautyps, eines langgestreckten, durch zwei Reihen Säulen, die ein Dach tragen, gebildeten Wandelganges, gerade in hellenistischer Zeit gibt im übrigen das bekannte Modell der Akropolis von *Pergamon* im gleichnamigen Berliner Museum Auskunft, das eine Fülle solcher Wandelgänge aufweist.

Was die *Doktrin der Stoiker* anbelangt, verstehen sie sich wie die Epikureer als Philosophen – diese von Platon geschaffene Bezeichnung hat sich inzwischen verfestigt –, und sie gliedern die Philosophie in die auch von ihnen behandelten Gebiete *Logik*, *Physik* und *Ethik*, analog zu *Epikur*, dessen Denken sich Diogenes Laertius zufolge in einen „kanonischen, physischen und ethischen [Teil]“¹⁰⁷⁴ gliedert, eine Gliederung, die auf Aristoteles zurückgeht¹⁰⁷⁵, aber abweicht von dessen in der *Metaphysik* vorgenommenen Einteilung, wo er die theoretische Wissenschaft in *Erste Philosophie* (*Theologie*), *Mathematik* und *Physik* unterscheidet¹⁰⁷⁶. Die stoische Festschreibung der drei Disziplinen, die bis heute philosophische Kernfächer darstellen, bedeutet auch eine thematische Beschränkung; bis in die *Neuzeit*, bis zu *Leibniz* und *Hegel*, wird es keinen Denker von vergleichbarer Spannweite des Interesses wie Aristoteles mehr geben, und in der Gegenwart wäre ein derart breit angelegtes Forschungsprogramm seitens eines einzelnen Denkers erst recht unvorstellbar und gegebenenfalls obsolet.

Epikur, um dies noch nachzutragen, betitelte seine logisch-erkenntnistheoretische Schrift ja als *Kanon*, und seine ethische Hauptschrift trug die Bezeichnung *Von den Lebensweisen*. Unter diesen Titel könnte man in der Tat *das gesamte ethische Denken des Hellenismus* stellen, die Stoiker eingeschlossen: Stets geht es darum, wie zu leben, wie der richtige, wahrhafte Lebensvollzug zu gestalten sei. Dabei gilt allen Richtungen als allgemeines Telos

¹⁰⁷⁴ A.O., X 29 – Vgl. auch oben, Kap. III 3.2

¹⁰⁷⁵ Vgl. dazu oben, Kap. III 2.2

¹⁰⁷⁶ Diese Einteilung deckt in Aristoteles' eigenem Werk nur den engen Teil der eigentlichen *Theoria* ab. Hinzu kommen, wie früher dargestellt, diverse andere Themen, die seit je zu Aristoteles' *Philosophie* gezählt werden: als logischer Teil das später so genannte *Organon* und als praktische Teile die *Ethiken* sowie die *Politik*, ergänzt noch um Rhetorik und Poetik sowie die diversen naturwissenschaftlichen Spezialuntersuchungen zu Kosmologie, ‚Meteorologie‘ (Wetterphänomene, Chemie, Geologie, das heißt Naturtheorie der sublunaren Welt) und Zoologie.

des Lebens die Glückseligkeit, die *Eudaimonia* (der ‚gute Dämon‘ bzw. ‚gute Geist‘), das heißt die *volle innere Übereinstimmung der Person mit ihrem Zustand*, mit sich selbst also¹⁰⁷⁷, und die ethische Frage besteht dementsprechend darin, wie sich diese Übereinstimmung angesichts der Widrigkeiten des Lebens und der im Menschen selbst wirkenden Widersprüche, vor allem des allgemein, wenn auch mit unterschiedlicher Klarheit empfundenen *Gegensatzes zwischen dem von unserer sinnlichen Natur in uns Angeregten und dem bei ruhiger Überlegung als tunlich Erachteten*: Es ist ein Gegensatz, der uns heute so vertraut ist wie dem antiken Menschen und dem die beginnende Philosophie besonderes Interesse entgegenbrachte, indem sie versuchte, diesen Zwiespalt sozialverträglich mit dem als legitim anerkannten Glücksverlangen des Einzelnen zu versöhnen. Im gegen Ende der hellenistischen Ära entstehenden *Christentum* wird, um auch dies noch präliminarisch festzustellen, das allgemeine, im Kern stets egozentrische, auf Autarkie, Selbstgenügsamkeit und Selbstrechtfertigung tendierende Lebensziel der *Eudaimonia* verworfen zugunsten eines um den Gottesbezug zentrierten Lebens und zugunsten einer Ethik der frommen Unterwerfung unter das von Gott Zugemessene. Das Ziel der *Eudaimonia* rückt, eschatologisch überhöht, als Lohn für fraglosen Gehorsam, Vertrauen in Gottes Macht und Güte sowie gläubige Hinnahme des Geschicks in die Transzendenz.

Dass mit dem Stoizismus (wie schon mit dem Epikureismus) *die Ethik den Primat* vor den anderen beiden philosophischen Disziplinen erhält, macht bereits die Bedeutung klar, die die Ausdrücke *Stoiker* und *stoisch* noch heute für uns haben: Wir assoziieren mit ihnen keine logische oder physikalische (d.h. naturphilosophische), sondern eine ethische Theorie. Wie extrem diese Überordnung des Ethischen über die anderen philosophischen Fächer aufgefasst werden konnte, verdeutlicht das Beispiel des *Ariston aus Chios* (um 240 v.Chr.), der ausschließlich die Ethik gelten ließ und sowohl Logik wie Physik verwarf, Erstere als irrelevant für den Menschen, Letztere als das Erkenntnisvermögen übersteigend¹⁰⁷⁸.

Der ethische Gehalt des Stoizismus, die von diesem intendierte Lebenshaltung bzw. seelische Disposition, sind noch heute jedem halbwegs Gebildeten geläufig: Der vollendete Stoiker, der *stoische Weise*, ist der Mensch, der, im Besitz „unerschütterlicher Festigkeit“¹⁰⁷⁹, sich durch nichts aus dem seelischen

¹⁰⁷⁷ In diesem Sinn „soll Zenon das ethische Ziel (télos) als die Übereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben“ (Praechter, a.O., S. 426, mit Vw. auf Stobaeus)

¹⁰⁷⁸ Vgl. D. L. VII 160

¹⁰⁷⁹ Seneca: *Vom glückseligen Leben* (Ausg. Schmidt), S. 238 (Aus den *Briefen an Lucilius*)

Gleichgewicht bringen lässt, mögen die Ereignisse auch noch so einschneidend und das Leben beeinträchtigend sein. Nicht nur die *ataraxía*, die epikureische Ruhe und Heiterkeit der Seele angesichts der unvermeidlichen Widrigkeiten des Lebens, kennzeichnet das stoische Ideal, sondern die *apatheía*, die, wie das deutsche Äquivalent *Apathie* suggeriert, Freiheit von den *páthe*, den Affekten, den Leidenschaften, diesen „verwerflichen, plötzlichen und heftigen Bewegungen des Gemüts“¹⁰⁸⁰, eine Befreiung, die nur durch deren mehr oder weniger rationalisierende Unterdrückung gelingt, wie wenn zum Beispiel jemand nach Enttäuschungen in der Liebe beschließt, dies Gefühl, sobald es durch äußeren Stimulus wieder aufzukeimen droht, sogleich in sich zu ersticken. In diesem Sinn erhielt die *apatheía* die Konnotation von Gleichgültigkeit, Indifferenz, ja Gefühlsverhärtung. Der Zusammenhang von *ataraxía* und *apatheía* ließe sich wie folgt vorstellen: Insofern es die Affekte als Reaktionen auf äußere Ereignisse sind, die den Menschen mit der Welt verwickeln, ist ihre Ausschaltung, die Apathie, der Weg zum Ziel der Seelenruhe, der Ataraxie.

Doch ist die stoische Ethik nicht negativ, ist keine durch emotionale Selbstzensur auf Selbstschutz abzweckende Lebenstechnik – dann verdiente sie den Namen Ethik nicht. Im Hintergrund steht vielmehr immer das Ziel der *Eudaimonia*, und das Erreichen dieses Ziels wird, durchaus im Geiste von Platon und Aristoteles¹⁰⁸¹, an die Verwirklichung eines *tugendhaften Lebens* gebunden. Nur durch Tugend, *areté*, lässt sich (echtes) Glück realisieren, und nur ein Leben nach der Tugend ist auch des Glückes wert. Mit diesem Gedanken kommt auch der in Epikurs Ansatz zurücktretende normative Charakter, die Objektivität des Guten zur Geltung: die Tugend wird dem Individuum und seinen Neigungen als Forderung, als zu Leistendes gegenübergestellt: Streben nach dem Guten, Gehorsam gegen die Gesetze, Liebe für den Nächsten, kurz: ‚Pflichten‘, *déonta*. *Tugend als Pflicht: das ist das alternativlose, weil durch Erfahrung in seiner Berechtigung bestätigte Grundmuster der okzidentalen Ethik und Moral.*

Nun belässt es die stoische Ethik, die „ein Doppeltes [umfaßt], einmal die reinen Begriffe und allgemeinen Grundsätze, sodann die Anwendung dieser auf einzelne Lebensgebiete“¹⁰⁸², nicht beim allgemeinen Appell zur Tugend, sondern ist um deren Konkretisierung bemüht. Dies führt zur Definition von

¹⁰⁸⁰ Ebd., S. 242

¹⁰⁸¹ In diesem Sinn hat bereits der Akademiker Antiochos von Askalon (um 70 v.Chr.), der die Akademie vom Skeptizismus zum Dogmatismus zurückbrachte, „in die Akademie die Stoa überführt“ (Sextus: *Grundriß* I 235), das heißt, die Zugehörigkeit Letzterer zur platonischen Tradition festgestellt.

¹⁰⁸² Praechter (1961), S. 424f.

vier „Kardinaltugenden []: sittliche Einsicht (*phrónesis*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit“¹⁰⁸³ – allesamt Werte, deren Bedeutung auch heutzutage ein intelligenter Mensch ohne weiteres nachzuvollziehen mag, wie ja auch ein solcher in bestimmten Situationen bei sich selbst oder in seiner Umgebung auf die Schwierigkeit gestoßen sein dürfte, diese Tugenden zu leben. Der Stoiker setzt den Wert dieser Werte für das Erreichen des Glücks, etwas zeitgemäßer paraphrasiert: für das Gelingen des Lebens, so hoch an, dass im Vergleich dazu alles andere, was dem Menschen im Leben begegnen kann, Gutes oder Schlechtes, Zufallsglück oder Pech, Reichtum oder Armut, Gesundheit oder Krankheit, Erfreuliches oder Unerfreuliches aller Art, bedeutungslos wird, zum *adiáphoron*, zum ‚Indifferenten‘, Gleichgültigen herabsinkt¹⁰⁸⁴. Dementsprechend realisiert sich das Leben des Weisen in stoischem Geiste in „vollkommener Pflichterfüllung“¹⁰⁸⁵, während die von Epikur ins theoretische Zentrum seiner Ethik gerückte ‚Lust‘ „etwas zur Tätigkeit Hinzutretendes [ist], das nicht Ziel unseres Strebens werden darf“¹⁰⁸⁶.

Über diesen Kernbestand stoischer Ethik hinaus *setzen die einzelnen Denker eigene Akzente*. Dass dies sich so verhält, ist auch insofern naheliegend, als die stoische Schule einen langen Zeitraum umfasst, so dass sich Anpassungen ergeben. Man unterscheidet deshalb drei Phasen, beginnend mit der *alten*, neben Zenon durch *Chrysippos* und *Kleanthes* repräsentierten Stoa des vierten und dritten vorchristlichen Jahrhunderts über die *mittlere* Stoa des zweiten Jahrhunderts v.Chr., deren hervorstechende Vertreter *Panaitios* und der überragende *Poseidonios* waren, Letzterer eine „ungemein reiche, in Tiefe und Breite weit dringende Persönlichkeit“¹⁰⁸⁷, bis zur *späten*, um die Zeitenwende blühenden und sozusagen römischen Stoa, deren Repräsentanten, der bereits zitierte *Seneca* (ca. 4 vor – 65 n.Chr.) sowie *Epiktet* (ca. 50-138 n.Chr.) und Kaiser *Marc Aurel* (121-180 n.Chr.), noch heute die bekanntesten Namen der Bewegung sind: Ihre moralphilosophischen und erbaulichen Schriften haben sich erhalten und sind noch heute erhältlich in wohlfeilen Ausgaben (und dazu *handlichen*, in den Tornister des Rekruten passenden, zogen doch die gebildeteren Soldaten mit stoischer Lektüre im Gepäck in die Schlachten der Weltkriege!).

¹⁰⁸³ Ebd., S. 425

¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁸⁵ Ebd.

¹⁰⁸⁶ Ebd. (Hervorh. Sk.)

¹⁰⁸⁷ Ebd., S. 478

Durchgängig kennzeichnend für alle Phasen des Stoizismus und in Übereinstimmung mit der realen politischen Entwicklung zu den übernationalen Reichen ist der *Kosmopolitismus*, das Bewusstsein der Einheit des menschliche Geschlechts über alle ethnischen und kulturellen Partikularitäten hinweg. Dieser Kosmopolitismus lässt sich vielleicht begreifen als Komplement und philosophischer Reflex auf die Ausbreitung der griechischen Kultur im Mittelmeerraum einerseits, sowie andererseits auf die politische Realität, dass die Menschen zwar in unterschiedlichen staatlichen Großgebilden, den Diadochenreichen, organisiert sind, die einander jedoch feindlich gegenüberstehen, was die wachsende kulturelle Homogenität konterkariert. Eine Differenzierung zwischen den einzelnen Phasen der Schule ergibt sich durch die allmähliche Milderung der „Härte der stoischen Lehre“¹⁰⁸⁸. So treten bei Seneca „an die Stelle der unerbittlichen Strenge der alten Stoa und der hochmütigen Verachtung der Toren [] *Mitleid und Milde*, die sich auf das allgemein stoische, aber bei Seneca besonders lebhaftes Bewußtsein von der *Verwandtschaft aller Menschen* untereinander gründen“¹⁰⁸⁹. Und bei Epiktet, den mit Seneca „die starke *Herzverkehrung des Religiösen*“¹⁰⁹⁰ verbindet, findet sich die Vorstellung, dass „als Kinder desselben [göttlichen] Vaters [] alle Menschen Brüder [sind]“¹⁰⁹¹, ein Gedanke, in dem Überzeugungen des jungen Christentums aufleuchten, dessen theologische Repräsentanten als gebildete Männer der hellenistischen Zeit ja mit der griechischen Philosophie vertraut waren und so auch stoisches Gedankengut in ihren Aufbau der Theologie einbrachten. Zum Beispiel stellte bereits Seneca „die menschliche Sündhaftigkeit und die Pflicht zur Nächstenliebe“¹⁰⁹² heraus. Über allem aber steht bei diesem „das höchste Gut [,] das Sittlichgute“¹⁰⁹³. Und um dieses verwirklichen zu können, muss „eine große Seele [] der Gottheit gehorchen und alles, was das Gesetz der Weltordnung gebietet, ohne Bedenken sich gefallen lassen“¹⁰⁹⁴. Das sind Gedanken, die Tendenzen der Zeit reflektierten und sich zur christlichen Adaption anboten.

Dass diese Adaptierung stattgefunden hat, belegt etwa die von christlichen Theologen geprägte Aussage: *Seneca saepe noster* („Seneca ist oft auf unserer Seite“)¹⁰⁹⁵. Zur Person Senecas sei noch nachgetragen, dass er im Jahre 65

¹⁰⁸⁸ Ebd., S. 476

¹⁰⁸⁹ Ebd., S. 492

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 495

¹⁰⁹¹ Ebd., S. 496

¹⁰⁹² Ebd., S. 493

¹⁰⁹³ Seneca, a.O., S. 235

¹⁰⁹⁴ Ebd., S. 241

¹⁰⁹⁵ Zit. nach: Stroumsa (2012), S. 163

durch Kaiser Nero, der ihn der Teilnahme an der Pisonischen Verschwörung beschuldigte, zum Suizid gezwungen wurde, ein Schicksal, das er „mit der Gefäßtheit des Stoikers auf sich genommen [hat]: Er öffnete sich die Pulsadern und starb nach gelassenem Gespräch mit seinen Freunden“, solchermassen „bewährend, was er im Leben gelehrt hatte“¹⁰⁹⁶.

Werfen wir nun einen Blick auf die stoische *Physik*, die ja der klassischen Dreiteilung zufolge eins der Fächer der Philosophie bildet, eine Gliederung, auf die auch Seneca mit dem zustimmenden Hinweis rekurriert: „Die meisten und bedeutendsten Gewährsmänner stellen drei Teile der Philosophie auf, den moralischen, physischen und rationalen“¹⁰⁹⁷.

Die Übernahme dieses Schemas durch Seneca deutet darauf hin, dass auch für die römische Antike mit keiner Herauslösung der Naturforschung aus der spekulativen oder, wie man es genannt hat, „qualitativen“¹⁰⁹⁸ Betrachtungsweise zu rechnen ist. Und tatsächlich gelingt auch dem (späten) Stoizismus keine Entwicklung neuer, fruchtbarer Perspektiven für die Betrachtung der Natur. Vielmehr stellt sich seine Physik als eklektisches Aufgreifen tradierter Theoreme dar. In diesem Sinne urteilt etwa Karl Praechter, dass die Stoiker in der Physik „weniger selbständig als in der Logik und Ethik verfahren und im wesentlichen auf die heraklitische Naturphilosophie, im einzelnen häufig auf Aristoteles zurückgriffen“¹⁰⁹⁹.

An Heraklit erinnert in der stoischen Kosmologie, welchem Fach ja in einer wenig differenzierten Physik immer das Hauptaugenmerk gilt, die das periodische Entstehen und Vergehen der Welt durch die Kraft des „göttlichen Urfeuers“¹¹⁰⁰ annehmende Lehre vom Weltenbrand, der *Ecpyrosis* (*ekpýrosis*). Wenn sich diese Lehre für Heraklit auch nicht exakt nachweisen lässt, so kommt in dessen Kosmologie dem Feuer als Prinzip der Lebendigkeit große Bedeutung zu, so dass das stoische Theorem durchaus durch ihn angeregt worden sein könnte¹¹⁰¹. Auf Platon und Aristoteles verweist hingegen der Gedanke der Transformation der Elemente ineinander; demnach „verwandelt sich bei der Weltbildung [das Urfeuer] in Luft und Wasser [und] das Wasser wird zum Teil Erde, bleibt zu einem anderen Teile Wasser und verdunstet zu

¹⁰⁹⁶ So J. Kroymann in der Einführung zur Schmidtschen Ausgabe von Senecas Schriften, a.O., S. 13.

¹⁰⁹⁷ Ebd., S. 252

¹⁰⁹⁸ Vgl. G. Seubold: Art. *Historia Naturalis* [des Plinius], *KLW*, S. 336

¹⁰⁹⁹ A.O., S. 420

¹¹⁰⁰ Ebd.

¹¹⁰¹ Zu Heraklits Kosmologie vgl. oben, Kap. II 3.3; vgl. jetzt ferner: Bremer/Dilcher: *Heraklit*, in: *Grundriss* 1/2 (§ 15), S. 601ff., hier insbesondere S. 616ff.

einem Teile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet [usw.]“¹¹⁰². Das ist genauso spekulativ und stimmt sachlich im Prinzip überein mit Aristoteles’ Behauptung, „daß Feuer Luft Wasser Erde auseinander entstehen und daß jedes Element in jedem potentiell vorhanden ist []“¹¹⁰³.

Platonisch-aristotelischen Ursprungs ist ebenfalls die Vorstellung, dass „die Welt begrenzt und kugelförmig [ist]“¹¹⁰⁴; der pantheistische, pneuma-theoretische Gedanke, dass „die Gottheit [] die ganze Welt als ein allverbreiteter Hauch [durchdringt]“¹¹⁰⁵, verweist auf an früherer Stelle angesprochene Vorstellungen des *Anaximenes* und des *Diogenes von Apollonia*, die ihrerseits auf orientalische Anregungen zurückgehen dürften¹¹⁰⁶. Und wenn wir zusätzlich zu diesen epigonalen Anschauungen über Natur bei Seneca lesen, „der physische Teil der Philosophie [werde] in zwei Abschnitte zerlegt, in die Lehre von den körperlichen und unkörperlichen Dingen“¹¹⁰⁷, können wir getrost den Schluss ziehen, dass sich die naturforscherische Produktivität der Antike spätestens mit den Stoikern der römischen Zeit erschöpft hat, ein Befund, der sich gleichfalls für die kosmologischen Ausführungen in der *Naturalis Historia* des Plinius ergab, der einige Jahre jünger als Seneca ist¹¹⁰⁸.

Die Erschöpfung des naturphilosophischen Paradigmas spekulativ-qualitativer Naturbetrachtung wird bestätigt durch ein anderes kosmologisches Theorem des Stoizismus, die Überzeugung, dass in der Welt die *heimarméne*, das „unbedingt zwingende Schicksal“¹¹⁰⁹ herrscht. In diesem Gedanken, der im übrigen mit der von der stoischen Ethik vorausgesetzten Freiheit der Entscheidung nicht ohne weiteres kompatibel ist, mag zwar ein Keim des naturwissenschaftlichen Determinismus liegen, also der Voraussetzung, dass in der Natur Kausalnotwendigkeit, Naturgesetze, herrschen, aber der Stoizismus zieht aus dieser Einsicht *keinen Impuls zu empirischer Forschung*, sondern hypostasiert bzw. personifiziert in antiker Logik diese Naturnotwendigkeit qua Verhängnis zu einem göttlichen Walten, gegen das der Mensch sich

¹¹⁰² Ebd.

¹¹⁰³ *Meteorologie* 339 a 36f. – Zu meiner Darstellung von Aristoteles’ Elementenlehre vgl. oben, Kap. II 6.5.4, zu derjenigen Platons ebenda.

¹¹⁰⁴ Praechter, a.O., S. 419

¹¹⁰⁵ Ebd.

¹¹⁰⁶ Vgl. zu dem Komplex oben, Kap. I 5, ferner Burkert (2009), Kap. *Persien und die Magier* sowie Gemelli III, S. 272ff.: *Zu Kosmogonie und Kosmologie des Diogenes von Apollonia*.

¹¹⁰⁷ A.O., S. 254; Hervorh. Sk.

¹¹⁰⁸ Zur Kosmologie des Plinius vgl. oben, Kap. II 7.6.2

¹¹⁰⁹ W. Pötscher: Art. *Heimarméne*, KP 2, Sp. 972

mit *ataraxía*, der *tranquillitas animi*, wie es bei Cicero heißt¹¹¹⁰, also mit ‚stoischer Ruhe‘, zu wappnen hat.

¹¹¹⁰ Vgl. S. Harwardt: Art.: *ataraxia*, WaPh, S. 74f.

5 Skeptizismus – Selbstzersetzung der Theorie

5.1 Abgesang auf ein Paradigma: Theorie, die nicht mehr Theorie sein will

Wissenschaftshistorisch wesentlich interessanter als Epikureer und Stoiker, die im Grunde den bis dahin herrschenden erkenntnistheoretischen Optimismus und die spekulative Verfahrensweise fortschreiben, ist das Denken der Skeptiker. Denn mit dem Skeptizismus beginnt erst eigentlich die Zersetzung des Wissensideals durch dessen Selbstkritik. Zu interpretieren ist der Skeptizismus wohl am ehesten als Ausdruck (aber weder als Auslöser noch als Korrektiv) des historischen Wandels hin zu einem neuen Paradigma der Sinnkonstitution, das in der Idee der Transzendenz seine Erfüllung findet.

Das der Ableitung dieses Begriffs zugrunde liegende griechische Nomen *sképsis* hat lexikalisch die Bedeutungen *Betrachtung, Überlegung, Untersuchung*. Dass *Skepsis* noch heute ein Wort der deutschen Bildungssprache ist (und in den anderen großen europäischen Sprachen verhält es sich analog¹¹¹¹), verweist auf epochale Kontinuitäten (wie ja auch die früher angesprochenen Begriffe des Epikureers/Epikuräers, des Stoikers sowie eine Fülle weiterer Vorstellungen). Und der geläufige Sinn des Wortes *Skepsis*, das die Haltung des Zweifels gegenüber einer thetisch gesetzten Aussage, einem als existent behaupteten, aber nicht unmittelbar überprüfbaren Sachverhalt, ausdrückt, gibt auch den Fingerzeig für die antike Bedeutung von Skeptizismus als der bewusst eingenommenen Haltung der Vertreter der skeptischen „Sekte“¹¹¹². In der Tat ist die *Hexis* der Skeptiker der zum philosophischen Programm erhobene *Zweifel an der Erkennbarkeit der Wahrheit* (wie wir es traditionell ausdrücken) bzw. die *Bestreitung der Möglichkeit von theoretischer Erkenntnis* im weitesten Sinne.

Seinen Ursprung hat der Skeptizismus, also die zur Theorie erhobene *Skepsis*, interessanterweise auf dem *Höhepunkt des erkenntnistheoretischen Optimismus*, zur Zeit des Aristoteles und der Entstehung des *Peripatos*. Für Aristoteles waren ja, wie sich meiner Darstellung entnehmen lässt, dem Wahrnehmung und begriffliche Verfahren verbindenden Erkenntniswillen kaum Gren-

¹¹¹¹ Vgl. engl. *scepticism*, franz. *scepticisme*, ital. *scetticismo* usw.

¹¹¹² D. L. IX 71 passim – ‚Sekte‘ ist der Ausdruck, mit dem die Skeptiker selbst die diversen philosophischen Richtungen – mit Ausnahme ihrer eigenen – bezeichneten. Etymologisch geht der Ausdruck ‚secta‘ (‚Sekte‘) aufs Verb ‚secare‘: *schneiden, (ab)trennen* zurück und bezeichnet somit eine Orientierung, die sich (aus einem uniformen Ganzen?) abgesondert, für sich gesetzt hat. Aus der Perspektive des dieses Prädikat Zuweisenden ergibt sich: die ‚Sektierer‘ sind stets die Anderen.

zen gesetzt: Gestalt und Beschaffenheit des Kosmos, Ursprung und Prinzip der Bewegung, die Prinzipien des Denkens und Erkennens selbst, ja sogar das ‚Seiende als Seiendes‘ waren Gegenstand überaus komplexer Spekulationen, wobei Aristoteles, im Gefolge Platons und in der Überzeugung, in der begrifflichen Erfassung das Wesentliche der Sache und damit diese selbst zu haben, nicht davor zurückscheute, auch das Prinzip des Göttlichen und des Vollenendet-Idealen in seinen begrifflichen Konstruktionen zu verorten – es genügt, an Theoreme zu denken wie das des mit den kosmischen Realitäten durch deren immanente Teleologie und Vollendungstendenz verbundenen unbewegten Bewegers, an die Zuweisung von Göttlichkeit an die Fixstern- und Äthersphäre sowie an die Konstruktion des Kosmos als (menschenfreundlich) begrenzt und von idealer Kugelform, von manchem als ehrwürdig empfundene Theoreme, die, falls sie sich nicht geradezu als verfehlt enthüllen, doch den Betrachter hinsichtlich ihres Erkenntniswerts einigermaßen irritiert zurücklassen. Das konstruierende Moment in solchen Arrangements überwiegt jedenfalls das bloß auffassende deutlich.

Als Begründer der skeptischen Lehre, um zum aktuellen Thema zurückzukehren, gilt *Pyrr(h)on aus Elis*¹¹¹³, einer Stadt und Landschaft des nordwestlichen Peloponnes. Pyrrhon lebte um 360 bis 270 v.Chr., war also nur wenig jünger als *Aristoteles* (384-322) selbst und als dessen unmittelbarer Schüler und hauptsächlicher Mitarbeiter *Theophrast* (372-288) und nur wenig älter als *Epikur* (342-271). Pyrrhon soll Sympathie für das Denken Demokrits gehabt haben, dessen Naturphilosophie zwar auch spekulatives Gepräge aufweist (die Atome waren ja rein theoretisch gewonnene Konstrukte), der sich aber doch der Einbeziehung theologischer Gehalte in die Theorie enthielt und der, wie dargestellt, Vorbehalte gegenüber der Zuverlässigkeit sinnlich vermittelter Erkenntnis hatte¹¹¹⁴. Gerade im Kapitel über Pyrrhon referiert Diogenes Laertius Demokrits einer skeptischen Haltung vorarbeitende Aussage: „In Wahrheit wissen wir nichts, denn die Wahrheit liegt in unerreichbarer Tiefe“¹¹¹⁵.

Auch um Pyrrhon schart sich ein Kreis von Schülern, unter denen sich der aus der Stadt *Phleius* (oder *Phlius*) bei Korinth stammende *Timon* (325-235 v.Chr.)¹¹¹⁶ sowie *Philon aus Athen* auszeichnen, ferner der als Lehrer Epikurs

¹¹¹³ Die Schreibweise des Namens *Pyrrhon* schwankt, mitunter wird das ‚h‘ fortgelassen, so in Praechters Darstellung im alten *Ueberweg*. Ich schreibe mit ‚h‘ und folge in Zitaten der jeweiligen Schreibweise der Übersetzung.

¹¹¹⁴ Vgl. oben, Kap. II 8.8

¹¹¹⁵ D. L. IX 72; im gleichen Sinn referiert auch Aristoteles: *Met.* 1009 b 11; vgl. ferner oben, Kap. II 8.8.

¹¹¹⁶ Vgl. D. L. IX 109-116

geltende *Nausiphanes aus Teos*¹¹¹⁷. Die später exklusiv gewordene Bezeichnung Skeptiker (lexikal. Bedeutung: „Prüfer“¹¹¹⁸) ist in antiker Zeit zunächst nur eine unter mehreren; man nennt die Vertreter der Schule außerdem „Aporetiker (Zweifler) [], Ephektiker (Zurückhalter des Urteils) und Zetetiker (Untersucher)“¹¹¹⁹ sowie nach dem Schulgründer auch „Pyrrhoneer“¹¹²⁰.

Bereits die Antike konstruiert dem Skeptizismus eine bemerkenswerte Ahnenreihe, die mit keinem Geringeren als *Homer*, dem ersten und überragenden Repräsentanten griechischen Geisteslebens selbst, beginnt und neben dem erwähnten Demokrit so illustre Denker wie *Xenophanes*, *Heraklit*, den Eleaten *Zenon*, *Empedokles*, den Tragiker *Euripides* sowie den Gründervater der Medizin *Hippokrates von Kos* umfasst¹¹²¹. Die Frage nach den Beziehungen der Skepsis zu einigen der Angeführten untersucht mit negativem Resultat Sextus Empiricus in seinem *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*¹¹²². Derartige Zuweisungen sind in der Tat *cum grano salis* zu nehmen, denn bei keinem der Genannten wird das skeptische Moment systematisch entwickelt. Was diese Männer verbindet, ist eine elementare Skepsis in Form eines Pessimismus sowohl bezüglich der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis generell wie der moralischen Zurechnungsfähigkeit und Wahrheitsliebe der Menschen im Besonderen. Solche Themen sind offenbar zeitlos, und in der Tat finden sich bereits bei *Homer*, der ja schon als Dichter von durchdringender Intelligenz gewürdigt wurde¹¹²³, kritische Bemerkungen in dieser Richtung. Kritik Homers an menschlicher Leichtgläubigkeit wie Leichtfertigkeit belegen etwa die von *Diogenes Laertius* im *Pyrrhon-Kapitel* zitierten Verse der *Ilias*: „<Leicht ist die Zunge den Menschen gewandt und viel sind seine Reden [] Weit erstreckt sich die Trift nach allen Seiten für Worte>. Und: <Wie du selbst ausredest ein Wort, so magst du es hören>“¹¹²⁴. Das sind also uralte Einsichten, wie sie auch bei den *sieben Weisen* begegnen (z.B. „Gern hören und nicht viel reden“¹¹²⁵) und die die Neigung der Griechen zu selbstgefälligem Gerede anprangern und in der hier in Rede stehenden Epoche gerade angesichts des in Athen und anderswo noch wirksamen Einflusses der Sophistik auf die Gemüter und der

¹¹¹⁷ Vgl. ebd., IX 67-69

¹¹¹⁸ Ebd., IX 69

¹¹¹⁹ Ebd.

¹¹²⁰ Ebd.

¹¹²¹ Vgl. ebd., IX 71-73

¹¹²² Vgl. *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis* I. Kap. 29ff.

¹¹²³ Vgl. oben, Kap. I 7

¹¹²⁴ Ebd., IX 73, mit Vw. auf *Ilias* 20, 248ff.

¹¹²⁵ *Worte des Kleobulos*, Capelle 1968, S. 65

von ihr zur Methode entwickelten Geschwätzigkeit ihre Bedeutung manifestieren. In Form der Infragestellung von tradierten Geltungsansprüchen äußert sich Skepsis bereits in der *Kritik an der Glaubwürdigkeit der Mythen*, und insofern ist sie ein Grundzug des griechischen Denkens. In die Reihe der Anreger des Skeptizismus gehört zweifellos auch *Platon*, nicht nur als Kritiker der Mythen, sondern insofern er die Erscheinungswelt, die er als chaotisch ordnungslos empfand, für nicht theoriekompatibel erklärte und deshalb seine Flucht in die *Logoi* antrat.

Der Skeptizismus bringt es allerdings nicht zu einer kontinuierlichen Schultradition wie etwa die über Jahrhunderte bestehende platonische Akademie. Das zeigt schon ein Blick in Jacobys Auszug aus der Philosophenchronik des Apollodor¹¹²⁶, in der als einziger Skeptiker der Schulgründer Pyrrhon selbst verzeichnet ist. Vielmehr zerfällt die Schule in die ältere Skepsis des vierten und dritten vorchristlichen Jahrhunderts und die zeitlich abgesetzte, „vom letzten Jahrhundert vor bis ins zweite Jahrhundert nach Chr. blühende jüngere Skepsis“¹¹²⁷. In der dazwischen liegenden Zeit wird der skeptische Gedanke jedoch in der Platonischen Akademie selbst weitergetragen, so dass die philosophiehistorische Forschung eine akademische Skepsis unterscheidet, die allerdings „weniger entschieden als [die] der Pyrrhoneer [ist]“¹¹²⁸. Auf diese Differenz werde ich zurückkommen.

Die spätere bzw. jüngere Skepsis ist vor allem repräsentiert durch *Ainesidem von Knossos* (*Aenesidem*), der um 40 v.Chr. in Alexandria lehrt und mit seinen *Acht Büchern zum Pyrrhonischen Denken* (*Pyrroneíon lógon októ biblía*) die von Cicero totgesagte pyrrhonische Lehre wiederbelebt, ferner durch den etwas jüngeren *Agrippa* sowie durch den erwähnten *Sextos*, einen griechischen Arzt, der den Beinamen *Empeirikos* („der Empiriker“) erhält, weil er der sog. empirischen Ärzteschule angehört und der gewöhnlich in lateinischer Schreibweise als *Sextus Empiricus* angeführt wird. Sextus lebt um 200 bis 250 nach Chr., also bereits in der römischen Kaiserzeit bzw. der Frühzeit des Christentums und mehr als fünf Jahrhunderte nach dem Schulgründer, was einen Eindruck geben mag von der *säkularen Dimension*, in der sich die *Agonie der antiken Wissenschaft vollzieht*.

Was speziell den Sextus für die Forschung interessant macht, ist die Tatsache, dass drei seiner Werke die Zeiten überdauert haben¹¹²⁹, und zwar die

¹¹²⁶ Vgl. Praechter (1961), S. 667ff.

¹¹²⁷ Ebd., S. 581

¹¹²⁸ Ebd., S. 462

¹¹²⁹ Zu den jüngeren Skeptikern und zu Sextus vgl. Praechter (1961), S. 581ff.

Schriften *Adversus dogmaticos* (Gegen die Dogmatiker bzw. Gegen die Philosophen), *Adversus mathematicos* (Gegen die Mathematiker bzw. Gegen die Wissenschaftler) sowie die *Pyrrhoniae hypotyposes* (Pyrrhonischen Hypotyposen); Letztere liegen unter dem Titel *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis* auf Deutsch vor¹¹³⁰. So bezieht die Forschung ihre Kenntnis des Skeptizismus vor allem aus Sextus' Schriften. Die Schrift mit dem uns heute befremdenden Titel *Gegen die Mathematiker* ist gerichtet gegen die Vertreter des schon zur Zeit Platons kanonischen Quadrivium aus Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik¹¹³¹. Meine folgenden knappen Ausführungen zum Skeptizismus stützen sich in erster Linie auf den *Grundriss* des Sextus, in dem die skeptische Intention und Konzeption besonders übersichtlich entwickelt wird und dem als Spätwerk der Charakter einer Art Summe der gesamten skeptischen Denkbewegung zukommt.

Die *Grunderfahrung*, aus der die skeptische Haltung hervorgeht und die für den Leser auf Grund der bisherigen Ausführungen unschwer nachvollziehbar sein dürfte, ist die Tatsache des Vorliegens einer beträchtlichen Zahl konkurrierender welterklärender Theorien, die einander zum Teil widersprechen und polemisch gegeneinander gerichtet sind. Als Beispiele nenne ich die Auseinandersetzung Platons mit den Sophisten, Aristoteles' Polemik gegen die Ideenlehre seines Mentors und den auffälligsten und besonders beunruhigenden, im übrigen bis heute in anderen Formen virulenten Gegensatz zwischen (atomistischem) *Materialismus* und (platonisch-aristotelischem) *Idealismus*. Es ließe sich aber ebenso an die zur Zeit des Pyrrhon schon vielfältig vorliegenden bzw. in Entstehung befindlichen *ethischen Entwürfe* denken, deren zahlreiche Differenzen sich in grober Zuordnung auf den Gegensatz von Tugend- versus Lustorientierung zurückführen lassen; meine Ausführungen zu *Epikur*¹¹³² dürften einen Eindruck davon vermittelt haben, welchen Aufwand an Reflexion der Denker treiben musste, um den als unverzichtbar anerkannten Tugendaspekt in den hedonistischen Ansatz zu integrieren, ohne diesen preiszugeben.

Die heterogene Vielfalt nicht nur der thematischen Sparten – diese teilt sie mit anderen wissenschaftlichen Fächern –, sondern auch der jeweiligen Lösungsansätze und daraus folgender wechselweiser Polemik ist ein Kennzeichen der Philosophie bis heute. Es genügt, an einige solcher Fälle zu erinnern,

¹¹³⁰ Mit umfangreicher Einführung und Anmerkungen herausgegeben von M. Hossenfelder (vgl. Lit.-Verz.)

¹¹³¹ Vgl. Praechter, a.O., S. 584

¹¹³² Vgl. oben, Kap. III 3

etwa an Hegels Invektiven gegen Schelling, an Kierkegaards Spott über denselben wie über Schopenhauer nach Besuch von deren Vorlesungen, an Nietzsches abfällige Bemerkungen über die akademische Philosophie und seine denunziatorischen Aussagen über den Platonismus, an Heideggers Husserl-Kritik sowie Adornos Schmähung von Heideggers Denken als *Jargon der Eigentlichkeit* und an den von der gleichen Kritischen Theorie freigiebig ausgeteilten Positivismusvorwurf. Jeder, der mit der Universitätsphilosophie in Berührung gekommen ist, erinnert sich auch an Personen, die die Erfahrung der kaum überschaubaren Vielfalt der Anschauungen nicht zur Auseinandersetzung damit und zur Suche nach einem eigenen Standpunkt angeregt hat, sondern die sich enttäuscht und irritiert von der Philosophie ab- und einer Naturwissenschaft mit ihrem klaren Fundament gesicherter Kenntnisse zugewandt haben.

Mit der geschilderten Irritation reagieren auch schon antike Intellektuelle auf das Philosophie genannte *Konglomerat von Erfahrung und Spekulation*. Im Unterschied zur Neuzeit ist ihnen aber der Rückzug auf Gebiete gesicherten Wissens nicht möglich, weil es solche Gebiete, abgesehen vom Quadrivium, nicht gibt. Eine solche Möglichkeit liegt außerhalb ihres Horizonts und entspräche wahrscheinlich auch nicht ihrem Interesse. Eine stets mögliche *schlichte* Abwendung von der Idee wissenschaftlichen Wissens entspricht offenbar ebenfalls nicht ihrer mentalen Befindlichkeit als Intellektuelle. Diese Männer unternehmen vielmehr den paradoxen Versuch eines *philosophieimmanenten Austritts aus der Philosophie*. Dieses Unternehmen ist der *Skeptizismus*.

Unabdingbare Voraussetzung dafür, dass dieser philosophisch-kritische Austritt aus der Philosophie gelingen kann, ist es nun, für dieses ganze Feld heterogener Standpunkte *den vereinheitlichenden Begriff zu finden*, gegen den dann der eigene Standpunkt als der philosophisch überlegene abgesetzt werden kann. Dieser Einheitsbegriff ergibt sich dem Skeptiker unter dem Terminus des *Dogmatismus*; der bis heute geläufige Begriff leitet sich ab vom gr. Nomen *dóγμα* mit der Bedeutung: Meinung, Gebot, Lehrsatz, Glaubenssatz, eben: Dogma. Der Dogmatismus bezeichnet für den Skeptiker, und diese Bedeutung hat das Wort in etwa beibehalten, eine mit Wahrheitsanspruch auftretende Lehre, und diesem Begriff werden pauschal alle nicht-skeptischen Philosophien subsumiert, ungeachtet der erheblichen Unterschiede zwischen ihnen und ungeachtet auch der Tatsache, dass im Terminus *Philosophie* qua ‚Liebe zur Weisheit‘ die Problematik der Idee sicheren Wissens schon mitgedacht ist. So stehen sich denn für den Skeptiker zwei einander ausschließende Denkpositionen gegenüber, das weite Feld der dogmatischen Denkansätze und der

Skeptizismus. Für den späten Pyrrhonismus ergibt sich zusätzlich, als dritte Richtung, die nicht ohne weiteres dem Dogmatismus zuzurechnende akademische Skepsis, mit der man allerdings nicht verwechselt werden möchte. In diesem Sinne beginnt *Sextus Empiricus* seine Darstellung der pyrrhonischen Skepsis mit der Bestimmung des „obersten Unterschieds der Philosophien“¹¹³³ und erweitert die Antithese Dogmatismus – Skeptizismus zu einer Triade. Diese glaubt er systematisch herleiten zu können aus den unterschiedlichen Haltungen der an Erkenntnis Interessierten zu den „philosophischen Forschungsgegenständen“¹¹³⁴. Denn die einen „behaupteten [], sie hätten das Wahre gefunden, während die anderen erklärten, es ließe sich nicht erkennen, und die dritten, daß sie noch suchten“¹¹³⁵. Diese Haltungen definieren die verschiedenen Richtungen: „Und zwar gefunden zu haben glauben die *Dogmatiker* im engeren Sinne, z.B. Aristoteles, Epikur, die Stoiker und einige andere. Für unerkennbar erklärten die Dinge Kleitomaches, Karneades und einige andere *Akademiker*. Die *Skeptiker* aber suchen noch“¹¹³⁶. Daraus ergibt sich für Sextus, „daß die obersten Philosophien drei sind: die dogmatische, die akademische und die skeptische“¹¹³⁷.

In dieser so klar erscheinenden Einteilung verbirgt sich allerdings ein Hintergedanke des Sextus, der dem dialektisch aufmerksamen Leser nicht entgangen sein dürfte. Indem Sextus nämlich die dem Pyrrhonismus konkurrierende akademische Skepsis als diejenige definiert, die die Wahrheit für unerkennbar erklärt, unterstellt er auch ihr einen, wenn auch negativen Lehrgehalt und sucht sie derart selbst als Dogmatismus zu entlarven, wodurch die Triplizität der Standpunkte sich erneut auf den intendierten, von Pyrrhon oder seinen unmittelbaren Schülern vorgegebenen Dualismus von Dogmatismus einerseits und Pyrrhonismus als dem *eigentlichen* Skeptizismus andererseits reduziert.

Indem allerdings Sextus die eigene Richtung als die suchende kennzeichnet, gerät er selbst in die *Fänge der Dialektik*. Denn wer sucht, sucht ja, um zu finden, und zwar um das Gesuchte, die Antwort auf seine Frage zu finden. Findet er jedoch, hört er auf ein Suchender zu sein, zumindest in Bezug auf den gesuchten Gegenstand. Die Definition der Skepsis als Suche würde damit

¹¹³³ *Grundriss* I Kap. 1 – Zur Zitierweise: Ich zitiere Sextus' Schrift nach Buch (I-III) und der Nummer des jeweiligen Paragraphen. Bei Kapitelüberschriften gebe ich, wie im vorliegenden Fall, Buch und Kapitelnummer an.

¹¹³⁴ Ebd., I 1

¹¹³⁵ Ebd., I 2

¹¹³⁶ Ebd., I 3 (Hervorh. Sk.)

¹¹³⁷ Ebd., I 4

prinzipiell deren Selbstaufhebung implizieren. Um Skepsis zu bleiben, muss sie also von ihren Vertretern als auf Dauer gestellte, jedem Abschluss im Finden, in der Realisierung des eigenen Zieles, ausweichende Reflexion etabliert werden.

Wie aber lässt sich dies bewerkstelligen, wie gelingt es dem Suchenden, den Schritt zur Lösung auf Dauer zu blockieren? Vorweg ist eines klar: Ein derart ‚Suchender‘ widerspricht seinem eigenen Begriff, denn er sucht ja in Wirklichkeit gar nicht – im Unterschied zu den sog. Dogmatikern, die, wie etwa Demokrit und Platon, die alte Frage nach dem An-sich mit der Einführung der Atome bzw. der Ideen beantwortet zu haben glaubten. Der skeptisch Suchende hingegen sucht in der Einstellung (*héxis*) der Antwortverhinderung stets und ausschließlich nach einem Verfahren, wie jede Antwort entwertet werden kann. Und dies Verfahren darf nicht nur die tatsächlich vorgeschlagenen Antworten betreffen, sondern muss antizipatorisch jede nur denkbare Antwort einschließen. Aber wie soll dies möglich sein? Heißt das doch, die Garantie für die Unbeantwortbarkeit noch gar nicht gestellter und also auch nicht bekannter Fragen übernehmen zu wollen, was menschenunmöglich sein dürfte. Und besonders schwierig wird das Unterfangen, wenn man nicht, wie es Sextus für die akademische Skepsis insinuiert, die Erkennbarkeit der Wahrheit pauschal verwerfen, sondern, wie die Pyrrhoneer prätendieren und wie es die wissenschaftliche Redlichkeit gebietet, dies offen lassen will.

In einer solchen Situation bleibt nur das Verfahren zu zeigen, dass sich jedem mit Wahrheitsanspruch auftretenden Urteil – denn formell sind die Antworten ja Urteile – eines oder mehrere Urteile an die Seite stellen lassen, die den gleichen Anspruch auf Wahrheit, den gleichen Geltungsanspruch erheben können.

Und diesen Weg wählen die Pyrrhoneer. Allerdings behaupten sie nicht die Existenz beliebig vieler Antworten auf jede wissenschaftliche Frage, sondern optieren, wohl aus Systemdrang und in der Tradition dihäretischer Logik, dafür, dass jeder möglichen Antwort *eine* gleichgewichtige andere entgegenstehe¹¹³⁸. Für den naiv, *intentione recta*, nach der Wahrheit Fragenden bedeutete diese Konzeption, dass sein Wahrheitsverlangen nicht gestillt würde, sondern dass er, wie weiland Buridans Esel zwischen den ihm dargebotenen Heuhaufen, auf Grund der Gleichwertigkeit der Antworten geistig verhungern müsste; für die Pyrrhoneer als die *Organisatoren des Spiels* dagegen, dass sie das uralte Problem der Wahrheit auf den Begriff gebracht und damit in den

¹¹³⁸ Vgl. Sextus’ Aussage: „Das Hauptbeweismittel der Skepsis [] ist, daß jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (a.O., I 12).

Griff bekommen, das heißt eskamotiert hätten: *Die Wahrheit gibt es nicht, es gibt nur mögliche Wahrheiten, und diese widersprechen einander ...*

Und genau diese Strategie verfolgen die Pyrrhoneer zufolge der Darstellung und der kundgegebenen eigenen Intention des Sextus Empiricus, denn genau in diesem Sinne definiert er die Skepsis als „die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegenzusetzen“¹¹³⁹ und auf diese Weise „die Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente“¹¹⁴⁰ darzutun.

Das bisher Gesagte zusammenfassend, ergibt sich, dass die *Skeptiker* sich von der Idee der Wissenschaft distanzieren, weil sie nicht mehr an die Möglichkeit sicheren, belastbaren Wissens glauben. Das unterscheidet sie von den vorhergehenden philosophischen Ansätzen. Nun ist aber in der Phase der Denkentwicklung, in der die Skepsis hervortritt, bereits von einer jeden theoretischen Positionsbestimmung implizit die Angabe von Gründen gefordert. Das durch Platon und Aristoteles geschaffene Reflexionsniveau nötigt auch die Skeptiker dazu, darzulegen, *aus welchem Grund* sie Erkenntnis für unmöglich erachten. Ich hatte im Vorhergehenden heuristisch als solchen Grund die existierende Vielfalt widersprechender Theorien genannt.

Die Erklärung, die *Sextus* gibt, liegt in dieser Richtung. Aber dieser belässt es nicht bei einer allgemeinen Erklärung, sondern konstruiert dem Skeptizismus eine aus hellenistischem Geist geborene, paradigmatisch idealisierte Entstehungsgeschichte, gleichsam einen *Ursprungsmythos*. Demnach sei „das Ziel des Skeptikers die Seelenruhe in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen“¹¹⁴¹. Dies Verlangen nach Ataraxie also habe ihn zum Philosophieren geführt, das heißt zu dem Unterfangen, „die [umlaufenden] Vorstellungen zu beurteilen und zu erkennen, welche wahr sind und welche falsch, damit er Ruhe finde“¹¹⁴².

Diese Zielbestimmung der suchenden Haltung als *Seelenruhe* (Ataraxie) scheint mir übrigens, bei richtiger Auffassung, völlig zutreffend gesehen und hat nichts von Quietismus an sich, bedarf doch jeder reife, jeder „geistig Höherstehende unter den Menschen“¹¹⁴³, einer Grundorientierung in der Frage der Wahrheit, einer basalen Überzeugung, an der er seine Lebensführung ausrichtet. Ermangelt er dieser, so fehlt ihm auch die grundsätzliche Stabilität der

¹¹³⁹ *Grundriss* I 8

¹¹⁴⁰ Ebd.

¹¹⁴¹ Ebd., I 25

¹¹⁴² Ebd., I 26

¹¹⁴³ Ebd., I 12

Persönlichkeit und in diesem Sinn die ‚Seelenruhe‘; er schwankt dann wie ein Rohr im Wind, und schlimmstenfalls rennt er jedem modischen Sinnangebot hinterher und glaubt sein Heil zu finden in allem Möglichen, sei es um beliebige Beispiele zu nennen, in besinnungsloser Sportlichkeit, in verbissenedantischer Mülltrennung, im Veganismus oder gar in irgendwelchen destruktiven Kulte. Und wenn Sextus in einer seiner Formulierungen die motivierende Empfindung der Skeptiker so beschreibt, dass diese, „beunruhigt durch die Ungleichförmigkeit in den Dingen und ratlos, welchem von ihnen man eher zustimmen solle, [dahin] gelangten zu untersuchen, was wahr ist in den Dingen und was falsch, um durch die Entscheidung dieser Frage Ruhe zu finden“¹¹⁴⁴, so scheint eine Parallele auf zwischen der skeptischen und unserer heutigen Orientierungslosigkeit hinsichtlich essentieller Lebensfragen. Der Herausgeber der *Pyrrhonischen Skepsis*, M. Hossenfelder, diagnostiziert in seiner Einführung die geistige Physiognomie der Epoche, die den Skeptizismus hervorbrachte, scharfsinnig als eine Welt, die „sich in bloße Tatsächlichkeiten aufzulösen [began]“¹¹⁴⁵. Ist das nicht eine ebenfalls auf unsere Zeit zutreffende Formulierung?

Ebenso wenig wie die Epikureer und die Stoiker bewegt also die Skeptiker das bloße *thaumázein* und die *curiositas*, die pure Verwunderung und Lust am Wissen, an der theoretischen Betrachtung um ihrer selbst willen, wie es Aristoteles am Beginn seiner Metaphysik zum Ausdruck gebracht hat¹¹⁴⁶, sondern der negative Affekt, die Befreiung von der schwer erträglichen Ungewissheit bezüglich der fundamentalen Lebensfragen, das heißt die *Bewältigung einer Sinnkrise*, ein offenbar für die hellenistische Epoche typischer Beweggrund. Es ist ein ähnlicher Ansatz, wie wir ihn bei *Epikur* kennengelernt haben, welcher ebenfalls seine Wendung zur Betrachtung der Natur mit der praktischen Intention erklärt hatte, den Menschen von der Besorgnis bezüglich der letzten Dinge, der *Eschata*, befreien zu wollen. Und auch die *Stoiker* hatten ja die Ethik in Form der Frage nach dem richtigen Leben ins Zentrum philosophischer Reflexion gerückt.

Die beiden genannten Schulen glaubten jedoch noch, das Ziel der *Ataraxia* vollgültig durch die philosophische Reflexion begründen zu können. Epikur sah in der Aktualisierung der weltanschaulichen Implikationen des Atomismus und in weiteren reflexiven Zurichtungen wie der philosophischen Lebensform („Wer noch jung ist, der soll sich der Philosophie befleißigen, und

¹¹⁴⁴ Ebd.

¹¹⁴⁵ A.O., S. 11

¹¹⁴⁶ Vgl. a.O., 980 a 1ff, ferner 982 b 11; vgl. auch oben, Kap. I 1 und I 3.1.

wer alt ist, soll nicht müde werden zu philosophieren“¹¹⁴⁷) die Möglichkeit, dem Menschen den Weg zu einer entspannten Haltung gegenüber den unvermeidlichen Endgültigkeiten des Daseins wie Krankheit und Tod zu ebnen; die Stoiker glaubten, das gleiche durch die Definition ihres Autarkie-Ideals mittels der Konzeption der *Adiaphora* und der Pflichtethik zu leisten.

Demgegenüber verfängt bei den Skeptikern der Weg der Erkenntnis und der philosophischen Reflexion, die *consolatio philosophiae*, nicht mehr. Nicht mehr der Weg des Denkens, das rationale Verfahren, führt nach Angabe des Sextus den Skeptiker zur Lösung der Sinnkrise, sondern im Gegenteil der Verzicht auf Denken. Sextus' Gründungsmythos zufolge gerät der Suchende nämlich beim Versuch, Wahres und Falsches zu unterscheiden, um sein Dasein wahrhaft zu fundieren, „in den gleichwertigen Widerstreit [die *isosthenés diaphonía*, die ‚unentscheidbare Isosthenie‘]“¹¹⁴⁸, das heißt, er stößt auf Anschauungen, die im Gegensatz zueinander stehen und die ihm als gleichermaßen wahr und vertretbar erscheinen.

Wie aber reagiert unser Suchender auf die Situation? Versucht er durch tieferes Durchdenken der Alternative den überlegenen Standpunkt zu identifizieren oder versucht er vielleicht, den Antagonismus zu vermitteln und die widersprechenden Positionen in eine beide integrierende Anschauung aufzuheben, an die er sich dann halten kann? Nun, das hat er ja bereits nach Kräften versucht und ist dabei auf eine Grenze für den (für seinen?) Intellekt gestoßen. Und ganz unverstündlich ist diese Erfahrung der Unentscheidbarkeit nicht: Wie soll man denn Materialismus und Idealismus, sophistische Aufklärung und Religion oder, der Leser verzeihe die Anachronismen, Kommunismus und Katholizismus, Karl Marx und den Papst miteinander vermitteln? Dies ist bisher keinem gelungen, hier gilt Schillers berühmtes Wort: „Wo eines Platz nimmt, muß das andere weichen“¹¹⁴⁹.

Oder wählt unser Suchender den Weg des *Dezisionismus* und entscheidet sich, ohne weiter nachzudenken, intuitiv für eine der angebotenen Wahrheiten? Da er sie ja für gleichwertig hält und er kein buridanischer Esel ist, dürfte es hier kein Problem geben. Doch nichts von alledem. Vielmehr „hielt er inne“¹¹⁵⁰ im Suchen, nimmt sich eine Auszeit. Und dies Nichttun birgt überrra-

¹¹⁴⁷ D. L. X 122

¹¹⁴⁸ A.O., I 26

¹¹⁴⁹ *Wallensteins Tod* II 2

¹¹⁵⁰ A.O., I 26

schender Weise die Lösung in sich: „Als er aber innehielt, folgte ihm *wie zufällig* die Seelenruhe in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen“¹¹⁵¹.

Hat man je gehört, dass ein Denkender sich für die Lösung seines Problems auf den Zufall berief? Wie steht es um die *psychologische Wahrscheinlichkeit* einer solchen Lösung? Einfach so, durch Innehalten im Denken, durch „ein Stillestehen des Verstandes“¹¹⁵², zur Überwindung eines theoretischen Konflikts zu gelangen, ist eigentlich zu schön, um wahr zu sein. Eher liefert uns die Geschichte der Wissenschaft und der Weltanschauungen entgegengesetzte Beispiele, denken wir nur an *Pascals* verzweifelte Wette auf die Wahrheit des Christentums angesichts der in ihm selbst virulenten rationalistischen Einwände, an den verstörenden Erkenntniszweifel des *Goetheschen Faust* oder an *Kierkegaards* beklemmende Einsicht, nur durch einen geistigen Sprung, einen intellektuellen Salto mortale, nämlich durch das widersprüchliche Unterfangen, dass „der Verstand sich selbst beiseite schafft“¹¹⁵³, in das (vielleicht nur vermeintliche) Paradox des Glaubens zu gelangen. Diese Männer wollten nicht und konnten nicht innehalten im Suchen, der skeptische Ausweg bestand für sie nicht. Und steht nicht mancher von uns lebenslang zwischen einander widersprechenden Auffassungen und fühlt sich dadurch geradezu zerrissen?

Offenbar ist aber Sextus selbst nicht ganz überzeugt von seiner Zufalls-These, denn er fühlt sich bemüßigt, sie durch einen etwas hergeholt wirkenden Vergleich zu stützen, und zwar illustriert er sie mittels einer Anekdote um den berühmten Maler Apelles¹¹⁵⁴. Diesem sei beim Malen eines Pferdes die Darstellung des zarten Schaums auf den Nüstern misslungen. Voll Verdruss darüber habe Apelles zuletzt den Schwamm, an dem er seine Pinsel abzuwischen pflegte, gegen das Bild geschleudert und – der Schaum war gemacht!¹¹⁵⁵ Wenn der Vergleich mit dem Innehalten des Skeptikers auch insofern hinkt, als der Maler eben nicht innehielt, sondern affektiv (re)agierte, so trifft er doch bezüglich des Zufallsmoments im gesuchten Erfolg.

Aber die psychologische Wahrscheinlichkeit der skeptischen Konstruktion braucht hier, wo es um Philosophie geht, nicht zu interessieren. Wichtiger erscheint die sich darin kundgebende Einsicht in die *rationale Unentscheidbar-*

¹¹⁵¹ Ebd. (Hervorh. Sk.)

¹¹⁵² Ebd., I 10

¹¹⁵³ *Philosophische Brocken*, Kap. IV

¹¹⁵⁴ Apelles war Lieblingsmaler Alexander des Großen, „der nur von ihm gemalt sein wollte“. Von seinen Gemälden hat sich nichts erhalten, nur einige Titel sind überliefert (vgl. A. Rumpf: Art. *Apelles* [4], *KP I*, Sp. 422)

¹¹⁵⁵ Vgl. a.O., I 28

keit der letzten Fragen. Diese Problematik hatte zwar bereits *Aristoteles* thematisiert, aber der ihr durch ihn gegebenen Fassung von der *Unbeweisbarkeit der Axiome*¹¹⁵⁶ fehlt doch die erkenntnistheoretische Dramatik, die ihr durch den Skeptizismus und späterhin zuteil wird, wie ja auch bei ihm die *Lehre von den Aporien*, um die es sich hier eigentlich handelt, nicht so radikal konzipiert ist, „daß durch die Formulierung unauflösbarer Aporien die Grenzen der Vernunft aufgewiesen werden“¹¹⁵⁷. Dieses Motiv, dass das Denken bei der Behandlung bestimmter Fragen notwendig in Aporien gerät, und zwar in nicht zu lösende (andernfalls wären es nicht Aporien im eminenten Sinne), geht im übrigen denkgeschichtlich nicht mehr verloren; seine wohl berühmteste Ausformung findet es in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, dort ist es Gegenstand einer zentralen Passage, der *transzendentalen Dialektik*. Und auch Hegel zollt dem Skeptizismus Respekt, indem er ihn als notwendige Bewusstseinsgestalt in die *Phänomenologie des Geistes* aufnimmt und dieser Schrift im Ganzen die Signatur eines „sich vollbringenden Skeptizismus“¹¹⁵⁸ aufprägt.

Das von Sextus in seinem ‚Gründungsmythos‘ so anschaulich geschilderte *Innehalten*, das Aussetzen der Reflexion, wird nun zum zentralen Vollzug – nicht, wie man erwarten würde, des skeptischen Rückzugs von der Philosophie, sondern von deren Ausformung in skeptischem Sinne. Das ratlose *Innehalten* angesichts des ‚gleichwertigen Widerstreits‘ wird zum bewusst eingesetzten methodischen Mittel; auf ihm baut sich die berühmte Lehre von den *Tropen*, also der skeptischen Argumente für die Zurückhaltung des Urteiles, für die sog. *epoché*, auf. Das praktische Telos des Philosophierens, die Ataraxie, resultiert nicht aus dem Vorantreiben der Reflexion bis zu dem Punkt, an dem der Widerstreit der Positionen zur Entscheidung gebracht ist und in neue, solidere Gewissheit mündet, sondern aus dem Verzicht aufs Urteilen, das heißt auf die Intention wahrer Ansicht.

Auf Basis dieser Überzeugung macht sich der Skeptiker im Umkehrschluss anheischig, den Nachweis zu führen, dass das Denken prinzipiell zu wahren Urteilen in irgendwie wissenschaftlichem Sinne nicht in der Lage ist, dass „uns verborgen [bleibt], ob es etwas Wahres gibt“¹¹⁵⁹, insofern sich zwischen die Reflexion und die von ihr intendierte Wirklichkeit die *Fülle der Beingtheiten* schiebt, die eine jede Aussage in ihrem *Geltungsanspruch relativiert* und die damit in letzter Instanz zur Zurückhaltung des Urteils nötigt. Der sys-

¹¹⁵⁶ Vgl. oben, Kap. II 2.4.2

¹¹⁵⁷ R. Geiger: *aporia/Schwierigkeit*. AL, S. 67

¹¹⁵⁸ A.O., *Einleitung* (S. 67)

¹¹⁵⁹ A.O., II 87

tematischen Durchführung des Nachweises der Bedingtheit und damit der Wahrheitsunzuständigkeit unseres Denkens ist nun die Hauptarbeit des Skeptikers gewidmet, in deren Verfolg sich der Skeptizismus zur ersten umfassenden *Erkenntniskritik* und sozusagen negativen Logik ausformt. Und darin erweist sich Sextus als hervorragender Kenner der philosophischen Tradition und insbesondere auch des Aristoteles und bezieht sich auf die überlieferten Theoreme entweder kritisch-destruierend oder sie stillschweigend für die eigene Argumentation verwertend.

Dabei ist dem Skeptiker die Inkonsequenz bewusst, dass er mit seiner Bestreitung der Möglichkeit wahrer Aussagen zugleich seinen eigenen Anspruch trifft und „deswegen zusammen mit den übrigen Dingen [d.h. Urteilen über Sachverhalte] sich selbst ausschaltet“¹¹⁶⁰. Und, nebenbei gesagt, verwandelt sich ihm unter der Hand die Intention, durch Nicht-Urteilen, also durch Nicht-Tun, zur Ataraxie zu gelangen, dahingehend, wie alle Wissenschaftler und überhaupt alle gebildeten Menschen seine Genugtuung aus dem Nachweis der Richtigkeit seiner Auffassungen und der Überlegenheit seiner Argumente zu ziehen, womit der Skeptizismus in der vom Geisteshistoriker angenommenen theoretischen Gesamtbewegung verbleibt.

So terminiert denn auch die skeptische Haltung der *epoché* nicht, wie es konsequent wäre, in schweigendem Rückzug aus den philosophischen Diskursen, sondern in einer Art negativer Schlachtrufe, den die Indifferenz offensiv vertretenden (!) sogenannten „skeptischen Schlagworten“¹¹⁶¹, wie: „Ich bestimme nichts“¹¹⁶², „Ich halte mich zurück [vom Urteil]“¹¹⁶³, „Nicht eher [das Eine als das Andere]“¹¹⁶⁴, „Alles ist unbestimmt“¹¹⁶⁵, „Alles ist unerkennbar“¹¹⁶⁶ und dergleichen mehr.

5.2 Die skeptische Lehre von den Tropen

Nach der Entwicklung des philosophischen Ansatzes des Skeptizismus stelle ich im Folgenden einige der interessanteren Argumente und Denkfiguren vor, die Sextus in seinem mehrere hundert Seiten umfassenden *Grundriss der Pyr-*

¹¹⁶⁰ Ebd., I 14 (Zusatz Sk.)

¹¹⁶¹ *Pyrrhon. Skepsis* I 187

¹¹⁶² Ebd. I 197

¹¹⁶³ Ebd. I 196

¹¹⁶⁴ Ebd. I 188

¹¹⁶⁵ Ebd. I 198

¹¹⁶⁶ Ebd. I 200

rhonischen *Skepsis* entwickelt und in die er, ungeachtet der grundsätzlichen Absage an Erkenntnis, ganz wie die ‚dogmatischen‘ Denker ein Maximum an Reflexion investiert.

Im Zentrum der skeptischen Doktrin, denn eine Doktrin ist der Skeptizismus, ob er es wahrhaben will oder nicht, steht zweifellos das Lehrstück von den Tropen (*trópoi*) der Zurückhaltung des Urteils, der *epoché*, das unmittelbar aus dem skeptischen, dem, wenn man so sagen will, buridanischen Erlebnis der Unentscheidbarkeit der Wahrheitsfrage resultiert. In der Tropenlehre werden systematisch die Determinanten entwickelt, die das Denken unausweichlich vor das Hemmnis des gleichwertigen Widerstreits führen, der ein Urteil über wahr und falsch blockiert und die Zurückhaltung erzwingt.

Der eigenartige Begriff des *trópos* oder *Tropus*, der hier im Mittelpunkt steht, hat lexikalisch u.a. die Bedeutungen *Wendung*, *Richtung*, *Art und Weise*. So liegt die Bedeutung *Wendung* (des Sonnenlaufs) dem uns geläufigen geographischem Begriff der *Tropen* zu Grunde¹¹⁶⁷, und Griechen und Römer errichteten an den Stellen, an denen der Feind die *Wendung* (zur Flucht) vollzog, womit die Schlacht entschieden war, Siegheligtümer, die sie *Tropäen* nannten¹¹⁶⁸. Im vorliegenden Kontext bezeichnet der Begriff die *Arten oder Weisen der Bedingtheit des Urteils*¹¹⁶⁹ durch vom Urteilenden nicht zu beeinflussende Faktoren. Mitunter setzen die Skeptiker statt *trópoi* auch *lógoi*: *Argumente* oder *tópoi*: *Örter*, i.S.v. Denkfiguren¹¹⁷⁰. Das mit den Termini Gemeinte wird bei Behandlung verschiedener Tropen noch deutlicher werden.

Wie Sextus in seinem Grundriss verdeutlicht, unterscheiden sich die einzelnen Vertreter der jüngeren pyrrhonischen Schule hinsichtlich der Anzahl der angesetzten Tropen. Die höchste Zahl von 10 Tropen, und damit die stärkste Differenzierung, wird dem *Aenesidemos* zugeschrieben, *Agrippa* unterscheidet deren fünf, und wahrscheinlich Menodot fügt zwei weitere Tropen hinzu¹¹⁷¹. Sextus handelt die unterschiedlichen Ansätze nacheinander ab und illustriert sie weitläufig durch Beispiele, von denen ich einige von allgemeinerem Interesse diskutieren werde.

Den einfachsten Zugang zur skeptischen Tropenlehre gewinnt man wohl durch Sextus' Hinweis, dass die zehn Tropen sich auf einen einzigen und all-

¹¹⁶⁷ Griech. *tropoi Heliou*: ‚Sonnenwendgebiete‘

¹¹⁶⁸ Vgl. z.B. die *Tropaea Augusti* im heutigen La Turbie bei Monaco, die Augustus nach vollendeter Unterwerfung des Alpenraums errichten ließ – Irgendwann wurde das ‚p‘ zu ‚ph‘ lenisiert, und es entstand die *Trophäe*, der Siegespreis.

¹¹⁶⁹ Vgl. auch Hossenfelders Formulierung: „Arten der Begründung“, a.O., S. 44

¹¹⁷⁰ Vgl. Praechter 1961, S. 582; *Pyrrh. Skepsis* I 36

¹¹⁷¹ Vgl. Hossenfelder, a.O., S. 44 sowie *Pyrrh. Skepsis* I 36ff. und I 164ff.

gemeinsten, den „Tropus der Relativität“¹¹⁷², zurückführen lassen, zu dem sie sich, wie Sextus in aristotelischer Terminologie feststellt, als Arten zu ihrer Gattung verhalten (und anders vermöchten auch wir heute dies nicht zu formulieren, da auch wir noch mit der klassischen platonisch-aristotelischen Begrifflichkeit operieren, die unser Denken tief geprägt hat). Der Tropus der Relativität ist der oberste von allen, insofern unser Urteilen stets in Beziehung, in *Relation* zu bestimmten Gegebenheiten, zu außerlogischen Faktoren steht. Urteile werden ja stets von Menschen gefällt, von Menschen einer bestimmten Epoche, mit bestimmten persönlichen Erfahrungen, Wertungen, Vorlieben und Vorurteilen usw., Voraussetzungen also, die sich prägend im Urteil niederschlagen. In einer Gesellschaft mit intakter, homogener Religiosität etwa käme unter Normalbedingungen kein Angehöriger dieser Gesellschaft auf den Gedanken, an der Realität des Göttlichen zu zweifeln; dieses hätte, sei es in polytheistischer, sei es in monotheistischer Form, für die Menschen die gleiche ontische Dignität wie irgendein betastbares materielles Ding. Vielleicht konnten die Ausführungen zu Homer davon einen Eindruck geben.

In einer Gesellschaft wie der klassisch-griechischen und stärker noch der hellenistischen oder auch der gegenwärtigen der Moderne, in der sich jahrhundertealte Selbstverständlichkeiten auflösen, finden erregte Debatten zu der Frage statt, und es werden extreme Positionen bis hin zur Bestreitung und Leugnung jeglicher Realität eines Göttlichen bezogen; auch dies dürfte im Laufe meiner Darstellung deutlich geworden sein. Die Überzeugungen und das Urteil des Einzelnen, seine Weise, die Realität zu erleben, sind jeweils aufs Engste verknüpft mit den herrschenden Auffassungen und den Tendenzen seiner Zeit¹¹⁷³; falls hier keine denkende Auseinandersetzung erfolgt, sind sie nichts als ein Reflex der die Bezugsgruppe beherrschenden Meinungen, die selbst nur ein Ausschnitt aus einer Fülle grundsätzlich vorhandener weiterer Standpunkte sind.

In *logischer* Hinsicht ist die allgemeine Relativität bzw. Ubiquität des Relationalen bereits von *Platon* freigelegt und als *Dialektik von Einheit und Vielheit* entwickelt worden. Wie etwa, dem *Philebos* zufolge, „die Stimme [] bei allen wie bei jedem einzelnen *eine* [ist] und doch auch wieder unendlich an Mannig-

¹¹⁷² A.O., I 36

¹¹⁷³ Denn „was das Individuum betrifft“, so Hegel, „ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit“ (*Rechtsphilosophie*, Vorrede), und dies gilt auch für den Philosophen, so dass Hegel die philosophische Denkbemühung dahingehend definieren kann, dass „sie ihre Zeit in Gedanken erfasst“ (ebd.).

faltigkeit“¹¹⁷⁴, so sind „dementsprechend [alle] veränderlichen Objekte zugleich Eines und Vieles“¹¹⁷⁵. Als Einheit von Einheit und Vielheit sind die sinnlich-empirischen Dinge, und überwiegend von diesen handeln die Skeptiker, in sich relational, bezüglich, haben als Vielheit die Andersheit in sich und stehen als Einsen zugleich in negativer Beziehung, in einem Ausschließungsverhältnis zu den anderen dinglichen Entitäten.

Diese Bezüglichkeit betrifft notwendig auch jede Aussage über empirische Sachverhalte, denn jedes Urteil ist auf Vorgängiges bezogen. Diese Relation jeden Urteils auf Vorgaben wird durch die 10 Tropen sozusagen zehnfach aspektiert. Als solche Aspekte identifiziert Sextus in einfacher Aufzählung die „Unterschiedlichkeit der Lebewesen, [die] Verschiedenheit der Menschen, [die] verschiedene Beschaffenheit der Sinnesorgane, [die vielfach variierenden] Umstände, [die] Entfernungen und Orte, [die] Quantität und Zurichtung der Gegenstände, [die] Relativität [die ja eigentlich Gattung der anderen Aspekte ist sowie das] ständige oder seltene Auftreten [und als zehnten und letzten Tropus den] aus den Lebensformen, den Sitten, den Gesetzen, dem mythischen Glauben und den dogmatischen Annahmen“¹¹⁷⁶.

Aus Raumgründen kann ich aus dieser Vielzahl von Unterscheidungen, die Sextus über viele Seiten seines Buches hin entfaltet, nur wenig illustrierend heranziehen (und es wäre auch der Mühe nicht wert, auf alles im Einzelnen einzugehen, ist doch die Forschung der Ansicht, dass „die Qualität von Sextus’ destruktiven Argumenten extrem [schwankt]“¹¹⁷⁷). Was den *ersten Tropus* betrifft, besteht das Argument darin, dass die vielfältigen physiologischen Unterschiede zwischen den Lebewesen und zwischen dem Bau ihrer Sinnesorgane die „größte Unverträglichkeit der Vorstellungen [von den Dingen] bewirkt“¹¹⁷⁸.

Der Zweifel an der Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ist seit Platon und Demokrit ein philosophischer *Topos*. Demokrit hatte mit der Differenzierung von Primär- und Sekundärqualitäten und der Theorie der Bildchen, der *eidola*, die entscheidenden erkenntnistheoretischen Schritte getan. Mit ihnen hatte er die Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Wahrnehmung und dem diese verursachenden Gegenstand instituiert und die Subjektivität der Sinnesempfindungen erfasst.

¹¹⁷⁴ *Philebos* 17 b

¹¹⁷⁵ D. Cürsgen: Art. *Eine*, das [], PL, S. 103

¹¹⁷⁶ Ebd., I 36f. (Zusätze Sk.)

¹¹⁷⁷ A.A. Long: Art. *Skepsis*; *Skeptizismus*. HWPh 9, Sp. 947

¹¹⁷⁸ Ebd., I 44

Von hier ist es nur ein, wenn auch gedanklich erheblicher Schritt zu der Überlegung, dass bei den verschiedenen Lebewesen, entsprechend ihrer physiologischen Differenzen, auch die Außenweltwahrnehmung differiert und ihnen unterschiedliche Wahrnehmungsbilder liefert. Diesen Schritt vollzieht (spätestens) der Skeptizismus, und auf ihm basiert der erste Tropus. In diesem Sinne stellt Sextus fest, dass „auch die Verschiedenheit der wichtigsten Körperteile, und besonders der zum Urteilen und Wahrnehmen geschaffenen [also der Sinnesorgane], größte Unverträglichkeit der Vorstellung bewirken [kann]“¹¹⁷⁹, das heißt, dass derselbe Gegenstand, je nach Wahrnehmungsbedingungen, unterschiedlich erscheint. Für seine Behauptung führt Sextus eine Reihe von Beispielen an, die vielleicht nicht immer ganz überzeugen, was jedoch die grundsätzliche Richtigkeit der These nicht beeinträchtigt.

So verweist Sextus darauf, dass „die Gelbsüchtigen gelb [nennen], was uns weiß erscheint, und die Leute mit einem blutunterlaufenen Auge nennen es rot“¹¹⁸⁰. Diese Beobachtung mag seiner ärztlichen Tätigkeit entstammen, ebenso wie die andere, dass, „wenn wir von der Seite gegen das Auge drücken, [] die Gestalten, Formen und Größen der sichtbaren Dinge länglich und schmal [erscheinen]“¹¹⁸¹. Daraus ergibt sich dem Sextus die auf die Ausgangsthese bezogene Annahme, „daß alle Lebewesen mit schräger und länglicher Pupille, wie Ziegen, Katzen usw., die Gegenstände verschieden und nicht so vorstellen, wie die Lebewesen mit runder Pupille sie auffassen“¹¹⁸². Vergleichbare Effekte ergeben sich, wenn das die Dinge beleuchtende Licht unterschiedlich gefärbt ist¹¹⁸³, wenn das Bild des Gegenstandes durch verzerrende Spiegel übermittelt wird¹¹⁸⁴ usw. Was für das Auge gilt, gilt *mutatis mutandis* für die anderen Sinnesorgane, und Sextus erörtert es im Einzelnen für Gehör, Geschmack, Riechen und Tastsinn. Der wohl erstmals von Empedokles thematisierte *apparative* Aspekt der Sinnesorgane¹¹⁸⁵ ist jedenfalls voll zu Bewusstsein gekommen und damit eine Perspektive geschaffen für spätere physiologische Einzelforschung.

Dem heutigen Leser mögen Sextus' Betrachtungen trivial erscheinen, sie beschäftigen jedoch, auf einem höheren Niveau wissenschaftlicher Information, die naturwissenschaftlich orientierte Erkenntnistheorie auch heute wieder

¹¹⁷⁹ Ebd. (Zusatz Sk.)

¹¹⁸⁰ Ebd.

¹¹⁸¹ Ebd., I 47

¹¹⁸² Ebd.

¹¹⁸³ Vgl. ebd., I 46

¹¹⁸⁴ Vgl. ebd., I 48

¹¹⁸⁵ Vgl. zu dieser Leistung des Empedokles oben, Kap. II 6.4.2.

und erweisen sich damit als historische Vorstufe. So reflektiert etwa die *evolutionäre Erkenntnistheorie* darauf, dass die Repräsentation der Dinge durch die menschlichen Sinne auf die der menschlichen Physis korrespondierende „Welt der mittleren Dimensionen“, den „Mesokosmos“, abgestimmt ist, als der Sphäre, in der der Mensch sein (Über)Leben zu organisieren hat¹¹⁸⁶. Mikroskopie, das Sehen des Kleinsten, wie Teleskopie, das Sehen des Entfernten, sind ihm nur mittels technischer Instrumente möglich. Die Tatsache der Angepasstheit der Sinnesleistungen der Lebewesen an ihre spezifischen Umwelten ist im übrigen seit *von Uexkülls* berühmten Forschungen an Zecken und anderem Getier in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Zoologie und Anthropologie ein *Topos*, der keiner Erläuterung bedarf¹¹⁸⁷. Ihren Ursprung hat die Aufmerksamkeit auf derartige Phänomene jedoch in den noch unbeholfenen und mitunter sehr schlichten Überlegungen antiker Denker wie den Skeptikern, die, im Gegensatz zu den Idealisten, auch auf die materielle Bedingtheit des sinnlichen Wahrnehmens aufmerksam sind, über deren Mechanismen allerdings erst die physikalischen und physiologischen Forschungen in der Neuzeit wirklichen Aufschluss bringen werden.

Was die Skeptiker und speziell Sextus anbelangt, so dienen solche Einsichten auch keineswegs als Stimulus vertiefender Beschäftigung mit solchen Phänomenen, sondern führen zu der skeptischen Konklusion, dass „wir zwar imstande sein [werden] zu sagen, wie der zugrundeliegende Gegenstand von uns angesehen wird, wie er aber seiner Natur nach ist, darüber werden wir uns zurückhalten“¹¹⁸⁸.

Das Argument, dass uns die *Natur der Dinge verschlossen bleibt*, gilt nicht nur für die Ebene der Wahrnehmung, sondern, insofern der skeptische Erkenntnisbegriff grundsätzlich *empiristisch* ist, ebenso für die denkende Erkenntnis, sofern sie ja sinnlich, vorstellungsmäßig vermittelt ist. Insofern irrt,

¹¹⁸⁶ Vgl. Vollmer 1998, S. 161 passim

¹¹⁸⁷ Und auch andere jüngere erkenntnistheoretische Richtungen wie der *Erlanger Konstruktivismus* und der *Radikale Konstruktivismus*, die Wahrheit nicht als Erfassen der objektiven Beschaffenheit ihres Gegenstands definieren, sondern als durch die besondere Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens bedingte *Konstruktion* der Wirklichkeit, der das Ansich der Objekte unaufhebbar transzendent bleibt, knüpfen in letzter Instanz an den Skeptizismus an. So sieht Ernst von Glasersfeld, Begründer des *Radikalen Konstruktivismus*, in der Kritik der Sophisten und Skeptiker an der Unzuverlässigkeit der Sinnesorgane elementare konstruktivistische Gedanken vorgeprägt (vgl. Wikipedia, Stand 10/2015: Art. *Radikaler Konstruktivismus* mit Vw. auf Glasersfeld: *Der RK* [1996, S. 59]) – Wie immer sich diese Dinge verhalten mögen, es bleibt jedenfalls die *Universalität des auf die gegebenen Beschränkungen aufmerksamen und sie hinterfragenden Denkens*.

¹¹⁸⁸ Ebd., I 59

wie Sextus in Anlehnung an Demokrit feststellt, auch der Verstand, „weil seine Führer, die Sinne, irren“¹¹⁸⁹. Doch dazu an späterer Stelle Genaueres.

Bereits im ersten Tropus, und durch dessen Thema angeregt, bringt sich auch das *polemische Moment des Skeptizismus* zur Geltung. Zwar hatte Sextus, wie gezeigt, als Motiv des Skeptikers das Verlangen nach Ataraxie, nach Befreiung von der „durch die Ungleichförmigkeit in den Dingen“ hervorgerufenen Beunruhigung angeführt¹¹⁹⁰. Aber dieses existentielle, durch die *hellenistische Erfahrung des Orientierungsverlustes in einer überkomplex gewordenen Welt* ausgelöste Bedürfnis, dessen Bearbeitung statt zu der erhofften Gewissheit nur in den gleichwertigen Widerstreit führte, aus dem die ersehnte Seelenruhe nur durch Zufall – ein weniger rational gestimmtes Subjekt als unser Skeptiker würde vielleicht sagen: als ein Geschenk des Himmels – eintritt, ist nicht das einzige und vielleicht nicht einmal das wirkliche Motiv, sondern, wie oben formuliert, lediglich eine Art Ursprungsmythos¹¹⁹¹.

Sextus' Polemik richtet sich gegen „die aufgeblasenen und selbstgefälligen Dogmatiker“¹¹⁹², die „zu verspotten [die Skeptiker] nicht verschmähen“¹¹⁹³. Die Dogmatiker verdienen den Spott auf Grund ihres *Vernunftstolzes*, und dass dieser Stolz unbegründet ist, ergibt sich dem Skeptiker eben aus der Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens und speziell aus dem ersten Tropus der Verschiedenheit der Lebewesen. Denn wenn die Vorstellungen von der Beschaffenheit der Dinge dermaßen durch die Beschaffenheit der Sinnesorgane bedingt sind, wie Sextus aufgezeigt hat, dann „können [wir Menschen] auch nicht zwischen unseren Vorstellungen und denen der anderen Lebewesen unterscheiden, weil wir selbst ein Glied des Widerstreites sind und deshalb eher der entscheidenden Instanz bedürfen, als daß wir selber urteilen können“¹¹⁹⁴. Nicht der Mensch ist die Instanz, die über die Wahrheit bzw. Richtigkeit einer Wahrnehmung zu entscheiden vermag, sein vermeintlicher Primat gegenüber dem Tier enthüllt sich als Prätentation, als Anmaßung einer Urteilskompetenz, der er nicht gerecht zu werden vermag.

Aber Sextus bezieht seine Bestreitung des menschlichen Primats nicht nur auf die Sinneswahrnehmungen, sondern auch auf die vom Menschen seit je beanspruchte und von Aristoteles mit seiner Doktrin der unterschiedlichen seelischen Vermögen untermauerte Suprematie der Vernunft. In einer den da-

¹¹⁸⁹ Ebd., I 128 – Zu Demokrit vgl. oben, Kap. II 8.8.

¹¹⁹⁰ Vgl. ebd., I 12

¹¹⁹¹ Vgl. oben, Kap. IV 1.2.1

¹¹⁹² *Pyrrh. Skepsis* I 62

¹¹⁹³ Ebd.

¹¹⁹⁴ Ebd., I 59

für Empfänglichen als einigermaßen satirisch anmutenden und jedenfalls als Provokation gemeinten weitläufigen Argumentation ‚beweist‘ Sextus, dass der Hund, „offenbar das ordinärste Tier“¹¹⁹⁵, nicht nur die Tugend der Gerechtigkeit und „auch die anderen Tugenden [besitzt], die die Weisen den meisten Menschen absprechen“¹¹⁹⁶, dass vielmehr darin, wie der Hund sein Dasein meistert und sogar „die Hippokratische Vorschrift [vorzüglich] befolgt“¹¹⁹⁷, deutlich wird, dass „der Hund wohl vollkommen [ist] hinsichtlich der innerlich denkenden Vernunft“¹¹⁹⁸.

Und was für den Hund gilt, gilt *mutatis mutandis* für alle Tiere, und es ergibt sich, dass diese „in den Vorstellungen wohl kaum unglaublicher als wir [sind]“¹¹⁹⁹. Und obwohl ja nach skeptischer Überzeugung Erkenntnis nicht möglich ist, soll sich, Sextus zufolge, diese Behauptung sogar „vielleicht beweisen [lassen], indem man das Argument auf jedes einzelne der vernunftlosen [?!] Tiere anwendet“¹²⁰⁰, womit Sextus den Leser jedoch freundlicherweise verschont. Einen heutigen *Ethologen* oder einen philosophisch angehauchten *Tierrechtler* jedenfalls dürften Sextus‘ Ausführungen freuen und ihnen die Genugtuung geben, mit den eigenen Anschauungen in einer großen, wenn auch wenig bekannten und argumentativ recht schlichten Tradition zu stehen. Als Argument gegen Sextus‘ Gleichsetzung von menschlicher und tierischer Vernunft könnte heute noch mehr als damals der vielleicht sarkastisch wirkende Hinweis auf den Sachverhalt dienen, dass zwar der Mensch die Tiere studiert (und instrumentalisiert, eingeschlossen die Tendenz zur Ausrottung mancher Arten), dagegen nicht umgekehrt bzw. nicht in gleicher Weise die Tiere den Menschen.

Dem philosophiehistorisch Interessierten wird zudem in der skeptischen *Abweisung jeder objektiven Urteilsinstanz* die Nähe zur sophistischen Denkweise auffallen, wie sie sich etwa in Protagoras‘ berühmtem *Homo-mensura-Satz* ausspricht, das heißt in der Behauptung, „*der Mensch sei das Maß aller Dinge*“¹²⁰¹.

¹¹⁹⁵ Ebd., I 63

¹¹⁹⁶ Ebd., I 68

¹¹⁹⁷ Ebd., I 71

¹¹⁹⁸ Ebd., I 72

¹¹⁹⁹ Ebd., I 76

¹²⁰⁰ Ebd., I 77

¹²⁰¹ Der Satz ist überliefert durch Sextus Empiricus (*Adv. math.* VII 60) wie auch bereits durch Platon im *Theätet*; Platon widmet der Kritik des Satzes einen wesentlichen Teil dieses Dialogs. In voller Länge lautet die Aussage: „Er [d.h. Protagoras] behauptet nämlich, *der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß die nicht sind*“ (152 a). Die Diskussion um den schwer zu interpretierenden Satz dreht sich in der gegenwärtigen Forschung u.a. um die Frage, ob unter ‚der Mensch‘ (*ánthropos*) „der Mensch als Indi-

Die in der Bestreitung einer höheren Instanz liegende *Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs* („Wahr ist, was ein jeder dafür hält“) wird hier durch die Skepsis in Gestalt des Sextus radikalisiert, indem dieser die Kritik an angemäßer Autorität auf den Menschen selbst ausdehnt. Seine Argumentation zeigt sich als die *späte Frucht griechischer Aufklärung*, die dem stoischen Kult kosmischer Fatalität ebenso wie der Hypertrophie des Einen im Neuplatonismus und vielleicht auch den neuen religiösen Tendenzen zur transzendenten Verankerung des Daseins entgegenzuwirken versucht.

Wie Sextus' Subsumption der zehn Tropen unter den Tropus der Relativität andeutet, sind die Tropen durchweg nach diesem Muster der nur relativen Geltung eines jeden Arguments konzipiert. Stets ist der Weg zu wirklicher Erkenntnis, zu dem, was die Dinge ihrer Natur nach (*phýsei*) sind, durch Bedingungen versperrt. Wie die Unterschiede in der physischen Ausstattung von Mensch und Tier ein objektives, sozusagen *standpunktfreies* Erfassen der Realität verhindern, so desgleichen die im *zweiten Tropus* fokussierte „Verschiedenheit der Menschen [untereinander]“¹²⁰², ferner „die Verschiedenheit der [einzelnen] Sinne“ (3. *Tropus*)¹²⁰³, denn Auge und Ohr können sich, da sie unterschiedliche Qualitäten wahrnehmen, nach Sextus' Auffassung nicht wechselseitig korrigieren, darüber hinaus die Verschiedenheit der Umstände der Urteilenden wie „des naturgemäßen oder widernatürlichen Zustandes, des Wachens oder Schlafens, der Altersstufen, der Bewegung oder Ruhe, des Hassens oder Liebens, des Hungrig- oder Sattseins [usw.]“ (4. *Tropus*)¹²⁰⁴.

Sextus wird nicht müde, dergleichen nach skeptischer Auffassung unsere Urteile determinierende und relativierende Bedingungen samt dazugehöriger Beispiele zusammenzutragen – und natürlich darf auch der die antike Erkenntniskritik seit Demokrit oder früher durchziehende Fall nicht fehlen, dass „derselbe Honig mir süß [erscheint], den Gelbsüchtigen [jedoch] bitter“¹²⁰⁵, wie auch das bis heute beliebte Argument, dass „dasselbe Ruder im Wasser gebrochen, außerhalb des Wassers gerade [erscheint]“ (5. *Tropus*)¹²⁰⁶.

viduum [oder aber] der Mensch ‚als solcher‘ zu verstehen [sei]“ (Kerfeld/Flashar, in: *Grundriss* 2/1, S. 32). Vgl. dort auch die ausführliche Darstellung des aktuellen Diskussionsstands.

¹²⁰² A.O., I 79

¹²⁰³ Ebd., I 91

¹²⁰⁴ Ebd., I 100 – Man fragt sich hier auch nach dem Sinn der Rede vom naturgemäßen und widernatürlichen Zustand, hat doch Sextus selbst kurz zuvor noch in Frage gestellt, „ob es eine Natur gibt“ (I 98).

¹²⁰⁵ Ebd., I 101

¹²⁰⁶ Ebd., I 120

Ich verzichte auf die Darstellung der weiteren Tropen aus der von Sextus übernommenen Zehnergruppe, will aber an den beiden zuletzt genannten Beispielen das *erkenntnistheoretische Defizit des Skeptizismus* sichtbar machen. Aus der richtigen Einsicht, dass alles Wahrnehmen und Beobachten unter bestimmten Bedingungen steht, die das Beobachtungsergebnis beeinflussen (z.B. rundes oder spitzes Auge!), leitet der Skeptizismus nicht das Postulat möglicher methodischer Selbstkontrolle des Beobachters ab, sondern gelangt zum Postulat der Zurückhaltung des Urteils über die Natur des wahrgenommenen Gegenstandes, das heißt, er behauptet die Nichterkennbarkeit der Dinge und ruft als Konsequenz zum Verzicht auf die Erkenntnisanstrengung auf: Auch dies ist zweifellos eine Form des Dogmatismus.

Aus dem Beispiel des Honigs etwa schließt Sextus auf die subjektive Beschränktheit des Wahrnehmens: Dem Gesunden erscheint er süß, dem Kranken aber bitter – also lässt sich nicht bestimmen, wie der Honig ‚an sich‘ schmeckt. Der Fall ist insofern interessant, als er eine Analogie darstellt zu einem von Platon im *Theätet* im Kontext der Diskussion über den *Homo-mensura*-Satz des Protagoras angeführten Fall. An der Stelle des Honigs figuriert hier der Wein, der dem gesunden Sokrates süß, dem kranken aber bitter schmeckt. Das den Sextus umtreibende Problem der objektiven Wahrnehmung erledigt Platon mit einem Satz: „Der Gegenstand aber muß, wenn er süß oder bitter oder dergleichen wird, es *für* jemanden werden; denn süß zu werden, aber für niemanden süß, ist unmöglich“¹²⁰⁷. Mit anderen Worten: Die Frage nach der Objektivität einer an die Wahrnehmung gebundenen und ohne eine solche gar nicht existenten Qualität ist eine sinnlose Frage; die Vorstellung eines sinnlichen Ansich ist eine *contradictio in adiecto*. Für Platon weist der Sachverhalt darauf hin, dass Wahrnehmung, als subjektgebundener Vollzug, kein wahrhaftes Wissen ergibt und solches woanders gesucht werden muss, für Sextus bedeutet es, dass überhaupt kein Wissen zu erlangen ist. Die Problematik von Platons Position wurde an anderer Stelle erörtert¹²⁰⁸, das hier liegende generelle Problem, das auch die Skepsis verfehlt, sei hier angefügt. Die Einsicht in die subjektive Beschränktheit der Wahrnehmung ist ein als erster Schritt zur Erkenntnis *notwendiger* Vorbehalt. Der zweite, wissenschaftlich fördernde Schritt bestünde darin, etwa nach der Ursache des unterschiedlichen Sensoriums beim Gesunden und Kranken zu fragen. Auf diese Weise käme man in Richtung auf eine Physiologie der Geschmacksqualitäten.

¹²⁰⁷ *Theätet* 160 b

¹²⁰⁸ Vgl. oben, Kap. III 1.5.1

Das Gleiche gilt für das gebrochen erscheinende Ruder. Hier wäre zunächst eine *sorgfältige Beobachtung* anzustellen. Es würde sich zeigen, dass das Ruder nur dann im Wasser gebrochen erscheint, wenn es zum Teil aus dem Wasser herausragt und zudem von außerhalb des Wassers betrachtet wird, und dass ferner der Knick im Bild des Ruders nicht an einer bestimmten Stelle desselben, sondern stets an der Grenze der beiden ‚Medien‘ Luft und Wasser erscheint, also am Ruder, je nachdem, wie tief es eingetaucht ist, sozusagen wandert, das Ruder ‚als solches‘ also gar nicht betrifft. Ebenfalls erscheint keine Brechung, wenn sich Ruder und Beobachter beide unter Wasser befinden. Dass das Ruder in der Tat gerade *ist*, ließe sich auch mit Hilfe des Tastsinns ermitteln, der den vom Gesichtssinn vorgegaukelten scharfen Knick als Fehlbeobachtung erweisen würde (Hier zeigt sich im übrigen ein Mangel des 3. Tropus, der darauf abstellt, dass die verschiedenen Sinne sich nicht gegenseitig unterstützen können, da sie unterschiedliche Wahrnehmungsformen repräsentieren. Es manifestiert sich hier die Überlegenheit von Platons Gedanken der Vereinigung der sinnlichen Gegebenheiten in der „Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und Identität und Verschiedenheit“¹²⁰⁹ erfassenden ‚Seele‘). Von diesen Maßnahmen zur ‚Rettung‘, das heißt zur Aufklärung des Phänomens der Brechung¹²¹⁰ wäre es nur ein vielleicht nicht eben kleiner Schritt zu der Hypothese, dass es die unterschiedlichen vom Licht durchlaufenen Medien sind, die das Bild verzerren. *Dies wäre der Schritt zur wissenschaftlichen Optik.*

Ob ein solcher Schluss auf der Basis der atomistischen Bildchentheorie oder in Anknüpfung an Aristoteles‘ Reflexionen über die Wahrnehmung in den *Parva Naturalia*, wo dem Licht die Bewegung abgesprochen wird¹²¹¹, möglich wäre, bleibe dahingestellt. *Jedenfalls wird er vom Skeptizismus nicht vollzogen.*

Von mehr als bloß erkenntniskritischem Interesse ist der *zehnte und letzte Tropus* der ersten Gruppe¹²¹², der sich, Sextus zufolge, „vor allem auf das Ethische erstreckt“¹²¹³. Mit diesem Terminus fasst er verschiedene Aspekte zusammen, die er unter die Titel *Lebensformen, Sitten (Gewohnheiten), Gesetze, mythischer Glaube* sowie *dogmatische Annahmen* fasst. Nach dem Muster der anderen Tropen konstruiert er auch hier Gegensätze, ‚Unverträglichkeiten‘, und

¹²⁰⁹ *Theätet* 186 a

¹²¹⁰ Zum Gedankenmotiv der ‚Rettung der Phänomene‘ vgl. oben, Kap. II 5

¹²¹¹ Vgl. a.O., 446 b

¹²¹² Vgl. a.O., I 145ff.

¹²¹³ Ebd., I 145

zwar solche, die innerhalb der jeweiligen Bereiche liegen, wie auch solche zwischen einem und dem anderen Bereich¹²¹⁴.

So setzt Sextus, um einige Beispiele zu geben, als Sitten gegeneinander etwa, dass „die Perser es für schicklich [halten], leuchtend gefärbte, fußlange Kleidung zu tragen, wir [Griechen] dagegen für unschicklich“¹²¹⁵, und dass „die Inder ihren Frauen öffentlich beischlafen, die meisten anderen dagegen das für unschicklich [halten]“¹²¹⁶ (die Wahrheit des hier den Indern zugeschriebenen Brauchs entzieht sich der Nachprüfung). Als Gesetze setzt er etwa entgegen die römische Regelung, dass, „wer das väterliche Vermögen ausschlägt, [] nicht für die Schulden des Vaters [haftet], [dagegen] bei den Rhodiern haftet er [der gesetzliche Erbe] immer“¹²¹⁷, ferner das schon erwähnte Gesetz der Taurer, „die Fremden der Artemis zu opfern“¹²¹⁸, während es bei den Griechen „verboten [sei], bei einem Heiligtum einen Menschen zu töten“¹²¹⁹. Des Weiteren verweist Sextus auf Gegensätze in den Lebensformen, etwa von Spartanern und italischen Griechen¹²²⁰; Letztere waren für ihre prachtliebende und verschwenderische Lebensweise bekannt. Als Beispiele für Widersprüche innerhalb dogmatischer, das heißt philosophischer Annahmen nimmt Sextus die uns wohlbekannten Fälle an, „daß die einen behaupten, es gebe nur ein Element, die anderen, es gebe unendlich viele, und die einen, die Seele sei sterblich, die anderen, sie sei unsterblich“¹²²¹, und schließlich glaubten die einen an göttliche Vorsehung, während die anderen sie ablehnten¹²²².

In gleicher Weise widersprechen sich in vielfacher Überschneidung die Normen und Handlungen *zwischen* den verschiedenen Gebieten. So stehen *Sitten* (eines Landes) und *Gesetze* (eines anderen) in Opposition, z.B. „bei den Persern [ist] die Männerliebe Sitte, bei den Römern dagegen [ist] sie verboten; bei uns [also den Griechen] ist der Ehebruch verboten, bei den Massageten dagegen [verhält] sich die überlieferte Sitte ihm gegenüber gleichgültig [] Und

¹²¹⁴ Eine vertiefte Diskussion zur Ethik im weiteren Sinne bringt Sextus im Schlussteil des 3. Buches seines *Grundrisses*, im Anschluss an die Kritik der Naturforschung (vgl. a.O., III 168-280)

¹²¹⁵ Ebd., I 148

¹²¹⁶ Ebd.

¹²¹⁷ Ebd., I 149

¹²¹⁸ Ebd.

¹²¹⁹ Ebd. – Vgl. auch oben, Kap. I 7.4

¹²²⁰ Vgl. a.O., I 150

¹²²¹ Ebd., I 151

¹²²² Vgl. ebd.

bei den Ägyptern heiratet man seine Schwester, was bei uns gesetzlich verboten ist“¹²²³.

Einen Gegensatz zwischen *Lebensform* und *Gesetz* glaubt Sextus darin zu finden, dass „die Freistilringer sich aufgrund ihrer Lebensform gegenseitig schlagen, obwohl es gesetzlich untersagt ist, einen freien und wohlgeborenen Mann zu schlagen“¹²²⁴ – hier zeigt sich allerdings ein gewisser Hang des Sextus zu *Sophismen*, der ihm auch von anderen Interpreten bescheinigt wird¹²²⁵. Und „der *dogmatischen Annahme* widerspricht die *Lebensform*, wenn die Sportler nach Ruhm als einem Gut streben und seinetwegen ein mühevolleres Leben auf sich nehmen, während viele der dogmatischen Philosophen behaupten, der Ruhm sei etwas Niedriges“¹²²⁶. Ferner, und damit soll die Beispielsammlung ihr Bewenden haben, setzen die Skeptiker „das *Gesetz* [] dem *mythischen Glauben* entgegen, wenn die Dichter die Götter Ehebruch und Männerliebe treiben lassen, während das Gesetz bei uns diese Dinge untersagt“¹²²⁷.

Dies mag an Beispielen für Entgegensetzung im „ethischen“ Feld genügen. Sextus bringt noch zahlreiche weitere Exempel, und auch er betont, sich auf wenige Fälle beschränkt zu haben. Ich habe die Darstellung so relativ ausführlich angelegt, weil sich aus diesem 10. Tropus ein qualitativ neuer Aspekt ergibt. Erschienen die vorhergehenden Tropen als bloße erkenntnistheoretische Vorbehalte, als Beiträge zu einem ziemlich akademischen Disput unter Philosophen, so verweist dieser Tropus auf eine *veritable Kulturkrise*. Was Sextus dem Leser als virtuoseres Spiel der Gegensatzbildung vorführt, lässt sich als Ausdruck der *Erosion kultureller Identität* auf Grund der hellenistischen Entgrenzung des Lebens interpretieren. Die hellenistischen Großreiche und nochmals verstärkt das römische Reich zwingen die unterschiedlichsten Lebensformen und Traditionen unter *eine* politische Ordnung. Dies ergibt staatliche Einheiten von großer kultureller Heterogenität. Und indem auf diese Weise die gegensätzlichsten Lebensformen und Wertvorstellungen in die allgemeine Sichtbarkeit gezogen werden, ohne ihre Geltung durch eine politische Abgrenzung stabilisieren zu können, relativieren sie sich im Bewusstsein der Betroffenen gegenseitig – und es relativiert sich damit auch das je eigene kulturell-normative Setting.

¹²²³ Ebd., I 152 – Die *Massageten* waren Volksstämme östlich des Kaspischen Meeres.

¹²²⁴ Ebd., I 156

¹²²⁵ Vgl. den Hinweis bei Hossenfelder, a.O., S. 34

¹²²⁶ A.O., I 158 (Hervorh. Sk.)

¹²²⁷ Ebd., I 159 (Hervorh. Sk.)

Die alte, die Identität der Griechen sichernde *Entgegensetzung von Griechen und Barbar* muss in der ‚globalisierten‘ Welt des Hellenismus vollends obsolet werden, gerade auch und weil die griechische Kultur für die in den Völkerverband eintretenden Populationen paradigmatisch wird. Der *Skeptizismus* lässt sich in diesem Sinne als *Symptom einer Identitätskrise* deuten, die in einen *Kulturrelativismus* mündet. Das ist wohl nicht ganz unähnlich der gegenwärtigen Situation: Heute übt die sich globalisierende und zumindest in den Kommunikationsnetzen und der Wirtschaftsweise schon global gewordene, wenn auch nicht staatlich integrierte westliche Zivilisation einen ungeheuren kulturellen *Assimilationsdruck* aus, dem andere, in uralten Traditionen lebende Kulturen wie etwa die japanische oder die chinesische wenig entgegenzusetzen haben. Zusammen mit der technisch geprägten Lebens- und Wirtschaftsweise exportiert der Westen heute zwar nicht mehr, wie zu kolonialen Zeiten, seine Religion, aber seine politischen und sozialen Grundwerte: Arbeitsethos, persönliche Freiheitsrechte, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Demokratie, Freiheit der Religionswahl, Toleranz gegenüber partikulären Lebensentwürfen, Pressefreiheit, die Ideen allgemeiner Wohlfahrt und Bildung usw., kurz: seine selbstbewusste *Rationalität*¹²²⁸. Das gesamte Problem des *Islamismus*, seines blindwütigen Terrors und seines Hasses auf den Westen, lässt sich als verzweifelter Kampf gegen den vom Westen ausstrahlenden, anscheinend alternativlosen und unwiderstehlich wirkenden Assimilationsdruck interpretieren. Nirgends manifestiert sich diese Situation deutlicher als in der Terrorbewegung *Boko Haram*, deren Name ja programmatisch *Westliche Bildung ist Sünde* bedeutet. Das heutige westliche Äquivalent zu der skeptischen Indifferenz gegenüber der Wahrheit bzw. Unwahrheit der Kulturen ist die vor einigen Jahren populär gewesene Ideologie des Kulturrelativismus und Multikulturalismus als selbst transitorischer Reflex auf die Welt im Umbruch.

¹²²⁸ Vgl. zur Rationalität als okzidentalem Grundmotiv: S. Vietta: *Rationalität – eine Weltgeschichte. Europäische Kulturgeschichte und Globalisierung* (2012)

5.3 Bekämpfung der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln und Verwerfung von Naturforschung und Ethik

5.3.1 Unausdrückliche Anknüpfung an Aristoteles

Im Laufe der Zeit, seitdem in Platon die Philosophie zum Bewusstsein ihrer selbst und zur Blüte gekommen war, hatte sich eine Art Kanon ihrer Einteilung in die Disziplinen Logik, Physik und Ethik herausgebildet. Diese Einteilung reproduziert Sextus Empiricus auch im *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*. Dort bildet sie aber nur eine Unterabteilung des Ganzen. In der Vorstellung seiner Schrift, die insgesamt drei Bücher umfasst, gliedert Sextus zunächst das Feld in „eine sogenannte allgemeine und eine sogenannte spezielle Erörterung der skeptischen Philosophie“¹²²⁹.

In der allgemeinen Erörterung entwickelt er „den Charakter der Skepsis“¹²³⁰ hinsichtlich ihres *Begriffs*, ihrer *Prinzipien*, ihres *Ziels* usw. Diesen allgemeinen Teil, der das erste der drei Bücher des *Grundrisses* umfasst, habe ich in den beiden vorhergehenden Kapiteln dargestellt. „In der speziellen Erörterung“, so Sextus weiter, wird „jedem einzelnen Teil der *sogenannten* Philosophie [n.b.!] [widersprochen]“¹²³¹. Diese Erörterung umfasst die Bücher II und III. Von diesen enthält Buch II die im engeren Sinne logischen und erkenntnistheoretischen Einwände gegen die sogenannten Dogmatiker; Buch III gliedert sich in eine Kritik der tradierten Naturphilosophie („Der physikalische Teil“) und eine Kritik der tradierten ethischen Systeme und Lösungsansätze („Der ethische Teil“, ab Kap. III 168).

Im Rahmen des Themas der vorliegenden Schrift ist insbesondere das Verhältnis der Skeptiker zu den die frühe Philosophie prägenden naturforscherischen Ansätzen von Interesse. Um jedoch die diesbezügliche skeptische Argumentation deutlich werden zu lassen, soll zuvor ein Blick auf einige speziellere logisch-erkenntnistheoretische Thesen des Skeptizismus geworfen werden.

Bereits im einführenden Kapitel über die Skeptiker war angeklungen, dass diese, entgegen ihrer vorgeblichen Ablehnung jeglichen ‚Dogmatismus‘, sich doch affirmativ auf bestimmte Lehrstücke der Überlieferung, und zwar besonders auf die Logik des Aristoteles beziehen. Dies erfolgt, wie naheliegender, unausdrücklich, implizit, indem sie bestimmte der von Aristoteles freigelegten logischen Prinzipien für ihre philosophische Intention einsetzen, die

¹²²⁹ A.O., I 5

¹²³⁰ Ebd.

¹²³¹ Ebd., I 6 (Hervorh. Sk.)

Unentscheidbarkeit der von ihnen konstruierten Fälle von *Isosthenie*, des gleichwertigen Widerstreits, nachzuweisen – und dabei Aristoteles' eigene Auffassung konterkarieren.

Aristoteles hatte, wie in den ihm gewidmeten Kapiteln gezeigt, in seinen logischen Abhandlungen die Doktrin vom wissenschaftlichen Schließen (in der *Analytica priora*) und wissenschaftlichen Beweisen (in der *Analytica posteriora*) entworfen¹²³². Der Glaube an die Möglichkeit von Wissenschaft setzt den an die Möglichkeit von Erkenntnis und Wahrheit voraus. Diese Möglichkeit bestreiten die Skeptiker jedoch, nicht ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, denn die Bestreitung der Wahrheit impliziert selbst den Anspruch auf Wahrheit und führt somit zum *Selbsteinschluss* bzw. zur *Selbstaufhebung*. Ihre Strategie ist in der Essenz die *Bestreitung und Widerlegung der Beweisbarkeit* bzw. *der Beweis der Unbeweisbarkeit von als wissenschaftlich intendierten Sätzen*. Im Sinne solchen *negativen Beweisens* nennt Sextus etwa die Konstruktion von das Denken quasi vor die Wand setzenden *Isosthenien* „das Hauptbeweisprinzip der Skepsis“¹²³³. Doch muss auch die Realität, die Unauflösbarkeit, der *Isosthenien* bewiesen werden und gleichfalls die Geltung aller anderen Bestreitungen. Und zu diesem Zweck bedienen sich die Skeptiker, man möchte sagen: ungeniert, aller erreichbaren traditionellen Argumente, unter anderem der von *Aristoteles*, wenn nicht entdeckten, so doch erstmals systematisch reflektierten *Figuren logischer Widersprüchlichkeit* wie des *infiniten Regress*, des *Circulus vitiosus*, der *Petitio principii*. Das bedeutet nach der skeptischen Qualifizierung der Philosophien nichts anderes, als dass die Skeptiker sich der Erkenntnisse, der logischen Prinzipien, der als Dogmatiker rubrizierten Philosophen bedienen, um deren scheinbar verfehltes Denken in Frage zu stellen – ein widersprüchliches und inkonsequentes Verfahren, zumal Sextus, wie zitiert, deren Denken oft abschätzig als „die sogenannte Philosophie“ abwertet¹²³⁴.

Was die Skeptiker mit *Aristoteles* und anderen Vorgängern nicht nur verbindet, sondern worin sie jene übertreffen, ist das Bewusstsein der *Bodenlosigkeit des Denkens*. Ein jedes Argument ist hinterfragbar, ein jeder Satz ist *als Satz bestimmt* und enthält seine eigene Limitation, setzt damit ‚virtuell‘ seine Negation, sein Anderes. Wer das Sein des *Einen* aussagt, impliziert logisch, wie schon aufgezeigt¹²³⁵, das Sein des *Vielen*, und er wirft implizit ebenso die Frage nach Mitte und Übergang zwischen beiden auf (Sind Zwei bereits Viele, und

¹²³² Vgl. oben, Kap. III 2, insbesondere 2.4.2

¹²³³ A.O., I 12

¹²³⁴ A.O., I 6; II 1; 12; 205; III 1 passim

¹²³⁵ Vgl. oben, Kap. III 1

wenn nicht, was sind sie und mit welcher Zahl und Menge beginnt das Viele?) und nicht weniger auch die Frage nach Sein und Nichtsein (*Ist das Eine oder ist es nicht, ist das Viele oder ist es nicht?*). Um des Erhalts der Möglichkeit von Erkenntnis und Wahrheit willen zieht Aristoteles dem Denken das *Fundament der beweisunbedürftigen Axiome und Prinzipien* ein, wie sie im *Satz des Widerspruchs* und im *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* vorliegen. Die Skeptiker dagegen spielen die Bodenlosigkeit der Reflexion voll aus, indem sie jedes Argument in den Widerspruch treiben, *ad absurdum* führen. Aber auch sie können dies nur mittels Argumenten tun. Diesen Widerspruch lasse ich auf sich beruhen. Vielmehr sollen im Folgenden einige der gewichtigeren Argumente der Skeptiker vorgestellt und kritisch diskutiert werden.

Sextus beginnt seine systematische Destruktion der dogmatischen Philosophie, das heißt der Denkform, die an die Erkennbarkeit von Wahrheit glaubt, damit, dass er eine Kluft zwischen den Begriffen *Erkennen* und *Denken* aufreißt. Den Unterschied beider bestimmt er dahingehend, dass „einfach das Denken“ nichts „über die Wirklichkeit der in Rede stehenden Dinge [ausagt]“¹²³⁶, wogegen das Erkennen „mit dem Denken auch das Setzen der Wirklichkeit der in Rede stehenden Dinge“¹²³⁷ impliziere.

Das Argument ist raffiniert. Wie es zu verstehen ist, soll zunächst an einem Beispiel aus der Mathematik erläutert werden. Nehmen wir an, es stelle sich die Frage nach der Summe der Innenwinkel im Dreieck. Der in der Mathematik Unbewanderte wird einige Betrachtungen anstellen, aber zu keinem klaren Ergebnis gelangen. Diesen Vollzug bezeichnet Sextus hier als bloßes Denken (ob der Begriff Denken dafür zu Recht benutzt wird, bleibe dahingestellt). Der mit mathematischem Denken Vertraute wird zur Lösung der gestellten Aufgabe die verschiedenen Beweisschritte durchgehen und schließlich zur Gewissheit gelangen, dass die Winkelsumme zwei rechten Winkeln entspricht¹²³⁸. Seine Erkenntnis impliziert somit die Behauptung der Existenz des Sachverhalts. Wird dies Ergebnis dem Kenntnislosen mitgeteilt, mag er es akzeptieren oder als ihm unwahrscheinlich vorkommend bestreiten. Da er den Beweisgang aus eigener Kraft nicht vollziehen kann, bleibt ihm das Zutreffen der Erkenntnis, in Sextus' Formulierung: die ‚Wirklichkeit‘ der Sache, verschlossen. Wird er nun in den Beweisgang eingeführt und gelingt ihm dessen gedanklicher Nachvollzug, gewinnt das Ergebnis auch für ihn Realität und

¹²³⁶ A.O., II 4

¹²³⁷ Ebd.

¹²³⁸ Das einfachste Beweis- und Berechnungsverfahren besteht darin, die Hypotenuse des Dreiecks als Diagonale eines regelmäßigen Vierecks a , b , a' , b' zu betrachten.

verweist alle anderen zuvor für möglich gehaltenen Lösungen in die Nicht-existenz: Es existiert nur die eine, die zutreffende Lösung, und sie existiert nur für den, der sie erkennend gefunden hat.

Mit diesem Begriff von *Erkenntnis als Setzen der Realität des Erkannten* tritt Sextus an die dogmatischen Positionen heran. Als Beispiel wählt er die Polemik der Stoiker gegen die Epikureer, und zwar gegen deren Behauptungen, erstens, „die Substanz sei diskret“¹²³⁹, zweitens, „der Gott kümmere sich nicht um das Weltgeschehen“¹²⁴⁰ und drittens, „die Lust sei ein Gut“¹²⁴¹. Die gewählten Beispiele, die grundlegende Überzeugungen der Epikureer betreffen, sind uns aus der Darstellung zu Epikur bereits bekannt. Allenfalls die auf die *Substanz* bezügliche Frage bedarf einer kurzen Erläuterung.

Das angeführte Problem betrifft die in ihrer historischen Genese bereits dargestellte Alternative¹²⁴² von der Diskretheit (Abgetrenntheit) oder Kontinuität der Substanz und geht bis auf die Eleaten zurück, für welche die Substanz (das heißt die *sub-stantia*, das [der Erscheinungswelt] zugrunde Liegende) das *Sein*, und dieses kontinuierlich, also *Eines*, war¹²⁴³. Dagegen dachte der Atomismus, zu dem Epikur sich bekennt, die Substanz als diskret und gelangte so zu den Atomen und damit zur Vielheit des substantiell Seienden, worin *Aristoteles*, ungeachtet seiner philosophischen Ablehnung des atomistischen Ansatzes, ihm mit der Ansetzung der Dinge als individueller, in ihrem Sein teleologisch bestimmter und als solcher unteilbarer Substanzen in gewisser Weise folgte (*Leibniz* wird in der Neuzeit mit der Monadenlehre den atomistischen und den aristotelischen Ansatz originell miteinander verbinden).

Was den sachlichen Gehalt der drei Probleme anbelangt, so halten sie, unabhängig von der Kontroverse zwischen Stoizismus und Skeptizismus, als metaphysische einer kritischen Analyse allesamt nicht stand. Gegenstand der ersten beiden Argumente, also der Aussagen über die Beschaffenheit der Substanz sowie über die Natur Gottes, sind vermeintliche Entitäten, die zumindest aus philosophischer Perspektive (so es eine solche wirklich gibt), den Charakter von *Gedankendingen*, von *Projektionen* im lateinischen Sinn des Wortes, haben (wenn ihnen auch eine gewisse logische Notwendigkeit innezuwohnen scheint), es sind Hypostasen der Vorstellungen eines allgemeinen Zugrundeliegenden und eines schlechthin Mächtigen und Umfassenden. Sol-

¹²³⁹ Ebd., II 5

¹²⁴⁰ Ebd. – Vgl. zu Sextus' Haltung zum Problem der Existenz Gottes unten, Kap. III 5.3.3.

¹²⁴¹ Ebd.

¹²⁴² Vgl. oben, insbesondere Kap. II 8.4f.

¹²⁴³ Vgl. oben, Kap. II 4.3ff.

chen Gedankendingen wie irgendeinem empirischen Gegenstand bestimmte Eigenschaften zuweisen zu wollen, ist vergleichbar mit dem Versuch der Beschreibung eines *Alien*.

Was den dritten Fall, den der Wertbestimmung der Lust, betrifft, verhält es sich im Grunde analog. Nur wird hier nicht ein transzendenter, als existierend imaginierter Gegenstand, sondern ein jedermann vertrauter psychophysischer Zustand zu einer Natur *sui generis* hypostasiert und auf seinen allgemeinen Charakter, genauer seinen Wert, befragt. Lustzustände sind aber individuell und dazu in jeder Hinsicht ambivalent, insofern sie mit den gegensätzlichsten Strebungen und Handlungen verbunden sein können: Der Sadist empfindet Lust in der Ausübung von Grausamkeit, der Schöpferische in der Hervorbringung etwa eines ästhetisch ansprechenden Werkes, der Mitleidige findet Lust in Form persönlicher Genugtuung in der Hilfe für ihrer Bedürftige, ein Vierter in etwas beliebig anderem. Und was den einzelnen Lust- oder Glückszustand anbelangt, ist er als Affekt, als Emotion, als seelische Bewegtheit also, wie alle endliche Bewegung zeitlich begrenzt; er vergeht binnen kurzem. So zeigt sich die Lust nur als Begleiterscheinung, die ihren Wert nicht in sich haben kann, sondern ihn durch den Wert der Handlung empfängt, mit der sie einhergeht. Da enthüllt sich denn die sadistische Lust in ihrem Unwert und die helfende Lust in ihrem positiven Gehalt. Über die Ambivalenz und Futilität der Lüste hatte aber bereits Epikur selbst gehandelt, so dass Sextus hier offene Türen einrennt. Philosophisch sinnvoll ließe sich Lust allenfalls mittels einer Phänomenologie der mit dem Begriff verbundenen Vorstellungen und Zustände thematisieren.

Aber den antiken Denkern, und zu diesen gehören die Skeptiker eben noch, stehen weder die hier angewandten kritischen Mittel, die man als *Sinnkriterien* bezeichnen könnte, noch die Phänomenologie zur Verfügung. Das *kritische Verfahren* wird erst durch Kant in vollem Maße ausgebildet, und wer die Geschichte der Philosophie ein wenig kennt, weiß, dass der bezüglich Gottes formulierte Dissens unter dem Begriff der *Theodizee* die Philosophen bis hin zu Leibniz beschäftigt hat; Letzterem verdanken wir bezeichnender Weise sogar ein Werk dieses Titels, eine im Grunde nicht zur Philosophie, sondern zur voraussetzungsbehafteten philosophischen Theologie gehörende Reflexion über die Frage der Macht oder Ohnmacht eines als absolut vorgestellten Wesens, anders gesagt, um den Versuch, einen der Vorstellung eines solchen Wesens inhärierenden Widerspruch begrifflich zu entschärfen.

Die Skeptiker sind unter den Ersten, die nicht lediglich dem seit den Zeiten Heraklits virulenten und sich mit jedem neuen Denkansatz ausweitenden

Streit der philosophischen Schulen eine weitere Stimme hinzufügen, sondern die aus der im Lauf der Zeit entstandenen Kakophonie die Konsequenz ziehen und grundsätzliche erkenntniskritische Aspekte in den Mittelpunkt ihres Denkens rücken, und insofern ist die spätere Philosophie, als Unternehmen der Befreiung des Bewusstseins von chimärischen Begriffen genommen, ihnen als Anregern dauerhaft zu Dank verpflichtet. Im gewählten Beispiel der behaupteten stoisch-epikureischen Aporetik setzt Sextus seinen Aufweis von deren Unlösbarkeit formallogisch an. Er argumentiert von der angesprochenen, ganz formalen Bestimmung her, dass Erkenntnis das Setzen des Erkannten als real impliziert und deduziert die These, dass der Stoiker, wenn „er diese Dinge [] erkannt [habe]“, damit zugleich behaupte, „sie existierten wirklich“¹²⁴⁴; auf diese Weise bestätige er aber die Position des Gegners und widerlege seine eigene, das heißt, der Stoiker selbst „hebe damit die Stoa von Grund aus auf“.

Die Unstimmigkeit in Sextus' Argumentation ist nicht schwer zu finden. Seine These, das Erkennen impliziere die Existenzbehauptung des Erkannten, ist nicht unzutreffend, aber reduktiv. Sie verengt den Begriff des Erkennens auf das Resultat des Erkenntnisprozesses, das abschließende Urteil. Dieser abschließende Akt der Erkenntnis impliziert in der Tat die Behauptung der Existenz, das heißt der Seinsgeltung des Urteils: Die Winkelsumme des Dreiecks ist zwei rechte, ist 180°.

Mit dem Terminieren im Urteil aber gelangt der Erkenntnisakt zwar zum Abschluss, doch ist damit der Begriff *Erkennen* nicht ausgeschöpft. Zu ihm gehört ebenso der *Vollzug* der einzelnen Erkenntnisschritte, von der Aufstellung der Hypothese über die Verfahren ihrer Prüfung und ggf. ihrer Korrektur bis zum Ergebnis. Wer je gelehrt hat, weiß, wie stark dieser Prozess davon geprägt ist, mit den Adepten die Folgerichtigkeit des aus der jeweiligen Hypothese gezogenen Schlusses zu prüfen und Fehlschlüsse zu korrigieren. Das Tun des platonischen Sokrates bestand vorwiegend darin. Wer nicht weiß, dass im Parallelogramm, dem regelmäßigen Viereck, die Summe der Innenwinkel vier rechten, also einem Vollkreis, entspricht, auch wenn die Figur selbst keinen rechten Winkel aufweist, wird schwerlich die Regel für die Winkelsumme im Dreieck finden, auf der die Dreiecksgeometrie aufbaut.

Sextus glaubt, mit seiner Argumentation bewiesen zu haben, dass ein Dogmatiker die Lehre des anderen nicht erkennen kann, ohne ihr zuzustimmen und damit die eigene Position aufzuheben. Träfe dies zu, wäre es eine ausreichende Erklärung für den in der Tat „unausrottbaren Widerstreit“¹²⁴⁵,

¹²⁴⁴ A.O., II 5

¹²⁴⁵ Ebd., II 8

der zwischen den philosophischen Schulen (und zwar bis in die Gegenwart) herrscht und würde den skeptischen Entschluss, keiner von ihnen zuzustimmen, rechtfertigen.

Aber Sextus geht noch weiter, er sucht den Nachweis, dass Erkenntnis überhaupt unmöglich ist (eine sich selbst widersprechende Intention!). Dazu führt er in die Bestimmung des Erkenntnisvorgangs die Begriffe der *Evidenz* und der *Verborgenheit* ein. Der Erkennende strebt nach der Erkenntnis des Verborgenen (eine Tautologie!), das Evidente ist erklärungsunbedürftig (ebenefalls eine Tautologie!). Zwei Beispiele: *Erstens*: Dass die Olivenernte schlecht ausgefallen ist, ist für den Landwirt evident; die Ursache dafür ist ihm unter Umständen verborgen; sie soll erkennend aufgedeckt werden. *Zweitens*: Körper und deren Bewegungen sind, soweit sie in unserem Blickfeld sich vollziehen, evident. Wie aber in einem Menschen die Absicht, sich zu bewegen, entsteht und auf welche Weise sie sich in physische Aktion umsetzt, ist weitgehend verborgen – und wird vielleicht nie bis ins Letzte aufzuklären sein.

Das Denkmotiv, dass Erkenntnis bzw. Wissenschaft es mit dem Verborgenen, Nicht-Evidenten zu tun hat, ist alt. *Heraklit* hatte, wie der Leser sich vielleicht erinnert, den Satz geprägt, die Natur liebe es, sich zu verbergen¹²⁴⁶, und *Anaxagoras* hatte das Erscheinende (das Evidente) als den Vorschein des Verborgenen bezeichnet¹²⁴⁷. Bei *Aristoteles* erfuhr das Verborgene die Differenzierung in die Aspekte des *an sich* Früheren und Bekannteren, für den Forscher („für uns“) aber Späteren und Unbekannteren¹²⁴⁸; zwischen diesen Polen spielt Erkenntnis sich ab.

Der Skeptizismus in der Person des Sextus nun bringt die von den früheren Denkern geschaffene Brücke zwischen dem Evidenten und dem Verborgenen, das tragende Element aller Wissenschaft, zum Einsturz, indem er den Verweisungszusammenhang zwischen diesen Begriffen auflöst und sie in ausschließenden Gegensatz zueinander bringt. Seine Argumentation: Wer Verborgenes erkennen will, muss dies durch Untersuchung tun. Da das zu Erkennende aber unbekannt ist, weiß er gar nicht, was er untersuchen soll, denn jede „Untersuchung erfordert, daß vorher genau erkannt ist, was untersucht werden soll, und es dann erst untersucht wird []“¹²⁴⁹. Da sich Untersuchung und Erkenntnis wechselseitig voraussetzen, gerät der Erkenntnisakt in die

¹²⁴⁶ Vgl. oben, Kap. II 3.7

¹²⁴⁷ Vgl.: „Sicht des Nichtoffenbaren: das Erscheinende“ (DK 59 B 21a)

¹²⁴⁸ Vgl. *Anal. post.* I 2, dort besonders 71 b 33 – 72 a 6; vgl. auch oben, Kap. II 3.7.3.

¹²⁴⁹ A.O., II 9

„Aporie der Diallele“¹²⁵⁰, das heißt in eine zirkelhafte Situation, womit es sich als „unmöglich [erweist], über das Verborgene Untersuchungen anzustellen“¹²⁵¹, was nichts anderes bedeutet, als dass Wissenschaft in jeder Form unmöglich ist.

Doch auch hierin muss Sextus widersprochen werden. Seine Forderung einer *vollständigen* Antizipation des Inhalts der Erkenntnis als Bedingung des eigentlichen Erkennens verfehlt das hypothetische Moment im Forschen, das den Erfolg an die *ungefähre* Vorwegnahme des Gesuchten bindet. Bereits *Heraklit* hatte diese offene Struktur des Denkens in die negative Formel gefasst, wer das Gesuchte nicht erhoffe, werde es, als „Unerhofftes“, nicht finden¹²⁵², *Platon* hatte der gleichen Intention durch seine *Anamnesis*-Lehre zum Ausdruck verholfen¹²⁵³, und *Aristoteles* hatte das Problem in die soeben nochmals angesprochene und für die künftige Erkenntnistheorie bedeutende Unterscheidung von *Für uns* und *An sich* gefasst, deren erstes, das *Für uns*, das Erfahrungsnahe, aber noch Sachferne, das zweite, das *An sich*, als das der Erfahrung Ferne, aber der Sache Gemäße potentiell beinhaltet.

Und dies antike Wissen um das *Sich-vorweg-Sein des (erkennenden) Bewusstseins* schreibt sich bis in die Gegenwart fort. Als Beleg sei Edmund Husserls Formulierung zitiert: „[] ein Glaube, ein wirklicher Glaube <regt sich>; wir glauben schon, <ehe wir es wissen>“¹²⁵⁴. Schließlich, wie in Anlehnung an die von *Heraklit* vor zweieinhalbtausend Jahren gefundene Formulierung, wenn auch weniger poetisch, fasst der zeitgenössische Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker *Nicolas Rescher* den Sachverhalt in die Worte: „Entdecken und Lernen können nur vor einem Hintergrund begründeter *Erwartungen* gedeihen“¹²⁵⁵. Kann es eine bessere Bestätigung für die Richtigkeit dieser Beobachtung geben als solche historische Kontinuität?

5.3.2 Bestreitung der Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums und weiterer wahrheitstheoretischer Bestimmungen

In Analogie zu seiner formalen Kritik der Erkenntnis vollzieht Sextus eine umfangreiche Kritik der weiteren von den vorhergehenden Denkern erarbeiteten erkenntnistheoretischen Kategorien und Methoden. Das kann ich im Rahmen

¹²⁵⁰ Ebd.

¹²⁵¹ Ebd.

¹²⁵² Vgl. DK 22 B 18 sowie oben, Kap. II 3.5.

¹²⁵³ Vgl. oben, Kap. II 3.5 sowie III 1.7.2.

¹²⁵⁴ Husserl 2009, S. 263

¹²⁵⁵ Rescher 1996, S. 80 (Hervorh. Sk.)

der vorliegenden Arbeit nicht *in extenso* darstellen, aber einige Proben bezüglich der mir interessanter erscheinenden Aspekte sollen gegeben werden.

Ich beginne mit Sextus' Diskussion der alten Frage der *Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums*. Zur Geschichte des Problems nur wenige Hinweise: Zunächst auf den schon mehrfach zitierten Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß, also der Maßstab, das Kriterium, aller Dinge, der seienden, dass sie sind und der nicht-seienden, dass sie nicht sind – ein Satz, der von den beiden Großen der Philosophie ob der vermeintlich darin enthaltenen Relativierung und Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs als höchst problematisch empfunden wurde¹²⁵⁶. Das Interesse des Sextus an der Thematik erklärt sich äußerlich aus der Tatsache, dass sie „zentral für die hellenistische Philosophie [war]“¹²⁵⁷ und dass sowohl Epikur wie die Stoiker ein Wahrheitskriterium ausgewiesen hatten. Sextus nun definiert das Wahrheitskriterium im Sinn der von ihm bevorzugten Begrifflichkeit als „Maßstab für die Erkenntnis einer verborgenen Sache“¹²⁵⁸. Die Möglichkeit eines solchen Kriteriums aber versucht er zu widerlegen, und er greift dazu auf die aristotelischen Figuren des *Circulus vitiosus* und des *infiniten Regresses* zurück¹²⁵⁹.

Es liegt wohl auf der Hand, dass es keinen Maßstab geben kann, mit dem man zur Prüfung des Wahrheitsanspruchs von Aussagen sozusagen mechanisch anlegen kann, wie man etwa den Zollstock zur Längenmessung an irgendein materielles Objekt anlegt. Und doch ist das Bedürfnis, die Richtigkeit einer Erkenntnis zu prüfen, nachvollziehbar, denn dies würde erlauben, über Gelingen oder Misslingen des Erkenntnisaktes mit Sicherheit zu entscheiden. Doch springt das Widerlogische einer solchen Idee sogleich ins Auge. Denn das Kriterium müsste ja seinerseits einer Überprüfung auf seine Tauglichkeit unterzogen werden, und dazu bedürfte es wiederum eines Maßstabs und so fort. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts wurde durch *Platon* vorbereitet, und zu klarem Bewusstsein gebracht durch *Aristoteles*, der in seinen logischen Reflexionen zahlreiche Beispiele dafür bringt, dass das Denken in seinem Bemühen um die Feststellung eines Ersten und zweifelsfrei Gewissen, sei es in logischem, zeitlichen oder räumlichen Sinne, ins Endlose getrieben wird¹²⁶⁰. Den logischen Aspekt betreffend, begegnete er dem mit seiner Lehre von den *Axiomen*, die, als aus sich selbst einleuchtend und des Beweises weder fähig noch

¹²⁵⁶ Vgl. dazu oben, Kap. II 2.2; 2.6; III 1.2

¹²⁵⁷ K. Vogt: Art. *Wahrheitskriterium*, HWPPh 12, Sp. 182

¹²⁵⁸ A.O., II 15

¹²⁵⁹ Zu diesen Figuren bei Aristoteles vgl. oben, Kap. III 2.4.2

¹²⁶⁰ Vgl. dazu etwa U. Nortmann: Art. *eis apeiron ienai / ins Unendliche gehen*, AL, S. 161f.

bedürftig, das Sich-Verlieren der Reflexion ins Unendliche abzuwehren vermöchten¹²⁶¹.

In gewisser Anlehnung an Aristoteles, aber aus dessen Position radikale Schlüsse ziehend, sieht *Sextus* in dem Dissens der Philosophen über die Möglichkeit des Wahrheitskriteriums eine *doppelte dialektische Falle*: Denn erstens müssen wir, „um den entstandenen Streit über das Kriterium zu entscheiden [], ein anerkanntes Kriterium haben, mit dem wir ihn entscheiden können“¹²⁶², dazu aber kann es nicht kommen, denn „um ein anerkanntes Kriterium zu haben muß vorher der Streit um das Kriterium entschieden werden“¹²⁶³: Das Denken verfängt sich in der *Diallele* (des *Sextus*’ Ausdruck für den *Circulus vitiosus*), dass die beiden Anforderungen sich wechselseitig voraussetzen.

Zweitens kommt hinzu, dass, selbst wenn ein allgemein anerkanntes Kriterium definiert worden wäre, damit nichts gewonnen wäre, denn nach dem Prinzip der wissenschaftlichen Prüfung aller Annahmen wäre auch dies Kriterium zu prüfen, was ein weiteres Kriterium erforderlich machte und so weiter. Die Forschenden gerieten so, wie an früherer Stelle zitiert, „wenn sie das Kriterium durch ein Kriterium beurteilen wollen, in einen unendlichen Regreß“¹²⁶⁴.

Sextus selbst gibt sich mit dieser allgemeinen Kritik des Wahrheitskriteriums jedoch noch nicht zufrieden, sondern differenziert es weiter in die zunächst eigenartig klingenden Aspekte des *Von wem*¹²⁶⁵, des *Wodurch*¹²⁶⁶ und des *Wonach*¹²⁶⁷. Der erste Aspekt bezieht sich auf das Subjekt, dem Beurteilungskompetenz zugesprochen werden kann, das wäre zunächst und im allgemeinsten Sinne der Mensch. Der zweite und dritte Aspekt betreffen das Organ der Beurteilung, und gemäß antiker Tradition kommt hier die Alternative *Sinne* oder *Verstand/Vernunft* ins Spiel. Dass sich für keinen der Aspekte ein Kriterium festlegen lässt, ist bereits durch die allgemeine Betrachtung vorweggenommen, es wird im Durchgang des *Sextus* durch die verschiedenen Gesichtspunkte lediglich bekräftigt, und zwar mit Argumenten, die früher Angeführtes variieren, allerdings einen gewissen Unterhaltungswert aufweisen, weshalb ich sie hier kurz anspreche.

¹²⁶¹ Vgl. oben, Kap. III 2.4.2

¹²⁶² A.O., II 20

¹²⁶³ Ebd.

¹²⁶⁴ Ebd., vgl. auch oben, Kap. II 1.5.2.

¹²⁶⁵ Vgl. II 22ff.

¹²⁶⁶ Vgl. II 48ff.

¹²⁶⁷ Vgl. II 70ff.

Besonders einfallsreich zeigt sich Sextus bei der Frage, ob der Mensch das Kriterium für die Wahrheit (von Behauptungen) abgeben könne. Aus heutiger Perspektive und im Rückblick auf die Geschichte müsste man sagen: Wer sonst als der Mensch, scheint sich doch nur dem Menschen überhaupt das Wahrheitsproblem zu stellen, und wenn – in religiöser Tradition – die Worte eines Propheten bzw. eine ‚heilige‘ Schrift als Kriterium gelten, so ist es doch *menschliches Tun*, durch die das Kriterium greifbar, durch die es kanonisiert, zum *Kanon* erhoben wird¹²⁶⁸.

Nun, letztere Möglichkeit scheidet für den durch Philosophie aufgeklärten Griechen Sextus ohnehin aus, es bleibt der Ansatz beim Menschen (als *sol-chem*), und bezüglich dessen weist Sextus im Durchgang durch die Geschichte der Philosophie nach, dass die Definitionen, die die Philosophen vom Menschen gegeben haben, höchst widersprüchlich sind, so dass sich ihm die Folgerung ergibt, „daß es keinen Begriff vom Menschen geben kann“¹²⁶⁹ und „daß [der Mensch] unerkennbar ist“¹²⁷⁰. Etwas an sich selbst Unbekanntes aber kann wohl kaum als Kriterium für die Wahrheit von anderem Unbekannten dienen! Die in Sextus’ Argument implizierte These der Unbestimmbarkeit und Undefinierbarkeit des Menschen eröffnet im übrigen *ex negativo* den Blick auf neuere und moderne anthropologische Auffassungen vom Menschen, etwa als dem nicht festgestellten Tier (Nietzsche), als dem Wesen, dessen Wesenheit (aristotelisch gesprochen) nicht von Natur gegeben ist, sondern das, wie Pico della Mirandola formuliert, als „Former und Bildner seiner selbst“¹²⁷¹ sich „frei nach [dem] eigenen freien Willen [seine] Natur bestimmt“¹²⁷², als Wesen also, das, in den Worten Jean Paul Sartres, „sich wählt [und das], indem [es] sich wählt, alle Menschen wählt [und] damit gleichzeitig *ein Bild vom Menschen schafft*, so wie wir *meinen*, daß er sein soll“¹²⁷³. Doch bis derartige Bestimmungen sich dem Bewusstsein erschließen, hat es noch gute Weile.

Will man die Aktualisierung weit treiben, so mag man in Sextus’ These von der Unerkennbarkeit des Menschen ein erstes Beispiel einer abbauenden Bestimmung, einen Akt der Dekonstruktion sehen. Sextus selbst hindert dieser Abbau nicht, beiläufig ein höchst dogmatisch anmutendes Argument anzuführen (und damit seine eigene Position zu konterkarieren), das Argument,

¹²⁶⁸ Zur Entstehung des Kanon-Begriffs vgl. oben, Kap. II 2.6.2.

¹²⁶⁹ Ebd., II 27

¹²⁷⁰ Ebd., II 29

¹²⁷¹ Pico d M.: *De hominis dignitate* (Hg. Gönnä), S. 8 – Zu Pico vgl. auch unten, Kap. IV 3.

¹²⁷² Ebd.

¹²⁷³ Sartre: *Drei Essays* (1960), S. 12 (Hervorh. Sk.)

der Mensch „setze sich nämlich zusammen aus Seele und Körper“¹²⁷⁴, um dann allerdings zu ‚beweisen‘, dass sich weder der eine noch der andere dieser Bestandteile erkennen lässt.

Versucht man aber, den Beweis durchzuführen, dass der Mensch das Wahrheitskriterium ist, gerät man, Sextus zufolge, gleich in drei logische Fußangeln: *Erstens*, da der Mensch selbst das Urteil darüber fällt, wer Träger der kriterialen Autorität ist, „entsteht eine *Petitio principii*“¹²⁷⁵, denn das erst zu Erweisende wird vorausgesetzt. *Zweitens*, falls einem anderen Wesen als dem Menschen die Entscheidung übertragen wird, ob der Mensch das Kriterium ist (!), so muss auch die Beurteilungskompetenz dieses Wesens wiederum beurteilt werden, und da dieses Urteil dem Menschen zufällt, entsteht die *Diallele*, der Zirkelschluss, dass der zu Beurteilende selbst urteilt. *Drittens*, wenn das Urteil, ob der Mensch das Kriterium ist, einem anderen Wesen zugeschoben wird, so muss auch dessen Kompetenz von einem Dritten beurteilt werden und dieser wieder von einem, so dass das Verfahren zur Kriterienbestimmung zum *Regressus ad infinitum* entartet.

Mit dem Hinfälligwerden des Menschen im Allgemeinen als Wahrheitskriterium fällt nun auch jede spezielle Gruppe von Menschen, insofern sie sich wie Art zur Gattung verhält, als Kriterium aus. Das trifft vor allem die Gruppe derjenigen, die sich traditionell die Urteilsfähigkeit zugesprochen (Sextus würde meinen: angemäßt) haben, die Philosophen oder Weisen selbst. Diese haben sich schon durch ihren ewigen Dissens für eine solche Funktion disqualifiziert: „Denn auch, wenn sie sagen, man müsse dem Weisen glauben, fragen wir sie: Welchem Weisen? Dem epikureischen, dem stoischen, dem kyrenaischen oder dem kynischen? Sie werden nämlich nicht imstande sein, übereinstimmend zu antworten“¹²⁷⁶. Wählt man aber einfach jemand Beliebigen aus, gerät man in die *Petitio principii*, die Wahrheit, die erst gefunden werden soll, durch die Wahl des Ratgebers zu präjudizieren. Schließlich kann man auch nicht den klügsten der Menschen zum Kriterium erküren, denn der schlechthin Klügste, der, „den wir klüger nennen als alle Heutigen und Früheren“¹²⁷⁷, ist vielleicht noch gar nicht geboren, „und wenn er geboren ist, muß man wiederum erwarten, daß noch ein Klügerer geboren wird als er und als

¹²⁷⁴ A.O., II 29

¹²⁷⁵ Ebd., II 35

¹²⁷⁶ Ebd., II 38 – Die Kyrenaiker um Aristipp predigten als Lebensform einen relativen Hedonismus, die Kyniker wie Diogenes von Sinope waren Verächter von Kultur und Sitte und vertraten das Ideal absoluter Bedürfnislosigkeit.

¹²⁷⁷ Ebd., II 40

dieser noch ein Klügerer und so bis ins Unendliche“¹²⁷⁸. Und natürlich kann auch „die Einstimmigkeit der Masse“¹²⁷⁹, der *consensus omnium* also, nicht als Wahrheitskriterium fungieren, denn so wie *Einer* irren kann, können *alle Einzelnen* irren (der Prozess gegen Sokrates ist das klassische Exempel). So erweist sich unter dem Aspekt des *Von wem* „das Kriterium, von dem die Dinge beurteilt werden sollen, als unerkennbar“¹²⁸⁰.

Analoges gilt für die anderen beiden Aspekte, für den des *Wodurch* und den des *Wonach*. Was Ersteren anbelangt, so können weder die Sinne noch der Verstand das Kriterium abgeben, denn „die Sinne erhalten von den Außen- dingen gegensätzliche Empfindungen“¹²⁸¹ (Ich erinnere an das Beispiel des Honigs!), und dadurch bedingt „wird der Verstand, wenn er von den Sinnen ausgeht, gezwungen, Unterschiedliches und Unverträgliches auszusagen“¹²⁸². Dies Argument entspricht wiederum Sextus’ impliziten Empirismus.

Von besonderem Interesse ist Sextus’ Behandlung des dritten Aspekts, des *Wonach*, insofern er darin das bedeutende Argument *Platons* zurückzuweisen sucht (allerdings ohne Platon zu nennen), dass es das Denken, der Verstand ist, der die heterogenen Sinnesempfindungen abgleicht, reflektiert und integriert und dem deshalb in der Frage der Wahrheitserkenntnis der Primat gebührt. Im Mittelpunkt der Argumentation, die auch Sextus’ materialistische Tendenz deutlich macht, steht dabei der wohl von Platon eingeführte Begriff des *hegemonikón*, welches (auch den Stoikern zufolge) als „lenkender Seelenteil“ der Ort ist, „in dem Vorstellungen, Wahrnehmungsbestätigung, Triebe und Urteile entstehen“¹²⁸³ und welchen Terminus M. Hossenfelder, der Herausgeber und Übersetzer der von mir benutzten Ausgabe von Sextus’ *Grundriss*, sinnigerweise und terminologische Präjudizien wie Seele, Geist, Vernunft vorsichtig vermeidend, durch den Ausdruck *Zentralorgan* wiedergibt¹²⁸⁴.

Zur Klärung des Zusammenhangs werfe ich einen kurzen Blick auf Platons diesbezügliche Überlegungen. Platon hatte, etwa im *Theätet*, das Problem des Verhältnisses von Sinnesorganen und Seele, von Wahrnehmung und Denken im Erkenntnisvorgang aufgeworfen. In der Vorbereitung der Erörterung hatte er die Frage nach der Leistung der Sinnesorgane auf die sprachliche Alternative geführt, „welche Antwort richtiger [sei]: <Womit wir sehen, das

¹²⁷⁸ Ebd.

¹²⁷⁹ Ebd., II 43

¹²⁸⁰ Ebd., II 46

¹²⁸¹ Ebd., II 51

¹²⁸² Ebd., II 63

¹²⁸³ P. Schmidt-Wiborg: Art. *hêgemonikon*, WaPh, S. 183

¹²⁸⁴ Vgl. a.O., II 70 passim

seien die Augen> oder <wodurch wir sehen>, und <womit wir hören [seien die Ohren]> oder <wodurch wir hören>?“¹²⁸⁵.

In diesem ‚Womit oder wodurch‘ erkennen wir, beiläufig, das Vorbild für die auffälligen Eingangsfragen des Sextus nach dem *Von Wem*, dem *Wodurch* und dem *Wonach* des Kriteriums. Platon, das heißt, im Kontext des Dialogs, Sokrates im Gespräch mit Theätet, zielt mit der Fragestellung auf die Differenzierung, man könnte sagen: eines passiven und eines aktiven Prinzips im Erkennen. Als den Sinnen angemessene Formulierung wird das ‚Wodurch‘ (wir sehen, hören usw.) herausgearbeitet. Die Sinne rezipieren sozusagen das Empfindungsmaterial, ‚womit‘ dann die Seele erkennend arbeitet. Sokrates erläutert das Verhältnis mittels eines schönen, traditionellen Bildes: „Es wäre doch auch schlimm [] wenn, wie im hölzernen Pferde [die griechischen Soldaten vor Troja] viele Wahrnehmungen sich befänden, ohne sich insgesamt in *eine* Form der Auffassung zusammenzufügen, mag man es nun Seele nennen oder wie sonst, mit der wir vermittelt jener gewissermaßen als ihrer Werkzeuge, alles Wahrnehmbare wahrnehmen“¹²⁸⁶.

Platon belässt es aber nicht bei der allgemeinen Analogie, sondern spezifiziert sehr konkret die Leistungen, die der Intellekt in Bezug auf den Wahrnehmungsstoff erbringt: „Du meinst das Sein und Nichtsein und Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und Identität und Verschiedenheit, ferner Eins und was sonst von Zahlen ausgesagt wird [] auch [] das Gerade und Ungerade und alles, was damit im Zusammenhang steht“¹²⁸⁷. Es sind diese Grundbegriffe, in denen als seinen Kategorien sich alles Denken vollzieht, und deren auch der Skeptizismus nicht entraten kann.

Den hier sichtbar werdenden, für Platons gesamten Ansatz zentral wichtigen Vorrang des Denkens vor dem Wahrnehmen, die *Hegemonie der Seele über die Sinne*, anzuerkennen, ist Sextus allerdings nicht gesonnen. Das Argument gegen diese Auffassung glaubt er an dem ersten Tropus zu haben¹²⁸⁸, dem zufolge die Sinne auf Grund ihrer spezifischen Beschaffenheit nur zu spezifi-

¹²⁸⁵ A.O., 184 c

¹²⁸⁶ Ebd., 184 d – Beiläufig weise ich auf die Ungezwungenheit hin, mit der Platon hier den sonst emphatisch überhöhten Ausdruck *Seele* zur Disposition stellt, indem er darin nur die durch andere Ausdrücke ersetzbare *Form*, man könnte auch sagen *Funktion*, der Integration der Wahrnehmungen sieht. Offenbar erhält die *Seele* erst im Christentum endgültig jenen entscheidenden Charakter einer individuellen Substanz, dessen es bedarf, um ihr ein Schicksal in einem *Jenseits* zuzusprechen.

¹²⁸⁷ Ebd., 185 c-d – Aristoteles‘ analoge Überlegungen zur Integrationsfunktion des Intellekts in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen finden sich z.B. *De anima* II 6.

¹²⁸⁸ Vgl. dazu das vorhergehende Kapitel.

schen Wahrnehmungen gelangen, die keineswegs als getreues Abbild der gesehenen Gegenstände zu betrachten sind. Dadurch aber ist zugleich der Intellekt düpiert: „Denn woher soll der Verstand wissen, ob die Erlebnisse der Sinne den Sinnesgegenständen gleichen, da er den Außendingen nicht selbst begegnet und auch die Sinne ihm nicht dessen Natur offenbaren, sondern nur ihre eigenen Erlebnisse, wie ich aus den Tropen über die Zurückhaltung gefolgert habe“¹²⁸⁹.

Der Verstand, soll das heißen, hat gar keinen Zugang zur objektiven Wirklichkeit, weil sich auf dass von den Sinnen gelieferte Material nichts Sicheres bauen lässt. Zur Beurteilung der Vorstellungen, das heißt der von den Sinnen gelieferten Bilder, auf ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, bedarf es „noch einer anderen Vorstellung [] und für deren Beurteilung wieder einer anderen und so ins Unendliche“¹²⁹⁰, so dass „es unmöglich herauszufinden [ist], welche Vorstellungen man als Kriterien gebrauchen soll und welche nicht“¹²⁹¹.

Nun lässt sich Sextus' Aussage meines Erachtens wiederum als Ausdruck einer gewissen empiristischen Verengung des Erkenntnisbegriffs werten, und Platons Sicht ist dahingehend zu verteidigen, dass die Einsicht in die Beschränktheit der Sinne (und das Ersinnen von Korrektiven) selbst eine Leistung des Verstandes ist, was dessen Rolle als *Hegemonikon* bestätigt. Interessant ist immerhin noch der *materialistische* Zug in Sextus' Analyse. Wie wir es eigentlich erst von modernen neurophysiologischen Theorien des Denkens als einer Funktion des Gehirns gewöhnt sind, sagt Sextus vom Produkt des Intellekts: „[] das Wissen ist ein Zustand des Zentralorgans, wie die Faust ein Zustand der Hand ist; das Zentralorgan aber ist ein Körper; denn es ist nach ihnen ein Hauch“¹²⁹². Mit dem nicht konkretisierten ‚ihnen‘ sind wohl die *Stoiker* gemeint, in deren materialistischem Monismus der aktive Teil der Materie (also das ‚Seelische‘) in der Tat als ein „aus einer Mischung der feinsten körperlichen Elemente [bestehender] luftartiger Hauch (*pneuma*)“¹²⁹³ vorgestellt wurde.

Sextus schließt sich also der stoischen Bestimmung des für geistige Akte zuständigen ‚Zentralorgans‘ als eines Körperdings an: eine im Sinne des Skeptizismus durchaus als dogmatisch zu bezeichnende Positionierung. Den daraus

¹²⁸⁹ A.O., II 74

¹²⁹⁰ Ebd., II 78

¹²⁹¹ Ebd.

¹²⁹² Ebd., II 81

¹²⁹³ W. Detel: Art. *Materie* (I 4c), HWPh 5, Sp. 878

eigentlich zwingend folgenden Schritt, das Hegemonikon auch *physiologisch* zu identifizieren und ein *Körperorgan* für diese Funktion namhaft zu machen, vermag Sextus, obwohl selbst Mediziner, offenbar nicht zu vollziehen, er hält sich vielmehr an die alte, anti-idealistische *pneuma*-Lehre von der Seele als einem feinen Stoff, einem alles durchdringenden (Lebens)Hauch, wie sie uns bereits begegnet war in des Diogenes von Apollonia Lehre von der Luft als dem quasi unkörperlich feinen „Stoff [von dem] alle gelenkt werden und [der] alle *beherrscht*“¹²⁹⁴, und er erweist damit seine wesentliche Zugehörigkeit zum antiken Denken. Im Gegensatz dazu mutet geradezu physiologisch modern an die Bestimmung des Wissens als „Zustand des Zentralorgans“ und dessen Vergleich mit der zur Faust geschlossenen Hand. Wissen wäre demnach ein Art Prägung, eine Modifikation seines Substrates. Dies ist durchaus analog gesehen zu der Weise, in der heutige Hirnphysiologen das Wissen, Wollen und Fühlen als Epiphänomene zerebraler Aktivität beschreiben. G. Roth etwa paraphrasiert dies „Geist-Gehirn-Problem“¹²⁹⁵ exemplarisch so: „<Wenn in den und den Hirnzentren die neuronalen Prozesse abgelaufen sind, dann entsteht zu einem angebbaren Zeitpunkt in meinem Gehirn der und der Erlebnis-zustand“¹²⁹⁶. *Erleben* (als Inbegriff mentaler Vollzüge) wird vorgestellt als (prozessuale) Modifikation seines Substrats, *ohne eigene Natur* – darin kommen hier antiker und moderner Materialismus überein.

Die Frage nach der *Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums* und die jeweilige Stellungnahme dafür oder dagegen ist auch heute philosophisch noch virulent. Descartes, Leibniz, Kant und Hegel haben sie ebenso gestellt wie neukan-tianische (N. Hartmann) und zeitgenössische Wahrheitstheoretiker. Eine klas-sische Antwort in positivem Sinne ist *Descartes'* Aussage in der 3. Meditation, es ließe sich „als allgemeine Regel aufstellen [], daß alles das wahr ist, was ich [d.h. der Forschende] ganz klar und deutlich einsehe“¹²⁹⁷. Das ist allerdings eine höchst dialektische Bestimmung. Denn einerseits schützt auch die (sub-jektiv) klarste Einsicht nicht vor Irrtum – denken wir an das geozentrische Weltmodell – und wir wissen, aristotelisch gesprochen, nie, an welcher Stelle des Wegs vom Für uns Klareren zum An sich Klareren wir uns gerade befin-den. Andererseits steht am Ende eines erfolgreichen Erkenntnisprozesses, mit welchen Mitteln des Beweisens und der Verifizierung er auch vollzogen wor-

¹²⁹⁴ DK 64 B 5 (Hervorh. Sk.) – Vgl. oben, Kap. I 5.3.

¹²⁹⁵ G. Roth: *Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?*, in: Geyer 2004, S.

72

¹²⁹⁶ Ebd., S. 72f.

¹²⁹⁷ *Meditationen* III 2

den sein mag, in der Tat nichts anderes als die *clara et distincta perceptio*, die klare und distinkte Einsicht des Forschers in den Sachverhalt und, um eine schon zitierte Formulierung des Aristoteles zu wiederholen, die Überzeugung, „daß es sich nicht anders verhalten kann“¹²⁹⁸.

Descartes' Bestimmung hat zudem den Vorteil, nicht korrespondenztheoretisch formuliert zu sein, das heißt, nicht auf eine im Erkennen intendierte Übereinstimmung von Erkenntnis und erkenntnisunabhängiger Wirklichkeit zu referieren. Denn es ist die Korrespondenztheorie der Wahrheit – und sie dominierte in der Antike –, die der skeptischen Kritik verfällt – und dies zu Recht. Denn, nach dem Begriff dieser Theorie, die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache dartun zu wollen, hieße, das Verhältnis von Erkenntnis und Erkanntem selbst noch erkennen zu wollen, eine Intention, die tatsächlich in den infiniten Regress führen würde. In diesem Sinne formuliert es später Kant, wenn er sagt: „[] von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie [d.h. dem Inhalt] nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen [d.h. ein Kriterium] verlangen, weil es in sich widersprechend ist“¹²⁹⁹. Das einzige Kriterium, das uns Kant zufolge zur Verfügung steht, ist das *formale* der „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und [n.b.] *formalen* Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“¹³⁰⁰, und dies Kriterium ist lediglich „die *conditio sine qua non*, mithin die [bloß] negative Bedingung aller Wahrheit“¹³⁰¹.

Bei Hegel erscheint die Zurückweisung der Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums mit etwas veränderter Akzentuierung am Beginn der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, und zwar in der Kritik an der „natürlichen Vorstellung, daß, eh[e] an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten [d.h. des schlechthinnigen *An sich*] sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“¹³⁰².

Hegel thematisiert also nicht die Möglichkeit eines Prüfsteins für das Zutreffen vollzogener Erkenntnis, sondern eines Kriteriums für die Wahrheits-tauglichkeit der erkennenden Vernunft selbst. Auch diese Intention hat für ihn etwas „Widersinniges“¹³⁰³. Ohne auf die komplizierte Argumentation Hegels, die im Kontext der Frage nach der Erkennbarkeit des Absoluten steht, im

¹²⁹⁸ *An. post.* I 2; 71 b 15f.

¹²⁹⁹ *KrV* B 83 (Zusätze Sk.)

¹³⁰⁰ Ebd., B 84 (Zusätze und Hervorh. Sk.)

¹³⁰¹ Ebd. (Zusatz Sk.)

¹³⁰² A.O., S. 63 (Zusatz Sk.)

¹³⁰³ Ebd., S. 64

Einzelnen einzugehen, sei nur deren Ergebnis referiert, dass nach seiner Auffassung die der Frage zugrunde liegende „Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist“¹³⁰⁴ und es somit eines Wahrheitskriteriums nicht bedarf.

Auch in der neueren, nicht-spekulativen Philosophie wird das Wahrheitskriterium thematisiert. So reflektiert etwa *Karl Popper* die Idee eines Maßstabs zur Überprüfung empirischer Theorien, wendet aber den Gedanken ins Negative: An die Stelle eines beweisenden Prinzips für die Wahrheit empirischer Erkenntnis, also von deren Verifikation, tritt die „Falsifizierbarkeit als Abgrenzungskriterium“¹³⁰⁵: Empirische Wahrheit (Beispiel: ‚Schwäne sind weiß‘) lässt sich nie definitiv verifizieren, sondern ist prinzipiell der Falsifikation ausgesetzt und gilt stets: *Bis auf Weiteres*¹³⁰⁶.

Aber es gibt seitens der Philosophen nicht nur negative Stellungnahmen zum Wahrheitskriterium. Ein mögliches positives Kriterium definiert etwa *Jürgen Habermas* mit der Konsenstheorie der Wahrheit. Als Wahrheitsbeweis gilt hier der „Konsens einer (wirklichen oder idealen) Gemeinschaft von Menschen (insbesondere von Wissenschaftlern)“¹³⁰⁷. Dass aber der faktische Konsens der Wissenschaftler für Wahrheit oder Irrtum einer Theorie letztlich irrelevant ist, belegen historische Beispiele der allgemeinen Verbreitung irriger Ansichten wie der geozentrischen Hypothese im Mittelalter. Hier hat Sextus’ Zurückweisung des *Consensus omnium* ihre Berechtigung. Wird aber die Geltung an einen idealen Konsens gebunden, bleibt auch das Kriterium in der Schwebe eines *Progressus ad infinitum*.

Andere Denker erheben das Prinzip der inneren Kohärenz einer Theorie zum Kriterium der Wahrheit von deren einzelnen Theoremen. Aussagen gelten dann als wahr, wenn sie zu der Theorie als Ganzer bzw. ihren einzelnen Sätzen nicht im Widerspruch stehen, also die Kohärenz des Ganzen nicht beeinträchtigen. So ist etwa der pragmatistisch orientierte *Nicolas Rescher* überzeugt: „Für den Kohärentismus ist es erfreulicherweise möglich, einen strengen Beweis zu führen, daß Wahrheit gleichbedeutend ist mit idealer Kohärenz [“¹³⁰⁸.

Aber auch Rescher liefert selbst die fällige Einschränkung mit, indem er den *Wahrheitsbeweis* an *ideale* Kohärenz, das heißt an das möglicherweise nie realisierbare Ideal *vollständiger* Widerspruchsfreiheit bindet, was wohl für den

¹³⁰⁴ Ebd.

¹³⁰⁵ Popper 2005, S. 16

¹³⁰⁶ Vgl. zu Poppers erkenntnistheoretischem Ansatz auch die Bemerkungen im folgenden Kapitel.

¹³⁰⁷ Regenbogen/Meyer 2005, Art. *Wahrheit* (S. 716f.)

¹³⁰⁸ Rescher 1996, S. 67

Bereich der Naturforschung die Integration der Disziplinen zu einer Universal- und Einheitswissenschaft voraussetzt, ein Einheitsideal, dessen Realisierung zugleich die Vollendung der Wissenschaft selbst bedeuten würde.

Als Postulat oder regulative Idee der inneren Widerspruchsfreiheit von Theorie formuliert, erweist sich jedenfalls das Kohärenzprinzip als in historischer Kontinuität stehend mit Kants oben dargestelltem formalen Kriterium sowie, historisch noch weiter zurückgreifend, mit dem Satz des Widerspruchs bei Aristoteles – und eben auch mit der skeptischen Reflexion der Problematik.

Im Anschluss an die Zurückweisung der Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums bestreitet Sextus mit unerbittlicher Konsequenz auch den Erkenntniswert der weiteren von früheren Denkern entwickelten wahrheitstheoretischen Bestimmungen und logischen Prinzipien: *Wahres und Wahrheit, Zeichen, Beweis, Syllogismen, Induktion, Definition, Gattungen und Arten*, ja selbst die Lehre von den *Trugschlüssen* werden bezüglich ihres sachlichen Gehalts negiert und vornehmlich mit immer den gleichen Figuren von *Diallele, Petitio principii* und *in finitem Regress* zur Strecke gebracht¹³⁰⁹. Von alldem sollen hier nur noch die Kritik der Syllogistik als Theorie des Beweisens und die Kritik der Induktion¹³¹⁰ kurz dargestellt werden; Erstere, weil sie tatsächlich den Nerv der aristotelischen Wissenschaftstheorie trifft und die neuzeitliche Kritik daran antizipiert (weshalb aktuelle Aristoteles-Interpreten dazu tendieren, die Syllogistik nicht als Lehre zum Auffinden wahrer Aussagen zu deuten, sondern zur retrograden Begründung bekannter Fakten, was allerdings die aristotelischen Bemühungen erst recht in die Nähe des Trivialen rückt¹³¹¹), Letztere wegen des Gegensatzes von Sextus' Ablehnung und ihrer tatsächlich großen wissenschaftlichen Bedeutung.

Sextus' Kritik am Syllogismus zielt auf den Nachweis des zirkulären Charakters dieses Argumentationstyps, und sie ergeht zu Recht. Für seinen Nachweis, „daß alle beweisenden Argumente [d.h. die Syllogistik] sowohl der Stoiker als auch der Peripatetiker nicht schlüssig sind“¹³¹², bedient sich Sextus des Standardbeispiels einer bejahenden Deduktion „<Jeder Mensch ist ein Lebewesen. Sokrates ist ein Mensch. Also ist Sokrates ein Lebewesen>“¹³¹³.

¹³⁰⁹ Vgl. a.O., II 80ff.

¹³¹⁰ Vgl. a.O., II 193ff.

¹³¹¹ Vgl. als Beispiel für diese Tendenz W. Detels *Einleitung* in die *Zweite Analytik*, a.O., S. Xlff., besonders S. XXXlff. – Zu Aristoteles' Theorie syllogistischer Deduktion vgl. oben, Kap. III 2.4.2.

¹³¹² A.O., II 193 (Zusatz Sk.)

¹³¹³ Ebd., II 196

Die Trivialität einer solchen ‚Demonstration‘ springt dem heutigen Betrachter ins Auge, aber Sextus, als später Zeitgenosse antiken Denkens, analysiert sie auf den Grund ihrer Verfehltheit hin. Er deckt darin die ‚Dialele‘ auf, dass der „allgemeine Satz <Jeder Mensch ist ein Lebewesen>“¹³¹⁴, aus dem der „singuläre Satz <Also ist Sokrates ein Lebewesen>“¹³¹⁵ bewiesen werden soll, selbst Produkt eines Induktionsschlusses ist, also auf der Verallgemeinerung der Einzelurteile ‚A [B, C, D ...] ist ein Lebewesen‘ beruht. Auf diese Weise entsteht ein Zirkelschluss, das heißt, die Argumentierenden „geraten [] in die Dialele, indem sie den allgemeinen Satz durch jeden der singulären <induktiv bestätigen und jeden der singulären> aus dem allgemeinen deduktiv <folgen>“¹³¹⁶.

Diese Deduktion ist in der Tat ein Zirkel, und ihm entgehen auch heutige Verteidiger der aristotelischen Syllogistik nicht, selbst wenn sie nicht-triviale Beispiele heranziehen. So formuliert der Verfasser eines nun schon älteren Handbuchs der Logik und Wissenschaftstheorie als Beleg für den vermeintlichen Sachgehalt des Beweisverfahrens den Syllogismus: „Alle lateinischen Abstrakta auf io sind Feminina, *opinio ist ein solches Abstraktum*, also ist opinio ein femininum“¹³¹⁷. Beweiskräftig und sachhaltig kann man diese Deduktion nur in propädeutischem Sinne nennen, nämlich als Regel für Lernende der lateinischen Sprache. Außer Acht gelassen wird dabei, dass dieses vermeintliche sprachliche ‚Gesetz‘ resultiert aus der Sichtung und rein induktiven Verallgemeinerung einer beobachtbaren Regelmäßigkeit im uns überlieferten Wortbestand des Lateinischen. Selbst wenn bereits ein antiker Grammatiker ein solches ‚Gesetz‘ formuliert haben sollte, bliebe es doch bloß konventionell, entbehrte der zwingenden Notwendigkeit eines Naturgesetzes. Als induktives gilt dies ‚Gesetz‘ nur unter Vorbehalt: Eine möglicherweise noch auftauchende (oder nicht tradierte, aber existent gewesene) Ausnahme würde es falsifizieren.

Dass Sextus auch die *Induktion*¹³¹⁸ als solche nicht als gültiges Schluss- bzw. Beweisverfahren zulässt, erscheint nach Betrachtung seiner bisherigen Argumentation nachgerade selbstverständlich. Denn der Induktionsschluss besteht eben in der Verallgemeinerung von einzelnen Erfahrungen: Alle Menschen sind sterblich; alle Schwäne sind weiß. Solche induktiv gefundenen

¹³¹⁴ Ebd.

¹³¹⁵ Ebd.

¹³¹⁶ Ebd.

¹³¹⁷ Meyer (1955) I, S. 235

¹³¹⁸ Vgl. a.O., II 204

Wahrheiten bleiben in letzter Instanz hypothetisch. Um sie zu verifizieren, müsste man „alles Besondere durchgehen“¹³¹⁹, zum Beispiel alle Schwäne der Welt durch das Merkmalsraster *Weißsein* schicken. Das aber bedeutet, „sich mit Unmöglichem ab[mühen], da das Besondere unendlich ist und unbegrenzt“¹³²⁰ und „es möglich ist, daß irgend etwas von dem bei der Induktion ausgelassenen Besonderen dem Allgemeinen entgegensteht“¹³²¹. Sextus selbst nennt im ‚ethischen‘ Schlussteil seiner Untersuchung als Beispiel für den stets nur provisorischen Charakter induktiver Verallgemeinerungen „die Sitte der Ägypter, ihre Schwestern zu heiraten“¹³²². Ebenso wie wir, falls wir diese Sitte nicht kennten, „zu Unrecht versichern würden, es sei bei allen anerkannt, daß man seine Schwester nicht heiraten dürfe, so dürfen wir auch nicht über die Dinge, in denen uns keine Ungleichförmigkeiten begegnen, versichern, es gebe hierin keinen Widerstreit, da es [] möglich ist, daß sich der Widerstreit bei irgendwelchen Völkern findet, die wir nicht kennen“¹³²³.

Die beiden von mir ganz willkürlich gewählten Beispiele sind übrigens von unterschiedlicher logischer Struktur. Die ‚Regel‘, dass alle Schwäne weiß sind, bezieht sich, wie auch Sextus’ Beispiel, auf ein simples *Faktum* und gilt in der Tat nur kontrafaktisch, bis zu ihrer Falsifizierung durch eine gegenteilige Erfahrung, die ja auch längst erfolgt ist. Das Urteil der Sterblichkeit des Menschen basiert heute nicht mehr auf der bloßen Beobachtung der Einzelfälle, dass die Menschen, so weit unser Wissen reicht, wie alle anderen Lebewesen nach einer bestimmten Anzahl von Lebensjahren tatsächlich gestorben sind, sondern lässt sich viel tiefer medizinisch-physiologisch (aber natürlich auch nur empirisch-induktiv) aus der genetisch auf Verfall programmierten Struktur lebender Körper begründen. Hier wäre ein Falsifizierungsvorbehalt lächerlich. In welcher Relation aber zum Erwerb dieser bewunderungswürdigen Erkenntnis deduktive und induktive Urteile beigetragen haben, ist allenfalls erkenntnistheoretisch von Interesse, für die Sache jedoch völlig unerheblich. Über die große historische Bedeutung von Sextus’ skeptischer Kritik von deduktiven und induktiven Urteilen ist eigentlich kein Wort weiter zu verlieren, zumal die Ausführungen zum Thema Wahrheitskriterium im vorhergehenden Kapitel auch diesen Aspekt berührten. Dass das von Aristoteles formalisierte und von der gesamten mittelalterlichen Philosophie wissenschaftlich kanoni-

¹³¹⁹ Ebd.

¹³²⁰ Ebd.

¹³²¹ Ebd.

¹³²² Ebd., III 234

¹³²³ Ebd.

sierte *deduktive* Verfahren zur Produktion von Erkenntnis im Gebiet der Empirie unergiebig ist, ist heute Konsens. Mögen Sätze auch logisch auseinander folgen, mag es „denknotwendige Ableitungen eines Urteils aus zwei oder mehreren anderen“¹³²⁴ geben, so impliziert dies doch keinen kausalen Nexus auf der empirischen Ebene. Und was den (nicht nur von Skeptikern gesehenen) hypothetischen Charakter des *induktiven* Schlusses anbelangt, so weiß jeder, der ein wenig mit zeitgenössischer (Wissenschafts)Philosophie bekannt ist, dass der mehrfach herangezogene Karl Popper sein berühmtes wissenschaftliches *Abgrenzungskriterium der Falsifizierbarkeit* aus der Einsicht in den prinzipiell hypothetischen Charakter von Induktionsschlüssen gewonnen hat. Demnach zeichnet sich empirische Wissenschaft nicht aus durch die Aufstellung definitiv verifizierbarer Sätze, denn diese lässt das Induktionsprinzip nicht zu. Vielmehr gilt: „Ein empirisch-wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können“¹³²⁵, das heißt: Jeder empirisch-wissenschaftliche Satz ist *im Prinzip* fallibel, falsifizierbar, mag er auch für Jahrhunderte in Geltung gewesen sein wie etwa das geozentrische Prinzip. Nur deduktive, logisch zwingende Folgerungen (‘Beweise’) sind infallibel, und Aristoteles glaubte, mit der Syllogistik sogar eine Methode zu deren systematischer Erzeugung gefunden zu haben. Aber der Ort der deduktiven Schlüsse sind vor allem die reinen Sätze der Mathematik, zur Gewinnung empirischer Erkenntnis sind sie unbrauchbar. Werden sie auf Empirisches angewandt, enthüllen sie sich, wie Sextus zeigt, als zirkuläre Induktionsschlüsse, gehen sie von Empirischem aus und über dieses hinaus, werden sie transzendent. Dementsprechend interessiert beispielsweise Aristoteles’ Deduktion des unbewegten Bewegers aus dem empirischen Faktum der Bewegung und aus ihrem Begriff notwendigen Verursachtseins keinen heutigen, mit Kosmologie befassten Physiker. Anders gesagt: Zwar wird das deduktive Prinzip ‚Wenn A, dann B (nun aber A, also B)’ in der Wissenschaft ständig angewandt, aber nur in hypothetischem Sinn, als Anweisung, ‚B’ auch empirisch nachzuweisen.

5.3.3 Skeptische Kritik der Naturforschung

Die das vorhergehende Kapitel abschließende Darstellung von Sextus’ Kritik des wissenschaftlichen Schließens mag als Überleitung dienen zu einer kurzen Betrachtung der im vorliegenden Kontext der Begründung der (Natur)Wissenschaft durch die Vorsokratiker und ihres begrifflich-spekulativen

¹³²⁴ Meyer, a.O., S. 229

¹³²⁵ Popper 2005, S. 17

Ausbaus durch Aristoteles besonders interessierenden skeptischen Kritik der Naturforschung.

Sextus widmet dieser Kritik den „physikalischen Teil“¹³²⁶ seines *Grundrisses*, der mit dem darauf folgenden „ethischen Teil der Philosophie“¹³²⁷ das abschließende dritte Buch der Schrift bildet. Es erübrigt sich fast zu sagen, dass Sextus, der, wie ausgeführt, die Erkenntnis des ‚Verborgenen‘ im allgemeinen bestreitet, auch die speziellere Erkennbarkeit der Natur negiert; dieses ist in jenem impliziert. Die folgende Skizze wird sich deshalb auf die Diskussion weniger Kernpunkte dieses wie Sextus’ gesamte Schrift in klare thematische Abschnitte gegliederten Teils beschränken. Allerdings ist der physikalische Teil aus mehreren Gründen von Interesse. Nicht nur bringt Sextus hier auf begrenztem Raum sämtliche skeptischen Argumentationsmuster nochmals zum Einsatz, er deckt zudem die realen Schwächen antiker Naturforschung auf, und gleichzeitig werden auch die Grenzen der skeptischen Physikkritik selbst sichtbar und fordern eine *Metakritik* heraus, die meine Darstellung der antiken Naturphilosophie abschließen wird.

Sextus beginnt seine Kritik der Physik konsequent mit der Kritik der *Prinzipien*, also der uns hinlänglich bekannten *archai*, der Ursprünge und Ursachen, als dem logisch (und faktisch?) Primären. In Übernahme der (von den ‚Dogmatikern‘!) erarbeiteten und, wie gezeigt, erstmals bei Empedokles klar greifbaren Unterscheidung von stofflichen und wirkenden Prinzipien¹³²⁸, beginnt er mit den wirkenden, denn „diese sollen [den Dogmatikern zufolge] wichtiger sein als die stofflichen“¹³²⁹.

Erstaunen wird es vielleicht einen heutigen Leser, dass Sextus seine skeptische Untersuchung der wirkenden physikalischen Prinzipien so ansetzt, dass er „zunächst Gott betrachtet“¹³³⁰; im Sinne antiker Philosophie ist es jedoch konsequent, da in der Tat „die Mehrzahl [der Philosophen] Gott die wirksamste Ursache nennt“¹³³¹. Gerade die beiden Großen, Platon und Aristoteles, aber auch die Stoiker, setzten ihre physikalischen Erörterungen beim Absoluten an: In Platons spekulativer Kosmologie im *Timaios* ist es der *Demiurg*, der göttliche Handwerker, der den natürlichen Kosmos hervorbringt und aufs Beste ordnet¹³³²; Aristoteles etabliert das Prinzip des ersten Bewegers (*próton kinoun*)

¹³²⁶ A.O., III 1

¹³²⁷ Ebd., III 21

¹³²⁸ Vgl. oben, Kap. II 6.2

¹³²⁹ A.O., III 1 (Zusatz Sk.)

¹³³⁰ Ebd., III 2

¹³³¹ Ebd.

¹³³² Vgl. oben, Kap. I 8.3.2

nicht nur in der *Metaphysik*, sondern eben auch in der *Physik*: „[] wenn also alles Bewegte von etwas bewegt wird, das erste Bewegende zwar selbst auch in Bewegung ist, jedoch nicht unter Einwirkung eines anderen, so ist notwendig: Es selbst wird von sich selbst in Bewegung gebracht“¹³³³. Die Bezeichnung dieses ersten bewegenden Prinzips, dieses, wie es an anderer Stelle modifizierend heißt, „ureigentlich Unbewegt-Bewegenden [*ápasin tois kinoumenoís akíneton*]“¹³³⁴, durch Sextus als (Aristoteles’) Gott ist völlig korrekt: Platon nimmt ja die mythische Personifizierung des Ersten Erzeugenden zum Demiurgen selbst vor. Wenn vom aristotelischen Prinzip des sich aus sich selbst zur Bewegung Bestimmenden die für uns aus der christlichen Tradition mit dem Namen Gott verbundene Vorstellung von Personalität auch fernzuhalten sein mag, so steht doch dies Prinzip als „eine ewige, unbewegliche, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existierende Wesenheit“¹³³⁵ jenseits der die Naturvorgänge und Naturstoffe kennzeichnenden fremdinduzierten Bewegung und gehört systematisch zu dem in der *Metaphysik* entworfenen Bereich der ewigen Sphären und der Gestirngötter als deren immanente Wirkkraft¹³³⁶.

Um den Gedanken der Erkennbarkeit oder gar Beweisbarkeit Gottes (als die ‚wirksamste Ursache‘, das heißt als Urheber der Welt) als unhaltbar zu erweisen, zieht Sextus alle argumentativen Register – und kommt damit modernem Empfinden entgegen.

In einem ersten Schritt bemüht er dazu das aristotelische Begriffspaar *Substanz – Akzidenz*. Von Sextus’ (an keiner Stelle explizit gemachtem) Standpunkt menschlicher Endlichkeit aus – und dieser gilt für den Skeptizismus vielleicht essentieller, radikaler als für jede andere Richtung – erledigt sich die Frage der Existenz Gottes im Ansatz, in der Unmöglichkeit, sein substantielles Sein auszusagen. Denn „von allen Dingen, die wir denken, müssen wir die Substanz denken, z.B. ob sie körperlich sind oder unkörperlich“¹³³⁷, und die Erkenntnis Gottes scheitert bereits an der Unbeantwortbarkeit dieser Frage. So seltsam uns die Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes vor dem Hintergrund unserer christlichen Tradition auch erscheint – und sie *ist* unser aller Tradition,

¹³³³ *Physik* 256 a 19ff.

¹³³⁴ Ebd., 258 b 8f. – Der scheinbare Widerspruch, dass das Bewegende einerseits als sich selbst bewegend, andererseits als selbst unbewegt bezeichnet wird, sucht Aristoteles selbst zu vermitteln und braucht uns insofern hier nicht zu beschäftigen.

¹³³⁵ *Metaphysik* XII 7, 1073 a 4

¹³³⁶ Vgl. *Met.* XII 8, 1073 b 14ff. – Vgl. auch oben, Kap. III 2.6.2.

¹³³⁷ A.O., III 2

ob uns dies bewusst ist oder nicht¹³³⁸ –, ist die Alternative *körperlich* – *unkörperlich* in Bezug auf Gott im Horizont des antiken Götterglaubens durchaus gerechtfertigt, denn der mythologische Polytheismus mit seinen körperhaft vorgestellten Göttern existiert ja trotz der Vergeistigung des Gottesbegriffs durch die Philosophie in geschwächter Form weiter. Ebenso wenig wie das substantielle Sein lassen sich für Gott Gestalt und Ort bestimmen und, in Konsequenz dessen, auch nicht seine Eigenschaften. Der theologische Ratschlag: „<Aber [] denke dir etwas Unvergängliches und Seliges und glaube, daß dies der Gott sei>“¹³³⁹, führt nach Sextus nicht weiter: „Denn wie derjenige, der Dion nicht kennt, auch dessen Akzidenzien nicht als Dions Akzidenzien denken kann, so können auch wir, da wir die Substanz Gottes nicht kennen, nicht dessen Akzidenzien denken oder verstehen“¹³⁴⁰.

Diese Unerkennbarkeit der göttlichen Substanz – dass Gott der Inbegriff von Substanz selbst sein könnte, in dessen Begriff die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz sich aufhebt, bleibt dem Empiriker Sextus verschlossen – bedeutet nichts anderes als Gottes Verborgeneheit. Und das Verborgene erkennen zu wollen, ist für Sextus, wie an anderer Stelle aufgezeigt¹³⁴¹, vergebene Liebesmüh. In Bezug auf Gott bedeutet das die Unmöglichkeit eines Existenzbeweises – ein bis heute aktueller Gedanke. Denn der Beweis, „daß es Gott gibt“¹³⁴², müsste „entweder durch Offenbares oder durch Verborgenes [erfolgen]“¹³⁴³. Durch Offenbares ist es nicht möglich, denn „dann müßte auch die Existenz Gottes offenbar sein“¹³⁴⁴, das heißt, aus sich selbst evident sein, was – vom wissenschaftlich-voraussetzungslosen Standpunkt aus betrachtet – nicht der Fall ist. Der Beweis Gottes aus Verborgenen ist aber ebenso unmöglich, denn das Sein des Verborgenen bedarf selbst eines Anderen zur Beglaubigung seiner Existenz, und dieses müsste in seiner Existenz wieder durch Anderes bestätigt werden und so weiter: Wiederum ergibt sich „ein unendlicher Regreß“¹³⁴⁵.

¹³³⁸ Zu der Tatsache, dass wir Europäer in christlicher Tradition stehen und in essentieller Weise christlich *sind*, auch wenn (noch so viele) Einzelne sich bewusst vom Christentum distanzieren, vgl. meine Interpretation von Benedetto Croces Essay *Warum wir uns Christen nennen dürfen*, in: Schönknecht 2006, S. 182ff.

¹³³⁹ Ebd., III 4

¹³⁴⁰ Ebd.

¹³⁴¹ Vgl. oben, Kap. III 5.3.1

¹³⁴² A.O., III 7

¹³⁴³ Ebd.

¹³⁴⁴ Ebd.

¹³⁴⁵ Ebd., III 8

Auch eine dritte Methode des Gottesbeweises scheidet für Sextus aus. Wir können sie die *ethische* oder *providentielle* nennen, und sie bezieht sich auf das essentielle religiöse Problem der Gerechtigkeit Gottes: „Wer die Existenz Gottes behauptet, der sagt entweder, dieser Sorge für die Dinge in der Welt, oder, er tue es nicht, und wenn er vorsorge, dann entweder für alle oder nur für einige“¹³⁴⁶. Dies sind logisch zwingende Alternativen und jedem etwas Nachdenklichen in unserem Kulturkreis sind sie vertraut. Wie man sich auch entscheidet, keine der denkbaren Möglichkeiten wird dem von Sextus stillschweigend vorausgesetzten Begriff Gottes als eines allmächtigen und gütigen Wesens gerecht. Dass Gott für alle Dinge Sorge, scheidet *a limine* aus, denn „dann gäbe es weder Schlechtes noch Schlechtigkeit in der Welt“¹³⁴⁷, jedoch „von Schlechtigkeit sollen [] alle Dinge voll sein“¹³⁴⁸.

In dem providentiellen Ansatz liegt nach Sextus ein mehrfaches Dilemma verborgen: „Entweder [A] will und kann [Gott] für alle Dinge vorsorgen oder [B] er will zwar, kann aber nicht, oder [C] er kann zwar, will aber nicht, oder [D] er will weder noch kann er“¹³⁴⁹.

Fall A scheidet evidentermaßen aus, dazu sind die Dinge zu chaotisch, die Fälle B bis D aber widersprechen je auf ihre Weise dem Begriff Gottes: Fall B stellt Gottes Allmacht in Frage, Fall C seine Güte und Fall D beides. Daraus ergibt sich die paradoxe Konsequenz, „daß diejenigen, die die Existenz Gottes mit Sicherheit behaupten, womöglich zum Frevel gezwungen werden“¹³⁵⁰. Denn „wenn sie ihn [] für alle Dinge vorsorgen lassen, behaupten sie, Gott sei der Urheber von Übeln. Lassen sie ihn aber nur für einige Dinge vorsorgen, dann werden sie gezwungen, den Gott entweder mißgünstig oder schwach zu nennen. Das aber ist offenkundig Frevel“¹³⁵¹. Denn, so war schon Platon überzeugt, „der Neid steht außerhalb des göttlichen Reigens“¹³⁵². Und die Vorstellung von Schwäche, Ohnmacht ist im Zusammenhang mit Gott eine *contradictio in adiecto* und widerspricht der Wesensbestimmung des Göttlichen diametral: Göttlichkeit und Macht sind geradezu Synonyme. Erinnern wir uns nur an das Vollgefühl von Macht im Zeus, als er seinen Mitgöttern droht, sie bei Widersetzlichkeit mitsamt dem Weltall an goldener Kette an der Spitze des

¹³⁴⁶ Ebd., III 9

¹³⁴⁷ Ebd.

¹³⁴⁸ Ebd.

¹³⁴⁹ Ebd., III 10

¹³⁵⁰ Ebd., III 12

¹³⁵¹ Ebd.

¹³⁵² *Phaidros* 247 a

Olymp in der Schweben zu halten: „So weit rag ich vor Göttern an Macht, so weit vor den Menschen!“¹³⁵³

Seinen Aufweis der unleugbaren Widersprüche im Gottesbegriff, die sich in dem Urteil zusammenfassen, dass es „unerkennbar [ist], ob es Gott gibt“¹³⁵⁴, will Sextus *keineswegs als Plädoyer für Atheismus* verstanden wissen. Seine skeptische Kritik richtet sich vielmehr gegen die „Voreiligkeit der Dogmatiker“¹³⁵⁵, die beanspruchen, über das Göttliche mit Autorität urteilen zu können. Den expliziten Atheismus, der sich in der Überzeugung, es gebe keinen Gott und in der Propagierung solchen Urteils ausspricht und den heute zum Beispiel der denkerisch ebenso schwache wie präventöse und bezüglich der Religion geradezu gehässige Richard Dawkins vertritt¹³⁵⁶, hätte Sextus als ebenfalls dogmatisch-voreilig zurückgewiesen. Er selbst wählt den skeptischen Weg der *epoché*, der Enthaltung vom philosophischen Urteil, was für ihn aber einschließt, „daß wir [], dem täglichen Leben [also der allgemeinen Überzeugung] folgend, undogmatisch Götter annehmen und Götter verehren und ihre Vorsorge gelten lassen []“¹³⁵⁷. Also: Religion: ja, Theologie (und philosophische Theodizee): nein. – Kann es eine vernünftigeren und aktuellere Position geben als dieses skeptische *Ignorabimus*? In Bezug auf die religiöse Frage hat der Skeptizismus, wie mir scheint, nichts von seiner Aktualität eingebüßt.

In welchem weitem und bedeutendem geistesgeschichtlichen Zusammenhang Sextus' Reflexionen stehen, soll an dieser Stelle zumindest noch angedeutet werden. Die von Sextus thematisierte Problematik ist bei Platon formuliert. Dieser brachte, wie aufgezeigt, als Reaktion sowohl auf die moralisch unbefangene Darstellung des Göttlichen bei Homer¹³⁵⁸ als auch auf säkularisierende Tendenzen der Sophistik¹³⁵⁹ die theologische mit der ethischen Problematik in reflexiven Zusammenhang und wurde nicht müde, „[gegen die] Gottesleugner [darzutun], daß es Götter gibt“¹³⁶⁰, die Güte Gottes ebenso wie die Göttlichkeit des Guten zu beschwören und jedem aufklärerischen Zweifel daran entgegenzuarbeiten. Und zur Güte Gottes gehört nach Platon eben auch dessen *Fürsorge* im Großen wie im Geringen, für die Welt wie für

¹³⁵³ *Ilias* 8, 19ff.

¹³⁵⁴ A.O., III 9

¹³⁵⁵ Ebd., III 2

¹³⁵⁶ Vgl. z.B. Dawkins' dickleibiges Buch *Der Gotteswahn* (2007).

¹³⁵⁷ A.O., III 2 (Zusatz Sk.)

¹³⁵⁸ Vgl. oben, Kap. I 6.9

¹³⁵⁹ Vgl. oben, Kap. I 6.7

¹³⁶⁰ *Nomoi* 899 d

die Menschen¹³⁶¹. Während man aber „für das Gute [] niemand anders als Urheber betrachten [darf als Gott]“¹³⁶², muss man für die von Platon nicht bestrittenen Übel in der Welt „irgendwelche anderen Ursachen suchen, aber nicht Gott“¹³⁶³. Das menschliche Gottesverhältnis betreffend, stehen also für Platon nicht kritische Vernunft, sondern Demut und Verehrung im Vordergrund.

Es erstaunt nicht, dass die Skeptiker mit ihrem geschärften kritischen Bewusstsein die hier liegende, wohl erstmals von Epikur explizit formulierte Widersprüchlichkeit¹³⁶⁴ aufgreifen. Diese Frage „der Rechtfertigung Gottes angesichts des moralischen und physischen Übels in der Welt“¹³⁶⁵ wird Anfang des 18. Jahrhunderts von G.W. Leibniz in seiner *Theodizee* betitelten Schrift erneut zum Thema gemacht¹³⁶⁶. Als Christ und im erkenntnisstolzen Geist des Rationalismus philosophierend, vermag sich Leibniz nicht der wohlbegründeten Zurückhaltung des Skeptizismus in dieser Frage anzuschließen, sondern unternimmt, sozusagen in der Tradition Platons, die Entlastung Gottes von aller Verantwortung für das Übel, eine dogmatische Positionierung, auf die um 1790 Kant mit seiner Abhandlung *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* kritisch antwortet und in der er feststellt, „daß alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen“¹³⁶⁷.

Im Anschluss an seine skeptische, in ihrer Gültigkeit unüberholte Bestreitung der Möglichkeit, den Realitätsgehalt der Gottesvorstellung theoretisch nachzuweisen, wendet sich Sextus der Diskussion weiterer naturphilosophischer Begriffe und Thesen zu, beginnend mit dem mit der Erstursache Gott sachlich verbundenen Begriff der Ursache im allgemeinen. Wie in seinem gesamten *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* behandelt Sextus auch hier seinen Gegenstand in einzelnen, jeweils einem Begriff oder Problem gewidmeten und durch Zwischentitel thematisch gekennzeichneten Abschnitten. Auf die Diskussion des Ursache-Begriffs folgen als Stichworte unter anderem die *stoffli-*

¹³⁶¹ Vgl. ebd., X 10ff., 899ff.

¹³⁶² *Politeia* 379 c

¹³⁶³ Ebd.

¹³⁶⁴ Vgl. den Hinweis von S. Lorenz: Art. *Theodizee*, HWPh 10, Sp. 1066

¹³⁶⁵ Ebd.

¹³⁶⁶ *Versuche der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* (entst. 1705)

¹³⁶⁷ *Werke* [] XI, S. 114

chen Prinzipien¹³⁶⁸, die Vermischung¹³⁶⁹, die Bewegung¹³⁷⁰, ferner Vermehrung und Verminderung¹³⁷¹, Fortnahme und Hinzufügung, Umstellung¹³⁷², Ganzes und Teil¹³⁷³, physische Verwandlung¹³⁷⁴, Entstehen und Vergehen¹³⁷⁵, Ruhe¹³⁷⁶, Ort¹³⁷⁷ und schließlich Zeit¹³⁷⁸ und Zahl¹³⁷⁹.

Diese Aufzählung liest sich, und darum habe ich sie eingefügt, wie eine Art Inhaltsverzeichnis zu den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, insbesondere zur *Physik* und zu *Über Werden und Vergehen*, wo die von Sextus genannten (und noch weitere) Aspekte erstmals im Zusammenhang abgehandelt wurden und von denen ich einige in den Ausführungen zu Aristoteles berührt habe¹³⁸⁰. Die Reflexionen des Sextus zu diesen Begriffen können im Rahmen der vorliegenden Ausführungen, obwohl dies reizvoll wäre, nicht mehr im einzelnen behandelt werden. Das Ergebnis der Untersuchung ist stets, dass die Probleme theoretisch nicht lösbar sind und die ‚dogmatischen‘ Lösungsversuche sich in den Widersprüchen von *Diallele*, *infinitem Regress* und *Petitio principii* verfangen, in die *Isosthenie*, den gleichwertigen Widerstreit konkurrierender Positionen, münden oder dass ein Urteil einfach durch die Fülle der im Lauf der dogmatischen Denkbemühungen entwickelten Lösungsvorschläge vereitelt wird.

Letzteres gilt etwa für das Problem der *stofflichen Prinzipien*, das ja die frühe Phase der (Natur)Philosophie mit den milesischen sowie den jüngeren Naturphilosophen prägte. Neben den von Thales, Anaximander und Anaximenes sowie von Empedokles und Anaxagoras, von Leukipp und Demokrit vorgelegten Theorien der Stofflichkeit entstanden Konzepte wie die Molekültheorie von Herakleides Pontikos und Diodor¹³⁸¹ und dazu die nicht-stofflichen Elementelehren: So schlugen „die Pythagoreer die Zahlen, die Ma-

¹³⁶⁸ A.O., III 30ff.

¹³⁶⁹ Ebd., III 56ff.

¹³⁷⁰ Ebd., III 63ff.

¹³⁷¹ Ebd., III 82ff.

¹³⁷² Ebd., III 97

¹³⁷³ Ebd., III 98ff.

¹³⁷⁴ Ebd., III 102ff.

¹³⁷⁵ Ebd., III 109ff.

¹³⁷⁶ Ebd., III 115ff.

¹³⁷⁷ Ebd., III 119ff.

¹³⁷⁸ Ebd., III 136ff.

¹³⁷⁹ Ebd., III 151ff.

¹³⁸⁰ Vgl. oben, Kap. III 2.6

¹³⁸¹ Vgl. ebd., III 32

thematiker die Grenzen der Körper, Straton der Physiker die Qualitäten“¹³⁸² vor.

Die Entscheidung der Skeptiker zur Zurückhaltung des Urteils ist angesichts dieser Fülle von Vorschlägen nachvollziehbar – und doch historisch ohne Bedeutung. Zwar zerfasert hier das Paradigma, die materielle Welt auf wenige Elemente zurückzuführen, in eine schwer überschaubare Zahl von Erklärungsansätzen und scheint sich dogmatisch zu erschöpfen, aber in Wirklichkeit wird damit die Basis für spätere Forschungen mit verbesserter Methodik gelegt. Die Orientierung auf stofflich Elementares, auf die atomaren und molekularen Strukturen der Materie sowie auf die zahlhafte Natur dieser Strukturen bleiben paradigmatisch auch in der Neuzeit und werden in ihrer Kombination zu realer, verwertbarer Erkenntnis führen. In ihrer pauschalen Absage an die Erforschbarkeit der Natur schütten die Skeptiker, im Bilde gesprochen, das Kind mit dem Bade aus.

Recht eigenwillig und willkürlich verfährt Sextus auch bezüglich der weiteren naturphilosophischen Probleme. Den Problembestand lässt er sich, wie die im Vorhergehenden erfolgte Aufzählung zeigt, von Aristoteles bzw. dem Peripatos vorgeben. Hier steht im Zentrum die Frage der *Realität von Bewegung*. Diese ist Voraussetzung der Realität auch der weiteren physikalischen Kategorien, die, wie Vermehrung/Verminderung, Fortnahme/Hinzufügung, Umstellung usw., Prozesse darstellen und damit das Moment der Bewegung beinhalten.

Aristoteles hatte die Wirklichkeit von Bewegung und Wechsel behauptet. Sie war für ihn die „Grundannahme“¹³⁸³, der Ermöglichungsgrund von Physik als einer Wissenschaft von der Natur. Aristoteles bezog damit zugleich Stellung gegen die eleatische Bestreitung von Bewegung, allerdings nicht durch Verwerfung des Eleatismus. Vielmehr differenzierte er, in vollem Respekt vor der Bedeutung des Seinsgedankens, diesen vom Begriff der Natur: „Die Untersuchung, ob das Seiende *eines* und *unwandelbar* ist, ist keine Untersuchung im Bereich der Naturforschung“¹³⁸⁴. In dieser Einschränkung liegt implizit das Postulat unterschiedlicher Wissenschaften für beide Bereiche, der Aristoteles

¹³⁸² Ebd.

¹³⁸³ Vgl.: „Für uns dagegen soll die Grundannahme sein: *Die natürlichen Gegenstände unterliegen entweder alle oder zum Teil dem Wechsel*. Das ist klar, wenn man von der Einzelercheinung ausgeht“ (*Physik* 185 a 12 ff.). – Bereits Platon hatte Bewegung unter die *mégista géne*, die ‚großen Gattungen‘ gezählt und damit deren Nichtsein bestritten: vgl. oben, Kap. III 1.5.4; zur Bewegungstheorie des Aristoteles vgl. oben, Kap. III 2.6.2.

¹³⁸⁴ Ebd., 184 b 25f. – Zu Aristoteles’ Auseinandersetzung mit Parmenides vgl. oben, Kap. II 4.6.

gerecht zu werden sucht, indem er neben der *Physik* die *Metaphysik* etabliert als „Wissenschaft (*epistème*), welche das Seiende als solches (*tò òn hê ón*) untersucht und das demselben an sich Zukommende“¹³⁸⁵. Hinter diese aristotelische Differenzierung greift Sextus zurück und reißt die philosophische Antithese bezüglich der Bewegung wieder auf: „Ich glaube, es gibt drei oberste Standpunkte zur Bewegung: Das alltägliche Leben und einige der Philosophen nehmen an, es gebe Bewegung, Parmenides dagegen und Melissos und einige andere, es gebe sie nicht. Die Skeptiker schließlich haben behauptet, daß es sie nicht eher gebe, als daß es sie nicht gebe; nach den Erscheinungen zu urteilen nämlich scheine es Bewegung zu geben, im Sinne der philosophischen Lehre jedoch gebe es sie nicht“¹³⁸⁶.

In diesen Formulierungen des Sextus fällt eine merkwürdige Unregelmäßigkeit auf. Er setzt zunächst als Positionen gegeneinander einerseits die Anerkennung der Bewegung durch ‚das alltägliche Leben und *einige der Philosophen*‘ und andererseits deren Bestreitung durch die eleatischen Denker. Im zweiten Teil der zitierten Aussage verschiebt sich diese Opposition zum Gegensatz zwischen den Erscheinungen auf der einen und ‚der philosophischen Lehre‘ ganz allgemein auf der anderen Seite. Das heißt, die Tatsache, dass es philosophische Befürworter von Bewegung (wie z.B. Heraklit und Aristoteles) gibt, wird unter der Hand ausgeblendet.

Diesem gedanklich nicht sauberen Verfahren korrespondiert auch die anschließende argumentative Entwicklung der beiden Positionen. Während die Position pro Bewegung, die die Evidenz für sich hat, mit wenigen Bemerkungen und nur einem Paragraphen (Abschn. 66) erledigt wird, gilt der Position der „Stillstandsverfechter des All“, wie Platon sich ausdrückte¹³⁸⁷, mit den Paragraphen 67 bis 81 das Hauptaugenmerk, und deren paradoxe Position wird in all ihren Facetten entwickelt, unter Anführung auch von Zenons berühmtem Paradoxon von Achill und der Schildkröte¹³⁸⁸. Sollte tatsächlich der Widerstreit der Positionen, wie der Skeptizismus behauptet, ein gleichwertiger sein, seine Darstellung durch Sextus ist es keineswegs!

Es ist wohl auch die Freude der Skeptiker am Paradox und an der argumentativen Zuspitzung für diese eigentümliche Bevorzugung verantwortlich. Philosophisch ist sie insofern destruktiv, ja reaktionär, als sie die von den jüngeren Naturphilosophen und Aristoteles unter dem Stichwort einer ‚*Rettung*

¹³⁸⁵ *Metaphysik* 1003 a 20

¹³⁸⁶ A.O., III 65

¹³⁸⁷ So Platon im *Theätet* (181 a)

¹³⁸⁸ Vgl. a.O., III 77

der Phänomene'¹³⁸⁹ entfalteten Bemühungen einer Annäherung der Theorie an die Erfahrung konterkariert.

Sextus schließt seine Darstellung der die Bewegung bestreitenden Positionen mit dem Bekenntnis zur skeptischen Epoché: „Wir aber, die wir weder diese Argumente noch die Erscheinung widerlegen können, der folgend sie [,sie' bedeutet wohl: die peripatetische Fraktion der Umherwandler!] die Existenz der Bewegung einführen – wir halten uns, im Hinblick auf die Antithese der Erscheinungen und der Argumente, darüber zurück, ob es Bewegung gibt oder nicht“¹³⁹⁰.

Gerade hier aber gerät die skeptische Position selbst in den Selbstwiderspruch, den sie anderen Positionen unaufhörlich nachzuweisen sucht. Ihr Programm der Zurückhaltung gegenüber widerstreitenden Dogmatismen durch undogmatische Anerkennung der habituellen Sehweise hätte sie zur Bevorzugung der an den Erscheinungen sich orientierenden Partei der Bewegungsverfechter führen müssen, die gegen den eleatischen Dogmatismus den Erscheinungen Rechnung zu tragen suchen. Die von Sextus entwickelte skeptische Isostenie gleichwertiger Standpunkte erweist sich hier in besonderer Weise als *sterile intellektualistische Konstruktion* mit dem einzigen Zweck der Urteilsenthaltung. – Dies mag zu Darstellung des physischen Teils von Sextus' Grundriss genügen.

Was aber die von den vorsokratischen Philosophen erarbeiteten *naturphilosophischen Kategorien* anbelangt, so haben alle in irgendeiner Form für die in der Neuzeit wieder auflebende Naturwissenschaft Bedeutung gehabt, wie dies im einzelnen bei der Behandlung der jeweiligen Denker gezeigt wurde, was aber den Skeptikern natürlich nicht zu Bewusstsein kommen konnte. Ich will dies hier, am Ende unserer Betrachtung zur antiken Wissenschaftsentwicklung, nochmals knapp zusammenfassen.

Die *Reduktion des Komplexen auf Einfaches* (und vermeintlich Ursprüngliches), die *Thales* als Erster vornahm, ist methodisches Element der Wissenschaft bis heute. Der von *Thales* identifizierte Urstoff Wasser hat sich als Urbedingung zumindest des Lebens erwiesen. Heute sind wir neugierig auf die Möglichkeit von Leben auf fernen Planeten im Universum und – wir suchen dazu nach Spuren von Wasser!

Anaximanders Konzeption des Begriffs des *Apeiron*, des Unbegrenzten, ist ebenfalls eine intellektuelle Großtat und ist wesentlich geworden sowohl für die Entstehung des aristotelischen Weltbilds eines begrenzten Kosmos wie für

¹³⁸⁹ Vgl. dazu oben, Kap. II 5, III 2.6.2

¹³⁹⁰ A.O., III 81; Zusatz Sk.

dessen Kritik in der beginnenden Neuzeit durch die Spekulationen über kosmische Unendlichkeit durch Nikolaus von Kues und Giordano Bruno. *Unendlichkeit* kann zwar, wie schon Aristoteles erkannte, kein operationalisierbarer naturwissenschaftlicher Terminus sein, ist es jedoch regulativ in Form der intensiven Bemühung der Astrophysik, die unbestimmte Unendlichkeit des Universum physikalisch zu definieren, einzugrenzen.

Anaximenes' Enthüllung der *Luft*, im Mythos ein göttlicher Hauch, als eines Dings, als quasi materieloser Stoff, ist ebenfalls eine bedeutende aufklärerische Leistung. Aristophanes, der die neuen Naturwissenschaften ablehnte, überzog wohl deshalb den *Hauch* in seiner Komödie *Die Wolken* ganz besonders mit seinem Spott, und ich hatte schon darauf hingewiesen, dass erst relativ spät entdeckt wurde, dass Luft kein Element im chemischen Sinn ist¹³⁹¹.

Heraklits in der Antike so umstrittene, vielleicht erst von seinem Schüler Kratylos extrem zugespitzte *Theorie ubiquitärer Bewegung* erweist erst im Zeitalter von Quantentheorie, Zellbiologie und Hirnphysiologie ihre ganze (und vielleicht immer noch nicht völlig ausgeschöpfte) Reichweite. Der hier in Ruhe an seinem Schreibtisch sitzt und, in erscheinender Bewegung, nur den Stift über das Papier führt, erweist sich, aus herakliteischer Perspektive, als Bündel unüberschaubar vielfältiger elektrochemischer Prozesse, dessen Organe, von der Haut über das Gehirn bis zu Niere, Blase und was sonst noch, selbst nur einen prekären, prozessförmigen Bestand haben, an dem wir mit Mühe die leidende Seite, das heißt ihr eigenes prozessuales Leben, von der aktiven Seite der Verarbeitungsfunktion der Fremdstoffe unterscheiden können: Prozesse, Bewegung, wohin man schaut.

Die Lehre des *Empedokles* von den *vier stofflichen Wurzeln der Dinge*, vulgo den Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer, die Aristoteles rezipierte, hat unverändert das ganze Mittelalter hindurch und in der frühen Neuzeit gegolten; von dieser Vorstellung nahm die moderne Chemie ihren Ausgang, und sie ist, wenn auch falsch, so doch bis heute populär und jedermann geläufig. Selbst *Empedokles'* scheinbar so abgehobene mythisierende Konstruktion der kosmischen Grundkräfte *Liebe* und *Streit* manifestiert als *Kohäsion* und *Dissoziation*, Zentripetal- und Zentrifugalkräfte, als Bindungs- und überhaupt als kinetische Energie auf den verschiedenen Feldern der Physik ihre Bedeutung: Sie stabilisieren ebenso Atome und Moleküle wie Planetensysteme.

Bleibt noch *Anaxagoras'* ängstisches Wort: „Beisammen waren alle Dinge, grenzenlos nach Menge wie nach Kleinheit; denn das Kleine war gren-

¹³⁹¹ Vgl. oben, Kap. II 6.5.5

zenlos“¹³⁹²: Scheint es nicht auf primitive Weise die Theorie des Big Bang zu antizipieren?

Über die forschungsstrategische Bedeutung des *Leukipp-demokritischen Atombegriffs* wie des *Molekülbegriffs des Herakleides Pontikos* erübrigen sich Erklärungen. Nehmen wir schließlich noch die *pythagoreisch-platonische Idee mathematischer Strukturiertheit des Kosmos* und *Aristoteles' Etablierung einer Theorie bewegter Körper* unter dem Namen *Physik* (und seine weiteren Forschungen zur Natur), dürfte die *Gründungsfunktion der antiken Naturspekulation für die neuzeitliche Naturwissenschaft* überzeugend belegt sein.

5.3.4 Skeptischer Abbau der Philosophie als Lebensform

Das vorhergehende Kapitel schloss mit einem knappen Resümee der durch die frühe Naturphilosophie erarbeiteten Kategorien, mittels deren versucht wurde, naturhaft Seiendes zu erfassen und die, ungeachtet ihrer skeptizistischen Destruktion, als Anknüpfungspunkte neuzeitlicher Naturforschung fungieren werden. Doch ich kehre nochmals zu Sextus Empiricus zurück, um die Bedeutung auch der Skepsis in der Phase des Umbruchs von der antiken zur christlichen Epoche, die ja zur Zeit des Sextus im Gange ist, zu klären. Im *abschließenden ethischen Teil* seines *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*, dessen Argumente Sextus partiell in der Darstellung des 10. *Tropus* vorweggenommen hat und der ausführlich gewürdigt wurde¹³⁹³, vollendet er sein Werk der theoretischen Destruktion von Philosophie und Erkenntnis. Nicht nur erneuert er sein ‚multikulturalistisches‘ Argument der Notwendigkeit der Urteilsenthaltung wegen der Unterschiedlichkeit der Sitten, Gesetze und mythologischen Vorstellungen unter den menschlichen Gemeinschaften, er schreitet auch fort zur Liquidierung der ältesten Idee des der Kraft des Denkens innerwerdenden und aus der Mythosbindung sich lösenden Griechentums, *der Idee der Weisheit und des Ideals des Weisen*, Bestimmungen, die sich erstmals in derstituierung einer Gruppe von ‚*sieben Weisen*‘ objektiviert hatten, zu denen bekanntlich Thales, der Urheber der Wissenschaft, gerechnet wurde.

Die Vorstellung von *Weisheit*, verstanden als die Fähigkeit besonders dazu begabter Einzelner, gleichsam in Analogie zu den priesterlichen Sehern, aber losgelöst von der Sphäre des Religiösen, wesentlichen Einblick in die menschlichen Dinge zu gewinnen und zu vermitteln, war bereits von den antiautoritär gestimmten Sophisten in Frage gestellt und ihrer ethischen Konno-

¹³⁹² DK 59 B 1

¹³⁹³ Vgl. oben, Kap. III 5.2

tation entkleidet worden. Diese definierten ihre eigene Praxis mittels dieses Begriffs, sprachen sich, wie ihr Name sagt, selbst das Prädikat zu, *Weise* (*sophoi*) bzw. *Weisheitslehrer* zu sein, und verstanden darunter die Vermittlung der Fähigkeit an ihre Schüler, sich im politisch-demokratischen und sozialen Meinungskampf zu behaupten, eine Intention, zu der die Auszeichnung einer traditionellen Gruppe von Weisen mit ethischer Vorbildfunktion nicht passte¹³⁹⁴. *Skeptisch-nihilistische Tendenzen* in der Einschätzung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten taten hier ein Übriges, etwa die folgende dem *Gorgias* zugeschriebene, bezeichnenderweise von Sextus überlieferte, jedoch hinsichtlich ihrer Interpretation nicht unumstrittene „Argumentation []: a) Weder das Nichtseiende noch das Seiende existiert. b) Existiert es doch, so ist es für den Menschen nicht erkennbar. c) Ist es doch erkennbar, so ist es nicht mitteilbar“¹³⁹⁵.

Der platonische *Sokrates* hatte die *Relativierung menschlicher Weisheit* fortgesetzt, allerdings nicht in nihilistischer Tendenz, vielmehr in der gegenteiligen Absicht, mittels der Herausstellung der eigenen Nicht-Weisheit („Ich weiß, dass ich nichts weiß“) zur Selbstbescheidung zu erziehen und sich überzeugt gezeigt, dass „[wirkliche] Weisheit nur der Gottheit zu[kommt]“¹³⁹⁶.

Gerade im Hellenismus gewinnt das Ideal des Weisen nochmals an Bedeutung. Die Erosion der griechischen religiösen Tradition, die Ohnmacht und Unsicherheit des Einzelnen in den Großreichen, das Ausgeliefertsein des eigenen Daseins an ferne, nicht zu beeinflussende Instanzen, deren Entscheidungen dem eigenen Leben von einem Augenblick zum anderen eine neue Richtung aufzwingen können, sei es durch den Ausbruch kriegereischer Konflikte, sei es, dass man als Beamter oder Soldat in eine ferne, von fremdartigen Völkern bewohnte Provinz des Reiches entsandt wird oder dergleichen, ferner die oben dargestellte Vielfalt inkompatibler Lebensformen mit widersprüchlichen Wertvorstellungen begünstigen die Idee einer unabhängig von und resistent gegen wechselnde Umstände und Einflüsse aus der eigenen Daseinswahrnehmung und Werterkenntnis lebenden Persönlichkeit. In diesem Geiste entwerfen *Kyniker* und *Kyrenaiker*, *Epikureer* und *Stoiker*, nicht zu vergessen die *Akademiker* (Platoniker) und *Peripatetiker* (Aristoteliker), ihre Konzeptionen eines nicht aus Traditionen gespeisten, vernunftgemäßen und selbstbestimmten,

¹³⁹⁴ Zur sophistischen Sozialkritik vgl. etwa die im Kapitel über die Kritik am Adel gegebenen Hinweise, oben, Kap. I 2.3.3.

¹³⁹⁵ Kerferd/Flashar: *Die Sophistik*, § 4 *Gorgias* []. In: *Grundriss* 2/1, S. 46; Sextus überliefert den Gedanken des Gorgias: *Adversus Mathematicos* VII.

¹³⁹⁶ *Apologie* 23 a (Zusatz Sk.)

in (*cum grano salis*) sittlicher Orientierung geführten und deshalb den Namen der Weisheit verdienenden Lebens. Hinzu kommt zur Zeit des Sextus der mystisch orientierte, auf das übersinnliche Eine als Gottesäquivalent gerichtete Neuplatonismus. Als sein Begründer gilt der bezeichnenderweise nach einer christlichen Erziehung „zum hellenistischen Glauben zurückgekehrte“¹³⁹⁷ *Ammonios Sakkas* (um 175-242 n.Chr.), sein Hauptvertreter ist der bereits erwähnte, mit Sextus etwa gleichaltrige *Plotin* (*Plotinos*, um 203-269 n.Chr.), der die dem klassischen Griechentum fremde, aber, wie aufgezeigt, schon bei Platon angelegte Scham gegenüber Leiblichkeit, Nacktheit, Sexualität¹³⁹⁸ auf die Spitze trieb: Angeblich schämte er sich, im Leibe zu sein.

Die diversen Schulen aber setzen unterschiedliche Schwerpunkte, definieren u. U. einander widersprechende Tugenden und setzen die Weisheit jeweils in deren individuelle Realisierung. So betonen die Kyniker seit ihrem berühmtesten Vertreter, dem ebenso radikalen wie scharfzüngigen *Diogenes von Sinope* (um 404-323 v.Chr.), dem bekanntlich ein großes Fass als Wohnung diente¹³⁹⁹, das sokratische Ideal der Bedürfnislosigkeit und Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) und steigern es zur Ablehnung von allem, was die Lebensführung erleichtert und zur Feindschaft gegen die gesamte materielle und intellektuelle Kultur. Diogenes, als er ein Kind habe aus den Händen trinken sehen, soll seinen Becher fortgeworfen haben mit dem Ausruf: „<Ein Kind ist mein Meister geworden>“¹⁴⁰⁰. Die durch *Aristipp aus Kyrene* (um 435-350 v.Chr.) begründete Schule der *Kyrenaiker* propagierte hingegen als Lebensform den Hedonismus, allerdings keinen grobsinnlichen, sondern in Hinsicht auf das Endziel der Eudaimonia durchreflektierten, zwischen förderlichen und hemmenden Lüsten unterscheidenden Hedonismus.

Über *Epikur* habe ich ausführlich berichtet. Ihm zufolge ist die Erlangung des Glücks, wie aufgezeigt, gebunden an den Rückzug ins Private, die maßvolle Bejahung des Genusses sowie an die als philosophisch definierte Bemühung, die vermeintlichen Bedrohungen des Glücks wie Krankheit, Sterben, göttliches Strafgericht in ihrer Relativität bzw. Nichtigkeit zu *durchschauen*: In der aus dieser Einsicht resultierenden Haltung der Ataraxie, der Unbesorgtheit und Ruhe des Gemüts, realisiert sich Weisheit als, wie Pierre Hadot treffend formuliert, „Freude am Dasein“¹⁴⁰¹.

¹³⁹⁷ Praechter 1961, S. 594

¹³⁹⁸ Vgl. oben, Kap. I 7.6 passim

¹³⁹⁹ Zusage dem Bericht bei Diogenes Laertius VI 23

¹⁴⁰⁰ D. L. VI 37

¹⁴⁰¹ Hadot 2002, S. 168

Für die *Stoa* hingegen besteht Weisheit, wie ebenfalls referiert¹⁴⁰², in der *apátheia*, der Affektlosigkeit, das heißt in der Überwindung sinnlicher Leidenschaften durch Selbstbeherrschung sowie in der Unerschütterlichkeit sittlicher Gesinnung und in der Erkenntnis, dass im Vergleich mit dieser alle anderen sonst als werthaltig betrachteten Aspekte des Daseins zu *Adiaphora*, Indifferentem und Unwesentlichem, herabsinken.

All diese unterschiedlichen Bestimmungen der Weisheit zielen in irgendeinem Sinne auf innere Unabhängigkeit, Autarkie und Autonomie des in den äußeren Verhältnissen fremdbestimmten und unkalkulierbaren Lebensrisiken ausgesetzten Menschen, und der intendierte Endzustand steht unter dem allgemeinen Titel der *Eudaimonia*, der Glückseligkeit, als des „ungetrübt schönen Ablaufs des Lebens“, wie Diogenes Laertius den Stoiker Chrysipp zitiert¹⁴⁰³. Welchen Wert die einzelnen Schulen auch als zentralen definieren – Bedürfnislosigkeit, sinnliche Lust, Freiheit von Todesfurcht, Gemeinschaft von philosophierenden Freunden im *Kepos*, ein Leben streng nach dem Sittengesetz mit Vergleichgültigung alles anderen sonst von Menschen Geschätzten usw. – all dies soll die Erlangung immanenten Glücks in Form vollen Einverständnisses mit dem eigenen Zustand verbürgen. In der Orientierung an einer der Weisheitslehren soll das Individuum das von allen Menschen kraft ihrer Natur angestrebte Glück auf eine kritischer Reflexion standhaltende Weise erlangen und damit allen äußeren Widrigkeiten zum Trotz Meister über das eigene Leben werden. Insbesondere die hellenistische Ethik zeigt sich so als individualistische und apolitische *Ethik der Selbstbefreiung* auf der Basis einer der von den philosophischen Schulen propagierten *Lebensformen*.

Sextus bedient sich in seiner Kritik des Weisheitsideals wiederum der *verschiedenen Methoden*, die wir in verstreuter Form schon kennengelernt haben, und kombiniert sachlogische mit formallogischen Argumenten und dem Aufzeigen offener Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Lehren.

Nun stehen erkennbar, und hier setzt Sextus an, die verschiedenen Konzeptionen bei gleichem Endziel in gewissen sachlichen Gegensätzen hinsichtlich der Methode, also des zu diesem Ziel einzuschlagenden Weges. Dem kynischen Ideal der Bedürfnislosigkeit und der Ablehnung städtisch-ziviler Lebensweise kontrastiert der epikureische, dem Genießen nicht abgeneigte Kult des Lebens mit Freunden, der epikureischen Indifferenz gegenüber den *Eschata* widerspricht die platonische Transzendenzorientierung, der kyrenaischen

¹⁴⁰² Vgl. oben, Kap. III 4

¹⁴⁰³ A.O., VII 88

Lustorientierung kontrastiert die stoische Betonung der Selbstbeherrschung usw.; mitunter rangiert bei verschiedenen Schulen die gleiche Handlung auf der zwischen den Extremen Gut und Schlecht ausgespannten Rangskala an den entgegengesetzten Enden. Als auffälliges Beispiel führt Sextus den Widerspruch in der ethischen Bewertung der Lust an, die „einige [] als ein Gut [begrüßten], während andere sie geradezu ein Übel nennen“¹⁴⁰⁴, und zitiert als Beleg für Letzteres den dem Stifter der kynischen Schule, *Antisthenes* (444 bis etwa 368 v.Chr.), zugeschriebenen Ausruf: „<Lieber möchte ich wahnsinnig sein als Lust empfinden>“¹⁴⁰⁵ – ein Notschrei, der, nebenbei gesagt, die Gewalt der Lustbegierde reflektiert.

Aus alldem lässt sich nach Sextus' Ansicht nur der Schluss ziehen, dass selbst die „namhaftesten unter den Dogmatikern über den Begriff des Guten nicht einig [sind]“¹⁴⁰⁶, und ebenso seien „sie sich auch über das Üble nicht einig geworden“¹⁴⁰⁷.

Diese Uneinigkeit der Dogmatiker untereinander, die man aus nicht-skeptischer Perspektive durchaus als fruchtbare Konkurrenz der Weltanschauungen in einer dialogisch geprägten Geisteskultur interpretieren könnte, stützen für Sextus natürlich den skeptischen Grundgedanken der Unentscheidbarkeit der Wahrheit und der notwendigen Zurückhaltung des Urteils (*epochê*).

Und diese Unstimmigkeit korrespondiert ihm zufolge wiederum der fundamentalen Uneinigkeit der Ethnien, Völker und Kulturen über die wesentlichen Lebensfragen und Daseinsdeutungen, wie über das Verhältnis zu Leben und Tod, über das Göttliche, ferner über die Verwerflichkeit von Mord und Raub, die rituelle Tötung von Menschen, das Recht der Eltern auf Kindes-tötung oder die Legitimität inzestuöser Beziehungen¹⁴⁰⁸.

Für Sextus ergibt sich als notwendige Konklusion: „Angesichts so großer Ungleichförmigkeit der Dinge also hält sich der Skeptiker darüber zurück, ob etwas *von Natur* gut oder übel oder überhaupt zu tun sei, und distanziert sich auch hierin von der *dogmatischen Voreiligkeit*“¹⁴⁰⁹.

Voreilig zu sein, ist ein ständiger Vorwurf des Sextus an die Dogmatiker, und er ergibt sich erkenntnistheoretisch eben daraus, dass der Skeptiker auf Grund der Isosthenien und der ‚induktiven‘ Unvollständigkeit der Erfahrung

¹⁴⁰⁴ A.O., III 181

¹⁴⁰⁵ Ebd.; vgl. auch D. L. VI 3

¹⁴⁰⁶ A.O., III 176

¹⁴⁰⁷ Ebd.

¹⁴⁰⁸ Vgl. ebd., III 198-234

¹⁴⁰⁹ Ebd., III 235 (Hervorh. Sk.)

ein Urteil über Wahr und Falsch bzw. über die *Natur* der Dinge, sei es in theoretisch-gegenständlicher, sei es in ethisch-praktischer Perspektive, stets als *verfügt* betrachtet, da stets gegenteilige Erfahrungen als *möglich* erscheinen.

Damit ist auch der Weg frei zur Destruktion der den dogmatischen Ethikern, jenseits aller Gegensätze, gemeinsamen Überzeugung und des Anspruchs, über eine lehrbare, zur Weisheit hinführende bzw. diese verkörpernde „Lebenstechnik“¹⁴¹⁰ zu verfügen. Vielmehr ist „aus dem Gesagten klar, daß es wohl auch keine Lebenstechnik gibt“¹⁴¹¹.

Sextus' weitere Argumentation gegen die Möglichkeit einer solchen Lebenstechnik gebe ich nicht im Detail wieder, da sie umfangreich und komplex ist und vor allem mit uns heute nicht mehr einleuchtenden argumentationslogischen Instrumenten, der *reductio ad absurdum* und dem *Paradox*, arbeitet. So ‚widerlegt‘ er beispielsweise die Existenz der Lebenstechnik, die ja als philosophische Praxis lehr- und lernbar sein müsste, um zur Geltung zu gelangen, unter anderem damit, dass er überhaupt die Realität des Lehrens wie des Lernens bestreitet und es dem zufolge weder den Lehrenden noch den Lernenden und damit auch die Lehre selbst nicht gibt. Denn der Fachmann müsste ja den Laien lehren, dies aber sei unmöglich, denn die Lehre erfolge durch einzelne Sätze, aber „die Kenntnis eines einzelnen Lehrsatzes [macht] den Laien nicht zum Fachmann“¹⁴¹² und „niemand [erlernt] alle Lehrsätze auf einmal“¹⁴¹³, woraus folgt, dass „aus einem Laien niemand zum Fachmann [wird], so daß es auch deswegen [?!] den Fachmann nicht zu geben scheint und daher auch den Lehrenden nicht“¹⁴¹⁴.

Solche Argumentation erinnert wieder an den *Zenonischen Achilles*, der die Schildkröte niemals einzuholen vermag, und im gleichen paradoxalen Stil bestreitet („widerlegt“) Sextus die Existenz der als Voraussetzung des Lehrens notwendigen Klugheit, die Existenz der Wahrheit überhaupt, ferner die Existenz einer Methode und schließlich die der „Sache“¹⁴¹⁵ selbst.

Doch führt Sextus auch Argumente gegen die Möglichkeit, einer Lebenstechnik ins Feld, die auch wir heute als triftig empfinden. Einer gehaltvollen Kritik näher kommt etwa seine Beobachtung von Widersprüchen zwischen der Lehre und dem, was ihre Verfechter leben, was er an den Stoikern, seinen Lieblingsgegnern, exemplifiziert. Diese versteigen sich (in der Radikalität ihres

¹⁴¹⁰ Ebd., III 239 passim

¹⁴¹¹ Ebd., III 239

¹⁴¹² Ebd., III 262

¹⁴¹³ Ebd., III 263

¹⁴¹⁴ Ebd. (Zusatz Sk.)

¹⁴¹⁵ Ebd., III 254

Autarkie-Ideals und der Herabsetzung alles Äußerlichen zu *Adiaphora*) zur theoretischen Gutheißung von Handlungen, die „sie schwerlich auszuführen wagen“¹⁴¹⁶. Eines der von Sextus zitierten Beispiele ist die angeblich von Chrysipp in seiner Staatsphilosophie vorgenommene Rechtfertigung illimitierten Inzests und sogar kannibalischer Praktiken¹⁴¹⁷. Es handelt sich um Dinge, die griechischem Empfinden und der Lebenswirklichkeit widersprechen, aber sich aus der begrifflichen Radikalität eines ins Extrem getriebenen Rationalismus ergeben. Einer wirklichen theoretischen Kritik konnten derartige Theoreme offenbar erst in nachgriechischer Zeit, nach weitergehender Klärung der das *Humanum* betreffenden Vorstellungen unterzogen werden; Sextus vermag lediglich den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufzuzeigen.

Ebenfalls gehaltvoll und eigentlich entscheidend ist wohl Sextus' Hinweis, dass die Dogmatiker, da sie „nicht alle [] einstimmig nur eine Lebens-technik anerkennen, sondern die einen diese, die anderen jene annehmen, [] unter den Widerstreit und das Argument aus dem Widerstreit [fallen]“¹⁴¹⁸, das heißt: Ihre Lebensentwürfe und Lebensregeln relativieren sich, als je einseitige, gegenseitig; sie sind, so wäre zu folgern, auf das ihnen gemeinsame Substantielle hin zu transzendieren. Die Weisheit schlechthin zu repräsentieren, kann jedenfalls keine der gegensätzlichen Lebenstechniken beanspruchen, da ist Sextus Recht zu geben.

Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage, welche Lösung die Skeptiker, das heißt speziell Sextus, dessen „umfangreiche Schriften der Höhepunkt des griechischen Skeptizismus [sind]“¹⁴¹⁹ und mit dem der Skeptizismus „als eine schöpferische Philosophie der klassischen Antike“¹⁴²⁰ endet, für das von den Lebenstechniken thematisierte Lebensproblem geben.

Nun, Sextus' Lösung ist die, die er auch bei der Destruktion der beiden anderen philosophischen Sparten, der Logik und der Physik, gewählt und die als die skeptistypische zu gelten hat. Wie Sextus seine Bestreitung der Beweisbarkeit Gottes¹⁴²¹ nicht als Atheismus verstanden wissen will, sondern, der allgemeinen außerphilosophischen Überzeugung folgend, *undogmatisch* und ohne weitere Erkenntnisbemühung Götter annimmt, so ist auch die Ablehnung des Weisheitsideals und der Möglichkeit der Lebenstechnik kein Be-

¹⁴¹⁶ Ebd., III 249

¹⁴¹⁷ Vgl. ebd., III 246 – Inwieweit Sextus Zuschreibungen den Tatsachen entsprechen, muss ich offen lassen.

¹⁴¹⁸ Ebd., III 239

¹⁴¹⁹ A.A. Long: Art.: *Skepsis; Skeptizismus*. HWPh 9, Sp. 947

¹⁴²⁰ Ebd., Sp. 948

¹⁴²¹ Vgl. oben, Kap. III 5.3.3

kenntnis zu einem regellos aus persönlicher Willkür geführtem Leben, sondern bedeutet, dass der Skeptiker „undogmatisch der alltäglichen Lebenserfahrung [folgt]“¹⁴²², eine Strategie, die dem Menschen, wie Sextus glaubt, den Vorteil bringt, dass sich das Dasein zwar nicht, wie die Weisheitslehren versprechen, auf Grund der erreichten Autarkie leidlos, in ungetrübter Harmonie mit sich selbst und der Welt, vollzieht, denn „als sinnlich empfindender Mensch leidet er [notwendig]“¹⁴²³, aber er leidet doch nur maßvoll, „da er [] nicht noch obendrein glaubt, daß das was er erleidet, von Natur übel sei“¹⁴²⁴. Das erscheint mir als kluger Gedanke (auch wenn Sextus seinerseits glaubt, dass „die kluge Gesinnung selbst unerkennbar [ist]“¹⁴²⁵!), der darauf zielt, *Güter und Übel nicht ontologisch zu fixieren, sondern sie in ihrer Kontingenz zu akzeptieren*. Von einer weitergehenden Reflexion auf die Triftigkeit von Sextus' Lösungsvorschlag für das Problem der *Conditio humana* sehe ich ab, weise lediglich darauf hin, dass Sextus' Vorstellung nicht so ‚unphilosophisch‘ ist, wie es scheinen mag, basiert sie doch auf der Voraussetzung, *dass auch die Alltäglichkeit sozialen Daseins, die später so genannte Lebenswelt, substantielle Elemente impliziert*, so dass es keiner forcierten Distanzierung von allem Vorgegebenen in Form einer abstrakt entworfenen Lebenstechnik bedarf.

Diese Erfahrung des Skeptikers kommt damit unserer *modernen Überzeugung* entgegen, dass das soziale Leben als solches mit sinnhaften Gehalten ausgestattet ist. Um dies einzusehen, genügt es, an das Faktum allgemeiner Schulbildung zu denken, sowie an die *umfassenden Partizipationsmöglichkeiten des Einzelnen* auf politischem, religiösem und zahlreichen anderen Feldern, von der hoch differenzierten Arbeitswelt bis zur künstlerischen und sportlichen Sphäre. Diese Offenheit der sozialen Sphäre hat zur Konsequenz, dass sich für einen bewusst lebenden Menschen umfangreiche Möglichkeiten sinnvoller Lebensgestaltung ergeben und es der Konstruktion irgendwelcher künstlicher Lebensformen wie des Ideals der Weisheit nicht bedarf¹⁴²⁶. – Täusche ich mich nicht, äußert sich in dieser entspannten Haltung des Skeptizismus zum sozial Gegebenen und seiner Ablehnung zur ‚Weisheit‘ führender,

¹⁴²² A.O., III 235

¹⁴²³ Ebd., III 236 (Zusatz Sk.)

¹⁴²⁴ Ebd.

¹⁴²⁵ Ebd., III 244

¹⁴²⁶ Dieser Realität trägt etwa die demokratische Sozialpolitik Rechnung, indem sie Partizipation (*Methexis*/Teilhabe) als hohes Gut definiert und beispielsweise in den Hilfen für Bedürftige auch gewisse Partizipationsrechte (z.B. auf Teilnahme am Fernsehempfang) finanziell fördert oder auch die Behindertenpolitik unter die Leitvorstellung der Partizipation (etwa durch Inklusion) stellt.

„philosophischer“ Programme erstmals auch eine Art liberaler Geistigkeit, die dem einzelnen Subjekt die Bestimmung des zum eigenen Wohl Tunlichen anheim stellt.

Was die *historische Nachwirkung des Skeptizismus* anbelangt, hat sich die Idee der Skepsis als eines irgendwie gearteten Erkenntnisvorbehalts nicht mehr verloren. Dies belegt die Zugehörigkeit des Begriffs zur Bildungssprache. Zwar war für fundamentale Skepsis im auf die Antike folgenden Mittelalter kein Raum. Man glaubte ja, im Christentum und mit der Bibel die göttlich geoffenbarte Wahrheit zu besitzen, an der in skeptischer Haltung zu zweifeln verboten war. Eine autonome, von Theologie und Kirche unabhängige Wissenschaft war ausgeschlossen, und entsprechend wurden im späten Mittelalter in den theologisch beherrschten Universitäten unter dem Schlagwort von der doppelten Wahrheit aufkommende Tendenzen dieser Art von den kirchlichen Autoritäten zunächst unterdrückt¹⁴²⁷.

Erst in der Neuzeit knüpfen Denker an die Position einer skeptischen Einschätzung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten an, allerdings im allgemeinen nicht in der radikalen pyrrhonischen Form einer angesichts der realen wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht durchhaltbaren vollständigen Enthaltung vom Urteil, sondern in Form des skeptischen Vorbehalts bezüglich des Umfangs und der Grenzen des Erkennens. Gegen den naiven, unreflektierten Glauben mancher Wissenschaftler an die Möglichkeit totaler Erkenntnis beispielsweise sieht diese Skepsis die Notwendigkeit der Anerkennung eines *Ignorabimus* bezüglich bestimmter Grundfragen wie der nach dem Grund der Welt als solchem. Ein skeptischer Vorbehalt gegenüber wissenschaftlichen Ergebnissen ist gerechtfertigt durch die Erfahrung von deren häufiger Vorläufigkeit und Korrekturbedürftigkeit. Praktisch-politische Skepsis schließlich ließ in Deutschland eine „skeptische Generation“ (H. Schelsky, 1957) junger Menschen nach den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus wenigstens für eine Zeitlang allen Heilsversprechungen von Utopien und Totalitarismen gegenüber skeptisch-zurückhaltend sein. Skepsis in Form zweifelnder Zurückhaltung des Urteils bleibt angebracht gegenüber allen Vorstellungen von Vervollkommenheit: Jedes Gelingen, etwa in der Herstellung eines friedlichen Zustands zwischen Menschen, scheint relativ und prekär zu bleiben.

¹⁴²⁷ Vgl. zu den historischen Folgetendenzen unten, Teil IV.

Teil IV

Spätantike Unterdrückung der Idee sachhaltigen Wissens

1 Flucht ins Irrationale: die Mysterienkulte

Mit der Darstellung des Skeptizismus gelangt meine Rekonstruktion der Geschichte der antiken Rationalität und Wissenschaft zu ihrem inneren und binnen kurzem auch zum äußeren Abschluss. Trotz seiner Absage an das Ideal des Weisen und mit seinem Plädoyer für die Orientierung an der alltäglichen Lebenserfahrung gehört auch der Skeptizismus noch ebenso in die hellenistische Tradition der das Ethisch-Praktische betonenden Philosophien wie der Epikureismus und die von ihm besonders polemisch attackierte Stoa, und er gehört wie diese zu den Richtungen, deren Hauptinteresse auf das Problem geht, *wie ein glücklich zu nennendes Leben verfasst sein müsse* und auf welche Weise der Einzelne in diese Verfassung gelangen könne.

Und doch nimmt der Skeptizismus eben durch seine Absage an die Ideen des theoretischen Wissens wie der ethisch-praktischen Weisheit eine Sonderstellung ein: Seine Kernthese, dass der Mensch sich bezüglich seines Verlangens nach Erkenntnis und Wahrheit des Urteils enthalten, *epoché* üben müsse, verweist auf eine Erschöpfung dieser Paradigmata. Der Skeptizismus ist zu verstehen als *Symptom der Krise des rationalen, auf Denken und Vernunft setzenden Prinzips*, dem sowohl die antike Wissenschaft wie die Weisheitslehren, denen sie entsprang, verpflichtet sind.

Gekennzeichnet ist das rationale Prinzip durch die Voraussetzung der *Immanenz des Sinns*: Von der denkenden Zuwendung des Menschen zur Welt und zu sich selbst wird die geistige Fundierung des Daseins erwartet. Das bedeutet nicht notwendig Verwerfung des Religiösen und Atheismus (diesen gibt es allerdings auch im griechischen Denken), vielmehr wird die Frömmigkeit, das affirmative Gottesverhältnis, als integrales Element des Daseins angesetzt, ohne indessen verabsolutiert zu werden. In diesem Sinne hatten ja Platon und Aristoteles, auch die Stoiker und sogar noch die Skeptiker die Frage des Göttlichen zum Gegenstand der Reflexion gemacht und zum Teil einer positiven Bestimmung zugeführt. Das Vertrauen in die denkende, die Lebenswirklichkeit gestaltende Vernunft, das in Platons und Aristoteles' Schriften seinen gültigsten Ausdruck gefunden hatte, schwindet jedoch im von Machtoptionen und territorialer Expansion geprägten Hellenismus; es wird auf Jahrhunderte hinaus verschüttet bleiben. An seine Stelle tritt im Leben des *Einzelnen* – eine Kategorie, die aus der *Vereinzelung* des Menschen in den hellenistischen Großreichen, in der *Dialektik von Universalismus und Individualis-*

mus¹⁴²⁸ erst eigentlich entsteht – die Dominanz des *Transzendenzbezugs*, die dann vom Christentum geheiligt und historisch besiegelt wird.

Während in *Athen* die Vertreter der diversen philosophischen Schulen noch um die überlegenen Argumente konkurrieren, bezüglich der Fragen, ob Erkenntnis möglich ist und wie das gute Leben zu gestalten sei, und sich außerdem damit befassen, die Söhne der wohlhabenden Griechen bzw. der Führungseliten der hellenisierten Länder und in der Folge auch der Römer in die *Philosophie als Lebensform* einzuführen, und während im *Museion* von *Alexandria* die führenden Gelehrten ihrer Zeit an mathematischen, astronomischen und philologischen Problemen arbeiten¹⁴²⁹, bricht sich in den *bildungsfernen Vielen*, die sich ebenfalls der einst in den überschaubaren Verhältnissen der Poliswelt gediehenen homerischen Religion entfremdet haben oder als Nichtgriechen niemals mit ihr vertraut waren, ein ganz anders geartetes Bedürfnis Bahn, das Bedürfnis nach Befreiung und Erlösung von den Bürden eines nicht mehr als gestaltbar empfundenen Daseins und ein Verlangen nach überweltlicher Sinngebung. Der skeptische Abschied vom Wissen wird überboten von einer Verwerfung des Denkens selbst. Die ‚gedrungene Vernunft des Volkes‘ (Hegel)¹⁴³⁰ kann mit den rationalisierenden Konstruktionen der Philosophen nichts anfangen und sucht ihr Wahrheits- und Sinnbedürfnis in anschaulichen und emotional packenden Formen zu befriedigen. So kommt es zum Aufstieg der *Mysterienkulte*, einer keineswegs neuen Form von Religion, vielmehr „esoterischer Sonderformen des Kultes“¹⁴³¹ in denen „sehr alte Traditionen weiterlebten“¹⁴³², die aber jetzt eine vorher nicht gekannte Verbreitung finden.

Um sich diese im *Hellenismus* einsetzende religionsgeschichtliche Dynamik vor Augen zu führen, empfiehlt es sich, in Ergänzung zu dem an früherer Stelle Ausgeführten¹⁴³³ nochmals den Blick auf diese für die gesamte europäische Kulturgeschichte so bedeutsame Übergangsphase von der Poliswelt des klassischen Griechenland zur römisch-christlichen Epoche zu richten und die wirkenden Faktoren zu fassen zu versuchen, allerdings in *idealtypischer Vereinfachung*.

¹⁴²⁸ Vgl. oben, Kap. III 3.3

¹⁴²⁹ Für Näheres zum *Museion* vgl. unten, Kap. IV 2.3

¹⁴³⁰ Vgl.: „[Das] Volk, das nicht [mehr] konkrete, nicht gedungen bleibende Vernunft [in sich enthält], das im Drange seines Innern sich nicht zu helfen weiß [!]“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Ausg. Lasson 1966, Bd. II/Teil 2, S. 230f.)

¹⁴³¹ W. Fauth: Art. *Mysterien*, KP 3, Sp. 1533

¹⁴³² Grabner-Haider 2004, S. 76

¹⁴³³ Vgl. oben, Kap. III 3.1; 3.3

Die mit dem *Alexanderzug* einsetzende und in den *Diadochenreichen* der Antigoniden, Seleukiden und Ptolemäer fortwirkende und sich schließlich unter den *Römern* vollendende Hellenisierung des Orients mag zwar, im Sinne der von Droysen geprägten Epochenbezeichnung *Hellenismus*, in erster Linie die Übernahme griechischer Lebensformen und Wertorientierungen durch die unterworfenen Völker und Ethnien bedeutet haben. In Wirklichkeit ist dieser Vorgang vielschichtiger und umfasst auch die Rückwirkung der fremden Kulturen auf das Griechentum. Die soziokulturelle Basis dafür war der einfache Sachverhalt, dass die Männer, die die griechische Expansion trugen, Soldaten, Beamte, Techniker usw., „in der Regel [] asiatische [bzw. ‚orientalische‘] Frauen [heirateten]“¹⁴³⁴, das heißt in Familien mit anderer Kultur und fremden Bräuchen eintraten und mit diesen konfrontiert wurden. Während auf der Makroebene der Institutionen, in Herrschaft, Verwaltung, Lehre usw., das griechische Element die autochthonen Kulturen überformt, dürfte zumindest auf der *Mikroebene der Familienverbände* die reziproke Assimilation dominiert haben.

Die Historiographie hat diesen in seinen individuellen Momenten unüberschaubar komplexen und nicht rekonstruierbaren Vorgang wechselseitiger Angleichung treffend in die Metapher des Hellenismus als eines „ethnischen und kulturellen Schmelztiegels“¹⁴³⁵ gefasst, der „nach und nach“ – der Prozess umfasste ja mehrere Jahrhunderte – „eine homogene Bevölkerung hervor[brachte], die Griechisch sprach oder wenigstens verstand und an einer gemeinsamen Kultur teilhatte“¹⁴³⁶; Letztere war zwar griechisch geprägt, hatte jedoch autochthone Momente mittels einer *interpretatio graeca* integriert. Die gemeinsame griechische Sprache war die aus der Vermischung der klassischen Dialekte hervorgegangene *Koiné*, in der später auch das Neue Testament verfasst wurde.

Was die Religion betrifft, hatte das griechische Pantheon, wie an früherer Stelle dargestellt, bereits in ältesten Zeiten orientalische Elemente in sich aufgenommen bzw. hatte sich in Berührung mit nahöstlichen Kulturen gebildet¹⁴³⁷. Der Prozess des *Synkretismus*, der Assimilation und Amalgamierung unterschiedlicher Göttervorstellungen, setzt sich nun, nach Ende der Polis-

¹⁴³⁴ C. Bradford Wells: *Die hellenische Welt*, PWG 3, S. 522

¹⁴³⁵ Ebd.

¹⁴³⁶ Ebd.

¹⁴³⁷ Vgl. dazu oben, Kap. I 2.2; 6.2 sowie auch die diesem Thema gewidmete Schrift W. Burkerts: *Die Griechen und der Orient*, auf die ich bereits mehrfach Bezug genommen habe.

Epöche, in verstärkter Form fort¹⁴³⁸. Teilweise werden Synkretismen auch politisch veranlasst. Ein Beispiel dafür ist der von dem über Ägypten herrschenden Satrapen und ehemaligen General und Leibwächter Alexanders d. Gr. *Ptolemaios I. Soter* (367/6-283/2 v.Chr.) inszenierte Kult des Gottes *Sarapis* (bzw. *Serapis*).

Dank der traditionellen griechischen Offenheit für fremde Religionen¹⁴³⁹ breitete sich der Kult dieses Gottes „schnell zusammen mit dem der Isis [einer ägyptischen Haupt- und Muttergottheit] über die damalige Welt aus“¹⁴⁴⁰: *Sarapis*-Heiligtümer sind nachgewiesen für Athen, Sparta, Korinth, Delos und weitere griechische Orte; seit Mitte des 1. Jh. v.Chr. befand sich auch in Rom ein *Sarapeum*¹⁴⁴¹. Die religionspolitische Funktion der Gottheit war eine doppelte: „Sie sollte in der griechischen Welt Gläubige für ägyptische Religionsanschauungen gewinnen und andererseits gewisse ägyptische Religionsanschauungen hellenisieren“¹⁴⁴². Darüber hinaus dürfte *Ptolemaios*, der ja in Konkurrenz zu den antigonidischen und seleukidischen Diadochen stand, mit seiner Maßnahme den machtpolitischen Zweck verfolgt haben, durch Einflussnahme auf den religiösen Glauben der Griechen die Akzeptanz der ptolemaisch-ägyptischen Herrschaft im Mutterland und den anderen Reichsteilen zu stärken.

Religiöses und Politisches sind in diesem Transformationsprozess von der Polisordnung zum dynastischen Großreich eng verzahnt; dabei kommt dem Politischen, zunächst in Gestalt von Alexanders selbst mythologisch unterfüttertem Eroberungsdrang, die determinierende, die Entwicklung treibende Rolle zu. Der *Sinngehalt*, der das Leben in der Polis bestimmte, war vor allem das Bewusstsein, in einem von den heimischen Göttern gewollten und geschützten, überschaubaren Verband zu leben, mit dem daraus erwachsenden Recht wie der Pflicht zur Selbstbehauptung, das heißt, in der naturgegebenen Konkurrenz zu den anderen *Poleis*, zur Stabilisierung und Optimierung des eigenen Verbands durch Machterweiterung mittels Krieg bzw. durch Bündnisse. Die jahrhundertelange Konkurrenz zwischen Athen und Sparta sowie

¹⁴³⁸ Zur These der synkretistischen Entstehung auch des homerischen Pantheon aus orientalischen Quellen vgl. oben, Kap. I 2.2, zur orientalischen Herkunft des Dionysos-Kults vgl. oben, Kap. I 6.2.

¹⁴³⁹ Vgl.: „Schon immer waren die Griechen anderen Gottheiten gegenüber aufgeschlossen gewesen“ (Gehrke/Schneider 2010, S. 242); dagegen waren sie hinsichtlich der eigenen Religion „frei von jeglicher Proselytenmacherei“ (FWG 6, S. 206).

¹⁴⁴⁰ H. Chantraine: Art. *Sarapis*, KP 4, Sp. 1549

¹⁴⁴¹ Vgl. ebd.

¹⁴⁴² FWG 3, S. 209

der daraus entsprungene Peloponnesische Krieg sind das gegebene historische Beispiel für diese Verhältnisse.

Der dank des begrenzten räumlichen Umfangs der Polis und der überschaubaren Zahl der Bevölkerung unmittelbar und anschaulich erfahrbare Sinngehalt verliert in der ‚globalisierten‘ Welt der hellenistischen, unterschiedlichste Völker und Ethnien zwangsweise vereinigenden, Menschenmassen großräumig in Bewegung setzenden und die Entscheidungsmacht fern von den Betroffenen zentralisierenden Großreiche seine Grundlage, so dass der griechische Mensch einer vorher nicht gekannten Entfremdung vom Ganzen und Vereinzelung anheimfällt, selbst wenn sich natürlich die elementaren, zur Reproduktion erforderlichen Binnenstrukturen des Lebens wie die Familie stets erneuern. Der Kult der Freundschaft in philosophischer Gemeinschaft, wie ihn etwa *Epikur* propagierte, ist ein Versuch, der Vereinzelung zu steuern, aber er ist seiner philosophischen Natur nach nur für wenige an Reflexion Interessierte attraktiv.

Mit der autonomen Polis selbst schwindet aber auch die Grundlage der alten religiösen Ordnung, die Polisreligion: „Die Verehrung der panhellenischen Gottheiten ruhte allein [noch] auf der Oberschicht“¹⁴⁴³, urteilt der Religionshistoriker Christoph Elsas. Die Masse der Menschen, insbesondere die Bevölkerung der Städte, beginnt, nach anderen Formen des Sinns Ausschau zu halten. Um noch einmal Elsas zu zitieren: „Die Menge der kleinen Leute, die sich in den Städten sammelten, [war] der Motor des Neuen. Sie waren entwurzelt, ohne Anteil am *politischen* Leben, auf sich gestellt und deshalb *individualisiert* zur beliebigen Wahl sowohl von Kontakt und Heirat mit *Griechen* oder Einheimischen als auch zur beliebigen Wahl der *Gottheiten*“¹⁴⁴⁴.

In dieser Situation blühen die *Mysterienkulte* auf und finden begeisterte Zustimmung bei Vielen; sie sind „im Gegensatz zu den Stadtgottheiten [der olympischen Religion] an kein Vaterland gebunden, [so dass sie] sofort universelle Geltung [gewinnen], weil sie sich *an die Seele des Einzelnen wenden* und nicht an eine Stadt oder eine soziale Gruppe“¹⁴⁴⁵. Diese Kulte, die oft, wie schon gesagt, sehr alt sind, verbreiten sich nun über das gewaltige Gebiet der hellenistischen Reiche und des späteren römischen Reichs. Im Gegensatz zum klassischen griechischen Polytheismus mit seinem Pantheon zahlreicher verehrter Götter, wie wir es aus Homers Epen und aus den Tempel-Ensembles der großen Kultzentren kennen, erfolgt in den Mysterienkulten, gleichsam in

¹⁴⁴³ Elsas 2002, S. 124 (Zusätze und Hervorh. Sk.)

¹⁴⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁴⁵ FWG 6, S. 209

Analogie zum jüdischen und im Vorfeld des künftigen christlichen Monotheismus, jeweils die exklusive Verehrung einer Gottheit bzw. weniger aufeinander bezogener Götter, denen besondere Kraftwirkungen zugeschrieben werden, insbesondere für die die Menschen des Hellenismus immer stärker beschäftigende Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode unter glücklicheren Umständen, als die irdische Existenz sie bot.

Uralt sind etwa, um einige dieser Kulte kurz anzusprechen, die Mysterien des in der Nähe von Athen gelegenen Eleusis zu Ehren der Muttergöttin *Demeter* ([*De*]meter = *mater*), Göttin der Ackerfrucht, das heißt der Fruchtbarkeit und des Wachstums. Ihr Kult weist zurück auf Riten früher Ackerbaukulturen, bei denen Männer und Frauen sich auf frischgepflügtem Acker paarten, um die vegetativen Kräfte des mütterlichen Bodens in sich aufzunehmen. An diese vorgeschichtlich-archaische Tradition erinnert, dass Hesiod und Homer die Demeter ‚Heilige Hochzeit‘ (*Hieros Gamos*) mit dem Heros Jasion „auf dreimal gepflügtem Feld im reichen Land Kreta“¹⁴⁴⁶ vollziehen lassen, aus der *Plutos* (*Pluton*), der Gott des Reichtums, hervorgeht.

Mythologischer Kern der Mysterien ist die Geschichte um Demeter und ihre auch als *Kore* („Mädchen“) oder ‚Kornmädchen‘ bezeichnete Tochter Persephone. Persephone wird vom Unterweltgott Hades aus Liebe geraubt und zur Gattin genommen, und die ihr innigst verbundene Mutter sucht sie durch die ganze Welt, aber vergeblich; in ihrem Schmerz über den Verlust schlägt sie die Erde mit Unfruchtbarkeit. Als Demeter schließlich von Hades‘ Raub erfuhr, „gab sie sich damit zufrieden, daß ihr Kind einen Teil des Jahres in der Unterwelt lebte, den anderen bei seiner Mutter verbringen konnte“¹⁴⁴⁷ und gab der Erde die Fruchtbarkeit zurück.

Dieser Alternationsmythos der ins Totenreich hinabsteigenden und wieder ans Licht und ins Leben zurückkehrenden Persephone ist ein Reflex, „ein Bild für den Wechsel von Blühen und Absterben in der Natur“¹⁴⁴⁸. Dieser Kreislauf der Vegetation wurde wiederum mystisch ineins gesetzt mit dem menschlichen Geschick. Die an den Mythos geknüpfte „rituelle Unsterblichkeitshoffnung [] führte zum rituellen Nachvollzug exemplarischer Akte“¹⁴⁴⁹ wie dem Ferkelopfer, dem Verzehr des heiligen Gerstentranks und der „Katharsis mit der Getreideschwinge“¹⁴⁵⁰, wohl einer Form der Geißelung. Im Ri-

¹⁴⁴⁶ *Theogonie* 969ff.; vgl. *Od.* V, 125ff.

¹⁴⁴⁷ Art. *Demeter*, HLM, S. 56

¹⁴⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁴⁹ W. Fauth: Art. *Demeter*, KP 1, Sp. 1436

¹⁴⁵⁰ W. Fauth: Art. *Mysterien*, KP 3, Sp. 1535

tual wurden auch „der Abstieg in die Unterwelt und der Aufstieg zu neuem Leben nachgespielt. Die Feiernden (Mysten) zogen zu einer Grotte, die sie als Tor zur Unterwelt sahen. Sie mussten sich verhüllen; dann leuchtete ein großes Licht auf und die Priesterin verkündete eine göttliche Geburt. Es folgten ekstatische Tänze, Stieropfer, Kultmahl, Bitten um Regen und um ein gutes Schicksal der Seele nach dem Tod. Die Feiernden wurden selig gepriesen, denn sie lebten in der <Verwandlung>“¹⁴⁵¹.

Der eleusische Kult der Demeter besteht während der gesamten hellenistischen Epoche; er erfreut sich gerade in der römischen Kaiserzeit großer Beliebtheit, das Kultzentrum in Eleusis wird „monumental ausgebaut“¹⁴⁵², und erst im fünften nachchristlichen Jahrhundert kommt der Kult, wahrscheinlich durch katholisch-kirchliche Einwirkung, zum Erliegen.

Ebenso ist uralt der an früherer Stelle dargestellte Kult des Dionysos-Bakchos¹⁴⁵³, in dessen ekstatisch enthemmten Riten „die Wildheit des Ursprungs [des Religiösen] am besten [] zu erkennen [ist]“¹⁴⁵⁴; ich habe diese Wildheit bei der Behandlung des Kults angesprochen, wir finden sie aber auch in den monströsen Vorstellungen über die kosmischen Ursprünge in der *Theogonie* des Hesiod¹⁴⁵⁵.

Weitere Kulte sind gewidmet den *Kabiren* (*Kabiroi*), geheimnisvollen Erd- und Bergwerksgottheiten, wohl phrygischer Herkunft, ferner der *Kybele* und dem *Attis*, Erstere, wie Demeter eine chthonische Muttergöttin und Naturhererin und mit jener synkretistisch verwandt, die *Magna Mater* der Römer, ebenfalls phrygischen Ursprungs. Dem Mythos nach ist Kybele dem Attis in Liebe verbunden, der aber das ihr zuliebe abgelegte Keuschheitsversprechen bricht, woraufhin die gedemütigte Kybele ihn mit Wahnsinn schlägt, Attis sich in seinem Wahn selbst entmannt und an der Wunde stirbt. Attis zum Gedenken stiftet Kybele ein Trauerfest, auf dessen Vorstellung die Kulthandlungen basieren: „Ihre Priester, [die] Galli, ziehen in die Berge und suchen den verlorenen Attis. Finden sie sein Bild, so geben sie sich wilder Ausgelassenheit hin, bis zu blutigen Wunden und zur Entmannung. [] Das Fest wurde [] als Symbol des alljährlichen Absterbens und Wiedererstehens der Vegetation gedeutet. []

¹⁴⁵¹ Grabner-Haider 2004, S. 76

¹⁴⁵² E. Meyer: Art. *Eleusis*, KP 2, Sp. 246

¹⁴⁵³ Vgl. oben, Kap. I 6.2

¹⁴⁵⁴ Grabner-Haider 2004, S. 75

¹⁴⁵⁵ Vgl. oben, Kap. I 8.2 passim

Tod und Auferstehung des Attis, verbunden mit einem kultischen Mahl [], wurde für viele ein erregendes religiöses Erlebnis“¹⁴⁵⁶.

Der Kybele-Attis-Kult ist interessant auch wegen der öffentlich-politischen Dimension, die ihm, ungeachtet seines Abzweckens aufs Mysterium, in römischer Zeit zuwächst. In Rom ist der Kult außerordentlich erfolgreich, da die Römer in Kybele „die Patronin ihrer troischen Vorfahren“¹⁴⁵⁷ sehen. Im Jahr 204/5 v.Chr. überführen sie deshalb den Kultstein der Großen Mutter aus Pessinus in Kleinasien nach Rom, das damit zum Zentrum des Kults wird, und zwar mit klarer politischer Zielsetzung: „Ihre [d.h. Kybeles] Macht sollte die der Göttin der angreifenden Punier aufwiegen“¹⁴⁵⁸. Zugleich werden (wie auch beim Dionysos-Kult) die „für Staat und Volk [als] gefährlich“¹⁴⁵⁹ erachteten mystisch-orgiastischen Züge des Kults, „nach denen man sich jetzt intensiv sehnte“¹⁴⁶⁰, rigoros beschnitten, „indem der Staat einen Römer als Oberpriester und statt Selbstkastration ihrer Priester das Stieropfer als neuen Hauptritus einsetzte“¹⁴⁶¹.

Diese Humanisierung des Kults aber scheint nicht überall im Reich ge-griffen zu haben, wie aus Bemerkungen in des ‚Kirchenvaters‘ Augustinus‘ breit angelegter Kritik der heidnischen Kulte im 7. Buch des *Gottesstaats* hervorgeht. Hier geißelt Augustinus die „abscheuliche Grausamkeit“¹⁴⁶² des Kults der *Großen Mutter* (die lat. Namen sind *Tellus*, *Magna Mater* bzw., als Göttin Erde, auch *Terra Mater*), deren „der Galle gedenkt, wenn er sich entmannt“¹⁴⁶³, die es also zuließ, dass „lebendige Menschen [der Glieder] zu wenig hatten“¹⁴⁶⁴. Offenbar verband sich die eunuchische Praxis in römischer Zeit auch mit Formen von homosexueller Prostitution, denn Augustinus spricht davon, die *Große Mutter* habe „durch eine Menge erwerbsmäßiger, öffentlicher Buhlnaben die Erde besudelt und den Himmel beleidigt“¹⁴⁶⁵, Buhlnaben, „die man bis vor kurzem mit gesalbten Haaren, geschminktem Gesicht, schlaffen Gliedern und weibischem Gang durch die Straßen Karthagos ziehen und

¹⁴⁵⁶ H. von Geisau: Art. *Attis*, KP 1, Sp. 725f.

¹⁴⁵⁷ W. Fauth: Art. *Kybele*, KP 3, Sp. 388f. – Auf die Bedeutung Kybeles für Troja bezieht sich in jüngerer Zeit Christa Wolf in ihrem Roman *Kassandra*, in patriarchats- und totalitarismuskritischer Intention (vgl. zu Wolf oben, Kap. I 6.3 sowie Lit.-Verz.)

¹⁴⁵⁸ Elsas 2002, S. 134

¹⁴⁵⁹ Ebd. (Zusatz Sk.)

¹⁴⁶⁰ Ebd.

¹⁴⁶¹ Ebd.

¹⁴⁶² *Civ. Dei* VII 26 – Zu Augustinus vgl. auch die folgenden Kapitel IV 2.2 und 2.3.

¹⁴⁶³ Ebd., VII 25

¹⁴⁶⁴ Ebd.

¹⁴⁶⁵ Ebd., VII 26

selbst von Kleinhändlern Gaben zur Fristung ihres elenden Lebens erbetteln sah“¹⁴⁶⁶. Kommen dem Leser der so beschriebenen Verhältnisse, die offenbar erst durch Einwirkung der christlichen Kirche beseitigt wurden, nicht die bei uns inzwischen üblichen ‚Love-Parades‘ und Homosexuellen- (‚Schwulen‘)-Hochzeiten mit ihren extrovertierten Gestalten in den Sinn oder auch die jugendlichen Streuner, die in den Geschäftszentren der Großstädte biertrinkend und rauchend auf dem Gehsteig liegen und die Passanten anbetteln? Solche Erscheinungen hat das Christentum einst bekämpft.

Noch im Kampf um bzw. gegen die Durchsetzung des Christentums spielt der Kybele-Attis-Kult eine Rolle. Im Mailänder Toleranzedikt des Jahres 313 war das im römischen Reich bereits verbreitete Christentum durch *Kaiser Konstantin* offiziell reichsweit als Kult anerkannt worden. Dagegen verfügt im Jahr 361 der selbst schon christlich getaufte, aber die hellenistische Kultur liebende und zum heidnischen Götterglauben zurückgekehrte *Kaiser Julian Apostata* (der ‚Abtrünnige‘) die Wiedermulassung der heidnischen Bräuche und die Wiederöffnung der Tempel. Im Zuge dieser Bemühungen „feiert [Julian] die Göttermutter [die Magna Mater, Kybele] in einer religionsphilosophischen Rede“¹⁴⁶⁷.

¹⁴⁶⁶ Ebd. – Im Römischen Reich wurde Homosexualität toleriert, jedoch nur in Form der sog. römisch-priapischen Päderastie, d.h. als Verkehr erwachsener freier Bürger mit jugendlichen Sklaven. Dabei hatte der Freie gemäß dem Ethos der Virilität die aktive, ‚männliche‘ Rolle zu übernehmen, der jugendliche Unfreie die ‚weibliche‘. Geschlechtsverkehr zwischen erwachsenen Freien dagegen galt als Unzucht und wurde bestraft. Die tolerierte Weise der Homosexualität trat auch in Form öffentlicher Prostitution auf und war bordellmäßig institutionalisiert. Natürlich wurden subkulturell auch die tabuisierten Praktiken ausgeübt. Von Kaiser Nero wird berichtet, er habe beim passiven Geschlechtsakt mit einem Freigelassenen die Schreie und das Wimmern einer Jungfrau imitiert (vgl. den Art. *Homosexualität im Römischen Reich*, Wikipedia 06/2015, mit ausführlichen Literaturhinweisen). Im Text des Augustinus wird deutlich, dass der Kybele-Attis-Kult gewerbsmäßige homosexuelle Tempel-Prostitution beinhaltete. So stellt Augustinus fest, man müsse den an sich aufs Obszöne setzenden Schauspielen „dankbar sein, daß sie die Augen der Menschen schonten und nicht alles unverhüllt auf die Bühne brachten, was hinter Tempelwänden insgeheim vor sich geht [und was die Träger des Kults dort] die Verschnittenen und die Buhlkneben treiben lassen“ (*Civ. Dei* VI 7), dass jene aber doch „die jämmerlich und schmächtig entnervten und verstümmelten Menschen nicht verbergen [konnten]“ (ebd.). Und wenig später beklagt er: „[] daß Männer beim Geschlechtsverkehr die Rolle des Weibes spielen, ist nicht naturgemäß, sondern widernatürlich. Diese Seuche, dies Verbrechen, diese Schmach wird aber in jenem Kult gewerbsmäßig betrieben []“ (ebd., VI 8). Die entmannten Gallen prostituierten sich demnach in der weiblichen Rolle. Mit dem Sieg des Christentums werden dann homosexuelle Praktiken generell unterdrückt, sogar mit Todesstrafe belegt.

¹⁴⁶⁷ Fauth, a.O., Sp. 389 (Zusätze Sk.)

Das mag zur Darstellung der neuen, von den Mysterienkulten bedienten Geistigkeit genügen. Es gab zahlreiche weitere dieser Kulte, deren Wiedergabe in Einzelheiten hier zu weit führen würde. Stattdessen rücke ich einen zusammenfassenden Abschnitt aus einer religionsgeschichtlichen Darstellung ein, der auch die an früherer Stelle betrachtete Verbindung des Pythagoreismus zum Esoterisch-Mysteriösen¹⁴⁶⁸ sowie die vom Christentum rezipierten Motive der Kulte einbezieht. Dort lesen wir:

„Auch die Pythagoräer hatten Verbindungen zu den Mysterienkulten, der Schulgründer selbst sei ein Myste der großen <Urmutter> gewesen. Sie glaubten an die Unsterblichkeit der Seele, weil sie von den Göttern stamme. Allein die Einweihung und ein moralisches Leben (bios) können die Seele von Schuld reinigen. Deswegen verzichteten die Anhänger auf den Genuss von Wein, Fleisch, Eiern und Bohnen, in der Sexualität sahen sie moralische Befleckung. Die Luft sei voll von Seelen und bösen Dämonen. Ziel des Lebens sei es, die Seele aus den vielen Wiedergeburten zu befreien.

In der hellenistischen Zeit verstärkte sich die Mischung von Riten und Mythen, göttliche Wesen aus dem Alten Orient bereicherten die Religion. Bei den Gläubigen stieg die Sehnsucht nach Erlösung vom Leiden und von Schuld; viele <göttliche Menschen> wurden als Erlöser (soter) verehrt. Es wurde von <Jungfrauen> (parthenos) erzählt, die göttliche Söhne geboren haben; sie hießen dann <göttliche Mütter> (theotokos). Die Mythen erzählen von <Gottwerdungen> von Menschen (Alexander, Platon, Herakles, Dionysos, Asklepios), auch von <Menschwerdungen der Götter>. Das Christentum erbe genau diese Mythen.

In dieser Zeit wurden viele Götter aus fremden Kulturen übernommen. die ägyptische Muttergöttin Isis wurde als <Königin des Himmels> verehrt, viele ließen sich in ihre Mysterien einweihen. Die Götter Sarapis und Osiris wurden als Erlöser von Blindheit und Krankheit angerufen. Aus Phrygien wurde die alte Muttergöttin Kybele verehrt, die Feiernden gerieten in Ekstase und verletzten sich selbst. Der jugendliche Kriegsgott Adonis wurde mit dem semitischen Baal verbunden, die Frauen baten ihn um Liebeskraft und Fruchtbarkeit. Soldaten verehrten den alten Kriegsgott Mithras aus Persien, sie erwarteten Glück nach dem Tod.

Bei den Mysterien des Gottes Attis wurde eine Bluttaufe mit Stierblut durchgeführt, sie sollte Reinigung von Schuld und [Erlangung von] Unsterblichkeit bewirken. In dieser Zeit ließen sich Könige und Herrscher als Inkarnationen eines Gottes verehren, um ihre Herrschaft zu festigen. Für den Make-

¹⁴⁶⁸ Vgl. oben, Kap. II 2.1-2

donier Alexander wurde ab 290 v.Chr. ein Reichskult eingerichtet, auch Frauen fungierten dort als Priesterinnen. Von ihm wurde gesagt, dass er ein Gott wurde, aber ein Mensch blieb. In ihm waren zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche. Auch Königinnen (Berenaike) wurden vergöttlicht [].

Das Göttliche kam den Menschen näher und löste sich beinahe [ins Menschliche?] auf. In dieser Zeit lebten viele Wundertäter und Zauberer, denen magische Kraft zugeschrieben wurde“¹⁴⁶⁹.

Rituelle Ausschweifungen sinnlich-sexueller Art einerseits, Selbstverstümmelung und bittere Askese andererseits, existentielle Schuldgefühle und Jenseitshoffnungen, Wunder- und Dämonenglaube, Magie sowie Epiphanien des Göttlichen: Unter solch extremen Bedingungen religiös-emotionaler Erregtheit – die Psychologie würde sie wohl als kollektive Hysterie bezeichnen – kann die Wissenschaft, sei es als Philosophie, sei es als Einzelforschung, nur noch ein Schattendasein führen. Aber noch gibt es sie, wenn sie auch nicht mehr wirklich produktiv ist, kein neues Paradigma mehr entwickelt: In Alexandria berechnet *Claudios Ptolemaios* (ca. 100-160 n.Chr.) in seinem *Almagest* auf geozentrischer Basis die Bewegungsabläufe und Umlaufzeiten der Planeten und Sphären; als letzte Gestalt antiker Philosophie tritt der selbst von der religiösen Erregung infizierte Neuplatonismus des *Plotin* (203-269 n.Chr.) auf. Er entwirft eine Metaphysik des geistig-göttlichen Einen, das im Drang seiner inneren Überfülle die Reiche des Wirklichen vom Seelisch-Geistigen bis ‚hinunter‘ zum Körperlich-Kreatürlichen ‚hypostatisch‘ aus sich herausquellen lässt.

¹⁴⁶⁹ Grabner-Haider 2004, S. 77 (Zusätze Sk.)

2 Verwerfung der antiken *curiositas* durch das Christentum

2.1 Ein Symptom: der *Physiologus*

Um die *Zeitenwende* formiert sich im Bereich und aus dem Geist des uralten jüdischen Jahwe-Glaubens ein neuer, subtiler, das Gemüt der inzwischen unter der Knute Roms stöhnenden oder von dem dort herrschenden moralischem Verfall angewiderten Menschen tief berührender monotheistischer Mythos, das Narrativ vom leidenden Gottmenschen, das heißt von der Menschwerdung Gottes, sowie der durch ihn gebrachten Erlösung von Kummer und Leid: Es entsteht das sich selbst – wie wir heute wissen: zu Recht – als diese *Zeitenwende*, als epochale Zäsur deutende Christentum.

Wie die am Schluss des vorhergehenden Kapitels zitierte religionsgeschichtliche Darstellung erkennen lässt, weist diese neue Religion gewisse Affinitäten zu zeitgenössischen Mysterienkulten auf und rezipiert verschiedene Sonderbarkeiten wie die Vorstellung einer jungfräulichen Gottesgebärerin und also die Menschwerdung Gottes sowie das Motiv eines Erlösers und Heilands und das eines ‚Lebens nach dem Tode‘, ferner auch die Hochschätzung des Asketismus, das „asketische Ideal“ (Nietzsche)¹⁴⁷⁰. In einer Art religiöser Rationalisierung werden jedoch die kultisch-ekstatischen Momente der Mysterienkulte einschließlich der religiös überhöhten Sexualpraktiken, der Selbstverstümmelungen und der realen Opfer (von Tieren und natürlich Menschen) ausgeschieden; die Opferpraxis wird rein symbolisch. Zudem werden die Zauberei sowie der gesamte naturmagische Apparat verworfen.

Doch dies alles sind bloße Momente angesichts der *fundamental neuen Fassung des Humanum* als wechselseitiger Bezogenheit von Gott und Einzelmensch und der daraus resultierenden Ethik der Nächstenliebe, der *agápe*¹⁴⁷¹. Wie die Mysterienkulte steht das Christentum allen Menschen, ‚ohne Ansehen der Person‘, also auch Frauen und Sklaven offen, ja es negiert den Wesensgehalt derartiger Unterscheidungen, in denen Aristoteles noch natürliche Substanzen gesehen hatte (das ‚Weibliche‘ war vom ‚Männlichen‘ *wesensverschieden*, auch der Sklave war ein solcher auf Grund der ihn kennzeichnenden ‚sklavischen Natur‘, seiner Sklavenseele sozusagen¹⁴⁷²).

¹⁴⁷⁰ Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale?* (Werke II, S. 839ff.)

¹⁴⁷¹ Vgl. zur Frage der Affinität und Differenz von Christentum und Mysterienkulten auch das folgende Kapitel über Augustinus.

¹⁴⁷² Vgl. Aristoteles: *Politik* I 4 sowie oben, Kap. I 2.3.3.3.

So zukunftsweisend das Christentum in seiner Herausstellung des Menschen *als Mensch*, als das von Gott in jedem Einzelnen geliebte Geschöpf, ist (und man kann, innerhalb der religiösen Logik, im christlichen Glauben durchaus ein Ereignis religiöser ‚Rationalisierung‘ sehen und in jedem Fall eine Kraft der Versittlichung und Bildung des Volkes), so ruinös wirkt es sich auf die erst kaum entfaltete Wissenschaft aus. Es wird auf Jahrhunderte die geistigen Energien auf den transzendenten Gott und auf seine eigene Verbreitung vor allem über den europäischen Kontinent fokussieren, aber die Idee einer diesseitigen, auf die Erkenntnis der erfahrbaren Welt gerichteten Wissenschaft desavouieren und tendenziell auslöschen. Dies soll an wenigen, emblematischen Beispielen veranschaulicht werden, zunächst an einem literarischen Werk, sodann am Wirken des *Augustinus* und schließlich am Schicksal der ‚heidnischen‘ Philosophin und Wissenschaftlerin *Hypatia von Alexandria*.

Um das Jahr 150 n.Chr., also noch zur Zeit der hellenistischen Philosophenschulen, in der Blütezeit der Mysterienkulte und etwa hundert Jahre, bevor Sextus Empiricus seinen *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis* verfasst, erscheint anonym eine kleine Schrift in griechischer Sprache mit dem ehrwürdigen, traditionsreichen Titel *Physiologos* (lat. *Physiologus*) – *Der Naturforscher*. Die Bezeichnung nimmt wohl bewusst Bezug auf den Standardtitel *Peri physeos* – *Über Natur* der vorsokratischen Texte und an Aristoteles’ Bezeichnung der frühen Denker als *physiologoi* – ‚Naturforscher‘. Die Schrift ist in den folgenden Jahrhunderten, bis ins Hohe Mittelalter hinein, derart erfolgreich, dass die Forschung urteilt, „kaum ein altes Buch außer der Bibel oder dem *Alexanderroman* [sei] so lange und so weit verbreitet [worden] wie der *Physiologus*“¹⁴⁷³. Das kleine Werk stellt in 60 kurzen Kapiteln seinen Lesern bemerkenswerte Tiere vor, dazu einige Pflanzenarten und seltene Mineralien. Es behandelt u.a. den Löwen, den Elefanten, die Gazelle, den Wildesel, den Affen, sodann einige Vögel: den Adler, den Pelikan, den Geier, das Käuzchen, auch Reptilien wie Eidechse, Schlange und Natter sowie den Biber, den ‚Walfisch‘ und zahlreiche andere.

Scheinbar erwartet den Leser dieser ‚Naturkunde‘ eine biologische Darstellung im Stile der großen zoologischen Abhandlungen des Aristoteles mit ihrem reichen, wenn auch nicht irrtumsfreien Material über den tierischen Körper- und Organbau, über Fortpflanzung, Fortbewegung usw. Ich habe bei

¹⁴⁷³ So O. Schönberger im Nachwort zu seiner Ausgabe des *Physiologus*, a.O., S. 151.

Behandlung des Aristoteles und andernorts beiläufig auf diese Seite seines Werks verwiesen¹⁴⁷⁴.

Jedoch lassen bereits die Überschriften einiger Kapitel vermuten, dass nicht alles ‚mit rechten Dingen‘ zugeht. So gilt ein Kapitel dem sagenhaften „Vogel Phönix“¹⁴⁷⁵ und ein anderes handelt „Von Sirenen und Kentauren“¹⁴⁷⁶, womit wir wieder hinter die griechische Aufklärung zurück in die mythischen Erzählungen eines Homer und Hesiod verwiesen werden.

Und in der Tat intendiert der *Physiologus* nichts weniger als objektive Naturbeschreibung. Für die Natur, wie sie wirklich ist, interessiert er sich überhaupt nicht. Vielmehr versteht er sich als christliches Erziehungs- und Erbauungsbuch, und die Tiere, die den Kapiteln den Namen geben, figurieren lediglich als Allegorien biblischer Glaubenssätze. Oft sind die Kapitel zweigeteilt. Sie beginnen mit einer sachlich klingenden Beschreibung des jeweiligen Tiers und seiner Verhaltensweisen. Im zweiten Abschnitt erfolgt dann die Übertragung auf die religiöse Sphäre. Aber bereits der beschreibende Teil verliert sich oft ins Phantastische und zeigt damit an, dass die sachliche Richtigkeit der Darstellung für den Autor ohne Belang ist.

Als krasses Beispiel (unter zahlreichen gleichartigen) zitiere ich die Beschreibung des Fischotters (*enhydros*): „Es gibt ein Tier, Fischotter genannt, das wie ein Hund aussieht; es ist aber ein Feind des Krokodils. Wenn das Krokodil schläft, hält es seinen Rachen aufgesperrt; nun geht der Fischotter hin und bestreicht seinen ganzen Leib mit Lehm, und wenn der Lehm getrocknet ist, springt er dem Krokodil in den Rachen, zerbeißt ihm den ganzen Schlund und frisst seine Eingeweide“¹⁴⁷⁷. Auf diese ‚Beschreibung‘, die keines Kommentars bedarf, folgt die Auslegung: „Das Krokodil also gleicht dem Teufel, der Fischotter aber wird als Sinnbild unseres Erlösers aufgefasst. Unser Herr Jesus Christus nämlich nahm den Lehm des Fleisches an [1. Kor. 15,47f.], stieg in die Hölle hinab und löste die Schmerzen des Todes, indem er denen, die in Banden lagen, zurief [Lk. 1,79]: Kommet heraus!, und denen in der Finsternis: Kommt ans Licht! [“¹⁴⁷⁸. Mit solcher Art ‚Naturkunde‘ werden die Gläubigen über die folgenden Jahrhunderte hin traktiert.

¹⁴⁷⁴ Vgl. etwa die knappen Hinweise in der Darstellung der Zoogonie des Empedokles, oben, Kap. II 6.4.1.

¹⁴⁷⁵ A.O., S. 15

¹⁴⁷⁶ Ebd., S. 25

¹⁴⁷⁷ Ebd., S. 43

¹⁴⁷⁸ Ebd.

2.2 Ambivalentes Verhältnis zur Wissenschaft: der ‚Kirchenvater‘ Augustinus

2.2.1 Die *Artes* als Wahrheitskriterium

Den zweiten, als explizite theoretische Reflexion *des* maßgebenden frühen christlichen Theologen sehr viel relevanteren und aussagekräftigeren Beleg für die mit der Entstehung des Christentums anhebende gezielte Destruktion der wissenschaftlichen *Hexis*, aus dem Werke wie der *Physiologus* ihre Rechtfertigung beziehen, liefert „der Lehrer des abendländischen Christentums“¹⁴⁷⁹, der ‚Kirchenvater‘ Augustinus (354-430 n.Chr.), bedeutendster Theologe der katholischen Kirche im Altertum und vielleicht ihr größter Theologe überhaupt (und in gewissem Sinne auch einer ihrer problematischsten), dessen Denken ebenso den Protestantismus beeinflusst hat (schließlich hat Luther seine theologische Laufbahn als Augustinermönch begonnen). Nach Auffassung mancher (katholischer) Theologen kommt ihm nicht nur „die Vaterschaft [] für die ganze abendländische Geistesgeschichte“¹⁴⁸⁰ zu (was gewiss überzogen ist), sondern wurde er „zum Anlaß und Exponenten fast aller Schismen und Häresien und tragischen oder gefährlichen Geistesbewegungen []: alle subjektivistischen und individualistischen Formen des Christentums beriefen sich auf ihn“¹⁴⁸¹. Augustin ist Begründer verschiedener grundlegender Theologumena, unter anderem der umstrittenen Lehre von der *Erbsünde*, durch die die unbestreitbare Fehlbarkeit des Menschen in unbiblischer, der *Frohen Botschaft* nicht entsprechender und schwer erträglicher Weise ontologisiert wird, sowie der in Augustins Fassung ebenfalls unbiblischen, den Menschen einer undurchschaubaren Determination ausliefernden Lehre der *Prädestination*¹⁴⁸², und er hat dazu beigetragen, dem christlichen Glauben die Merkmale radikaler Selbst- und Weltlosigkeit, des Transzendenzverlangens und der Sinnenfeindschaft aufzuprägen.

Die Darstellung, um die es im vorliegenden Kontext zunächst geht, findet sich in den ums Jahr 400 entstandenen *Confessiones*, Augustins *Bekenntnissen*,

¹⁴⁷⁹ Gombocz 1997, S. 292

¹⁴⁸⁰ So H.U. v. Balthasar in der *Einleitung* seiner Ausgabe der *Bekenntnisse* (Einsiedeln 2002, vgl. Lit.-Verz.), a.O., S. 27

¹⁴⁸¹ Ebd.

¹⁴⁸² In diesem Sinne kritisiert die protestantische Theologie Augustins Auffassung: „In seiner weitgehend ungeschichtlichen, rational-metaphysischen Betrachtung der ewigen Erwählung des *Einzelnen*, der logisch die ewige Verwerfung gegenübersteht, kommt es zur Verdunklung des Evangeliums als *froher Botschaft* und zu einer entsprechenden Verfremdung biblischer Erwählung zu philosophischer Determination“ (U. Klenke: Art. *Erwählung*, TRT 2, S. 35)

seinem vielleicht verbreitetsten, weil autobiographisch angelegten und der religiösen Erbauung dienenden Werk, das noch einen Wegbereiter des Humanismus wie den Dichter Francesco Petrarca (1304-1374) tief beeindruckt hat¹⁴⁸³. Der Titel spielt mit dem Doppelsinn des Ausdrucks *confessio*: Er soll sowohl als Augustins Bekenntnis zum christlichen Gott wie auch als Sündenbekenntnis verstanden werden. Die 13 Bücher umfassende Schrift gliedert sich inhaltlich in zwei Komplexe: In den *Büchern I-IX* entwirft Augustinus seine geistig-geistliche Autobiographie, die ihn vom erfolgreichen Lehrer der Rhetorik und Anhänger des Manichäismus über die Neigungen zur Astrologie, zum Skeptizismus und zum (Neu)Platonismus schließlich zum christlichen Glauben und zu einem „geistigen Gottesbegriff“¹⁴⁸⁴ führt; durch Letzteren tritt an die Stelle des neuplatonischen *Prinzips* eines höchsten Seienden, des geisthaften *Einen*, die auf das Judentum und seinen Schöpfergott zurückweisende Vorstellung einer göttlichen *Person*. Dieser personhafte Charakter manifestiert sich in der literarischen Gestalt der *Confessiones*: sie stellen ein einziges großes Gebet dar, ein Ansprechen des imaginierten Göttlichen als ein Du, analog einem realen Gegenüber. In dieses ansprechende Anbeten sind eingebunden der Lebensbericht mit den selbstkritischen Reflexionen und den Gottes Größe rühmenden und die Situation des erzählenden Ich interpretierenden und sie damit aus christlicher Perspektive deutenden Bibelzitate.

Der zweite Teil, die *Bücher X-XIII*, enthält Grundzüge von Augustins christlicher Theologie¹⁴⁸⁵.

¹⁴⁸³ Petrarca trägt nach eigenem Bericht die *Confessiones* während seiner in geistesgeschichtlicher Hinsicht berühmt gewordenen Besteigung des Mont Ventoux bei sich und vertieft sich nach vollendetem Aufstieg in die Lektüre.

¹⁴⁸⁴ So v. Balthasar im Titel zu *Conf.* VII 1 – Die folgenden deutschsprachigen Zitate aus den *Confessiones* sind, falls nicht anders vermerkt, der Übersetzung von Balthasars entnommen.

¹⁴⁸⁵ Die Lektüre der Bücher I-IX vermittelt den Eindruck, dass Augustinus, der sich Kenntnisse in der Philosophie angeeignet hatte, darin die eigene Vita nach dem Modell des Platonischen Höhlengleichnisses rekonstruiert hat, als Aufstieg aus der Höhle der Fehlorientierung, nämlich der Gottesferne. Der Aufstieg zum Licht vollzieht sich wie im Höhlengleichnis durch diverse Stationen geistiger Erfahrung. Zur Wahrheit und ‚Weisheit‘ angeregt durch Ciceros *Hortensius* (III 4, 7), gerät der junge Augustinus zunächst für neun Jahre in den ‚Bann der Manichäer‘ (ab Buch III), dabei nach eigenem Urteil fehlgeleitet, verloren an ‚Konkubinat‘ (IV 2, 2), ‚Dramendichtung‘ (IV 2, 3), ‚Astrologie‘ (IV 3, 4ff.). Auch als Leser der aristotelischen *Kategorien* (IV 16, 28) und im Bewusstsein, ein guter Kenner der „sogenannten <freien Künste>“ (IV 16, 30) zu sein, bleibt er doch noch, wie die Gefangenen in Platons Höhle, mit „dem Rücken [] dem Licht zugekehrt, das Antlitz dem davon Erleuchteten [zugewandt]“ (ebd.) – eindeutig ein aus Platon entlehntes Bild. Der Weg führt über verschiedene Stufen der Erhellung bis zur ‚Erleuchtung durch die Philosophie‘ (Buch VII), die aber für Augustinus, im Unterschied zu Platon, noch nicht die höchste Stufe der Offenbarung der Wahrheit ist, von der aus

Dass Augustin seine Schrift in die befremdlich ordnungslose Zahl von 13 Büchern gliedert, muss man nicht deuten, darf aber darin seine christliche Distanz zu jeder Art Zahlenmagie sehen. Denn für den Christen gilt, Augustin zufolge: „Nichts Weltliches ist Gott“¹⁴⁸⁶. Mit dieser höchst bedeutenden Einsicht in die Welttranszendenz Gottes, mit diesem scharfen, ‚dualistischen‘ Schnitt zwischen der Sphäre Gottes (als des Schöpfers) und der Welt (als geschaffener) fällt mit einem Schlag die gesamte heidnische Heiligung naturhaft-kosmischer Erscheinungen dahin, seien dies besondere Orte oder Lebewesen, Wetterphänomene (wie der ‚Blitz des Zeus‘) oder Gestirne oder eben auch die Heiligung von Zahlen und Zahlenverhältnisse bei den Pythagoreern. Auch die von Platon und Aristoteles zu qualitativer Differenz stilisierte Unterscheidung einer sublunaren und einer supralunaren Welt ist dadurch – zu Recht – wieder ‚aus der Welt‘. Augustinus spricht es selbst aus:

„Doch was ist das [Gott]? Ich fragte die Erde, und sie sagte: <Ich bin es nicht> [] Ich fragte das Meer und die Abgründe und die kriechenden Tiere. Sie erwiderten: <Wir sind nicht dein Gott; suche oberhalb unser.> Ich fragte die wehenden Winde, und das ganze Gefild der Luft mit seinen Bewohnern sagte mir: <Anaximenes täuscht sich, wir sind nicht Gott.> Ich fragte den Himmel, die Sonne, den Mond, die Sterne: <Auch wir sind nicht Gott, den du suchst>, antworteten sie“¹⁴⁸⁷.

So kindlich-poetisch uns Augustins Fragespiel vor dem Hintergrund unseres eingewöhnten Monotheismus auch anmutet, für den Menschen der zu Zeiten Augustins immer noch partiell paganen Spätantike mit seiner polytheistisch-naturhaften Religiosität mussten diese Bemerkungen durchaus blasphemisch klingen. Zwar ist zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* das Christentum bereits seit etwa zwanzig Jahren Staatsreligion im römischen Reich, doch hatte, wie an früherer Stelle erwähnt¹⁴⁸⁸, noch ein Jahrhundert zuvor, im Jahr 274 n.Chr., Kaiser *Aurelianus* den Kult des *Sol invictus*, der göttlichen Sonne (mit der der Herrscher die eigene Person identifizierte), als Staatskult bestä-

sich jedoch das unsichtbare Licht, das die Welt erhellet, als Geist erschließt; es führt Augustinus „vor die Tore der Kirche“ (Buch VIII), deren Durchschreiten sich realisiert im Erfassen des Antagonismus ‚Fleisch wider Geist‘ (*Conf.* VIII 5, 10), der den Willen zum ‚Kampf mit sich selbst‘ (VIII 9, 21) und schließlich zur endgültigen Befreiung, Lösung und Bindung im Geschenk, im unableitbaren Ereignis des „Nimm. lies“ („*Tolle lege*“, VIII 12, 29) führt.

¹⁴⁸⁶ Ebd., X 6, 9

¹⁴⁸⁷ Ebd.

¹⁴⁸⁸ Vgl. oben, Kap. II 7.6.2

tigt¹⁴⁸⁹. Auf dem Aventin gab es zudem ein Heiligtum der Luna und im Circus ein *templum Solis et Lunae*, galt Ersterer doch als Schutzgott der *Quadrigae* und Letztere als Schützerin der *Bigae* (Zweispänner)¹⁴⁹⁰. Augustinus selbst gesteht in der Rückschau der *Confessiones* beschämt, dass „ich Dich, Herr und Gott der Wahrheit, für einen leuchtenden und riesigen Körper hielt und mich selbst für eine Krume dieses Körpers“¹⁴⁹¹, eine Auffassung, die er nach seiner Konversion nur als „äußerste Torheit“¹⁴⁹² verurteilen kann. Allerdings lässt diese materialistisch-pantheistische Verirrung bereits Augustins durch den Neuplatonismus vermitteltes Streben nach einem im Gegensatz zum heidnischen Polytheismus stehenden Einheitsbegriff Gottes erkennen.

Was Augustinus vorschwebt und was seine langwierige Suche antreibt, für die die *Confessiones* gleichsam das Verlaufsprotokoll darstellen, ist die *Intention, sich des Absoluten als eines jede Relation zu Gegebenen Transzendierenden, aber jedes Endliche aus sich Freisetzenden zu versichern*, so wie es vor ihm Platon und Plotin, nach ihm Spinoza und Hegel intendierten. Platon identifizierte dies Absolute als die noch jenseits des Seins zu ‚verortende‘ *Idee des Guten*, Plotin als das seine innere Überfülle in Hypostasen aus sich heraussetzende *Eine*, Spinoza als schlechthinnige *Substanz qua Natur* und Hegel, platonisierend und zugleich den Begriff des Absoluten selbst einsetzend, als die *absolute Idee*. In erklärter Distanz zur Metaphysik, aber dennoch in Kontinuität mit ihr bietet Heidegger, um auch diesen noch zu erwähnen, als Platzhalter des Absoluten das *Sein* an¹⁴⁹³. Augustinus jedoch, in religiöser Tradition gebunden, hält an der Bezeichnung *Gott* fest und betont derart ein *personales* Moment am Absoluten.

Was die christliche Bestreitung der Göttlichkeit von Naturmächten für die Befreiung des Individuums bedeutet, sowohl in Hinsicht auf abergläubische Ängste wie auf die Auffassung, durch kultische Zurichtung wie die Tieropfer die Gunst der Götter zu erlangen, lässt sich vor dem Hintergrund meiner Ausführungen zu den Mysterienkulten mit ihren Naturmysterien, Opferri-

¹⁴⁸⁹ Die Einsetzung dieses Kults war bereits von *Caracalla* (188-217 n.Chr.) betrieben und von seinem Nachfolger *Elgalabal* (204-222 n.Chr.) mit Akzentuierung des Kults des syrischen Sonnengotts Elgalabal forciert worden.

¹⁴⁹⁰ Vgl. W. Eisenschmidt: Art. Luna, KP 3, Sp. 779f.

¹⁴⁹¹ A.O., IV 16, 31

¹⁴⁹² Ebd.

¹⁴⁹³ Dass bekanntlich in Heideggers Gestus radikalen Fragens, über die Metaphysik hinaus bzw. hinter deren Geschichte zurück, „die Spur zu einem homo religiosus hinführt“, hat in jüngerer Zeit R. Marten in seinem Buch *Radikalität des Geistes. Heidegger – Paulus – Proust* (2012) herausgestellt. Hier liegt bei Heidegger eine Affinität zu Augustins Überschreitung der Philosophie vor (das angeführte Zitat aus Martens’ Schrift wurde entnommen der Buchbesprechung in: *Inf. Phil.* 3/2015, S. 82).

ten, Selbstverstümmelungen und Exzessen aller Art ermessen. Es wird auch klar, dass, wie zu Beginn des vorhergehenden Kapitels verdeutlicht, die Rubrizierung des Christentums unter die Mysterienkulte verfehlt ist, auch wenn es wie jene aus der im Hellenismus um sich greifenden religiösen Erregtheit, dem Gefühl des Sinnverlustes und einem der griechisch-römischen Religiosität ungewohnten Transzendenzverlangen sich speist und äußerlich betrachtet, mit manchen Mysterienkulten bestimmte Motive teilt, wie etwa die Vorstellung von einem Sterben und Wiederauferstehen Gottes. Ihren Ermöglichungsgrund hat Augustins christliche Sicht in orientalischen Quellen, aber auch in Platons Transzendenz-Spekulationen und insbesondere im jüdischen Monotheismus. In letzterer Hinsicht hat jüngst der Religionshistoriker *Guy Stroumsa* das durch Judentum und Christentum bewirkte „Ende des Opferkults“, das heißt das Ende der ja auch in den Mysterienkulten noch praktizierten Tieropfer (und der Verstümmelung von Menschen), zum entscheidenden Ereignis der „religiösen Mutationen der Spätantike“ erklärt¹⁴⁹⁴.

Die Überzeugung, dass nichts Weltlich-*Empirisches*, denn darum handelt es sich, göttlicher Natur ist (natürlich mit Ausnahme des Gottmenschen Jesus Christus, dessen Gottheit jedoch nur dem Gläubigen ‚erfahrbar‘ ist), ist natürlich keine exklusive Erkenntnis Augustins, sondern der christlichen Theologie gemeinsam. Wir begegnen ihr in den *Confessiones* nur in besonders plastischer und für den vorliegenden Kontext instruktiver Form, insofern Augustinus sie autobiographisch in ihrer Genese aus der vorhergehenden heidnischen Religiosität und dem spirituell-empirischen Mischgebilde des Manichäismus darstellt.

Erst viele Jahrhunderte später wird die Entgöttlichung und Entzauberung jeglichen naturhaften Seins ihre volle Anerkennung und Wirklichkeitsbedeutung erfahren. In der Realisierung der durch die Renaissance wiederbelebten und im 17. Jahrhundert ihre zum Erfolg führende Methode findenden antiken Idee einer Wissenschaft der Natur, die nun dadurch so erfolgreich wird, dass die alles Numinosen entkleidete Natur ohne jede religiös-ideologische Beschränkung zum Objekt rationaler Durchdringung gemacht wird. Die Methode erweist ihre Rationalität eben dadurch, dass sie zu *praktischer Naturbeherrschung in Form technischer Verwertung der wissenschaftlichen Erkenntnisse* führt.

Die strikte Trennung von Göttlichem und Weltlichem ist eine Grundtatsache unserer Kultur, die bis heute das, was wir Aufklärung nennen, vorantreibt, soweit sich diese nicht explizit atheistisch gibt. Es ist ein auch die Wis-

¹⁴⁹⁴ G. Stroumsa: *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike* (12011; vgl. Lit.-Verz.)

senschaften bewegender Impuls, alles empirisch sich Manifestierende aus sich selbst und ohne Rückgriff auf transzendente Mächte zu erklären. Und dies betrifft nicht nur die Gegenstände der äußeren Sinne, sondern auch die des inneren Sinns, der Eigenwahrnehmung. Deshalb gibt es die *Psychologie*, die Wissenschaft vom Empfindungsleben, von dem, was zur Zeit von deren Entstehung noch unbefangen als Seele (*psyché*) bezeichnet wurde und dieser Wissenschaft so zu ihrer, wie üblich, gräzisierten Bezeichnung verhalf.

Während diese *Säkularisierung* der Natur durch das Christentum *objektiv* den Raum einer künftigen Naturwissenschaft öffnet, geht die von Augustin bewusst betriebene Orientierung der christlichen Existenz in die entgegengesetzte Richtung, nämlich zur Verwerfung allen weltlichen Wissensdrangs zugunsten des religiösen Eifers und des Primats bzw. der Absolutsetzung des Gottesbezugs.

Diese Tendenz gelangt zum Ausdruck in Augustins Bewertung der „so genannten <freien Künste>“¹⁴⁹⁵, also des *Trivium* aus Grammatik, Rhetorik, Dialektik und des *Quadrivium* von Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musiktheorie. Diese Künste mit Leichtigkeit sich angeeignet zu haben und sie zu beherrschen, macht ihm zwar Freude, lässt ihn aber zugleich als einen Mangel fühlen, nicht zu wissen, „wo das Wahre und Gewisse in ihnen herkam“¹⁴⁹⁶; auf Quelle und Ursprung von Wahrheit und Gewissheit aber richtet sich sein tieferes Verlangen, an dem gemessen die Sachen selbst unwesentlich werden: Ausdruck eines im Letzten religiös-transzendent gestimmten Charakters.

Und dennoch bietet gerade Augustins Weg zum Christentum ein Beispiel für die aufklärende und kathartische, verworrene Vorstellungen korrigierende Funktion an Sachlichkeit und Exaktheit orientierter Wissenschaft. In diesem Sinne werden die freien Künste relevant für Augustins Lösung von der Religion der Manichäer, der er neun Jahre lang, „von meinem neunzehnten bis zum achtundzwanzigsten Lebensjahr“¹⁴⁹⁷, also von etwa 373 bis 382, nahestand. Um die hier sichtbar werdende komplexe Funktion der Wissenschaft aufzuzeigen, ist es unumgänglich, wenigstens ein knappes Porträt des Manichäismus zu entwerfen, dieser merkwürdigen synkretistischen Religion, von der Augustin über so lange Zeit hin die Antwort auf seine alle anderen geistigen Interessen in den Schatten stellende religiöse Frage erhoffte, und die, so abstrus sich viele ihrer Vorstellungen darbieten, zu Augustins Zeit eine Art Weltreligion war, die im persischen Sassaniden-Reich sogar eine Zeitlang Staatsre-

¹⁴⁹⁵ *Confessiones* IV 16, 30

¹⁴⁹⁶ Ebd.

¹⁴⁹⁷ Ebd., IV 1, 1

ligion war und deren Verbreitung östlich bis nach China, westlich bis nach Spanien und nördlich bis Germanien und England reichte.

Begründet wurde der Manichäismus um die Mitte des 3. Jh. n.Chr. durch den Perser *Mani* (216-276/277), dem er auch den Namen verdankt. Mani stammt aus judenchristlichem Umfeld, ist also getaufter Jude, kein ‚Heidenchrist‘ wie etwa die zum Christentum konvertierten Griechen und Römer. Er gehört zunächst, wie sein Vater, der christlichen Taufgemeinschaft der Elksaiten an. Den Quellen zufolge will Mani schon in seiner Jugend *Offenbarungserlebnisse* gehabt haben, was ihn zur Lösung von seiner religiösen Herkunftsgemeinschaft führt und womit er den Anspruch verbindet, selbst zum Stifter einer Religion zu werden. In seiner Lehre mischt er Elemente von Christentum, Zoroastrismus, der traditionellen Religion Persiens, sowie des Mahayana-Buddhismus, mit dem er ebenfalls in seiner Jugend in Berührung gekommen war.

Wir haben es beim Manichäismus also mit einem der für die hellenistische Epoche typischen *Synkretismen*, einer Mischreligion, zu tun, an der sich erneut die *religiöse Erregtheit der Epoche* zeigt. Die Tatsache, dass diese religiösen Sehnsüchte vor dem Hintergrund einer mehrhundertjährigen Tradition philosophischer Aufklärung in Griechenland aufbrechen, kann in verschiedener Hinsicht Anlass zu Reflexion sein. Sie bestätigt jedenfalls, dass die griechische Überformung der fremden Kulturen auch den Charakter der Verschmelzung heterogener Traditionsstränge miteinander und mit griechischen Lebensformen hatte. In Parenthese: Da wir in bestimmter Hinsicht wohl von der Konstanz der menschlichen Natur ausgehen dürfen, schließt diese Erfahrung religiösen Überschwangs auch für unsere eigene Zukunft keine Entwicklung aus¹⁴⁹⁸.

Inhaltlich ist für den Manichäismus kennzeichnend der schroff-unvermittelte Dualismus der metaphysischen Prinzipien; dies verbindet ihn mit dem Phänomen der sowohl in heidnischer wie in christlicher Variante entwickelten *Gnosis*, als deren „extremste Form“ man ihn bezeichnet hat¹⁴⁹⁹. Dualistisch sieht er die Wirklichkeit bestimmt durch den *Konflikt zweier Ursprungsmächte oder Reiche*, des göttlichen *Reichs des Lichts* und des gleichursprünglichen, Ersterem feindlich gegenüberstehenden *Reiches der Finsternis*. Das *Lichtreich* ist die Sphäre des Geistigen und Guten, es umfasst „Vernunft, Denken,

¹⁴⁹⁸ Ein Ausdruck des Rechnens mit solcher Möglichkeit ist etwa eine vor kurzem publizierte Reflexion mit dem Titel *Kehren die Götter zurück oder verschwinden sie gerade?* (D. Pollack, FAZ v. 29.04.2015, S. N3)

¹⁴⁹⁹ Vgl. von Balthasar, Anm. 8 zu *Conf.* III 6, a.O., S. 73

Einsicht, Sinne und Überlegung“¹⁵⁰⁰, das Reich der Finsternis ist das Reich der Materie, und das heißt (wie im Neuplatonismus) des Bösen; es besteht aus „Rauch, Feuer, Wind Wasser und Finsternis“¹⁵⁰¹: Allein diese Gegenüberstellung weist diese Religion als ein Gemengsel heterogener Vorstellungen auf der Basis der klassischen Unterscheidung von Geist und Materie aus.

Durch die Vorstellung zweier feindlicher, sich bekämpfender Prinzipien erhält auch das Phänomen der *Zeit*, wie in Judentum und – speziell vermittelt durch Augustinus – Christentum, eine besondere Akzentuierung. Die Gegenwart stellt hier nicht, wie in der klassisch-griechischen Vorstellung, ein bloßes Durchgangsmoment eines ewigen Zeitflusses dar, in der die Menschenherde, wie die Menschheit zuvor, ihre kurze Lebensspanne unter den Augen der Götter weidet und dann vergeht, um den noch kommenden Geschlechtern Raum zu schaffen, und so für alle Zeiten fort. Vielmehr hat der Manichäismus kein zyklisches, von ewiger Wiederkehr des (im Prinzip) Gleichen geprägtes Bild von der Zeit, sondern betrachtet sie als qualitativ progredierend, als teleologisch auf ein Endziel gerichtet, also als auf spezifische Weise *geschichtlich*. Die (jeweilige) Gegenwart erscheint als *Krisis*, als die Zeit der Entscheidung im Kampf der feindlichen Mächte, aus der das Lichtreich siegreich hervorgehen muss. Die teleologische Vorstellung der Zeit und des eschatologischen Charakters der Geschichte in Form des Antagonismus zweier Reiche wird Augustin in der Geschichtstheologie seines Hauptwerks *Vom Gottesstaat* (*De civitate Dei*) in modifizierter Form wiederaufnehmen¹⁵⁰². Ausdrücklich wendet er sich dort gegen die Lehre von der ewigen Wiederkehr (des Gleichen), gegen diese „eitele und törichte Kreisbewegung der Gottlosen“¹⁵⁰³, die die nach ewiger Seligkeit und Ruhe in Gott sich sehrende Seele stets von neuem in das irdische Elend zurückwerfen würde. „Kann das Ohr eines Frommen dies ertragen?“¹⁵⁰⁴, fragt Augustinus rhetorisch und suggestiv, um gleich selbst die Antwort zu geben: „Für jene immerfort dasselbe heraufführenden Umläufe bleibt keinesfalls Platz“¹⁵⁰⁵. Vielmehr „wenn sie [die menschliche Seele] aus

¹⁵⁰⁰ Das vorstehende Zitat wie einige der weiteren angeführten Kennzeichnungen des Manichäismus sind der ausführlichen, informativen und gründlich mit Quellenverweisen versehenen Darstellung auf Wikipedia, Stand 04/2015 entnommen. Die dort angeführten Details der Lehre lassen die Argumente, mit denen Augustinus den Manichäismus verwirft, besonders gut hervortreten.

¹⁵⁰¹ Ebd.

¹⁵⁰² Zum Gottesstaat vgl. auch das folgende Kap. IV 2.3.

¹⁵⁰³ *Civ. Dei* XII 21

¹⁵⁰⁴ Ebd.

¹⁵⁰⁵ Ebd., XII 20

diesem [irdischen] Elend, ohne jemals zurückkehren zu müssen, zur Seligkeit eingeht, geschieht ja in der Zeit etwas Neues, das kein Ende hat“¹⁵⁰⁶. – Ohne auf das schon ab früherer Stelle aufgewiesene Problem einzugehen, dass eine solche Vorstellung auf der pythagoreisch-platonischen Annahme einer substantiellen Seele beruht, sei hier nur darauf hingewiesen, dass dieser nicht mehr antike Gedanke eines in der Zeit geschehenden qualitativ Neuen es sein dürfte, auf dem die *einzigartige Dynamik und Intensität der okzidentalen, eben durchs Christentum geprägten Lebensweise* mit ihrer in der Neuzeit in Erscheinung tretenden Kultur des wissenschaftlichen Fortschritts beruht, die allerdings heutzutage derart an Akzeptanz verloren hat, dass katastrophisch gestimmte Denker wie Heidegger („Das Sein verschwindet im Geschick“) oder überzeugte Geschichtsstatiker wie Emanuele Severino hervortreten, die sie heftig bekämpfen.

Doch zurück zum Manichäismus. Dessen nähere Vorstellungen des Weltprozesses sind höchst seltsam und konfus. Ich zitiere in größerem Zusammenhang:

„Während seiner inneren Kämpfe attackiert die Finsternis das Licht. Gott der Vater ist Friede und will daher keinen Kampf. Aus diesem Grund sendet er seinen Sohn in den Kampf, damit dieser von der Finsternis gefangengenommen wird. Durch das Opfer seines Sohnes bleibt zum einen das Lichtreich unversehrt, zum anderen wird der endgültige Sieg über die Finsternis damit vorbereitet. Um die Lichtelemente zu retten, wird die Welt erschaffen; dabei bildet der <lebendige Geist> die übrig gebliebenen Lichtelemente zu Sonne, Monde, Gestirne, Himmel und Erde, die somit eine Vermischung von Licht und Finsternis darstellen. Erst der <Dritte Gesandte>, nach Urmensch (Gayomarth) und lebendigem Geist, setzt die Räder (Feuer, Wasser und Wind) in Bewegung, welche das Licht nach oben zur Milchstraße ableiten und letztendlich an die Sonne weitergeben. Danach enthüllt sich der <Dritte Gesandte> zum Menschenpaar (Adam und Eva), das fortan für das Weltgeschick verantwortlich ist. Um ihrer Rolle gerecht werden zu können, sendet der <Dritte Gesandte> <Jesus den Glanz>, der den Menschen über die <göttliche Vernunft> aufklärt [] Die Endzeit tritt dann ein, wenn die Lichtbefreiung fast vollendet ist und die materielle Welt zu einem Klumpen zusammengeschmolzen wird“¹⁵⁰⁷.

Es lohnt sich nicht, diese wüste kosmotheologische Spekulation mit ihrem Durcheinander von geistigen und materiellen Ingredienzien im Einzelnen

¹⁵⁰⁶ Ebd., XII 14

¹⁵⁰⁷ Wikipedia, Art. *Manichäismus*

zu analysieren. Für das ethisch-religiöse Konzept ist wichtig, dass der Mensch, insofern er an beiden Naturen teilhat, an der lichten, geistigen wie an der finstern-materiellen, quasi den Schauplatz dieses Kampfs zwischen Gut und Böse darstellt und es seine Bestimmung ist, dem Lichte zum Sieg zu verhelfen. Dies wird vorgestellt als Befreiung der lichten Elemente aus ihrer Mischung mit der Materie.

Dieses Wissen bringt der Manichäismus in die Welt. Seine Realisierung fordert konkret, wie wir aus unserer Kenntnis der asketischen Traditionen schon vermuten können, die Verneinung, die Abtötung der menschlichen ‚Fleischlichkeit‘. Nicht jeder aber ist dazu gleichermaßen befähigt. Nach dem Grad der Umsetzung dieser Zumutung teilen sich die Anhänger der Lehre in zwei Gruppen, in die untere der (bloßen) Hörer der Botschaft, der *auditores*, einerseits und in die höhere der Auserwählten, der *electi*, andererseits, eine *Hierarchisierung*, wie sie uns bereits im Pythagoreismus mit seiner Differenzierung in Akusmatiker und Mathematiker bzw. Exoteriker und Esoteriker begegnete¹⁵⁰⁸ und die dann die Mysterienkulte mit den unterschiedlichen Graden der Einweihung aufgriffen. Im Katholizismus reproduziert sich diese Hierarchie in der Definition eines den übrigen Gläubigen, den Laien, übergeordneten Standes von (männlichen) Priestern als Verwaltern der Sakramente, der Heilmittel also, wogegen später der Protestantismus mit seiner (heute kaum noch identifizierbaren) Idee des Priestertums *aller* Gläubigen opponieren wird.

Im Manichäismus jedenfalls haben „bei der Befreiung der Lichtelemente [] die <Auserwählten> eine Schlüsselrolle zu spielen. Sie vermeiden jegliche Verletzung des [in die Materie] eingeschlossenen Lichts und alles, was dessen Gefangenschaft verlängern kann, indem sie sich des Geschlechtsverkehrs enthalten und weder Pflanzen noch Tiere verletzen“¹⁵⁰⁹. Aus Letzterem ergibt sich eine streng vegetarische [?!] Ernährung, ferner ist den *Electi* auch jede körperliche Arbeit verboten.

Neben solchen im Rahmen des asketischen Ideals nachvollziehbaren Vorstellungen, stehen andere, die in ihrer kruden Mischung von Geistigkeit mit gröbster Empirie geradezu abstrus wirken, wie etwa folgende: „Die Nahrung wird [den <Electi>] von den <Hörern> besorgt. In der Verdauung [!] der Auserwählten wird das Licht von der Finsternis geschieden, und durch Gesang

¹⁵⁰⁸ Vgl. oben, insbesondere Kap. II 6.1 – Mitunter wird eine dreifache Gliederung angesetzt und den beiden genannten Kategorien noch eine unterste Stufe, die der noch ganz im Stofflichen verhafteten *Hyliker* (von gr. *hylé*: Stoff, Materie) vorgeordnet.

¹⁵⁰⁹ Wikipedia, a.O.

und Gebet kann es wieder zu Gott zurückkehren“¹⁵¹⁰. Augustinus bestätigt die Existenz derartiger Vorstellungen, wenn er in den *Confessiones* rückblickend klagt, seine Aufgabe als manichäischer ‚Hörer‘ habe darin bestanden, dass „[ich] denen Speise [brachte], die [wir] die <Heiligen> nannten, damit sie in der Küche ihres Bauches Engel und Götter verfertigten, die uns befreien sollten“¹⁵¹¹.

Über das Motiv des jungen Augustinus, sich den Manichäern anzuschließen, kann nur gemutmaßt werden. Ich referiere einige biographische Daten, die in ihrer Zusammenschau einen Fingerzeig geben mögen.

Augustinus wird 354 n.Chr. in der nordafrikanischen Stadt *Thagaste* in zum römischen Reich gehörenden Numidien geboren (heute *Souk Ahras* in Algerien). Sein Vater *Patricius*, Besitzer eines kleinen Landguts, aber nicht eigentlich wohlhabend, ist Heide; er lässt sich erst kurz vor seinem Tod (372) auf Drängen seiner Frau christlich taufen. Augustins Mutter *Monica* ist gläubige Christin, die ihre drei Kinder (Augustinus hatte einen Bruder und eine Schwester) christlich zu erziehen sucht, wie der Verfasser selbst mitteilt¹⁵¹². Augustinus bleibt ungetauft, denn die Kindertaufe, die die eigene Entscheidung des jungen Menschen für den Glauben durch Elternmacht vorwegnimmt, ist damals noch nicht eingeführt; ihr Sinn und ihre Notwendigkeit ergeben sich theologisch erst durch die von Augustinus selbst erdachte Lehre von der Erbsünde, von der das Kind durch die Taufe gereinigt werden soll.

Das Verhältnis der Eltern zueinander ist nach Augustins Bericht nicht ungetrübt. Der Vater sei zwar „im ganzen gutmütig [gewesen], konnte jedoch im Zorn hitzig werden“¹⁵¹³. Außerdem sei er Monica nicht treu gewesen, was diese aber in christlicher Demut hingenommen habe¹⁵¹⁴. Für den die Mutter über alles liebenden Sohn – „Augustinus ist eines der großen Muttersöhnchen der Weltgeschichte“¹⁵¹⁵ – dürfte sich aus dieser häuslichen Situation manch unangenehme Empfindung ergeben haben.

Nach Absolvierung des schulischen Elementarunterrichts und der ersten Unterweisung in lateinischer Sprache und Literatur nimmt Augustinus im Jahr 368, also vierzehnjährig, im nahen *Madauros* (heute *M'Daourouch*, die Namen ähneln sich noch!) die höheren Studien von Grammatik und Rhetorik auf, die er ab 370/371 in der Hauptstadt *Karthago* fortsetzt. In diese Zeit wird

¹⁵¹⁰ Ebd.

¹⁵¹¹ A.O., IV 1, 1

¹⁵¹² Vgl. *Conf.* IX 9, 22

¹⁵¹³ Ebd., IX 9, 19

¹⁵¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵¹⁵ Gedächtniszitat; Quelle war trotz intensiver Bemühung nicht mehr nachweisbar.

auch das generelle Studium der *Artes liberales* gefallen sein, deren Beherrschung er, wie zitiert, für sich beansprucht¹⁵¹⁶, ja als deren Lehrer er sich bezeichnet¹⁵¹⁷. Nach Abschluss seines Studiums, um 374/375, kehrt er als Lehrer der Rhetorik in seinen Geburtsort Thagaste zurück, erhält aber schon bald eine staatliche Anstellung als Rhetorik-Lehrer in Karthago, so dass er erneut dahin übersiedelt. Dort bleibt er tätig bis zu seiner Übersiedlung nach Rom im Jahr 382, der 384 noch der Wechsel in die damalige kaiserliche Residenzstadt Mailand folgt, wo die für seine Wendung zum Christentum mitentscheidende Begegnung mit dem dortigen, für die Kirchengeschichte ebenfalls hoch bedeutenden Bischof *Ambrosius* stattfindet.

In den ersten Aufenthalt in Karthago, der für Augustinus offenbar die Erfahrung ungebundener Freiheit mit sich bringt, fallen einschneidende Entscheidungen, die sich u.U. als Protestreaktionen auf die im Elternhaus erlebten Misstimmungen erklären lassen. Schon kurz nach der Übersiedlung muss Augustinus sich mit einer Frau zusammengetan haben, denn bereits 372, er ist gerade 18 Jahre alt, wird sein Sohn *Adeodatus* geboren; wir dürfen in der wohl erst bei dessen Taufe (im Jahr 387, zusammen mit dem Vater) erfolgten Namenswahl (*„a Deo datus“*: ‚von Gott gegeben‘) einen Versuch sehen, die vielleicht ungewollte Frucht der Liebe nachträglich willkommen zu heißen. Das ‚eheähnliche‘ Verhältnis mit der Mutter seines Sohnes, das in der Literatur gern als „Konkubinat“ bezeichnet wird¹⁵¹⁸, erhält Augustinus übrigens aufrecht bis zum Jahr 385, in dem seine Mutter in Mailand eintrifft und die ihr nicht standesgemäß erscheinende Beziehung erfolgreich hintertreibt, „indem man [n.b.: ‚man‘!] mich unablässig drängte, eine Gattin zu nehmen“¹⁵¹⁹. Insofern muss man, entgegen Augustins mannigfachen Selbstbezeichnungen hinsichtlich seines sündigen Wandels, feststellen, dass er seiner ersten Lebensgefährtin, deren Namen er nirgends nennt, ein treuer Partner war und eigentlich erst durch die Aufkündigung des Verhältnisses an ihr schuldig wurde, eine Handlung, die ihn nach eigenem Bekunden selbst sehr schmerzte: „Und als man[!] mir die Gefährtin meines Lagers von der Seite riß, ward mein Herz, das ihr anhing, zerrissen und blutete verwundet“¹⁵²⁰. Augustinus verzichtet gegen seinen Willen auf seine Geliebte, die in Wirklichkeit seine Frau ist und vermag diesen Vorgang nur in unpersönlicher Form auszusagen – welcher Ausdruck

¹⁵¹⁶ Vgl.: „Und was half es mir, alle Bücher, deren ich habhaft werden konnte, über die sogenannten <freien Künste> für mich allein gelesen und verstanden zu haben?“ (*Conf.* IV 16, 30)

¹⁵¹⁷ Vgl. ebd., IV 1, 1

¹⁵¹⁸ Vgl. etwa von Balthasar in seiner Ausgabe der *Confessiones*.

¹⁵¹⁹ *Conf.* VI 13, 23

¹⁵²⁰ Ebd., VI 15, 25

der Schwäche für einen dreißigjährigen Mann und welch seelische Verschrobenheit! Der Plan der Mutter, den Sohn anderweitig zu verheiraten, scheitert übrigens daran, dass Augustinus, im Zuge seiner Bekehrung vom Drang zum mönchischen Leben ergriffen, auch die von der Mutter gestiftete Verlobung mit einem sehr viel jüngeren Mädchen aus gehobener Familie wieder löst, um definitiv ‚keusch‘ zu leben¹⁵²¹.

Ich werfe nochmals einen Blick zurück in Augustinus‘ frühe Zeit. Ein Akt der (zeitweiligen) Distanzierung von einem Elternhaus, in dem die Mutter christlichen Geist vertritt, aber vom Vater betrogen wird, mag auch hinter der demonstrativen, ebenfalls in die erste Zeit in Karthago fallende Annäherung an den Manichäismus stehen: Vielleicht vollzog er damit einen intimen Protest gegen eine Heilslehre, die ihre Gläubigen nicht vor höchst irdischen Demütigungen zu schützen vermochte. Dieser Hypothese widerspricht nicht Augustins explizite Begründung, dass sein „Dünkel [] sich angesichts ihrer Einfachheit“ gegen die Bibel gesträubt, er sich also dem Manichäismus um dessen intellektueller Bizzarerien willen angeschlossen habe, entspricht es doch vielfacher Erfahrung, dass in ihrer Weltorientierung verunsicherte und ungefestigte junge Menschen sich durch mit dem Gestus überlegenen Arkanwissens auftretende und gegen das Überkommene polemisierende Doktrinen faszinieren lassen – es genügt, an die den Älteren unter uns noch erinnerliche, von einigen geteilte kurze ‚Blüte‘ des Marxismus (besonders in Gestalt des ‚Neomarxismus‘) vor einigen Jahrzehnten zu denken. Allerdings nimmt der Manichäismus Augustinus offenbar nicht so gefangen, dass er während der langen Periode seiner Zugehörigkeit den Status eines ‚Auserwählten‘ angestrebt hätte. Vielmehr scheinen schon bald erste Zweifel an der intellektuellen Substanz dieser Religion in ihm aufzukommen, Zweifel, die induziert werden durch seine Kenntnis der *Artes liberales*.

Das entscheidende Ereignis, das zur endgültigen Abwendung Augustins vom Manichäismus führt, ist die ins Jahr 382, also noch in die Zeit in Karthago fallende Begegnung mit *Faustus von Mileve*.

¹⁵²¹ Ich habe das Wort *keusch* in Anführungszeichen gesetzt, weil es, insbesondere auf einen Mann bezogen, eine ziemlich absurde Vorstellung enthält. Die ‚Keuschheit‘ eines Mannes kann sinnvollerweise nur darin bestehen, der einmal gewählten Frau treu zu bleiben und den sexuellen Verkehr mit ihr nicht egoistisch am Ziel der eigenen Befriedigung auszurichten, sondern liebevoll auch der Partnerin zu diesem Erlebnis zu verhelfen. Die auch schon von älteren griechischen Philosophen vertretene, vom frühen Christentum verbreitete und bis heute nicht überwundene Vorstellung, der völlige Verzicht auf Ehe und Sexualität sei „etwas Besseres“ (*Conf.* VIII 1, 2) erscheint dagegen lebensfremd und in sich widersprüchlich.

Dieser Faustus ist ein manichäischer ‚Bischof‘, der als besonders befähigter Ausleger der Lehre gilt und auf den die Glaubensgenossen stets verweisen, wenn Augustinus Zweifel an der Lehre artikuliert, so dass dieser sagen kann, er habe „fast die ganzen neun Jahre hindurch, in denen ich irrenden Geistes die Manichäer hörte, [] mit ungeduldiger Sehnsucht die Ankunft des Faustus [erwartet]“¹⁵²².

Insbesondere erhofft er sich von Faustus die Auflösung des schmerzlich empfundenen Widerspruchs zwischen den manichäischen Schriften, die „in der Tat voll von endlosen Fabeln [sind] über die Gestirne, die Sonne und den Mond“¹⁵²³ und den „von mir anderswo gelesenen, auf Berechnung gründenden Darlegungen [], um herauszufinden, ob die manichäischen Schriften vorzuziehen wären oder wenigstens auf ebenso befriedigende Art davon Rechenschaft geben könnten“¹⁵²⁴.

Mit den „auf Berechnung gründenden Darlegungen“ ist die griechische Astronomie (als eines der vier Fächer des Quadriviums) gemeint, die bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts durch *Claudius Ptolemäus* (ca. 100-160 n.Chr.) mathematisiert worden war, der mit seinem *Almagest* „das erste systematische Handbuch der mathematischen Astronomie“¹⁵²⁵ vorgelegt hatte, dessen Geltung bis zu Kopernikus unbestritten und das in Teilen auch für Letzteren noch maßgebend blieb. Augustinus erkennt die Rationalität der Wissenschaft voll an, trifft er hier doch nach eigenem Bekunden „auf eine Vernunftmethode [*ratio*], die sich auf Berechnungen, auf die Zeitordnung und auf die sichtbaren Zeugnisse der Gestirne gründete“¹⁵²⁶.

Augustinus’ Begegnung mit Faustus verläuft enttäuschend, die erhoffte Klärung kommt nicht in der gewünschten Weise zustande. Zwar findet er in Faustus „einen angenehmen und freundlich beredten Menschen, der über die Dinge, welche die anderen [Manichäer] auch vorzubringen pflegten, viel anziehender zu plaudern verstand“¹⁵²⁷, doch er muss zur Kenntnis nehmen, „daß der Mann in den freien Künsten unerfahren war, außer in der Redekunst, und auch hier wußte er nur das Gewohnte“¹⁵²⁸. Auch wenn Faustus nicht mit

¹⁵²² Ebd., V 6, 10

¹⁵²³ Ebd., V 7, 12

¹⁵²⁴ Ebd.

¹⁵²⁵ Krafft 2007, S. 41

¹⁵²⁶ *Conf.* V 3, 6 (Übs. Flasch/Mojsich) – Augustinus benutzt zur Kennzeichnung der wissenschaftlichen Erkenntnismethode ausdrücklich den Terminus *ratio* („[] et occurebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestaciones siderum []“, V 3, 6)

¹⁵²⁷ Ebd., V 6, 10

¹⁵²⁸ Ebd., V 6, 11

der gnostischen Überheblichkeit des über Arkanwissen Verfügenden auftritt, sondern bescheiden „sein Unwissen kannte und sich nicht [schämte], es einzugestehen“¹⁵²⁹, ist doch durch die Begegnung Augustinus’ „Eifer für die manichäische Lehre [gebrochen]“¹⁵³⁰.

Augustinus ist nicht gesonnen, die *rationalen*, auf Beobachtung und Berechnung basierenden Erkenntnisse der Wissenschaft den ihm im Vergleich dazu haltlos erscheinenden kosmotheologischen Spekulationen der Manichäer zu opfern. Der Widerspruch zu den wissenschaftlichen Aussagen diskreditiert diese Religion als ganze: „Wenn also Mani [] weitschweifig sich über Dinge verbreitete, deren Unkenntnis ihm *die wahrhaft Gelehrten* nachweisen konnten, dann war klar, mit wie wenig Kompetenz er in weniger zugänglichen Materien reden konnte“¹⁵³¹.

Dabei ist Augustin sich durchaus dessen bewusst, dass auch die Wahrheit des Christentums sich nicht in irgendeinem *wissenschaftlich* zu nennenden Sinne beweisen lässt. Aber er sieht einen qualitativen Unterschied zum Manichäismus darin, „daß diese katholische Lehre mich mit mehr Maßhaltung und ohne Täuschungsabsicht dazu bewog zu glauben, *was nicht bewiesen wurde* – ob es nun einen solchen Beweis gab, der aber nicht jedermann zugänglich war, oder ob es keinen gab –, während bei den Manichäern die Glaubenssucht durch eine vermessene Verheißung von Wissenschaftlichkeit lächerlich wird, und nachträglich soviel Fabelhaftes und Absurdes, das unbeweisbar bleibt, zu glauben gezwungen wird“¹⁵³².

Angeichts dieser geradezu philosophisch nüchternen Einschätzung erstaunt die Unbefangenheit, mit der Augustin selbst dem Wunderglauben anhängt, so etwa, wenn er detailliert und ohne die Spur einer Infragestellung im *Gottesstaat* die bekräftigenden *Wunder des Alten Testaments* umständlich vor dem Leser ausbreitet, von Abrahams später Vaterschaft über die Teilung des Roten Meers bis zur wundersamen Heilung von Schlangenbissen¹⁵³³, oder sich das ganze zehnte Buch hindurch über durchaus personal verstandene Engel und Dämonen auslässt. Nun, dies ist wohl ebenfalls als Ausdruck des ungehemmt ins Phantastische und Übersinnliche schweifenden hellenistischen Zeitgeistes zu verstehen, dem sich ja, historisch betrachtet, auch die Entstehung des Christentums verdankt.

¹⁵²⁹ Ebd., V 7, 12

¹⁵³⁰ Ebd., V 7, 13

¹⁵³¹ Ebd., V 5, 8 (Hervorh. Sk.)

¹⁵³² *Conf.* VI 5, 7 (Hervorh. Sk.)

¹⁵³³ A.O., X 8

Was mir an Augustinus' Kritik des manichäischen Synkretismus historisch relevant erscheint, ist dies, dass hier tradierte wissenschaftliche Erkenntnis zum Maßstab, zum Kriterium für die Wahrheitsansprüche der manichäischen Religion gemacht wird, ein Verfahren, das in der Tradition der vor- und nachsokratischen Kritik am Mythos steht.

Und analog verfährt Augustinus im späten Hauptwerk *De civitate Dei*¹⁵³⁴ in seiner moralische und logische Argumente verbindenden Kritik der groß angelegten, das pagane Pantheon in einen mythischen, einen physischen und einen staatlichen Bereich gliedernde Theologie des Polyhistor *Marcus Terentius Varro* (116-27 v. Chr.), in welcher dieser versucht, den römischen Polytheismus mit seiner überbordenden Götterfülle und den mannigfachen inhaltlichen Absurditäten und kultischen Entartungen, deren die Gebildeteren sich wohl auch bewusst waren, rationalisierend zu rechtfertigen. Augustinus verwendet viel Aufmerksamkeit auf den Nachweis der logischen und lebenspraktischen Unhaltbarkeit von Varros Einteilung, was jedoch im vorliegenden Kontext nicht ausgeführt werden kann¹⁵³⁵.

Ferner entwickelt Augustin *in extenso* die innere Widersprüchlichkeit und moralische Verwerflichkeit der römischen Göttervorstellungen und liefert Beispiele der in ihnen enthaltenen Absurditäten, die einen heutigen, durch die jahrhundertelange Präsenz des christlichen Monotheismus sittlich-religiös sensibilisierten und durch die Aufklärung gegen Aberglauben jeder Art empfindlich gemachten Betrachter nur erheitern können¹⁵³⁶. Im Übrigen stützt Au-

¹⁵³⁴ Vgl. die knappe Charakterisierung dieser Schrift unten, Kap. IV 2.3.

¹⁵³⁵ Vgl. dazu *Civ. Dei* VI 5

¹⁵³⁶ So gab es neben den ‚großen‘ Göttern aus griechischer Tradition zahllose weitere. Da ist zum Beispiel ein Gott *Terminus*, zuständig für den Schutz der römischen Grenzen, der jedoch, wie Augustinus ironisch anmerkt, deren gewaltsame Verschiebung durch fremde Eindringlinge nicht zu verhindern vermochte (vgl. a.O., IV 29). Und, anderes Beispiel, man errichtete „zu Rom der Fiebergöttin so gut wie der Göttin der Gesundheit einen Tempel“ (ebd., III 25) und eine der Varianten des Hauptgottes Jupiter ist, *horribile dictu*, der *Jupiter Pecunia*, so genannt, weil „<i>ihm alles gehört>“ (ebd. VII 12)! Der religiöse Wahn vervielfältigt die Götter. So steht für die seit den Tagen Hesiods (und früher) göttlich verehrte Erde (vgl. oben, Kap. I 8.3.1) nicht nur *eine* Göttin, *Tellus*, sondern als weitere noch die männlichen Götter *Telluno*, *Altor* und *Rusor* (vgl. ebd., VII 28). Man hat Götter für die banalsten Dinge, etwa „*Forculus*, der die Türen, und *Limentinus*, der die Schwelle schützt“ (ebd., VI 7), und als reiche dies noch nicht aus, auch „*Cardea*, die die Türangeln bewacht“ (ebd.). In besonderem Maße erregt den Spott, aber auch die Indignation Augustins der „Schwarm von Gottheiten“ (VI 9), mit denen das Brautgemach angefüllt wird. Da sind in der Brautnacht präsent „die Göttin *Virginiensis*, [um] der Jungfrau den Gürtel zu lösen, der Gott *Subigus* [von lat. *subigere*: unterwerfen, bändigen], daß sie sich der Umarmung des Mannes unterwerfe, die Göttin *Prema* [von lat. *premere*: ‚pressen‘], daß sie ihr stillehalte“ (ebd.; Zusätze Sk.), und obendrein

gustinus seine Beurteilung des heidnischen Polytheismus auf den an früherer Stelle von mir erwähnten „Euhemerus [], der nicht mit fabulierender Geschwätzigkeit, sondern historischer Gründlichkeit sich dafür einsetzte, alle diese Götter [göttliche Schmausbrüder und Schmarotzer an Jupiters Tisch] seien sterbliche Menschen gewesen“¹⁵³⁷.

So richtet Augustinus eine Art rationalistischer Kritik gegen das ‚Heidentum‘, die Jahrhunderte später die Aufklärung mittels der neuzeitlichen Wissenschaft auf die christliche Religion ihrerseits anwenden wird. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die Bibel zwar, wie erwähnt, allerhand Wundergeschichten enthält, etwa wenn Gott die Sonne stillstehen lässt über Gibeon¹⁵³⁸, aber es sind Dinge, die allegorische oder symbolische Interpretation ohne Mühe in ihrer Funktion als Gotteslob zurechtrückt und die nicht, wie im Manichäismus und Polytheismus, Mythen mit Erklärungsanspruch darstellen.

Zum Verhältnis Augustins zu den Wissenschaften sei abschließend festgestellt, dass er im Zusammenhang der Schilderung seines Treffens mit dem Manichäer Faustus in den *Confessiones* wohl seine positivste Reflexion auf den Wert der *Artes* entwickelt. Sie ist eingefügt ins Gebet, das die Größe Gottes als des Urhebers von Allem und also auch der Leistungen der menschlichen Intelligenz preist: „Mit ihrem Verstand und dem Scharfsinn, den Du ihnen [d.h. den Wissenschaftlern] gabst, forschen sie und machen vielerlei Entdeckungen, viele Jahre voraus sagen sie Sonnen- und Mondfinsternis voraus, auf Tag und Stunde und Grad, ihre Berechnungen haben sich nicht getäuscht, das Angesagte hat sich verwirklicht. Die gefundenen Gesetze [*regulas indagatas*] haben sie schriftlich niedergelegt, *man liest sie noch immer*, und sie dienen dazu zu bestimmen, in welchem Jahr und Jahresmonat, an welchem Monatstag und zu welcher Tagesstunde an welchem Teil ihrer Scheibe Mond und Sonne sich verdunkeln werden, und *das Angesagte trifft ein*“¹⁵³⁹.

die Göttin Pertunda (von lat. *pertusus*: durchlöchert). Angesichts ihrer bricht Augustinus in den Ruf aus: „Schäme sie sich und hebe sie sich von dannen. Mag der Ehemann etwas tun!“ (ebd.). Und als sei das alles noch nicht genug an göttlichem Beistand für den erfolgreichen Vollzug der ersten Kopulation, ist „doch auch [der Fruchtbarkeitsgott] Priapus zugegen, der nur allzu männliche, auf dessen ungeheuerliches und abscheuliches Glied sich die Neuvermählte setzen mußte, wie es die ehrbare, fromme Sitte der Matronen vorschreibt“ (ebd.; Zusatz Sk.). Dem ‚Kirchenvater‘ bleibt nur noch der Sarkasmus! Damit genug der Aufzählung römischer Gottheiten, die jedoch anhand von *De civitate Dei* beliebig fortgesetzt werden könnte – mit wahrhaft komischen Effekten!

¹⁵³⁷ *Civ. Dei* VI 7

¹⁵³⁸ Vgl. AT, Josua 10, 12

¹⁵³⁹ Ebd., V 3, 4 (Hervorh. Sk.)

2.2.2 ‚Wissensdurst ist Sünde‘

Die am Schluss des vorhergehenden Kapitels wiedergegebene positive Stellungnahme zum Wahrheitswert der Wissenschaft ist aber nicht Augustins letztes Wort. Wie die zitierte Formulierung „man liest sie noch immer“ ausdrückt, ist die Wissenschaft für Augustinus eine erledigte Angelegenheit, sie ist vollendet, ein Zukunftsaspekt weiteren Forschens fehlt völlig. Und darüber hinaus bleibt dieser unbestreitbare objektive Wert der Wissenschaften, der u.a. eben in der Formulierung zutreffender, der menschlichen Weltbewältigung dienender Prognosen besteht, für Augustin als religiösen Genius ein äußerst relativer, ja er verkehrt sich in sein Gegenteil durch die in seinen Augen gottlose Freude der Menschen am Erfolg der Erkenntnis: „Die Leute wundern sich darüber [über die wissenschaftlichen Erkenntnisse], die Unwissenden staunen es an, die Gelehrten jubeln und brüsten sich, und ihr gottloser Stolz fällt ab von Deinem ungeheuren Licht; die Sonnenfinsternis sehen sie voraus, aber die eigenen Verfinsterungen merken sie nicht“¹⁵⁴⁰.

Dies wird (leider) der vorherrschende Tenor in Augustinus' Beurteilung der Wissenschaften, und die an späterer Stelle der *Confessiones* geführten, auf den unbefangenen Betrachter geradezu exaltiert wirkenden Angriffe auf die *concupiscentiae*, die drei „Begierlichkeiten“¹⁵⁴¹, nämlich auf die „des Fleisches, [] der Augen und [die] Hoffart des Lebens“¹⁵⁴², schließen umstandslos das wissenschaftliche Tun mit ein und markieren den weitestmöglichen Abstand zu der von Aristoteles geleisteten Begründung der Rationalität von Forschung.

Denn *Aristoteles* hatte einst seine *Metaphysik* mit der Analyse und Rechtfertigung des menschlichen Wissensdrangs eröffnet und festgestellt: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen; dies beweist die Freude an den Sinneswahrnehmungen, denn diese erfreuen an sich, auch abgesehen von dem Nutzen, und vor allem die Wahrnehmungen mittels der Augen. Denn nicht nur zu praktischen Zwecken, sondern auch wenn wir keine Handlung beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allem anderen vor, und dies deshalb, weil dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis gibt und viele Unterschiede offenbart“¹⁵⁴³.

¹⁵⁴⁰ Ebd.

¹⁵⁴¹ Ebd., X 30, 41 passim

¹⁵⁴² Ebd.

¹⁵⁴³ A.O., 980 a 20ff. – Bereits Platon hatte die *Schaulust* als ein neben der Besinnung stehendes bzw. ihr vorgeschaltetes Moment gerechtfertigt. Der philosophische Diskurs der *Politeia* hebt an nach der Rückkehr des Sokrates aus dem Piräus, wo er gemeinsam mit Glaukon den Vorbereitungen für eine Prozession beigewohnt hatte. Erst „nachdem wir unser Gebet

Klingt es da nicht wie eine *programmatische Revision* von Aristoteles' Bekenntnis zum Wissen, wenn Augustinus unter dem Stichwort der *Begierlichkeit der Augen* („*concupiscentia oculorum*“¹⁵⁴⁴) warnt: „Nun komme ich auf eine andere Art von Versuchung zu sprechen []. Neben der Begierlichkeit des Fleisches [] wohnt in der Seele noch eine andere Art von Begier. Durch die gleichen Leibessinne [also die Sinnesorgane] sucht sie zwar nicht Genuß aus dem Fleisch, sondern eine durch dieses gemachte Erfahrung: *eitle und vorwitzige Gier, die sich mit dem Namen Erkenntnis und Wissenschaft bemäntelt*. Weil sie im Wissensdrang ihren Sitz hat und die Augen unter allen Sinnen am wissensbegierigsten sind, hat das göttliche Wort sie mit <Begierlichkeit der Augen> bezeichnet“¹⁵⁴⁵.

Und etwas weiter heißt es in gleichem Sinne: „Diese Sucht der Neugier [] verleitet uns auch, die Verborgenenheiten der außermenschlichen Natur zu durchforschen, *die zu kennen nichts nützt*, wobei die Leute nichts weiter als Kenntnis erstreben“¹⁵⁴⁶.

Mit dieser Auffassung Augustins, die bedeutet, dass für ihn „die Welt unserer Erfahrung und das Leben der Menschen in ihr keinen Eigenwert [haben]“¹⁵⁴⁷, sondern „das [sind], was nicht sein sollte und auch überwunden werden muß“¹⁵⁴⁸, ist der wissenschaftlichen *curiositas*, dem Verlangen zu wissen, wie sich die Dinge *wirklich* verhalten, die Männer wie Thales, Anaximander und Anaximenes, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit und noch viele weitere beflügelt hatte und die Denker wie Xenophanes, Heraklit und Aristoteles philosophisch zu rechtfertigen suchten, von maßgebender christlicher Seite aus die Legitimationsbasis entzogen. Systematisch sucht Augustinus das Interesse des Menschen für Welt zu unterminieren, obwohl er an sich selbst die darin liegende Vergewaltigung der menschlichen Natur erfährt: „Ja, schon

verrichtet und unsere Schaulust befriedigt hatten, machten wir uns wieder auf den Weg zur Stadt“, erzählt Sokrates selbst (*Politeia* I 1, 327a). Im Anschauen, Umsichschauen ist die Teilnahme am Leben der Polis fundiert, weit entfernt, dass Neugier *bloß* nichtig wäre. Erst in der im Hellenismus einsetzenden Privatisierung und Verinnerlichung, etwa bei Plutarch, bekommt das Interesse am Anschauen dessen, was um den Menschen herum geschieht, die negative Konnotation bloßer Neu-Gier. Allerdings neigt die menschliche Freude am Anschauen, wenn sie nicht durch Bewusstsein reguliert und zivilisiert wird, durchaus zum Exzess, wie die römische Gier nach *circenses* belegt; heutige Parallelen dazu ließen sich nach Belieben aufzählen.

¹⁵⁴⁴ Conf. X 34, 54

¹⁵⁴⁵ Ebd. (Zusatz und Hervorh. Sk.)

¹⁵⁴⁶ Ebd., X 35, 55 (Hervorh. Sk.)

¹⁵⁴⁷ Gombocz 1997, S. 292

¹⁵⁴⁸ Ebd.

wenn ich zu Hause sitze und eine Eidechse schnappt nach Fliegen oder eine Spinne umwickelt sie, wenn sie hineingeraten, in ihrem Netz: schau ich nicht gespannt zu? Die Tierchen sind klein, gewiß, aber es ist doch das gleiche. Ich gehe von da zu Deinem Lob über, als dem wundersamen Schöpfer und Ordner aller Dinge, aber nicht damit hatte die Sache begonnen. Ein anderes ist es, sich rasch wieder aufzuraffen, ein anderes, *gar nicht zu fallen*“¹⁵⁴⁹. Tierbeobachtung als ‚Sündenfall‘: So weit vermag die Verrückung des Sinns zu gehen. Die realen Schönheiten der Welt über der inneren Schau ihres Schöpfers als des platonischen schlechthin Schönen, als der imaginierten „überschwenglichen Herrlichkeit“¹⁵⁵⁰ des „unfaßlich schönen“¹⁵⁵¹ Gottes vergessen zu machen, ist das Ideal Augustins.

Die Analogie derartiger Weltverneinung zu Platons notorischem Aufruf zur Umwendung der Seele¹⁵⁵² springt ins Auge; Augustin radikalisiert sie. Und die Tendenz zur Verwerfung der weltbezogenen *curiositas* findet sich ebenso bei anderen frühen Theologen. So dient etwa die mitgeteilte Anekdote über den Brunnensturz des Thales¹⁵⁵³ bereits dem Tertullian (160-220 n.Chr.) zur Kritik an den „Philosophen [,] die ihre stupide Neugier auf die Dinge der Natur richten statt auf deren Schöpfer“¹⁵⁵⁴.

Angesichts solch totaler Abwertung des weltlich-empirisch Seienden nimmt es nicht wunder, dass Augustinus die Naturphilosophie, also die in vorliegender Darstellung zentralen Bemühungen um die denkende Erfassung der Ordnung der Natur, in Bausch und Bogen verwirft: Jene „anderen Philosophen, die irdisch gesinnt, körperliche Urgründe der Natur mutmaßten, wie Thales die Feuchtigkeit, Anaximenes die Luft, die Stoiker das Feuer, Epikur die Atome, [] desgleichen alle anderen, mit deren Aufzählung ich mich nicht

¹⁵⁴⁹ *Civ. Dei* X 35, 57

¹⁵⁵⁰ *Civ. Dei* XXII 28

¹⁵⁵¹ Ebd., XI 4

¹⁵⁵² Vgl. zu Platons Seelenlehre auch oben, Kap. II 2.1, 6.1; III 1.7.2. Wie auch die Bilder vom Körper als Grab der Seele, von der Trennung der Seele vom Leib sowie der *Anamnesis* als der Wiedererinnerung der Seele an das vorgeburtlich geschaute Göttliche stellt auch die Vorstellung von der Umwendung (*periagôgê*) der Seele eine zentrale metaphysische Metapher Platons dar. Auf ihr basiert sein wohl berühmtester Text, das sog. *Höhlengleichnis*, dessen zentralen Vollzug die Umwendung des Blicks vom Dunkel der (irdischen) Höhle hin zum seinerseits als Metapher für die göttliche ‚Idee des Guten‘ dienenden Licht des Tages darstellt (vgl. *Politeia* VII 1-2, 515 c-e).

¹⁵⁵³ Vgl. oben, Kap. I 3.5

¹⁵⁵⁴ Vgl. „*philosophos* [] *qui stupidem exerceant curiositatem, in res naturae quam prius in artificem eius*“ (Tertullian: *Ad nationes* II 4, 18f.; zit. Blumenberg 1987, S. 49; Übs. Sk.).

aufzuhalten brauche“¹⁵⁵⁵, haben zur Erkenntnis der Wahrheit nicht nur nichts beigetragen, sondern sie glatt verfehlt, insofern sie „den großen Gott [nicht] erkannten“¹⁵⁵⁶. Partiiell ist Augustinus hier Recht zu geben: Der *Urgrund* der Natur findet sich nicht in der bzw. als Natur. In seiner religiösen Fixierung auf Gotteserkenntnis *vermag jedoch Augustin das in den naturphilosophischen Spekulationen erschlossene Potential echter Naturerkenntnis nicht wahrzunehmen*. – Einen Beitrag zur Erkenntnis Gottes findet er unter den vorchristlichen Denkern allein bei Platon, der „allen übrigen heidnischen Philosophen mit Recht bei weitem vorgezogen wird [auf Grund seiner] Ansicht, daß bei Gott die Ursache des Seins, der Grund des Erkennens und die Ordnung des Lebens zu finden ist“¹⁵⁵⁷.

Augustinus bestätigt mit diesen Ausführungen *expressis verbis* die ‚weltanschauliche‘ Nähe des Christentums zum Platonismus, die Nietzsche (1844-1900) später polemisch, aber – wie man sieht – nicht so originell, wie er selbst beansprucht, in die Sentenz kleiden wird, das Christentum sei „Platonismus fürs <Volk>“¹⁵⁵⁸.

Innerhalb der *Geschichte der Rationalität* können wir Augustinus bzw. der (frühen) christlichen Theologie eine *Zwischenstellung* zuweisen: Das Konzept des welttranszendenten *einen* und universellen Schöpfergottes stellt gegenüber den theologischen, rituellen und menschlichen Befangenheiten und Absurditäten des griechisch-römischen Polytheismus und der Mysterienkulte einen *Zugewinn an logischer Klarheit und Vernünftigkeit* dar, der das Denken viele Jahrhunderte später dazu befähigen wird, an die von der griechischen Naturphilosophie begründete vorurteils- und voraussetzungslose Untersuchung der natürlichen und menschlichen Realität anzuknüpfen. Den Impuls, den die frühgriechische Philosophie selbst für diese Entwicklung darstellt, indem sie die im Polytheismus sich reflektierende grenzenlose Vielfalt der Erscheinungswelt auf Begriffe zu bringen sucht und zum Einheitsbegriff der *Physis*, der *Natur*, gelangt, vermag allerdings Augustinus auf Grund seiner extrem theologisch eingeeengten Perspektive nicht wahrzunehmen. Er geht, aus historischer Sicht verständlich, ganz auf im Kampf für die Wahrheit seiner Religion und deren Gottesbegriff und verwirft jede Theorie, die nicht in evidenter Affinität dazu

¹⁵⁵⁵ Ebd., VIII 5

¹⁵⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁵⁷ Ebd., VIII 4

¹⁵⁵⁸ *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede (Werke II, S. 566); die Wendung erinnert im übrigen an Karl Marx' (1818-1883) älteres Diktum von der Religion als ‚Opium des Volkes‘.

steht. In letzterem Sinne aber vermag er, wie gesagt, nur den Platonismus zu akzeptieren.

2.3 Tragödie der Wissenschaft: der Tod der *Hypatia*

Die beiden im Vorhergehenden gegebenen Beispiele für die Aversion oder zumindest Indifferenz des (frühen) Christentums gegenüber Wissenschaft und vernünftigem, erfahrungsgeleiteten Denken, das heißt die kleine Schrift über den *Physiologus* und die Aussagen Augustins über die Verwerflichkeit beobachtender Weltzuwendung, sind im weitesten Sinn theoretischer Natur. Nicht so der dritte und letzte Beleg: Dieser konfrontiert uns mit einem Akt krudester, ja brutaler Praxis, der aber vor dem Hintergrund der Ausführungen des vorliegenden Kapitels eine gewisse Erklärbarkeit erhält, insofern es sich dabei um den Effekt einer bis zur Besinnungslosigkeit getriebenen Religiosität, um einen Akt blinden Fanatismus' handelt. Schauplatz des Ereignisses ist wiederum das nördliche Afrika, dem überhaupt in den ersten Jahrhunderten nach der ‚Zeitenwende‘ eine für die Entwicklung des Christentums bedeutende Rolle zukommt, nun aber nicht mehr Augustins Heimatgebiet um Karthago, sondern das zweieinhalbtausend Kilometer entfernte Alexandria in Ägypten, die Stadt, an deren *Museion* die Wissenschaften ihre nachathenische und letzte antike Blütezeit erlebten. Um das Ereignis geistesgeschichtlich einordnen zu können, bedarf es zunächst nochmals eines Blicks auf Leben und Denken des Augustinus.

Wir schreiben inzwischen das Jahr 415 n.Chr., Augustinus ist bereits seit 388 wieder aus Italien in seine Heimatstadt Thagaste zurückgekehrt, um auf dem von den Eltern ererbten Landgut als frommer Laie in Gemeinschaft einiger ebenfalls christlicher Freunde seinen nach langen inneren Kämpfen erworbenen Glauben kontemplativ und asketisch zu leben und sich der schriftlichen Ausformung seiner theologischen Gedanken zu widmen. Aber man ist bereits am Sitz des Bischofs im nahen *Hippo Regius* (dem heutigen *Bône*) auf den ebenso glaubenstiefen wie denkerisch und rhetorisch begabten jungen Mann aufmerksam geworden und zieht ihn in kirchlichen Dienst. Im Jahr 391, also mit 37 Jahren, wird er zum Priester geweiht, bereits 394 wird er Auxiliarbischof und 396 übernimmt er das Bischofsamt in Hippo, das er bis zu seinem Tod im Jahr 430 innehat.

Doch neben der Ausübung seiner Amtspflichten gelingt Augustinus die Abfassung seiner theologisch-philosophischen Werke. Um 400 werden die *Confessiones* fertiggestellt, von 399 bis 419 arbeitet er am theologischen Haupt-

werk *De trinitate* („Über die Dreieinigkeit“) und von 413 bis 426, also bis wenige Jahre vor seinem Tod, an dem bereits angesprochenen *De civitate Dei* („Über den Gottesstaat“), dem „Lieblingsbuch des Mittelalters“¹⁵⁵⁹. In diesem anderen Hauptwerk deutet Augustinus die Geschichte, allerdings anhand der alttestamentarischen Chronologie, also beginnend mit der Erschaffung der Welt, dem Sündenfall des ersten Menschenpaares Adam und Eva und dem Mord Kains an Abel, als Kampf zwischen zwei gegensätzlichen Lebenshaltungen der Menschen, die er als *civitates*, also Bürgerschaften bzw. Staaten, bezeichnet. Die eine und vom Allmächtigen zum endlichen Sieg bestimmte *civitas* ist die Gemeinschaft der aus dem *amor Dei* Lebenden, der Gottesfürchtigen, die *civitas Dei* oder der Gottesstaat (der nicht ohne weiteres mit der Kirche gleichzusetzen ist), die andere ist die der dem *amor sui*, der Selbstliebe Verhafteten, also der weltlich und ichhaft Gesinnten, die *civitas terrena* oder *civitas diaboli*, die sich in den realen Staaten, insbesondere im *Imperium Romanum*, als *Machtgebilden*, das heißt als Manifestationen des *amor sui*, reflektiert.

Unmittelbarer Anlass der umfangreichen Schrift sind die nach der Eroberung Roms durch die Westgoten im Jahr 410 von heidnischer Seite erhobenen Vorwürfe, Rom sei gefallen, weil die Christen sich geweigert hätten, die römischen Götter zu verehren. Augustin setzt sich im ersten Teil seines Werks mit dem Vorwurf auseinander und kontert ihn mit dem Argument, „der Götterkult selbst sei sittenlos geworden [und] die Götter [seien] nicht imstande gewesen, das Unheil zu verhindern“¹⁵⁶⁰. Seinen weltgeschichtlich-eschatologischen Entwurf von den beiden *civitates* präsentiert Augustin im zweiten Teil des Werks. Die beiden Reiche sind „von Anfang bis Ende miteinander vermischt“¹⁵⁶¹, das Leben der Frommen vollzieht sich innerhalb des Weltstaats. Erst bei der von Gott selbst verfüigten Aufhebung der Geschichte am Ende der Zeiten, im Endgericht, erfolgt die endgültige Scheidung in den von Gott erwirkten Vollendungszustand: Dieses „Ende ohne Ende“¹⁵⁶² bringt den Frommen das ewige Heil und den Gottlosen die ewige Verdammnis.

In den Horizont der erbitterten Auseinandersetzung um religiöse Wahrheit und Unwahrheit, die von allen Seiten gleichermaßen heftig und mit dogmatisch fixiertem Intellekt (also eigentlich verstandlos) geführt wird (die heutigen Auseinandersetzungen innerhalb des Islam und die Feindschaft islamis-

¹⁵⁵⁹ Moeller 1965, S. 125

¹⁵⁶⁰ A. Schöpf: Art. *De civitate Dei*, K LW, S. 95

¹⁵⁶¹ *Civ. Dei* XVIII 54 – Vgl. auch; „Denn ineinandergeschoben sind die beiden Staaten in dieser Weltzeit und miteinander verwirrt, bis sie beim letzten Gericht getrennt werden“ (*Civ. Dei* I 35)

¹⁵⁶² *Civ. Dei* XXII 30

tischer Radikaler gegenüber nicht-islamischen Lebensformen bieten aktuelles Anschauungsmaterial) gehören auch Augustins Auseinandersetzungen mit den von der Katholizität abweichenden Strömungen der *Donatisten* und *Pelagianer*, Konflikte, bei denen Augustin nicht davor zurückschreckt, zur ‚Bekehrung‘ der Abweichler auch staatliche Gewalt zu akzeptieren: Als „nach 411 der römische Staat begann, die Donatisten mit Gewalt in die Kirche zurückzuführen, [hat] Augustin diese Maßnahmen, wenn auch zögernd, gebilligt“¹⁵⁶³ und sogar eine theologische Rechtfertigung formuliert¹⁵⁶⁴.

Augustins späte Lebensjahre sind geprägt vom Konflikt mit dem britanischen Mönch Pelagius (gest. nach 418) und dem nach diesem benannten *Pelagianismus*. Diese Auseinandersetzung ist insofern erhellend, als sie ein Licht wirft auf Augustinus‘ zutiefst negative Anthropologie, auf sein „tiefes Mißtrauen gegenüber der Materie, dem menschlichen Körper und damit auch der menschlichen Geschlechtlichkeit“¹⁵⁶⁵, eingeschlossen seinen Hass auf alles Weltliche, Haltungen, die in der sich doch auf die Barmherzigkeit Christi berufenden Kirche Raum schufen für Menschenverachtung und Grausamkeit. Interpreten Augustins haben hierin eine „Rückkehr zu seinen manichäischen Anfängen“¹⁵⁶⁶ gesehen, durch die er „der Kirche ein schweres Erbe hinterlassen [habe]“¹⁵⁶⁷.

Kern von Pelagius‘ Lehre ist die Überzeugung, die menschliche Natur sei in letzter Instanz nicht korrumpiert, sondern gut, und der Mensch könne, so er dies Gute in sich realisiert, seine Sündhaftigkeit bewältigen und selbst zur Erlangung seines Seelenheils beitragen. Gegen diese Auffassung setzt Augustinus in einer radikalen Interpretation der biblischen Erzählung vom Sündenfall seine leidenschaftlich vertretene Überzeugung von der elementaren Verdorbenheit der menschlichen Natur, ihm erscheint der Mensch „von seinen ersten Lebensregungen an [] wie gefesselt durch Ichhaftigkeit und Gottesferne“¹⁵⁶⁸, in seiner Gottebenbildlichkeit wurzelhaft korrumpiert durch die *Erbsünde* – eine Kategorie, die Augustin selbst in die Theologie einführt. Augustinus ist überzeugt, dass die Menschen „nicht aus eigener Kraft recht leben“¹⁵⁶⁹, also frei von Sünde bleiben können. Ein berühmtes Beispiel für seine Überzeugung von der wurzelhaften Verdorbenheit der menschlichen Natur ist die im ersten

¹⁵⁶³ Moeller 1965, S. 123f.

¹⁵⁶⁴ Vgl. ebd.

¹⁵⁶⁵ Geerlings (o.J.), S. 24

¹⁵⁶⁶ Ebd.

¹⁵⁶⁷ Ebd.

¹⁵⁶⁸ Moeller, a.O., S. 127

¹⁵⁶⁹ *Civ. Dei* XIX 4

Buch der *Confessiones* gegebene Beschreibung der Bösartigkeit bereits des Säuglings: „Demnach ist die Schwäche der kindlichen Glieder und nicht die Gesinnung der Kinder das Unschuldige an ihnen. Ich selbst habe einen eifersüchtigen Kleinen gesehen und beobachtet. Noch konnte er nicht reden, aber bleich und bitterböse schaute er auf seinen Milchbruder hin. Wer kennt solches nicht?“¹⁵⁷⁰

Diese menschliche Verfassung scheinbar elementarer Verdorbenheit, die Augustinus in problematischer Weise als ‚böse Gesinnung‘ interpretiert, ist in Wahrheit zunächst nichts anderes als der jedem lebendigen Organismus, also Pflanzen so gut wie Tieren und Menschen elementar innewohnende und durch sich selbst unaufhebbare *Drang der Selbsterhaltung* (der zugleich das elementarste Recht darstellt), also die selbstaffirmative Lebendigkeit des Lebens selbst. Augustinus verschiebt dieses biologische Faktum auf die moralische Ebene und stilisiert es zur Urschuld, die impliziert, dass der Mensch in Bezug auf sein künftiges Seelenheil aus sich heraus gar nichts Positives vermag und ihm nur die rückhaltlose Hingabe an Gottes Gnade und Erbarmen mittels totaler Selbstverneinung, ja Auslöschung der Selbstheit und damit zugleich jedes positiven Weltbezugs bleibt, etwa so, wie es das oben zitierte Beispiel der Tierbeobachtung aus den *Confessiones* vorführte.

Es ist leicht vorstellbar, dass ein derartiges Programm der Selbstnegation, des Erstickens des vitalen Impulses durch sich selbst nach der Logik: Ich bin nichts, Gott ist alles, eine Dialektik freisetzt, in der die Selbstentwertung, weil sie selbstwidersprechend ist, umschlägt ins Ressentiment (um diesen von Nietzsche in die Philosophie eingeführten und gerade an diesem christlichen Phänomen gewonnenen Begriff zu verwenden), in die Aggression gegenüber dem nicht nach gleicher Logik verfahrenen Mitmenschen, dass also das ausgesperrte *Ego* auf Grund der ihm durch sich selbst zugefügten Repression durch die Hintertür des Unterbewussten zurückkehrt und sich in Akten des Fanatismus gegenüber Andersdenkenden zur Geltung bringt.

Bei Augustinus bekundet sich dieser aggressive Reflex etwa in der Verbissenheit und Gnadenlosigkeit, mit der er auf der Verhängung von Höllenstrafen durch das göttliche Endgericht, und vor allem auf deren ewiger Dauer insistiert: Das 21. Buch der *Civitas Dei* steht geradezu unter dem Titel *Die Ewigkeit der Höllenstrafen* und führt unter anderem die Auseinandersetzung mit jenen Mitchristen, jenen „mitleidigen Seelen [], die [wie z.B. Origenes] nicht glauben wollen, daß allen, welche nach dem Urteil des gerechten Rich-

¹⁵⁷⁰ *Conf.* I 7, 11

ters Höllenstrafen verdient haben [], ewige Pein bestimmt sei []¹⁵⁷¹, sondern die zeitlich nach der Schwere der jeweiligen Sünden abgestufte und begrenzte Strafen für angemessener und ausreichend halten.

Es sind wohl derartige mentale Dispositionen, die hinter dem im März des Jahres 415 erfolgten grausamen Mord an der „schönen und geistvollen, wissenschaftlich bedeutenden und auch politisch einflußreichen [Philosophin, Mathematikerin und Astronomin] Hypatia“¹⁵⁷² vom *Museion* in Alexandria durch fanatisierte Christen steht. Auch dieser Vorgang ist symptomatisch und muss in einen größeren Kontext gestellt werden.

Die Stadt *Alexandreia/Alexandria* war von Alexander d.Gr. um 332/331 v.Chr. im westlichen Teil des Nildeltas unmittelbar am Meer gegründet worden, sie war dank ihrer beiden großen Häfen schnell wirtschaftlich erstarkt und hatte bald die alte Königsstadt Memphis als Hauptstadt Ägyptens abgelöst. Gebaut nach dem bekannten hippodamischen Schema mit einem Netz rechtwinklig sich kreuzender Straßen¹⁵⁷³, verfügte Alexandria über bedeutende Bauwerke, darunter große Tempelanlagen sowie den auf der vorgelagerten Insel *Pharos* errichteten gewaltigen Leuchtturm, eines der sieben antiken Weltwunder¹⁵⁷⁴. Unter der Herrschaft von Alexanders Nachfolgern, den Ptolemäern, wurde die Stadt zum Zentrum von Wissenschaft und Kunst ausgebaut. Sie beherbergte in ihrer Blütezeit die mit 900.000 Bänden größte Bibliothek der antiken Welt und dazu die *Museion* genannte zentral wichtige Forschungsstätte, ebenfalls die bedeutendste der Welt im Hellenismus.

Von letztgenannter Institution war schon mehrfach die Rede. Im ursprünglichen Sinne bezeichnet der Begriff, der auch dem lat. Wort *museum* und damit den entsprechenden neusprachlichen Wörtern zugrunde liegt, den Ort, an dem die Musen (die *Mousai*) verehrt werden, jene neun Töchter des Zeus, die als Schützerinnen von Künsten und Wissenschaften galten, war also ein *Musenheiligtum*; im erweiterten Sinne bezeichnet der Ausdruck die seit Platons Zeit im Bereich solcher Heiligtümer eingerichteten Stätten des Forschens und der Lehre. Sowohl Platons Akademie als auch der aristotelische Peripatos hatten ihren Sitz bei solchen Musenheiligtümern.

Gegründet wurde das *Museion* von Alexandria ebenso wie die Bibliothek von Alexanders Nachfolger in der Herrschaft über Ägypten, seinem ehemali-

¹⁵⁷¹ A.O., XXI 17 – Den Namen des Origines nennt Augustinus selbst in diesem Sinne.

¹⁵⁷² Praechter 1961, S. 640

¹⁵⁷³ Vgl. dazu oben, Kap. II 2.6.3

¹⁵⁷⁴ In den romanischen Sprachen ist *Pharos*, der Standort des Turms, zur Gattungsbezeichnung geworden: Franz. ist der Leuchtturm *le phare*, ital. ist es *il faro* (span. *el faro*), und die Scheinwerfer am Auto sind die *fari*.

gen Leibwächter und General, der unter dem Namen *Ptolemaios I. Soter* die Königsmacht ausübte und der auch den Serapiskult stiftete¹⁵⁷⁵.

Das *Museion* von Alexandria war in Hellenismus und Spätantike das Zentrum der griechischen Einzelwissenschaften, der schon angesprochenen *Artes liberales*, es war insbesondere die „mathematisch-naturwissenschaftliche Forschungsstätte von im Altertum nicht übertroffener Leistungshöhe“¹⁵⁷⁶. Beleg dafür ist die Tatsache, dass am Museion „wenigstens zeitweise alle bekannten Mathematiker der Zeit [wirkten]: Euklid, Archimedes, Apollonios, Diophant, Pappos, Eratosthenes, Ptolemaios“¹⁵⁷⁷. Über Euklid, Archimedes und Ptolemaios (Ptolemäus) ist auf Grund ihrer allgemeinen Bekanntheit kein Wort zu verlieren; *Eratosthenes von Kyrene* (um 290-205 v.Chr.) war der „letzte (griechische) Universalgelehrte der Antike, Dichter, Philologe, (stoisch beeinflusster) Philosoph, Historiker und Naturforscher“¹⁵⁷⁸, dem neben anderen bedeutenden Leistungen erstmals mittels eines raffinierten Verfahrens eine näherungsweise Berechnung des Erdumfangs gelang, und zwar während der Zeit seiner Tätigkeit in Alexandria; *Apollonios von Perge* (um 240-170 v.Chr.) wurde mit seiner Schrift *Konika* (lat. *Conica*) zum Begründer der bis weit in die Neuzeit grundlegend gebliebenen Theorie der Kegelschnitte, *Diophant von Alexandria* (er wirkte um 250 n.Chr.) verfasste eine umfangreiche Arithmetik und „gilt als der erste Mathematiker, der sich um einen algebraischen Symbolismus bemüht[e]“¹⁵⁷⁹, und der um 300 n.Chr., also bereits in der Phase des Niedergangs der Wissenschaften wirkende *Pappos* war ein bedeutender Geometriker; er verfasste Kommentare zu den *Elementen* Euklids und hat mit dem nach ihm benannten Pappos-Problem der Geometrie eine Aufgabe hinterlassen, deren Lösung erst Descartes mit seiner Koordinatengeometrie gelang¹⁵⁸⁰.

Das *Museion* bot als Forschungsstätte den dahin berufenen Wissenschaftlern eine privilegierte Stellung mit optimalen Arbeitsmöglichkeiten. Nicht nur war es vorzüglich ausgestattet mit Wohn- und Arbeitsmöglichkeiten, großem Speiseraum, Peripatos, Sternwarte und großzügigen Räumen für Bibliothek und Apparaturen, die Gelehrten empfangen auch ein festes Gehalt, die *sýntaxis*, genossen Steuerbefreiung und konnten in aller Freiheit forschen. Neben Mathematik und Naturwissenschaften (insbesondere Astronomie) wurden

¹⁵⁷⁵ Vgl. zu Ptolemaios (lat. Ptolemäus) I. sowie zu dem gen. Kult oben, Kap. IV 1.

¹⁵⁷⁶ W.H. Groß: Art. *Museion*, KP 3, Sp. 1484

¹⁵⁷⁷ Hein 2012, S. 97

¹⁵⁷⁸ F. Krafft: Art. *Eratosthenes*, in: Krafft 2003, S. 139

¹⁵⁷⁹ Hein, a.O., S. 177

¹⁵⁸⁰ Zu Pappos vgl. ebenfalls Hein, a.O., S. 180f.

auch philologische Studien betrieben. So wurde die erste Übersetzung des hebräischen *Alten Testaments* in die *Koinè*, die sog. *Septuaginta*, hier erarbeitet.

Die Zeitläufte mit ihren politischen, kriegerischen und ideologischen Konflikten ließen aber auch alexandrinische Bibliothek und *Museion* nicht unberührt. Schon im Jahr 48 v.Chr., als Cäsar Alexandria für Rom zu erobern suchte und im Zuge der Kriegshandlungen die Hafenanlagen in Brand setzte, „brannten Museion und Bibliothek mit ab“¹⁵⁸¹. Cäsars Günstling Marc Anton allerdings „stattete die Bibliothek neu aus, z.T. mit Büchern aus Pergamon[!]“¹⁵⁸², wie es wohl seinem überschäumenden „[spät]hellenistischen Lebensgefühl“¹⁵⁸³ und seiner Passion für Kleopatra entsprach.

Erneut und diesmal endgültig wurden „die Gebäude des Museion 269/70 oder 273 [n.Chr.] unter Aurelian zerstört“¹⁵⁸⁴, im Zuge von dessen Kämpfen zur Wiederherstellung der Einheit des damals in drei Teile zerfallenen Reiches. Doch wurden die Forschungen und Vorlesungen wahrscheinlich im nahen Serapis-Heiligtum, dem *Serapeion*, fortgesetzt, bis auch dieses im Jahr 389 n.Chr. zerstört wurde, und zwar durch die inzwischen in die Übermacht gelangten Christen, deren Religion seit der Konstantinischen Wende im Jahr 313 staatlich anerkannt und begünstigt wurde und im Jahr 380 durch Theodosius d.Gr. zur offiziellen Religion des Reiches erklärt worden war. Den christlichen Führern war die prononciert ‚heidnisch‘ gebliebene Forschungsstätte des *Museion* ein Dorn im Auge, wie sich nach meinen Ausführungen über Augustinus leicht nachvollziehen lässt; das Serapisheiligtum wurde in der Folge in eine Kirche umgewandelt.

Neben der im Vorhergehenden am Beispiel des Augustinus aufgezeigten allgemeinen Gegnerschaft der Christen gegen die forschende Weltzuwendung, die ja auch stets eine Weltbejahung impliziert, soll noch ein spezielles Motiv wirksam gewesen sein. Bereits in vorchristlicher Zeit um 290 bis 250 v.Chr., hatte der bedeutende Arzt *Herophilos von Chalkedon* am Museion die medizinische Forschung begründet. Er soll auch anatomische Sektionen, ja Vivisektion, vorgenommen haben, zu welchem Zweck die ptolemäischen Herrscher zum Tode verurteilte Gefangene zur Verfügung stellten. Über die Ergebnisse seiner Versuche hatten Herophilos und seine Schüler umfangreiche Dokumentationen erstellt. Die Christen lehnten nicht nur die grausame Vivisektion, sondern ebenfalls das Sezieren von Leichen ab und suchten die darauf

¹⁵⁸¹ W. Helck: Art. *Alexandria* (1), KP 1, Sp. 244

¹⁵⁸² Ebd.

¹⁵⁸³ H.G. Gundel: Art. *Antonius* (9), KP 1, Sp. 412

¹⁵⁸⁴ W.H. Groß: Art. *Museion*, KP 3, Sp. 1484

bezüglichen Aufzeichnungen durch Brandschatzung der Bibliothek zu vernichten¹⁵⁸⁵.

War somit auch das Ende des *Museion* als Institution besiegelt, scheinen doch die letzten beiden Forscher, deren Namen uns überliefert sind, in eher offiziöser Form weiterhin tätig gewesen zu sein. Es sind der Mathematiker und Astronom *Theon* und dessen Tochter *Hypatia*, deren tragisches Schicksal uns hier beschäftigen soll.

Theon ist als Mathematiker und Astronom weniger durch eigene schöpferische Leistung als durch seine Bearbeitungen und Kommentare zu den Werken Euklids und des Ptolemäus bedeutend. Die von ihm mit didaktischer Intention erarbeitete Ausgabe von Euklids Elementen hat alle anderen antiken Bearbeitungen bis auf eine verdrängt und ist historisch maßgebend geworden. Zu Ptolemäus' *Syntaxis mathematice* (*Mathematische Zusammenstellung*), dem sogenannten *Almagest*, hat Theon einen zum Teil von seiner Tochter Hypatia fertig gestellten Kommentar verfasst, der zusammen mit dem älteren Kommentar des Pappos das Corpus der aus der Antike erhaltenen *Almagest*-Kommentare bildet.

Wissenschaftlich breiter interessiert als Theon ist aber *Hypatia* (geb. ca. 370 n.Chr.). Durch den Vater in die Wissenschaft eingeführt, beginnt sie schon jung selbstständig zu forschen und zu lehren, und zwar außer Mathematik und Astronomie auch (platonisch inspirierte) Philosophie. Da Gebäude und Institution des *Museion* zerstört sind, führt sie ihre Arbeit wohl mit privater Hilfe fort. Man nimmt an, dass „ein christlicher Arbeitgeber [sie] weiter [beschäftigte], ohne sie zum Christentum zu zwingen“¹⁵⁸⁶. Jedenfalls zählen auch Christen bzw. dem Christentum nahestehende Gebildete zu ihren Hörern, darunter *Synesios von Kyrene* (etwa 370-413 n.Chr.), der (spätere) Bischof von Ptolemais, der sich in seinen erhaltenen Briefen voller Verehrung für seine Mentorin zeigt und sie, rhetorisch überhöht, als „[meine] Mutter, Schwester, Lehrerin und vor allem Wohltäterin“¹⁵⁸⁷ bezeichnet.

¹⁵⁸⁵ Vgl. dazu Hausmann 2009, S. 24 – Das kirchliche Verbot der Sezierung von Leichen zu Forschungszwecken, das im Mittelalter mangels wissenschaftlichem Interesse ohnehin gegenstandslos war, wurde in der Neuzeit reaktiviert. Wer je die alte Universität von Padua mit ihrem medizinischen Hörsaal, dem *Teatro anatomico*, besichtigt hat, wird sich der diesbezüglichen Anekdote erinnern: Der Gebäudeteil mit dem *Teatro* ist über einem Flüsschen erbaut worden, im Hörsaal selbst befindet sich unter dem Seziertisch eine Bodenklappe, die auf den Fluss geht. Erfolgte während der Vorlesung eine Kontrolle durch die Inquisition, entsorgte man die Leiche auf dem Seziertisch eilig in den Fluss und ersetzte sie durch einen Tierkadaver!

¹⁵⁸⁶ Gombocz 1997, S. 223

¹⁵⁸⁷ Ebd., S. 224 – Zu Synesios vgl. auch die Bemerkungen unten, Kap. IV 3.

Als Frau und hochintelligente, dazu selbstbewusste akademische Lehrerin, als in guten Beziehungen zum römischen Präfekten Orestes stehend und als vielleicht auch extravagant auftretende Person von bemerkenswertem Äußeren kann sie öffentlicher Aufmerksamkeit nicht entgehen, eine Beachtung, die unter den ganz andere Werte favorisierenden Religiösen gewiss negativ konnotiert war und Antipathien, Ressentiments auslöste. Hinzu kommt, dass ihr Wirken in eine Phase fällt, in der das ‚Heidentum‘ zwar ‚besiegt‘ ist, aber die Christen Alexandrias unter ihrem Bischof *Cyrillus* (Amtsinhaber von 412-444) mit den dortigen Juden um die religiöse Vorherrschaft ringen, ein Machtkampf, in dem der Präfekt Orestes zu vermitteln sucht. Es ist überliefert, dass Cyrill, der Amtsbruder Augustins, „bei derlei Auseinandersetzungen äußerst blindwütig und unter Einsatz ungebildeter, aber kämpferischer Mönchshorden vorzugehen pflegte“¹⁵⁸⁸.

Sei es, dass Hypatia als freie, unabhängige und die Welt mit wachem Interesse statt nach der Logik der Macht (bzw. des Himmelreichs) betrachtende Frau und akademische Lehrerin, die sich nicht in das von Theologen wie Augustinus konzipierte mentale Schema der Selbstverneinung und eines habituell gemachten schlechten Gewissens einfügte, die Abneigung ihrer Gegner erregte, sei es, dass man ihr unterstellte, bei Orestes den christlichen Interessen entgegengearbeitet zu haben, jedenfalls zog sie den Hass der genannten Kreise auf sich. Über ihre Ermordung liegt ein erschütternder Bericht des um die Mitte des 5. Jahrhunderts tätigen christlichen Rechtsanwalts und frühen Kirchenhistorikers Socrates vor, quasi eines Zeitgenossen des Ereignisses von 415, der hier im Zusammenhang zitiert werden soll:

„In Alexandrien lebte eine Frau namens Hypatia, Tochter des ... Theon. Sie hatte einen so hohen Grad an Bildung erreicht, daß sie die Philosophen ihrer Zeit weit überragte, die Leitung der ... platonischen Schule innehatte und den Studierenden alle philosophischen Lehren darlegte ...[...] Da sie häufig Kontakte zu [dem römischen Präfekten] Orestes pflegte, wurde vom Kirchenvolk die Verleumdung in Umlauf gebracht, sie verhindere eine Verständigung zwischen dem Bischof und Orestes. Einige Männer von fanatischer Gesinnung unter Führung eines Lektors namens Peter lauerten ihr auf, als sie auf dem Heimweg war. Sie warfen sie aus dem Wagen und zerrten sie zu einer ... Kir-

¹⁵⁸⁸ Ebd. – Die Juden waren übrigens zur Zeit der Entstehung des Christentums „die stärkste religiöse Minderheit im Römischen Reich“ (Moeller 1965, S. 39), und sie missionierten eifrig. Große Gemeinden, etwa die von Alexandria, „hatten möglicherweise Hunderttausende von Mitgliedern“ (ebd.). Das entstehende Christentum, und dies macht die Konflikte verständlich, verdrängte zugleich mit den heidnischen Kulturen eben auch das Judentum.

che. Dort entkleideten sie sie vollständig und töteten sie mit Ziegelsteinen. Nachdem sie ihren Körper in Stücke gerissen hatten, häuften sie die einzelnen Glieder ... auf und verbrannten sie. Dieses Ereignis brachte beträchtliche Schande über Cyrill und die Kirche Alexandriens. Denn jenen, die aus dem Geiste Christi leben, liegen Morde und Kämpfe und dergleichen völlig fern“¹⁵⁸⁹.

Über die wohl nur tiefen- und massenpsychologisch fassbaren Motive solch abscheulicher Grausamkeit soll nicht spekuliert werden; im ersten Teil des vorliegenden Kapitels habe ich auf den hier möglicherweise wirksamen seelischen Mechanismus hingewiesen. Es mag genügen, das abstoßende Vorgehen als extreme Form „irrationaler Gewalt“¹⁵⁹⁰ zu brandmarken und auf die noch heute bestehende rechtliche Zulässigkeit der Lapidation in islamischen Staaten wie Nigeria, Saudi-Arabien, Sudan u.a. sowie die Bejahung dieser Praxis durch bestimmte islamistische Extremistengruppen hinzuweisen.

Die wenigen, aber emblematischen Beispiele dürften hinreichend sein, um die mit dem Sieg des Christentums sich durchsetzende antiwissenschaftliche und partiell antirationale Tendenz zu beglaubigen. In die Zeit der Vernichtung der alexandrinischen Forschungseinrichtung, des *Museion*, fällt auch die endgültige Beseitigung eines anderen Symbols griechischer Welt- und Lebensbejahung: Im Jahr 392 werden zum letzten Mal in der Antike olympische Spiele veranstaltet; lediglich im oströmisch-syrischen Antiocheia „hielten sich athletische Wettkämpfe bis ins 6. Jh.“¹⁵⁹¹. Damit hatten „die christlichen Autoren, [die] immer wieder gegen die Veranstaltung von Spielen [polemisierten]“¹⁵⁹², ein weiteres Ziel erreicht. Fast überflüssig zu sagen, dass im Zuge dieser Bemühungen auch die Theater geschlossen werden. Augustinus hatte im Rahmen seiner Polytheismus-Kritik auch „die Schauspiele mit ihren Obszönitäten [] zu Ehren der Götter“¹⁵⁹³, die „das Heilige in ein Possenspiel verwandeln“¹⁵⁹⁴, sowie „die Komödianten mit ihren schlüpfrigen Künsten“¹⁵⁹⁵ attackiert. Mit der ohnehin im römischen Reich kaum (noch) existenten Tragödie und der im Theaterbetrieb dominierenden, in der Tat oft zotig-vulgären und vom Gehalt her banalen Komödie wird im Namen des gekreuzigten Je-

¹⁵⁸⁹ Ebd., S. 225

¹⁵⁹⁰ Ebd.

¹⁵⁹¹ Gehrke/Schneider 2010, S. 441

¹⁵⁹² Ebd.

¹⁵⁹³ *Civ. Dei* II 8

¹⁵⁹⁴ Ebd., VI 7

¹⁵⁹⁵ Ebd.

sus, wie ein neuerer Autor feststellt, „auch das Lachen [abgeschafft]“¹⁵⁹⁶. Erlaubt ist nur noch die Freude der Frommen, profaner Humor wird stigmatisiert.

Anfang des 6. Jahrhunderts trifft es dann die, wenn man so sagen will, älteste wissenschaftliche Institution der Antike überhaupt: Im Jahr 529, nach über 900jährigem Bestehen, verfügt Kaiser Justinian die Schließung der platonischen Akademie in Athen und nötigt deren letzte Mitglieder ins Exil. Die erstmals durch Thales zu Bewusstsein gekommene Idee von Wissenschaft als säkularem, umfassendem Ursachenwissens scheint damit definitiv beseitigt, das Paradigma scheint liquidiert.

¹⁵⁹⁶ A. Hügli: *Art. Lächerliche (das)*. HWPh 5, Sp. 2

3 Ausblick: Umbesetzung – Assimilation – Neuansatz

Es wäre allerdings ein Verfehlen der Komplexität und der neben den Brüchen doch auch zu beobachtenden Momente von Kontinuität des geistesgeschichtlichen Prozesses, wollte man die christliche Haltung zur antiken Geistigkeit auf das negative Moment der Kritik reduzieren. Perhorresziert die neue Lehre auch das Interesse an Naturerkenntnis und profanem Wissen generell und liquidiert sie die Institutionen der antiken Kultur und Wissenschaft, so verhält sie sich doch in differenzierterer Weise zu der großen, durch den Platonismus initiierten idealistischen Richtung antiker Weisheit, der *Logosphilosophie*. Diese wird nicht einfach als ‚heidnische‘ Verirrung abgetan, sondern als eine Art Vorbereitung auf das betrachtet, was man mit dem Auftreten von Jesus dem Christus in die Welt gekommen sieht. Wie Augustinus die *Artes*, das griechische *Quadrivium*, als *Instrument zur Kritik* des Manichäismus nutzt, so assimiliert die frühe Theologie insgesamt die Logosphilosophie *in doktrinaler Absicht*. Im Zentrum dieses Vorgangs steht dabei eben der erstmals von Heraklit thematisierte und dann von *Platon* breit exponierte Begriff des *Logos* als der Realität nicht nur der vernünftigen Rede, sondern im weiteren Sinne der (menschlichen) Geistigkeit überhaupt¹⁵⁹⁷. Wie ansatzweise schon bei Heraklit, wird in der Folge im *stoischen* Denken¹⁵⁹⁸ der Begriff des *Logos*, in ebenfalls metaphysischer Überhöhung zur weltkonstituierenden Macht hypostasiert, zum „aktiven Prinzip, das dem Kosmos und den in ihm enthaltenen Seienden ihre Beschaffenheit schenkt“¹⁵⁹⁹. Hier knüpft die christliche Theologie an.

Durch den jüdisch-griechischen Philosophen *Philon von Alexandria*, der etwa 25 vor bis 50 nach Christus, also zeitgleich mit Jesus von Nazareth selbst lebt, wird in einer Verschmelzung von jüdischer Theologie und griechischer Philosophie der *Logos* „bald als oberste Idee [im Sinne Platons], bald als oberster Erzengel (Knechte Gottes) dargestellt“¹⁶⁰⁰, also partiell zum transzendenten Wesen personalisiert. Mitte des 3. Jahrhunderts n.Chr. schließlich deutet der Neuplatoniker *Plotin* (203-269 n.Chr.), der „den stoischen *Logos*-Begriff in eine platonische Metaphysik integriert“¹⁶⁰¹, die pluralisch aufgefassten *logoi* als

¹⁵⁹⁷ Vgl. zum *Logos* bei Platon oben, Kap. III 1.5

¹⁵⁹⁸ Zu Letzterem vgl. oben, Kap. III 4

¹⁵⁹⁹ J. Opsomer: Art. *Logos*, WaPh, S. 259 R

¹⁶⁰⁰ Art. *Philon*, PhWb, S. 557 (Zusatz in eckigen Klammern Sk.)

¹⁶⁰¹ Opsomer, a.O., S. 260 R

„seelische Entitäten“¹⁶⁰², ihm sind es „die [platonischen] Ideen auf der Ebene der Seele“¹⁶⁰³, und zwar als Individualseelen wie als „Weltseele“¹⁶⁰⁴.

In der Aneignung und Fortführung derartiger ‚heidnisch‘- bzw. jüdisch-philosophischer Logos-Spekulation erarbeitet die früheste, noch „primitive“¹⁶⁰⁵ christliche Theologie der sogenannten *Apologeten*, deren bedeutendster der sich selbst in vollem Sinne als Philosoph verstehende *Justin(us) der Märtyrer* (um 110-165 n.Chr.) ist, ab Mitte des 2. Jahrhunderts eine eigene christliche Logos-Lehre. Die allgemeinen, von den Apologeten verfolgten Ziele sind einmal die „Polemik gegen den heidnischen Polytheismus“¹⁶⁰⁶, sodann die „Widerlegung der [von römischer Seite] gegen das Christentum erhobenen Vorwürfe [wie] Atheismus, Staatsverrat [und] widernatürliche Laster“¹⁶⁰⁷, was mit dem „Hinweis auf Frömmigkeit und Leben der Christen [sowie] ihre loyale Haltung gegen die Obrigkeit“¹⁶⁰⁸ abgewehrt wird, und schließlich ein *philosophisch argumentierender „Wahrheitsbeweis des Christentums“*¹⁶⁰⁹. Für diesen fällt dem Logos eine prominente Rolle zu, insofern dieser von den Philosophen zum Kern und Zentrum des Seins erhobene Begriff als in Jesus Christus verwirklicht und in die Welt getreten interpretiert wird: „Christus allein ist die volle Offenbarung des Logos“¹⁶¹⁰. Von diesem Interpretament aus enthüllt sich der Patristik die antike Logos-Lehre als Vorgeschichte ihrer christlichen Verwirklichung. Es bildet sich so die Auffassung, dass „neben der Geschichte Israels gleichsam [in Form platonisierender Logos-Philosophie] ein zweiter heilsgeschichtlicher Weg auf das Christentum zu[führt]“¹⁶¹¹, so dass dieses sozusagen die „<offenbarte Philosophie>“¹⁶¹² ist und dass Philosophen wie Sokrates „*insgeheim* schon Christen [waren]“¹⁶¹³.

Ganz konkret drückt die präsumtive Vorbereitungsfunktion der Philosophie für das Christentum Clemens von Alexandria (ca. 150–210/16 n. Chr.) aus, wenn er in den *Stromateis* feststellt: „Vielleicht wurde die [] Philosophie

¹⁶⁰² Ebd.

¹⁶⁰³ Ebd.

¹⁶⁰⁴ Ebd.

¹⁶⁰⁵ Heussi 1960, S. 47

¹⁶⁰⁶ Ebd., S. 46

¹⁶⁰⁷ Ebd.

¹⁶⁰⁸ Ebd.

¹⁶⁰⁹ Ebd. (Hervorh. Sk.)

¹⁶¹⁰ Ebd.

¹⁶¹¹ Moeller 1965, S. 51 (Zusatz Sk.)

¹⁶¹² Ebd.

¹⁶¹³ Ebd. (Hervorh. Sk.)

um ihrer selbst willen den Griechen gegeben [gemeint ist: durch Gott]; denn auch sie erzog das Griechenvolk für Christus wie das Gesetz die Hebräer“¹⁶¹⁴. Und die Theologie rezipiert weitere Begriffe und Vorstellungen der antiken Philosophie. So bestimmen die Vertreter der *negativen Theologie*, für die die Realität Gottes jede mögliche, stets endliche Bestimmung übersteigt, dessen Natur nur mit negativen Prädikaten, unter anderem mittels des historisch ehrwürdigen, uns von Anaximander bekannten Merkmals der *Grenzenlosigkeit*, des *apeiron*¹⁶¹⁵. Und auf dem Konzil von Nikaia im Jahr 325, das mit der These der Göttlichkeit von Jesus Christus das erste große kirchliche Dogma fixiert, erfolgt dessen sprachliche Formulierung mit Rückgriff auf den platonisch-aristotelischen Terminus der *ousía*, also der Wesenheit (bzw. der Substanz): Christi Göttlichkeit wird „mit dem Begriff <gleichwesenhaft> (*homooúosis*) [bezeichnet] – womit ausgedrückt werden sollte, daß Jesus Christus die gleiche Wesenheit wie Gott besitzt“¹⁶¹⁶.

Wie sich im Einzelfall ‚heidnische‘ Philosophie und christliche Theologie personell verschränken können, zeigt das Beispiel des im vorigen Kapitel bereits als Schüler der Hypatia erwähnten *Synesios von Kyrene* (einer griechischen Stadt im östlichen Libyen). Der Darstellung Schupps zufolge war Synesios „kein Christ, aber mit einer Christin verheiratet“¹⁶¹⁷. Er „verstand sich [selbst] als platonischer Philosoph [und] sah [] seine Philosophie [] nicht als im Gegensatz zum Christentum stehend“¹⁶¹⁸. Trotz dieser Differenz seiner Position zum Christentum wurde Synesios, der auch ein Mann der Politik war und einige Jahre am Kaiserhof in Konstantinopel tätig gewesen war, im Jahre 410 zum Bischof von *Ptolemais* (Libyen) ernannt. In der solcherart ihm zufallenden Zuständigkeit für die Seelsorge der Gläubigen findet er die für das Verhältnis von Philosophie und Christentum, Theologie und Verkündigung exemplarische und geschichtsmächtig gewordene Bestimmung, der zufolge „<ich zu Hause freilich philosophiere (*philosophôn*), außerhalb aber Mythen [das heißt wohl: biblische Geschichte bzw. sonstige Vorstellungen überweltlicher Realität] erzähle (*philomythôn*)“¹⁶¹⁹. Denn, so Synesios’ Begründung, „was kann das Volk mit der Philosophie gemeinsam haben? Es ist passend, daß die Wahrheit der göttlichen Dinge verborgen ist, das Volk muß auf andere Weise angeregt

¹⁶¹⁴ A.O., 28, 1; zit. Vorländer 1967, S. 160 (Zusatz Sk.)

¹⁶¹⁵ Vgl. Schupp, a.O., S. 46

¹⁶¹⁶ Ebd., S. 40

¹⁶¹⁷ Ebd., S. 43

¹⁶¹⁸ Ebd.

¹⁶¹⁹ *Epistula* 105; PG 66, Sp. 1488A; zit. Schupp, a.O., S. 43 (Zusatz Sk.)

werden“¹⁶²⁰. Das ist die Ansicht Platons¹⁶²¹ – und ist kirchliche Praxis, wenn nicht bis heute, so doch für Jahrhunderte.

Für den hier im Vordergrund stehenden wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang ist entscheidend, dass das frühe Christentum selbst die Kontinuität mit einer speziellen Richtung, nämlich dem idealistischen Strang der antiken Wissenschaft (sprich: der Philosophie) sucht und dass sich die christliche Rede über das Göttliche, von Anfang an als *Theologie*, als *vernünftige*, weil dem *Logos* verpflichtete Rede von Gott, konstituiert, das heißt, dass sie ihr unter einer selbst nicht mehr rationalisierbaren Voraussetzung (vulgo: einem Vorurteil) stehendes Sprechen dennoch unter die Forderung des *Logos*, also der Wahrhaftigkeit des Denkens und der gedanklichen Kohärenz stellt, was der weiteren Entwicklung den Erhalt der von den antiken Denkern entwickelten intellektuellen Schärfe und Argumentationskultur als den für Wissenschaft entscheidenden Dispositionen gesichert haben dürfte. Allerdings werden zugleich Philosophie und Wissenschaft als *unabhängiges* Denken und *freie* Suche nach der Wahrheit suspendiert und unter die Botmäßigkeit des Glaubens und der Theologie gebracht: Für lange Jahrhunderte wird die Theologie, institutionalisiert in der autoritativen Form der Kirche, die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit von Gedanken monopolisieren. Mit den kirchlichen Dogmen nicht konforme Anschauungen werden verfolgt. Die mitunter als diskriminatorisch gebrandmarkte Sentenz *Philosophia ancilla theologiae* hat bis ins hohe Mittelalter hinein durchaus ihre Berechtigung: Die Philosophie, insbesondere die Logik, wird für die Theologie, für die, wie wir doch sagen müssen, *virtuelle* Wissenschaft von Gott¹⁶²², funktionalisiert, und die Theologie ihrerseits wird als die religiöse Zusammenhänge in Begriffen explizierende Theorie, als logosphilosophische Gotteslehre – dergleichen gab es weder im griechisch-römischen Polytheismus noch im Manichäismus noch in den Mysterienkulten – zu einer *philosophischen* Theologie bzw. christlichen Philosophie und damit zur *Platzhalterin der Wissenschaftsidee*.

¹⁶²⁰ Ebd.

¹⁶²¹ Vgl. *Politeia* 494 a sowie oben, Kap. III 1.7.3.

¹⁶²² Die Bezeichnung ‚virtuell‘ ist keineswegs abwertend zu verstehen, sie verweist lediglich auf die im Glauben implizierte, rational nicht ausweisbare *Glaubenswahrheit*, die logisch den Charakter einer *Hypothese* hat. Und es ist wohl doch ein Unterschied, ob man, wie Aristoteles, durch bloßes logisches Folgern, von der Tatsache der Bewegung zur Hypothese eines ursprünglichen unbewegt Bewegenden geführt wird oder ob ein geschichtliches Individuum wie Jesus als göttlicher Mittler hypothetisiert wird. – Was wir eigentlich sagen, wenn wir unbefangene Begriffe wie ‚Theologie‘ und ‚Theologe‘ benutzen, wird deutlich, wenn wir sie uns durch Übersetzung verfremden: Dann haben wir die ‚Gotteswissenschaft‘ bzw. den ‚Gottesforscher‘ (oder so ähnlich) – in der Tat ein treffender V-Effekt!

Mit dem kulturellen Sieg des Christentums über die antike Geistigkeit wird die Wissenschaft als Erfassen der profanen, das heißt vor allem der Wirklichkeit der Natur in die Latenz geschoben. In der die folgenden Jahrhunderte kennzeichnenden *Ausbreitung des Christenums über Europa* wird im Zeichen des Narrativs vom für die sündige Menschheit gestorbenen und ‚von den Toten auferstandenen‘ Gottessohn Jesus Christus eine in ihren Dimensionen wahrscheinlich einzigartige Revolution der Gesinnung, ein von den Männern der Kirche durchaus in diesem Sinn aufgefasster *Prozess der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘* (Lessing) zum Gottesvolk, zur *Civitas Dei*, in Gang gesetzt, dessen Sprösslinge wir Menschen des Abendlandes samt und sonders sind und der wohl erst heute an gewisse, sowohl qualitativ wie quantitativ schwer definierbare Grenzen gelangt¹⁶²³.

Als *allgemeine anthropologische Voraussetzung* des Unternehmens lässt sich vielleicht, ohne aufs theologische Glatteis zu geraten, die wesentlich durch Augustinus geprägte Überzeugung vom konstitutionellen Unvermögen des Menschen zum Guten benennen, die diesen niemals in den Stand der Gerechtigkeit gelangen lässt, sondern ihm eine grundsätzliche Bringschuld auferlegt, der er nur im demütigen und bedingungslosen Gehorsam einigermaßen gerecht werden kann, allerdings, und auch dies ist ein in seiner Bedeutung nicht zu überschätzendes Spezifikum der christlichen Religion, ohne jegliche Garantie, dass seine Handlungen den von Gott gesetzten moralischen Forderungen eines heiligmäßigen Lebens und bedingungslosen Glaubens genügen. Der ethische, die antiken Ansätze überbietende Sinn dieser Erziehung ist, wiederum in aktueller Sprache ausgedrückt, die Sensibilisierung des Menschen für die eigene Fehlbarkeit, für seine, wie an früherer Stelle formuliert, Verstrickung in die Subjektivität und die Bildung einer *Instanz der Selbstkritik und Selbstkontrolle*, eines ‚*Gewissens*‘, aus dem sich in der Folge die mentale Gestalt eines autonomen Selbstbewusstseins herausringt, in dem die mehrfach zitierte Forderung Platons nach einer möglichststen Trennung der Seele vom Leibe ihre subtilste Verwirklichung erfährt¹⁶²⁴.

Das allgemeine Resultat dieser Sensibilisierung ist die unsere Zivilisation kennzeichnende schöpferische Unruhe mit ihrem in keiner anderen terrestrischen Kultur vorfindlichen Grad an Individualisierung und Formdifferenzen

¹⁶²³ Zum Thema der Zugehörigkeit der heutigen ‚europäisch geprägten‘ Menschheit zur christlichen Kultur verweise ich nochmals auf meine Croce-Interpretation (in: Schönknecht 2006, S. 182ff.) – Vgl. auch oben, Kap. III 5.3.3.

¹⁶²⁴ Vgl. zur gen. Forderung Platons oben, Kap. II 2.1; zur platonischen Seelenlehre allgemein vgl. auch die Kapitel II 6.1; III 1.7.2; IV 2.2.2.

in jedem Sinne, sowohl ökonomisch-soziologisch wie ästhetisch-künstlerisch, wissenschaftlich im weitesten Sinne wie auch wissenschaftlich-technisch und eben auch philosophisch (Ob es auch extraterrestrische Kulturen, ja überhaupt außerirdische Formen von Leben gibt, was durchaus möglich scheint, ist bis dato unbekannt und wird sich finden – oder auch nicht).

Doch darf nicht versäumt werden, einen kurzen Blick auf kollaterale Aspekte des genannten Erziehungsprozesses zu werfen. Als im Zusammenhang der Darstellung zu Augustinus bereits aufgewiesene *pädagogische Mittel* werden von der Kirche als zentraler Instanz eingesetzt die *Drohung mit dem göttlichen Endgericht und den Höllenstrafen* für die Verdammten, so wie sie hochmittelalterlich Dante (1265-1321) in der *Divina Commedia* in unüberbietbarer Drastik und Schrecklichkeit vor dem Leser ausbreitet. Es ist eine Aussicht, die die Menschen bis zur Aufklärung, also über mehr als ein Jahrtausend, in ihrem Bann hält. Angst vor dem Strafgericht ist demnach ein Moment, eine Mitursache der erwähnten christlichen Unruhe, welche lediglich gemildert wird durch die Zusage der Gnadenmittel, über die die Kirche als heilsgeschichtliche Vermittlungsinstanz zu verfügen beansprucht. Zur *Erbauung und Ermutigung* des derart vom *amor sui*, ‚von sich selbst befreien‘ Gläubigen – und wer nicht glaubte, galt von vornherein als verloren, hatte gar keine Chance, aus der „*massa perditionis*, [dem] <Haufen von Verderben>“¹⁶²⁵, als den Augustinus die Menschheit betrachtet, befreit zu werden – wird die transzendente himmlische Sphäre aufs Anmutigste ausgemalt mit den um Gottes Thron herum gruppierten Heerscharen der Engel, Märtyrer und Heiligen – wie wir es aus den künstlerischen Vergewenwärtigungen vergangener Jahrhunderte kennen.

Werden auch durch das Christentum die widervernünftigen und zum Teil barbarischen Naturkulte zuerst im Süden und dann im Norden des Kontinents ausgerottet und durch das Evangelium der *agápe*, der reziproken Liebe von Gott und Mensch und Mensch zu Mensch ersetzt, so senkt sich, prononciert gesprochen, durch die kirchliche Etablierung eines weltlich-überweltlichen Imperiums eine Art mehrhundertjähriger Umnachtung auf die europäische Menschheit, in der das Licht, wie in Platons Höhle, von oben kommt, das heißt nur das Jenseits hell erstrahlt.

Und doch bilden sich im Verlauf dieser von der neueren Zeit selbstbewusst als *Mittelalter* apostrophierten Jahrhunderte, im ständigen Spannungsverhältnis zwischen dem autoritativen Anspruch der Kirche, Verwalterin der Wahrheit und damit Herrin über die Gedanken zu sein, und dem, wie am griechischen Ursprung aufgezeigt, seiner Natur nach auf Autonomie und vo-

¹⁶²⁵ Zit. Moeller 1965, S. 127

raussetzungsloser Erkenntnis insistierenden Denken, die Bedingungen eines erneuten tiefgreifenden historischen Paradigmenwandels heraus.

Die von der christlichen Religion dem Menschen beigelegte Vorzugsstellung in der Hierarchie der Geschöpfe – sie ist *logisch* allein schon durch die Exklusivität des menschlichen Gottesbezugs gegeben –, seine Stellung als Mandatar Gottes in der geschaffenen Natur und als Gegenstand besonderer göttlicher Fürsorge (der Gottessohn ist ja für die Sünden der Menschen gestorben), schlägt unter dem Antriebe des Denkens am Ende um in das der heidnischen Antike fremde Bewusstsein einer besonderen Würde des Menschen als solchen, auf der Ebene der Gattung, und in dessen Selbstermächtigung zum souveränen Herrn nicht nur der Welt, sondern auch seiner selbst: als „Former und Bildner [s]einer selbst“ hatte, wie zitiert, der Renaissance-Philosoph *Pico della Mirandola* den Menschen in seiner *Rede über die Würde des Menschen* definiert¹⁶²⁶. Der Mensch wird nun erst ‚selbstbewusst‘ – nicht in dem formalen ontologischen Sinne eines Seienden, das um sein eigenes Sein weiß, dies liegt in seiner menschlichen *Natur* –, sondern in dem ethischen Sinne einer *historisch neuen*, hochschätzenden Selbstbewertung der eigenen Gattung.

In solchem Bewusstsein erfolgt im 15./16. Jahrhundert die Zuwendung zur und die freie Aneignung der antiken Kultur, ein Unternehmen, das den Doppelnamen von *Humanismus* und *Renaissance* erhält und das den der Antike wie dem Mittelalter fremden Impuls freisetzt zur umfassenden Erschließung und praktischen Eroberung der Welt, zunächst noch beschränkt auf den Planeten Erde und die irdische ‚Natur‘. Erst jetzt, da mit der Verwerfung des durch die Kirche verteidigten aristotelisch geschlossenen Sphärenkosmos mit der zentralen Position einer ruhenden Erde durch Denker wie Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und, als wirkungsmächtigstem, Nikolaus Kopernikus die Erde als in Relation bedeutungsloser kosmischer Körper irgendwo im unermesslich weiten Universum erkannt wird, erfährt sich der Mensch als das, was er von Anbeginn war, als der opake, sich selbst nicht durchweg transparente, aber *Helligkeit schaffende Durchleuchter des Seienden*.

Was geistig eine Ankunft ist, bedeutet praktisch und materiell den Aufbruch in jene sich selbst als Neuzeit und Moderne bezeichnende Epoche, in der sich auf der Grundlage der sich in der Renaissance vorbereitenden und im 17. Jahrhundert sich verwirklichenden *Naturwissenschaft* sowie der durch diese hervorgebrachten und sich kontinuierlich im Sinne der aristotelischen Uto-

¹⁶²⁶ Vgl. oben, Kap. III 5.3

pie¹⁶²⁷ vervollkommnenden *Technik* die vor unseren Augen stattfindende Transformation der Erde in eine gemeinsame, die Gattung integrierende und in diesem Sinne ‚globale‘ Stätte menschlich-freien Wohnens ereignet. Es ist dies ein höchst interessantes, aber mit immer deutlicher hervortretenden Risiken behaftetes Unternehmen experimentellen Charakters, dessen Erfolg keineswegs als garantiert erscheint.

Doch dies ist Thema eines anderen Diskurses und nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Schrift.

¹⁶²⁷ Vgl. dazu oben, Kap. I 2.3.3.3

Siglen häufig zitierter Werke

(Für die vollständigen bibliographischen Angaben vgl. Literaturverzeichnis)

AA	Kant: <i>Akademieausgabe</i> (folgt Band-Nr.)
AH	Rapp/Corcilius (Hg.): <i>Aristoteles-Handbuch</i>
AL	O. Höffe (Hg.): <i>Aristoteles-Lexikon</i>
An. post.	Aristoteles: <i>Analytica posteriora</i> (Zweite Analytik)
An. pr.	Aristoteles: <i>Analytica priora</i> (Erste Analytik)
AT/NT	<i>Altes Testament/Neues Testament</i>
DK A/B	Diels-Kranz: <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , A- bzw. B-Fragmente
D. L.	Diogenes Laertius: <i>Leben und Meinungen berühmter Philosophen</i> (mit Buch und Abschnitt)
ECW	Ernst Cassirer: <i>Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe</i> (folgt Band-Nr.)
EM I/II	Melville/Staub: <i>Enzyklopädie des Mittelalters</i> , Bände I/II
FGrHist	F. Jacoby: <i>Die Fragmente griechischer Historiker</i>
FWG	<i>Fischer Weltgeschichte</i> (folgt Band-Nr.)
Gen. corr.	Aristoteles: <i>Über Werden und Vergehen/De generatione et corruptione</i>
GdPh IV	W.L. Gombocz: <i>Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters</i> (Geschichte der Philosophie IV)
GdPh VII	W. Röd: <i>Die Philosophie der Neuzeit 1</i> (Geschichte der Philosophie VII)
GdPh VIII	W. Röd: <i>Die Philosophie der Neuzeit 2</i> (Geschichte der Philosophie VIII)
GdPh XII	Holzhey/Röd: <i>Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2</i> (Geschichte der Philosophie XII)
GM I/II/III	Gemelli-Marciano: <i>Die Vorsokratiker</i> , Bände I – III (folgen Seite und Nr. des Fragments)
GMS	Kant: <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
Grundriss	H. Flashar u.a. (Hg.): <i>Grundriss der Geschichte der Philosophie (Der Neue Ueberweg). Die Philosophie der Antike</i> (folgt Band-Nr.)
HLM	Herder <i>Lexikon griechische und römische Mythologie</i>
HphG	Krings (u.a.): <i>Handbuch philosophischer Grundbegriffe</i>
HWPh	J. Ritter (u.a., Hg.): <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>
Inf. Phil.	<i>Zeitschrift Information Philosophie</i> (folgen Heft-Nr. u. Jahrg.)
KLW	Volpi/Nida-Rümelin (Hg.): <i>Lexikon der philosophischen Werke</i>
KP	<i>Der Kleine Pauly</i> (folgen Band-Nr. und Spalte)

KrV	Kant: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Der Zusatz A bzw. B vor der Seitenangabe bezieht sich auf die erste bzw. zweite Auflage)
KU	Kant: <i>Kritik der Urteilskraft</i>
Mansfeld I/II	J. Mansfeld: <i>Die Vorsokratiker</i> , Bände I – II (auf die Band-Nr. folgen Seite und Nummer des Fragments)
MM	Mannsperger/Mannsperger: <i>Homer verstehen</i>
MS	Kant: <i>Die Metaphysik der Sitten</i> . (Der Zusatz A bzw. B vor der Seitenangabe bezieht sich auf die erste bzw. zweite Auflage)
MTL	<i>Meyers Taschen-Lexikon</i>
NH	Plinius: <i>Naturkunde</i> [<i>Naturalis Historia</i>], mit Angabe der Nummern von Buch und Abschnitt
NO	Bacon: <i>Neues Organon</i> [<i>Novum Organum</i> bzw. <i>Instauratio Magna</i>]
PhdG	Hegel: <i>Phänomenologie des Geistes</i>
PhWb	Schischkoff: <i>Philosophisches Wörterbuch</i> (Kröner)
PL	Chr. Schäfer (Hg.): <i>Platon-Lexikon</i>
PN	Aristoteles: <i>Kleine naturwissenschaftliche Schriften</i> [<i>Parva Naturalia</i>]
PP	Thukydides: <i>Der Peloponnesische Krieg</i> [<i>Pólemos ton Peloponnesión</i>]
<i>Principia</i>	Descartes: <i>Die Prinzipien der Philosophie</i> (folgen Nr. des Teils und §)
PSF I/II/III	Ernst Cassirer: <i>Philosophie der symbolischen Formen</i> I – III
<i>Prolegomena</i>	Kant: <i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i>
PWG	<i>Propyläen Weltgeschichte</i> (folgen Band-Nr. und Seite)
<i>Regulae</i>	Descartes: <i>Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft</i> (folgen Nr. der Regel und §)
<i>Rel.Phil.</i>	Hegel: <i>Vorlesungen über die Philosophie der Religion</i> (folgen Teil [I-III] und Seite)
S. E.	Sextus Empiricus: <i>Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis</i> (folgen Buch und Abschnitt)
TWA	Hegel: <i>Werke</i> (Theorie Werkausgabe), Bände 1 – 20
WaPh	Horn/Rapp (Hg.): <i>Wörterbuch der antiken Philosophie</i>
WdL I/II	Hegel: <i>Wissenschaft der Logik</i> 1./2. Teil (folgt Seitenzahl)
WphB	Regenbogen/Meyer (Hg.): <i>Wörterbuch der philosophischen Begriffe</i>
WphM	R. Konersmann (Hg.): <i>Wörterbuch der philosophischen Metaphern</i>

Technische Hinweise:

1. Zur Zitierweise:

Die antiken Autoren werden nach der in der Forschung eingebürgerten Paginierung zitiert (für Platon beispielsweise ist dies die Stephanus-Nummerierung, Abk. ‚St‘). Für die Fragmente der Vorsokratiker bei Diels-Kranz wird die übliche Zitierweise benutzt: Angabe der Sigle DK, gefolgt von der dem jeweiligen Autor zugewiesenen Kapitel-Nummer (z.B. DK 22 für Heraklit), es folgt der Kennbuchstabe für griechische (A) bzw. ins Deutsche übersetzte (B) Fragmente sowie deren lfd. Nummer (Beispiel: Heraklits kosmologisches Hauptfragment wird in der Übersetzung zitiert als DK 22 B 30). Bei einer Häufung von Zitaten des gleichen Autors im lfd. Text lasse ich mitunter die Sigle DK und die Kap.-Nr. fort. Die bibliographischen Daten für Diels-Kranz werden auch angegeben, wenn die Übersetzung eines Fragments einer anderen Textausgabe, etwa der von Gemelli-Marciano oder der von Mansfeld, entnommen wurde. In der Regel werden auch Name und Werk des überliefernden Doxographen genannt.

Die sonstigen Autoren werden durchweg mit Namen und Erscheinungsjahr der benutzten Textausgabe zitiert (was mitunter etwas anachronistisch wirken mag); mitunter wird statt des Autornamens der Kurztitel des Werks angegeben. Handbücher und Werke der maßgebenden philosophischen Autoren werden meist mit Sigle wiedergegeben. Bei unterschiedlichen Titeln eines Autors mit gleichem Erscheinungsjahr wird zwecks Unterscheidbarkeit eine Ziffer hinter den Nachweis gesetzt.

Auf von mir vorgenommene und in eckige Klammern gesetzte *Zusätze* und kursiv gesetzte *Hervorhebungen* in den Zitaten weise ich in den Nachweisen durch die Angaben *Zusatz* bzw. *Hervorh.* sowie mein Kürzel *Sk.* hin. Bei Layout der Zitiervorlage in Spalten bezeichnen ‚Sp.‘ + Ziffer die Spalten-Nr., ‚L‘ und ‚R‘ ggf. die linke bzw. rechte Spalte. – Die bei biblischen Zitaten üblichen Kürzel werden als bekannt vorausgesetzt.

Da die Arbeit im Ausland verfasst wurde und kein Zugang zu einer deutschen Universitätsbibliothek gegeben war, konnten für die Zitate und Zitatnachweise nicht durchweg die Standardwerke zugrunde gelegt werden.

Bei Querverweisen verzichte ich auf die Angabe des Bandes und der Seite, sondern nenne jeweils Teil und Kapitel meiner Schrift.

2. Hinweis zur Schreibung griechischer Wörter und Begriffe:

Die griech. Wörter werden lateinisch umgeschrieben. Bei Zitaten aus der Sekundärliteratur wird die dort verwendete Akzentsetzung übernommen. Ansonsten verwende ich nur den Akut zur Kennzeichnung des tontragenden Vokals (z.B. *arché, logos*), verzichte jedoch auf Länge-Zeichen und die Unterscheidung von geschlossener oder offener Artikulation. Bei einsilbigen oder auf der Stammsilbe betonten zweisilbigen Wörtern (z.B. *phýsis*) verzichte ich in der Regel auf Setzung des Akut.

Verzeichnis der benutzten Literatur

- Ackeren, M. van (Hg.): *Platon verstehen*. Darmstadt 2004
- Adorno, Th.W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt/M. 1970
- Adorno, Th.W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1966
- Adorno, Th.W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M. 1964
- Agamben, G.: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt/M. 2003
- Aristophanes: *Die Wolken*. Stuttgart 1963
- Aristophanes: *Die Vögel*. Stuttgart 1971
- Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bd. 1-6. Darmstadt o.J. (1995)
- Aristoteles: *Metaphysik* (Hg. U. Wolf). Hamburg ⁵2007
- Aristoteles: *Lehre vom Schluß oder Erste Analytik (Organon III*, Hg. H.-G. Zekl). Hamburg 1992
- Aristoteles: *Zweite Analytik/Analytica posteriora* (Hg. W. Detel). Hamburg 2011
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. München 1972
- Aristoteles: *Politik*. Hamburg 1965
- Aristoteles: *Physik* (gr.-dt.), 2 Bde. Hamburg 1987
- Aristoteles: *Über Werden und Vergehen/De generatione et corruptione* (Hg. Th. Buchheim). Hamburg 2011
- Aristoteles: *Vier Bücher über das Himmelsgebäude/ Zwei Bücher über Entstehen und Vergehen*. Leipzig 1935
- Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst* (Hg. O. Gigon) Zürich ²1983
- Aristoteles: *Meteorologie/Über die Welt* (Übs. u. Hg. H. Strohm). Berlin 1984
- Aristoteles: *Vier Bücher über die Teile der Tiere/Naturgeschichte der Tiere*. Berlin o.J. (Langenscheidt)
- Aristoteles: *Über die Bewegung der Lebewesen/Über die Fortbewegung der Lebewesen (Zoologische Schriften II)* Übs. u. Hg. von J. Kollesch. Berlin 1985
- Aristoteles: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften [Parva naturalia]* Stuttgart 1997
- Augustinus: *Die Bekenntnisse* (Hg. H.-U. v. Balthasar) Einsiedeln ⁴2002
- Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse* (Hg. K. Flach/B. Mojsich). Stuttgart 2009
- Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)* 2 Bde. München ²1985

- Bacon, F.: *Neues Organon* (lat.-dt., 2 Teilbände, Hg. W. Krohn)
Hamburg 1999/2009
- Bayertz, K./Gerhard, M./Jaeschke, W. (Hg.): *Weltanschauung, Philosophie, Naturwissenschaft im 19. Jh.* (Bd. 1-3) Hamburg 2007
- Beckett, S.: *Auswahl in einem Band.* Frankfurt/M. 1967
- Benjamin, W.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften.* Frankfurt/M. 1977
- Benjamin, W.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit.* Frankfurt/M. ¹¹1979
- Berti, E.: *In principio era la meraviglia – Le grandi questioni della filosofia antica.* Roma-Bari 2007
- Biti, V.: *Literatur- und Kulturtheorie. Ein Handbuch gegenwärtiger Begriffe.* Reinbek 2001
- Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung* (3 Bde.) Frankfurt/M. 1967
- Blumenberg, H.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung.* Frankfurt/M. 1974
- Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen.* Frankfurt/M. 2006 (1)
- Blumenberg, H.: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie.* Frankfurt/M. 2006 (2)
- Bock, W. (Hg.): *Gesetz und Gesetzlichkeit in den Wissenschaften.* Darmstadt 2006
- Böhme, G.: *Platons theoretische Philosophie.* Darmstadt o.J. (2000)
- Bordt, M.: *Platon.* Freiburg o.J.
- Bormann, K.: *Platon.* Freiburg/München 1973
- Boulanger, R.: *Die Blauen Führer: Griechenland.* Paris 1963
- Brandt, P.: *Sehen und Erkennen.* Stuttgart ¹¹1952
- Brecht, B.: *Gesammelte Werke in 20 Bänden.* Frankfurt/M. 1967
- Brecht, B.: *Leben des Galilei.* Frankfurt/M. 1975
- Brentano, F.: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes.* Hamburg 1980
- Brentano, F.: *Aristoteles und seine Weltanschauung.* Darmstadt 1967
- Britting, G. (u.a., Hg.): *Lyrik des Abendlands.* München 1978
- Bubner, R.: *Dialektik und Wissenschaft.* Frankfurt/M. 1973
- Büchmann, G.: *Geflügelte Worte.* Berlin ³²1972
- Burkert, W.: *Die Griechen und der Orient.* München ³2009
- Cahill, N.: *Household and City Organization at Olynthus.* Yale University Press 2002 (Zit. nach: www.stoa.org, 2003)
- Capelle, W. (Hg.): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte.* Stuttgart 1968
- Carnabuci, B.: *Sizilien.* Köln ³2003

- Caesar: *Der Gallische Krieg* (Übs. V. Stegmann). Stuttgart o.J.
- Caspart, W.: *Politische Philosophie eines modernen Idealismus: Ideologiekritik, Politikwissenschaft, Staatsdenken*. Frankfurt/M. 2012
- Cassirer, E.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt/M 1990
- Cassirer, E.: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Hamburg 1995
- Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bde. Ges. Werke Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 2-5. Hamburg 1999/2000
- Cassirer, E.: *Aufsätze und kleine Schriften 1902-1946*. Ges. Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), Bde. 9, 16, 17, 18, 22, 24) Hamburg 2001ff.
- Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen* (3 Bde.) Hamburg 2010
- Cech, B.: *Technik in der Antike*. Darmstadt, 2010
- Chase, M. (Hg.): *Simplicios: On Aristotle Categories 1-4* (Transl. M. Chase) London 2003
- Cohen, F.: *Die zweite Erschaffung der Welt. Wie die moderne Naturwissenschaft entstand*. Darmstadt 2010
- Copernicus [Kopernikus], N.: *Das neue Weltbild* (Übs. u. Hg. H.G. Zekl) Hamburg 2006
- Croce, B.: *La mia filosofia*. Milano 1993
- D'Anna, Giovanni (Hg.): *Storia della letteratura greca*. Roma 1995
- Dawkins, R.: *Der Gotteswahn*. Berlin 2007
- Demandt, A.: *Philosophie der Geschichte*. Köln (u.a.) 2011
- Der Brockhaus multimedial* 2009. Mannheim 2009 (CD-Rom, Bibliogr. Institut)
- Descartes, R.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Hg. L. Gäbe) Hamburg 1960
- Descartes, R.: *Von der Methode* (Hg. L. Gäbe) Hamburg 1971
- Descartes, R.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, mit den sämtlichen Erwiderungen und Einwänden* (Hg. A. Buchenau) Hamburg 1994
- Descartes, R.: *Die Prinzipien der Philosophie* (lat.-dt., Übs. u. Hg. Chr. Wolters). Hamburg 2005
- Descartes, R.: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft* (lat.-dt., Hg. Springmeyer/Gäbe/Zekl). Hamburg 1973

- Diels, H.: *Fragmente der Vorsokratiker* (Ausz. 1901, Hg. F.-P. Hansen)
Berlin 2004 (CD-ROM Direktmedia)
- Diels, H./Kranz, W. (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1-3. O.O.
171974 (Weidmann)
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*.
Hamburg 21967
- Duden Bd. 12: *Zitate und Aussprüche*. Mannheim 1993
- Dueck, D.: *Geographie in der antiken Welt*. Darmstadt 2013
- Duhem, P.: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. Hamburg 1998
- Elsas, Chr.: *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der
Vorgeschichte bis zur Gegenwart*. Darmstadt 2002
- Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente* (gr.-dt., Übs. u. Hg. H.W. Krautz)
Stuttgart 2007
- Erler, M.: *Platon*. München 2006
- Faber, K.-G.: *Theorie der Geschichtswissenschaft*. München 1972
- Ferraris, M.: *Manifest des neuen Realismus*. Frankfurt/M. 2014
- Feuerbach, L.: *Das Wesen der Religion*. Köln 1967
- Feyerabend, P.: *Naturphilosophie*. Frankfurt/M. 2009
- Fischer-Weltgeschichte*. Berlin 2004 (CD-ROM Directmedia)
- Förster, E.: *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt/M. 2012
- Fohrer, E.: *Kreta*. Erlangen 172007
- von Fritz, K.: *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*.
München 1960
- von Fritz, K.: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*.
Berlin/New York 1971
- Fukuyama, F.: *Das Ende des Menschen*. Darmstadt 2002
- Gabriel, M. (Hg.): *Der Neue Realismus*. Berlin 22015
- Gadamer, H.-G.: *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*.
Heidelberg 1978
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen
Hermeneutik*. Tübingen 1990
- Gadamer, H.-G.: *Die Philosophie und ihre Geschichte* (Beilage zum ‚Neuen
Ueberweg‘) Basel 1998
- [Galilei, G.]: *Le opere di Galileo Galilei*. Ristampa della Edizione Nazionale
(ed. A. Favaro). Firenze 1929-1939
- Galilei, G.: *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme:
das ptolemäische und das kopernikanische* [*Dialogo sopra i due massimi*

- sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*] (Übs. E. Strauss)
Paderborn o.J. (Vltmedia)
- Galilei, G.: *Schriften/Briefe/Dokumente* (2 Bde., Hg. A. Mudry)
Berlin o.J. (1985)
- Gebelein, H.: *Alchemie*. Kreuzlingen; München 2000
- Geerlings, W.: *Augustinus*. Freiburg o.J. (Herder)
- Gehlen, A.: *Anthropologische Forschung*. Reinbek 1961
- Gehrke, H.-J./Schneider, H. (Hg.): *Geschichte der Antike*.
Ein Studienbuch. Stuttgart/Weimar 2010
- Gemelli Marciano, M.L.: *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse* (gr.-lat.-dt., Übersetzung und Erläuterungen von M. Laura Gemelli Marciano) Bd. I-III. Düsseldorf 2007
- Gerstner, A.: *Neuer Adel. Aristokratische Elitekonzeptionen zwischen Jahrhundertwende und Nationalsozialismus*. Darmstadt 2008
- Geyer, Chr. (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/M. 2004
- Gigon, O.: *Das hellenische Erbe* (Propyläen Weltgeschichte, Bd. 3) Berlin 1999 (CD-ROM, Directmedia)
- Gloy, K.: *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*. München 1995
- Gloy, K.: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*. München 1996
- Goethe, J.W.: *Faust* (Hg. E. Trunz). München 1987
- Goethe, J.W.: *Gedichte* (Hg. E. Trunz) München 1982
- Goethe, J.W.: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Berlin/Weimar 1981
- Gombocz, W.L.: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters* (*Geschichte der Philosophie*, Bd. 4). München 1997
- Grabner-Haider, A./Prenner, K. (Hg.): *Religionen und Kulturen der Erde*. Darmstadt 2004
- Griechische Sozialgeschichte. Quellen zur Vorlesung*.
www.gnomon.ku-eichstaett.de
- Grondin, J.: *Einführung in die Hermeneutik*. Darmstadt 2008
- Grundriss der Geschichte der Philosophie* („Neuer Ueberweg“). *Die Philosophie der Antike*.
Bd. 1: *Frühgriechische Philosophie* (Hg. H. Flashar/D. Bremer/G. Rechenauer) 2 Halbbände, Basel 2013
Bd. 2/1: *Sophistik – Sokrates/Sokratik – Mathematik – Medizin* (Hg. H. Flashar) Basel 1998
Bd.3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Hg. H. Flashar) Basel 2004
- Günther, R.: *Olympia. Kult und Spiele in der Antike*. Darmstadt 2004

- Hadot, P.: *Philosophie als Lebensform*. Frankfurt/M. 2002
- Haeckel, E.: *Die Welträtsel*. Stuttgart o.J. (1908)
- Hartmann, N.: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*. Hamburg 1982
- Hauskeller, M.: *Alfred North Whitehead zur Einführung*. Hamburg 1994
- Hausmann, R.: *Die Entdeckung des Lebens. Wege und Irrwege großer Forscher*. Darmstadt 2009
- Hawking, St.: *Giganten des Wissens*. Augsburg 2005
- Hegel, G.W.F.: *Ästhetik* (2 Bde., Hg. Fr. Bassenge). Frankfurt/M. o. J. (1955 [1])
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Frankfurt/M. 1970 (TWA Bd. 8-10)
- Hegel, G.W.F.: *Glauben und Wissen* (Hg. G. Lasson) Hamburg 1962
- Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg 1955[3]
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1952
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1-3 (TWA Bd. 18-20) Frankfurt 1971
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (2 Bde., Hg. G. Lasson). Hamburg 1966
- Hegel, G.W.F.: *Die Vernunft in der Geschichte* (Hg. Joh. Hoffmeister). Hamburg 1955[2]
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik* (2 Bde., Hg. G. Lasson). Hamburg 1967/1966
- [Hegel]: *Briefe von und an Hegel*, Bd. I (Hg. Joh. Hoffmeister) Hamburg 1969
- Heidegger, M.: *Holzwege*. Frankfurt/M. 1980
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972
- Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1978
- Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart 2000
- Heidegger, M.: *Wegmarken*. Frankfurt/M. 1978
- Heilpädagogik – Geschichte: Altertum*. www.sonderpaedagogik.de
- Hein, W.: *Die Mathematik im Altertum. Von Algebra bis Zinseszins*. Darmstadt 2012
- Hein, W.: *Die Mathematik im Mittelalter. Von Abakus bis Zahlenspiel*. Darmstadt 2010
- Heisenberg, W.: *Quantentheorie und Philosophie*. Stuttgart 2008
- Heimsoeth, H.: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. O.O. 1958 (Verlag Kohlhammer)
- Hemleben, J.: *Galileo Galilei*. Reinbek 1987
- Herder Lexikon: Griechische und römische Mythologie*. Freiburg 1981

- Hermann, Chr./Pauen, M./Schicktanzt, S. (Hg.): *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*. Paderborn 2005
- Herodot: *Neun Bücher zur Geschichte*. Wiesbaden 2007
- Hesiod: *Theogonie* (gr.-dt., Übs. u. Hg. O. Schönberger) Stuttgart 2005
- Hesiod: *Werke und Tage* (gr.-dt., Übs. u. Hg. O. Schönberger) Stuttgart 2007
- Heuß, A.: *Hellas* (Propyläen Weltgeschichte, Bd. 3)
- Heussi, K.: *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1960
- Hippolytus von Rom: *Widerlegung aller Häresien (Refutatio omnium haeresium)*. Bibliothek der Kirchenväter (<http://www.unifr.ch/bkv>)
- Hoepfner, W.: *Ionien – Brücke zum Orient*. Darmstadt 2011
- Höffe, O. (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005
- Höffe, O.: *Aristoteles*. München 2006
- Holzhey, H./Röd, W.: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts* (Geschichte der Philosophie Bd. XII). München 2004
- Homer: *Ilias/Odyssee* (Übs. J.H. Voss, Nachwort W.H. Friedrich) Stuttgart/Hamburg o.J.
- Homer: *Ilias* (Übs. u. Nachwort: R. Hampe) Stuttgart 2007
- Homer: *Odyssee* (Übs. u. Nachwort: R. Hampe) Stuttgart 2007
- Homer: *Ilias* (Übs. R. Schrott) München 2008
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1978
- Horn, Chr./Rapp, Chr. (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2002
- Hübner, K.: *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg 2011
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*. Hamburg ²1987
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideen I', 1913) Hamburg 2009
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg ³1996
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Hamburg 2009
- Information Philosophie* (Zeitschrift). Lörrach (C. Moser), lfd. Jahrgänge
- Jacoby, F. (Hg.): *Die Fragmente griechischer Historiker*. Berlin 1923ff.
- Jahn, B. (Bearb.): *Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen*. Darmstadt 2001
- Janka, M./Schäfer, Chr.: *Platon als Mythologe*. Darmstadt 2002
- Jaspers, K.: *Chiffren der Transzendenz*. München 1970

- Jaspers, K.: *Drei Gründer des Philosophierens: Plato – Augustin – Kant*.
München 1967
- Jaspers, K.: *Einführung in die Philosophie*. München ²⁵2003
- Jaspers, K.: *Die geistige Situation der Zeit* (1931). Berlin 1953 (Slg. Göschen,
Bd. 1000)
- Jaspers, K.: *Nietzsche und das Christentum*. München 1952
- Jung, K.M.: *Weltgeschichte in einem Griff*. Berlin 1979
- Junker, K./Strohwald, S.: *Götter als Erfinder – Die Entstehung der Kultur
in der griechischen Kunst*. Darmstadt 2012
- Kanitscheider, B.: *Kosmologie – Geschichte und Systematik in philosophischer
Perspektive*. Stuttgart ³2002
- Kant, I.: *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt/M. 1964 – Daraus:
Bd. VII/2: *Die Metaphysik der Sitten*
Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und
Pädagogik* (2 Teilbände)
- Kant, I.: *Frühschriften* (2 Bde.) Berlin (Ost) 1961
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1784/85, Hg. Valentiner).
Stuttgart 1974
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1976
- Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft* (1799). Hamburg 1990
- Kant, I.: *Prolegomena* []. Hamburg 2001
- Kather, R.: *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*.
Darmstadt 2003
- Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*.
Darmstadt 1988
- Kierkegaard, S.: *Philosophische Brocken*. O.O. 1964 (Rowohlt)
- Kinder, H./Hillgemann, W. (Hg.): *dtv-Atlas zur Weltgeschichte* (2 Bde.)
München ¹¹1975
- Kirchhoff, J.: *Giordano Bruno*. Reinbek 1985
- Kobusch, Th. (Hg.): *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt 2000
- Koyré, A.: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*.
Frankfurt/M. ²2008
- Krafft, F.: *Die bedeutendsten Astronomen*. Wiesbaden 2007
- Krafft, F.: *Keplers Beitrag zur Himmelsphysik* (Physica 10). Weil
der Stadt 1971
- Krafft, F.: *Der Mathematikos und der Physikos. Bemerkungen zu der
angeblichen Aufgabe, die Phänomene zu retten*. In: Krafft, F./

- Goldammer, K./Wettley, A.: *Alte Probleme – Neue Ansätze*.
Wiesbaden 1965
- Krings, H./Baumgartner, H.M./Wild, Chr. (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München 1973
- Krafft, F.: *Mathematik: Struktur- und Erkenntnismittel in Natur und Kunst Altgriechenlands*. (CD-ROM, Bibliograph. Institut & F.A. Brockhaus AG) 2009
- Krafft, F.: *Das Selbstverständnis der Physik im Wandel der Zeit*.
Weinheim 1982
- Krafft, F.: *Wissenschaft – Mathematik – Technik: Ihre Wechselwirkung in der Antike* (Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 2/1993, S. 129-149)
Weinheim 1993
- Krywalski, D.: *Knaurs Lexikon der Weltliteratur*. München/Zürich 1979
- Kuhn, Th.S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*
Frankfurt/M. 1976
- Lawrence, M.: *Hellenistic Astrology*. Internet Encyclopedia of Philosophy, 2005 (<http://www.iep.utm.edu/astr-hel>)
- Leibniz, G.W.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (2 Bde., Hg. E. Cassirer) Hamburg 1966
- Leibniz, G.W.: *Monadologie* (fr.-dt., Hg. H. Hecht). Stuttgart 2005
- Lelgemann, D.: *Die Erfindung der Messkunst. Angewandte Mathematik im antiken Griechenland*. Darmstadt 2010
- Lévi-Strauss, C.: *Das wilde Denken*. Frankfurt/M. 1973
- Long, A.A. (Hg.): *Handbuch Frühe griechische Philosophie*. Stuttgart 2001
- Lübbe, H.: *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*. Graz/Wien/Köln 1989
- Luhmann, N.: *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Frankfurt/M. 1973
- Lukrez: *De rerum natura/Welt aus Atomen* (Übs./Nachwort K. Büchner)
Stuttgart 2008
- Lutz, B. (Hg.): *Philosophen-Lexikon*. Stuttgart 1989
- Mann, G./Heuß, A./Nitzschke, A. (Hg.): *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*, Bd. 3 Berlin 1999 (CD-ROM, Direktmedia)
- Mann, O.: *Deutsche Literaturgeschichte*. Gütersloh 1964
- Mannsperger, B. u. D.: *Homer verstehen*. Darmstadt 2006
- Mansfeld, J.: *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen* (2 Bde.) Stuttgart 1983/1986
- March, A.: *Das neue Denken der modernen Physik*. Hamburg 1957
- Marquardt, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt 1973

- Marx, K.: *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie* (Dissertation, 1841) MEW, Erg.-Bd. 1, S. 261ff.
- Matthäus, H.: *Der Schatz des Priamos*. Mannheim 2009 (CD-ROM, Bibliograph. Institut & F.A. Brockhaus AG)
- Melville, G./Staub, M.: *Enzyklopädie des Mittelalters*. Darmstadt 2008
- Meyer, H.: *Systematische Philosophie* (3 Bde.) Paderborn 1955ff.
- Meyers Großes Taschenlexikon*. Mannheim/Wien/Zürich ³1990
- Mittelstraß, J.: *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*. Berlin 1962
- Mittelstraß, J.: *Der philosophische Blick*. Berlin 2015
- Moeller, B.: *Geschichte des Christentums*. Göttingen 1965
- Monod, J.: *Zufall und Notwendigkeit*. München ⁸1988
- Mueller-Goldingen, Chr.: *Dichtung und Philosophie bei den Griechen*. Darmstadt 2008
- Musil, R.: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 1965
- Nestle, W.: *Die Vorsokratiker*. Stuttgart, Hamburg o.J. (1956)
- Neugebauer, O.: *Zur vorgriechischen Mathematik*.
www.psiquadrat.de/.../neugebauer1931
- Nicolai, R.: *Christa Wolf. Cassandra* (Interpretation). München 1995
- Nida-Rümelin, J./Özmen, E. (Hg.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Stuttgart ³2007
- Nietzsche, Fr.: *Werke in drei Bänden* (Hg. K. Schlechta) Darmstadt 1997
- Nietzsche, Fr.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. München 1986
- North, J.: *Viewegs Geschichte der Astronomie und Kosmologie*. Wiesbaden 1994
- Noth, M.: *Geschichte Israels*. Göttingen ⁶1966
- Otto, W.F.: *Die Götter Griechenlands*. Frankfurt/M. 2013
- Papadogeorgos, G.: *Berühmte Männer des antiken Griechenland*. Athen 2010
- Parramón, J.M.: *Handbuch der Zeichenkunst*. Bindlach 1989
- Pascal, B.: *Gedanken [Pensées]* (Hg. J.-R. Armogathe). Stuttgart 2010
- Paulsen, Th.: *Geschichte der griechischen Literatur*. Stuttgart 2004
- Perler, D.: *René Descartes*. München ²2006
- Pesce, D.: *Introduzione a Epicuro*. Roma/Bari 1997
- Petrarca, F.: *Dichtungen – Briefe – Schriften* (Hg. H.W. Eppelsheimer). Frankfurt/M. 1980

- Petrarca, F.: *Die Besteigung des Mont Ventoux* (lat.-dt., Übs. u. Hg. K. Steinmann). Stuttgart 2007
- Pevsner/Fleming/Honour: *Lexikon der Weltarchitektur*. München 1971
- Physiologus* (gr./dt., Übs. u. Hg. O. Schönberger) Stuttgart 2009
- Pico della Mirandola, G.: *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen* (lat.-dt., Übs. u. Hg. G. v.d. Gönna). Stuttgart 2005
- Pieper, A. (Hg.): *Philosophische Disziplinen*. Leipzig 1998
- Pindar: *Oden* (Übs. u. Erl. L. Wolde). München 1958
- Pindar: *Oden* (gr.-dt., Übs. u. Hg. E. Dönt). Stuttgart 2007
- Platon: *Sämtliche Dialoge*, Bd. 1-6 (Hg. O. Apelt). Hamburg 2004
- Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 1-6. Hamburg 1966
- Platon: *Der Staat* (Übs. u. Erl. Apelt/Wilpert/Bormann) Hamburg 1989
- Plinius d. Ä.: *Naturkunde*, 5 Bde. Darmstadt 2008
- Popper, K. R.: *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. Darmstadt 1994
- Popper, K.: *Logik der Forschung*. Tübingen ¹¹2005
- Popper, K.: *Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens*. München ³2012
- Praechter Karl (Hg.): *Die Philosophie des Altertums* (F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Teil) Darmstadt 1961
- Pschyrembel Klinisches Wörterbuch* 2012. Berlin/Boston 2011
- Pust, H. u. Chr.: *Griechenland. Die Hellenistische Welt* (Propyläen Weltgeschichte, Bd. 3) Berlin 1999 (CD-ROM, Directmedia)
- Putzger, F.W.: *Historischer Weltatlas*. Berlin 1974
- Putzger Atlas und Chronik zur Weltgeschichte*. Berlin 2009
- Rapp, Chr.: *Vorsokratiker*. München ²2007
- Rapp, Chr./Corcilius, K. (Hg.): *Aristoteles-Handbuch*. Stuttgart 2011
- Regenbogen, A./Meyer, U. (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg 2005
- Rescher, N.: *Studien zur naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre*. Würzburg 1996
- Richert, F.: *Platon und Christus*. Darmstadt 2011
- Ricœur, P.: *Geschichte und Wahrheit*. München 1974
- Ries, W.: *Nietzsche*. Hannover 1982
- Ritter, J. u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bde. 1-13. Basel 1971ff.

- Rohbeck, J./Nagl-Docekal, H. (Hg.): *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik*. Darmstadt 2003
- Rohrmoser, G.: *Subjektivität und Verdinglichung*. Gütersloh 1961
- Rohrmoser, G.: *Stillstand der Dialektik. Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismuskritik*, in: Fetscher (Hg.): *Marxismusstudien*, 5. Folge. Tübingen 1968
- Rohrmoser, G.: *Das Elend der kritischen Theorie*. Freiburg 1970
- Rohrmoser, G.: *Emanzipation und Freiheit*. München 1970
- Rohrmoser, G.: *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*. Freiburg 1971
- Rohrmoser, G.: *Herrschaft und Versöhnung*. Freiburg 1972
- Rohrmoser, G.: *Die metaphysische Situation der Zeit*. Stuttgart 1975
- Rolland, R.: *Empedokles von Agrigent*. Erlangen 1947
- Ross, W.D. (Hg.): *Aristoteles Fragmenta selecta*. Oxford 1955
- Sakellarakis, J.u.E.: *Kreta/Archanes*. Athen 1991
- Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek 1987
- Sartre, J. P.: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* (in: 3 Essays) Frankfurt/M. 1960
- Schäfer, Ch. (Hg.): *Platon-Lexikon*. Darmstadt 2007
- Schelling, F.W.J.: *Philosophie der Mythologie I/II* (Reprint der Ausgabe von 1856). Darmstadt 1966
- Schiller, Fr.: *Dramen*. München 1993
- Schiller, Fr.: *Gedichte/Erzählungen/Übersetzungen*. München 1993
- Schischkoff, G. (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart ²²1991
- Schlatter, Th. et al. (Hg.): *Calwer Bibellexikon*. Stuttgart ⁵¹1985
- Schmidt, E.A.: *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike* (Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 42). Heidelberg 2007
- Schönknecht, H.-J.: *Die Verweigerung der Vernunft. Untersuchungen zum Denken von F. Nietzsche, G. Agamben, B. Croce*. Norderstedt 2006
- Schönknecht, H.-J.: *Benedetto Croce – Annäherung an einen vergessenen Philosophen*. Genius-Lesestücke 2005, Hefte 2 u. 3
- Schönknecht, H.-J.: *Eugenio Garin: Renaissance-Forscher, Philosophiehistoriker, undogmatischer Linker*. Genius-Lesestücke 2006, Heft 1
- Schönknecht, H.-J.: *Auf dem Weg vom Mittelalter zur Neuzeit: Besteigung des Mont Ventoux durch den Dichter Francesco Petrarca*. Genius-

- Lesestücke 2008, Heft 2
- Schönknecht, H.-J.: *Die Wiege der abendländischen Philosophie. Zur Entstehung des klassischen Griechentums vor 2500 Jahren*. Genius-Lesestücke 2009, Heft 2
- Schönknecht, H.-J.: *Am Beginn der europäischen Literatur: Der Dichter Hesiod – Gestalt des Übergangs*. Genius-Lesestücke 2009, Heft 3
- Schönknecht, H.-J.: *Alte Weisheit und neues Wissen* (Anmerkungen zu K. Sumereders Essay *Materie=Energie – Energie=Materie*) Genius-Lesestücke 2011, Heft 2
- Schönknecht, H.-J.: *Subversiver Idealismus* (Rezension). Genius-Lesestücke 2012, Heft 2
- Schönknecht, H.-J.: *Aufbruch in Ionien – Große Mathematiker, Städteplaner und Strategen*. Genius-Lesestücke 2013, Heft 3
- Schönknecht, H.-J.: *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus. Über die kurze politische Verirrung eines großen Denkers*. Genius-Lesestücke 2016, Heft 3
- Schröder, Th.: *Samos*. Erlangen ⁵2010
- Schrott, R.: *Homers Heimat. Der Kampf um Troia und seine realen Hintergründe*. Frankfurt/M. 2010
- Schüler-Duden: *Die Mathematik I*. Mannheim 1990
- Schüler-Duden: *Die Physik*. Mannheim 1995
- Schuller, W.: *Griechische Geschichte beginnt mit Homer*. In: *Der Brockhaus multimedial* 2009. Mannheim 2009
- Schulz, R.: *Kleine Geschichte des antiken Griechenland*. Stuttgart 2010
- Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1976
- Schupp, F.: *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Bd. 1-3. Hamburg 2003
- Schurz, G.: *Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie*. Heidelberg 2011
- Schwab, G.: *Sagen des klassischen Altertums* (3 Bde.). Frankfurt/M. 1975
- Seeck, G.A. (Hg.): *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Darmstadt 1975
- Seeck, G.A.: *Homer*. Stuttgart 2004
- Seidl, H.: *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*. Amsterdam 1995
- Seneca: *Vom glückseligen Leben. Auswahl aus seinen Schriften* (Hg. H. Schmidt) Stuttgart ¹⁴1978
- Sennett, R.: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt/M. 2007
- Severino, E.: *La filosofia antica*. Milano 1997
- Severino, E.: *La filosofia moderna*. Milano 2002
- Severino, E.: *La filosofia contemporanea*. Milano 2001

- Sextus Empiricus: *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis* (Hg. M. Hossenfelder). Frankfurt/M. 1968
- Siebzehner-Vivanti: *Dizionario della Divina Commedia*. Milano 1965
- Singh, S.: *Big Bang. Der Ursprung des Kosmos und die Erfindung der modernen Naturwissenschaften*. Darmstadt o.J. (2005)
- Sloterdijk, P./Macho, Th.H. (Hg.): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*. O.O. [München] 1991
- Sonnabend, H.: *Die Grenzen der Welt. Geographische Vorstellungen der Antike*. Darmstadt 2007
- Sophokles: *Tragödien (Antigone/König Ödipus/Ödipus auf Kolonos)*. München 1959
- Spaemann, R.: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart 1990
- Sternberger, D.: *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*. Frankfurt/M. 1974
- Stichmann/Kretzschmar/Stichmann-Marny: *Der große Kosmos-Naturführer. Tiere und Pflanzen*. Stuttgart 1996ff.
- Stöhr, W.: *Lexikon der Völker und Kulturen* (3 Bde.) Reinbek 1976
- Störig, H.J.: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (2 Bde.) Frankfurt/M. 1979
- Stroumsa, G.G.: *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin 2011
- Stuttgarter Erklärungsbibel*. Stuttgart ²1992
- Sumereder, K.: *Erweiterter Horizont – Im Labyrinth der Lebensrätsel*. Norderstedt 2007
- Taschner, M. (Hg.): *Das hippodamische System*. TU Berlin, Institut für Architektur []. 2011 (Internetpublikation)
- Taylor, C.C.W.: *Sokrates*. Freiburg o.J. (Herder)
- Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*. Stuttgart 2009
- Vietta, S.: *Rationalität. Eine Weltgeschichte*. München 2012
- Vollmer, G.: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*. Stuttgart ⁷1998
- Volpi, F./Nida-Rümelin, J. (Hg.): *Lexikon der philosophischen Werke*. Stuttgart 1988
- Vorländer, K.: *Philosophie des Mittelalters* (Geschichte der Philosophie II. Mit Quellentexten) O.O. [Reinbek] 1967
- Vranitzki, P.: *Geschichte des Marxismus* (2 Bde.) Frankfurt/M. 1972

- Watzlawick, P.: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* München/Zürich 1978
- Weischedel, W.: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus.* Darmstadt 1998
- Weizsäcker, C.F. von: *Zeit und Wissen.* München 1992
- Weizsäcker, C.F. von: *Der Aufbau der Physik.* München 2002
- Welsch, W.: Zur geistigen Situation der Zeit – ein Weckruf. *Information Philosophie* 2/2011
- Wetzel, Chr. (Hg.): *Belser Stilgeschichte. Studienausgabe in drei Bänden.* Stuttgart o. J. (1998)
- Wilken, R.L.: *Der Geist des frühen Christentums.* Darmstadt 2004
- Wilhelm, F. (Hg.): *Der Gang der Evolution. Die Geschichte des Kosmos, der Erde und des Menschen.* München 1987
- Windelband, W./Heimsoeth, H.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tübingen 1957
- Winter, E.: *Ketzerschicksale.* Berlin 1983
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen.* Frankfurt/M. 1971
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus.* Frankfurt/M. 1964
- Wolf, Chr.: *Kassandra.* Frankfurt/M. 2008
- Wüsthube, A.: *Rationalität und Hermeneutik.* Würzburg 1998
- Zemb, J.-M.: *Aristoteles.* Reinbek 1986
- Ziegler, K./Sontheimer, W. (Hg.): *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* (5 Bde.). München 1979
- Zoglauer, Th.: *Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion.* Göttingen 1998
- Zwack, U.: Bei den Erfindern des Alphabets – Alltag im alten Phönizien (Rundfunk-Mskr.) Bayrischer Rundfunk (o.J.)

DETAILLIERTES INHALTSVERZEICHNIS

Band 1

Vorwort	9
Teil I: Zwischen <i>Mythos</i> und <i>Logos</i> : Entstehung einer neuen Wissensform	
1	Ein Paradigmawechsel kündigt sich an 13
2	Historischer Kontext:
	Ethnogenese – Entstehung der griechischen Identität 23
2.1	Vorgeschichte und mykenische Epoche 23
2.2	<i>Dark Ages</i> und Homer 27
2.3	Genese und innere Problematik der Aristokratie 40
2.3.1	Dialektik von Herr und Knecht und ihr Reflex in den Epen Homers 41
2.3.2	Epische Heroisierung und soziale Realität 46
2.3.3	Kontroverse um die Aristokratie 51
2.3.3.1	Aristokratische Selbstapothese 51
2.3.3.2	Kritik des aristokratischen Prinzips 54
2.3.3.3	<i>Exkurs</i> : Dissens über die Sklaverei 62
2.3.3.4	Geschichtlicher Austrag der Adelsproblematik 65
2.3.4	Freisetzung des Individuums als Voraussetzung der Wissenschaft 71
2.4	Notiz zur Herausbildung der Polis 79
2.5	Entwicklung von Fernhandel und Kolonisation 84
2.5.1	Soziale Not als Motor der Kolonisation 84
2.5.2	<i>Exkurs</i> : Die Phönizier als Vorläufer und Konkurrenten der Griechen 87
2.5.3	„Wie die Frösche um den Teich“ 90
3	Thales von Milet und der Ursprung der Wissenschaft 95
3.1	<i>Ex oriente lux</i> 95
3.2	Thales als Mathematiker 97
3.3	Der Naturforscher 102
3.3.1	Astronomie 103
3.3.2	Das Paradigma der „natürlichen Ursache“ 107
3.4	Thales' radikaler Gedanke – Dialektik von <i>Mythos</i> und <i>Logos</i> 118
3.5	Zwei Anekdoten 126
3.6	<i>Exkurs</i> : Das Problem der Textquellen 132

4	Entdecker des ‚Unendlichen‘: Anaximandros von Milet	139
4.1	Von Thales zu Anaximander	139
4.2	Anaximanders Lehre – das Problem der Textgrundlage	142
4.3	Interpretation des <i>apeiron</i>	148
4.3.1	Ein ‚sperriger‘ Begriff	148
4.3.2	Diskussion des <i>apeiron</i> durch Aristoteles	158
4.3.3	<i>Unbestimmtes</i> oder <i>Unendliches</i> ?	165
4.3.4	Zwei Aspekte der Rezeption der Theorie des <i>apeiron</i>	169
4.4	<i>Der Spruch des Anaximander</i>	171
4.4.1	Entwurf der Natur	171
4.4.2	Gesetz der Vergeltung	179
4.5	Anaximanders Kosmologie	184
4.5.1	Kosmogonie	184
4.5.2	Ort und Gestalt der Erde	192
4.6	Anaximander als wissenschaftlicher Praktiker, Erfinder und Geograph	203
5	Anaximenes: <i>arché</i> ist die Luft	207
5.1	Anaximenes‘ Ansatz: Die <i>arché</i> als Element	207
5.2	Kosmologie und Meteorologie des Anaximenes	212
5.3	Theologie und Psychologie	220
5.4	Synthese: Die theoretische Bedeutung der Milesier	227
6	Mythos – Dichtung – Theorie	235
6.1	Vorbemerkung	235
6.2	Anmerkungen zur Entstehung der griechischen Mythologie	236
6.3	Diskussion um <i>Homer</i> und <i>Hesiod</i>	240
6.4	Zur Deutung der mythisierenden Erzählungen Homers	245
6.5	Phantastisches und Alogisches in <i>Ilias</i> und <i>Odysee</i>	250
6.6	Xenophanes‘ systematische Kritik des Mythos und Erarbeitung eines wissenschaftskompatiblen Gottesbegriffs	257
6.6.1	Kritik des religiösen Anthropomorphismus	257
6.6.2	Vom <i>Vater der Menschen und Götter</i> zum <i>Gott der Philosophen</i>	268
6.7	Entfaltung der Kritik am Mythos auf breiter Front	276
6.8	Mythische Religion als Thema der Komödie	288
6.9	Vorgriff auf Platon: Kritik und theologische Überbietung des Mythos	291

7	Homers Selbstbehauptung:	
	Realistische und rationale Züge seiner Epen	305
7.1	Vorüberlegung zum Verhältnis von Praxis und Theorie	305
7.2	Weltgehalt der homerischen Epen:	310
7.2.1	Präzise Geographie	310
7.2.2	Fülle der Realia	315
7.2.3	Physiologischer Hyperrealismus	319
7.3	Intelligenz versus Inspiration	324
7.3.1	Intelligenz und Wissen im mythischen Kontext	324
7.3.2	Beobachtung, Konzentration auf die Sache, Zweck-Mittel-Relation	332
7.4	Das vernünftig-humane Element der Epen	338
7.5	Homers Kult sinnlicher Schönheit und erotischer Liebe	349
7.6	<i>Exkurs</i> : Platons Entsinnlichung des Schönen	357
7.7	<i>physis</i> – <i>natura</i> – Natur	360
8	Eine Gestalt des Übergangs: der Mythopoet Hesiod	365
8.1	Hesiods Leben und Werk	365
8.2	Inhalt und Aufbau der <i>Theogonie</i>	369
8.3	Hesiod als Anreger theoretischer Weltbetrachtung	374
8.3.1	Die Ursprungskonstellation der <i>Theogonie</i> : <i>Chaos</i> – <i>Gaia</i> – <i>Eros</i>	374
8.3.2	<i>Chaos</i> : Abgrund des Raums – ein zukunftssträchtiges Konzept Hesiods	379
8.3.3	Von den <i>Urmächten</i> und <i>Ur-Sachen</i> zu den <i>Ursachen</i>	385
8.3.4	Hesiod zielt aufs Ganze – Katalogpoesie	388
8.3.5	Hesiod und Platon	396
8.3.6	Schluss und Ausblick	403
	Anhang:	
	Siglen; zitiertechnische Hinweise	405
	Verzeichnis der benutzten Literatur	409
	Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	425

Band 2

Teil II: Entfaltung des theoretischen Weltbezugs

1	Xenophanes: Naturforschung und Erkenntniskritik	11
1.1	Vorbemerkung	11
1.2	Xenophanes' Denken im Spiegel der Kritik	12
1.3	Xenophanes als Naturforscher	19
1.4	Kontroverse Interpretationen 1: Xenophanes' Theorie der Erde	26
1.4.1	Die ‚Wurzeln‘ der Erde	26
1.4.2	Wissenschaft als <i>fiction</i> : Karl Poppers Rekonstruktion von Xenophanes' Theorie der Erde	32
1.5	Kontroverse Interpretationen 2: Xenophanes – der erste Erkenntnistheoretiker?	38
1.5.1	Vorüberlegungen und Textgrundlage	38
1.5.2	Geschichtlichkeit der Erkenntnis	46
1.5.3	Xenophanes: Skeptiker oder Dogmatiker?	51
2	Das Wesen der Welt ist Zahl und Harmonie: Pythagoras und die pythagoreische Schule	63
2.1	Ein geheimnisumwitterter Meister	63
2.2	Praktische Rationalität: Entwurf einer Lebensordnung	75
2.3	Harmonie und Zahl – Grundbegriffe des pythagoreischen Theorieansatzes	81
2.3.1	Der Begriff der <i>Harmonie</i> – Entlehnung aus dem Mythos	81
2.3.2	Heiligung der Zahl	87
2.3.3	Zwischen Zahlenmystik und Mathematik: die musikalischen Harmonien	93
2.4	Pythagoreer als Begründer der wissenschaftlichen Mathematik	98
2.4.1	Von der ‚ <i>Feldmessung</i> ‘ zur mathematischen ‚ <i>Geometrie</i> ‘	98
2.4.2	<i>Exkurs</i> : Pioniere der antiken Mathematik	103
2.4.3	Mathematik im Spannungsfeld von Arithmetik und Geometrie	105
2.5	Pythagoreische Astronomie und Kosmologie	108
2.6	<i>Exkurs</i> : Drei Beispiele angewandter Geometrie im pythagoreischen Umfeld	119
2.6.1	Der Tunnel des <i>Eupalinos</i> auf Samos	119
2.6.2	Der <i>Kanon</i> des <i>Polyklet</i>	125
2.6.2.1	Polyklets Einführung des <i>Kanon</i> -Gedankens in die bildende Kunst	125
2.6.2.2	Der <i>Kanon</i> als Grundlage bildnerischer Gestaltung	130
2.6.2.3	Reales und Ideales	136

2.6.3	Politischer Denker und Urbanist: <i>Hippodamos</i> von Milet	139
2.6.3.1	Hippodamos als Vordenker politischer Theorie	141
2.6.3.2	Hippodamos als Begründer der Stadtplanung	150
2.6.3.3	Die Planung des Piräus	158
3	Die Entdeckung des <logos>: Heraklit von Ephesos	165
3.1	Heraklits Aristokratismus	165
3.2	<i>Panta rheî</i> – Alles fließt	172
3.3	Pulsschlag des Kosmos	183
3.4	Der <i>Logos</i>	187
3.5	<i>Isomorphie</i>	191
3.6	Scheinwissen und wahre Erkenntnis	196
3.7	Ein epochales Konzept: <i>physis</i> – <i>Natur</i>	200
3.7.1	Begriff der <i>physis</i>	200
3.7.2	Mythendestruktion	206
3.7.3	Systematisierung von Heraklits Ansatz durch Aristoteles	212
4	Protowissenschaftlicher Sündenfall? – Die Seins-Spekulation des Parmenides von Elea	217
4.1	Parmenides im Kontext	217
4.2	Eine ‚himmlische‘ Fahrt	221
4.3	<i>Sein</i> – das absolute Ding	227
4.4	Identität von Denken und Sein?	231
4.5	Nähere Bestimmungen des parmenideischen Seins	235
4.6	Seinsmonismus und dualistische Theorie der Natur	238
4.7	Wirkungsgeschichte	244
4.8	Nachschrift zu Parmenides	251
5	Rettung der Phänomene: Die jüngeren Naturphilosophen	253
6	Mystischer Schwärmer – Naturforscher – Arzt: Empedokles von Agrigent	259
6.1	Eine charismatische Persönlichkeit	259
6.2	Zwischen Mythos und Wissenschaft: Die Theorie der Elemente und Grundkräfte	267
6.3	Orientierung an Parmenides	275
6.4	Empedokles' Theorie des Lebendigen	280
6.4.1	Eine rudimentäre Biologie	280
6.4.2	Physiologie	287

6.4.3	<i>Exkurs: Konstruktion einer biologischen Systematik bei Philolaos von Kroton</i>	294
6.5	Empedokles' bedeutende Wirkungsgeschichte	295
6.5.1	Methodische Vorüberlegung	295
6.5.2	Die Lehre von der Körperwärme – Versuch einer Embryologie und ideologisches Lehrstück	296
6.5.3	Empedokles als Anreger wissenschaftlicher Medizin?	299
6.5.4	Kosmologische Rezeption der Elementelehre in Antike und Neuzeit	303
6.5.5	Empedokles als Anreger naturmystischer Theorien	314
6.5.6	Elementelehre und Chemie	316
7	Ansätze einer mechanistischen Welterklärung: Anaxagoras von Klazomenai	319
7.1	Risikante Existenz eines Aufklärers	319
7.2	<i>Homoiomere</i> – Anaxagoras' Physik der Stoffe	325
7.2.1	Anknüpfung an die Vorgänger	325
7.2.2	Ein ‚Nest‘ von Widersprüchen?	329
7.2.3	<i>Gleichteilige</i> – Die Interpretation des Aristoteles	336
7.3	<i>NOUS</i> – Rationales Prinzip und ‚Gott der Philosophen‘	339
7.4	‚Geist‘ als Motor der Weltmaschine: Die mechanistische Kosmologie des Anaxagoras als weiterer Schritt zum Physikalismus	344
7.5	Wirkungsgeschichte	350
7.6	<i>Exkurs: Die Kugelgestalt der Erde</i> – Bedeutendste kosmologische Entdeckung der Antike	355
7.6.1	Unübersichtlichkeit der Forschungslage	355
7.6.2	Theoretische Entscheidung durch Platon und Aristoteles	362
8	Der Atomismus: Höhepunkt und Vollendung des antiken Naturalismus (Leukipp und Demokrit)	373
8.1	Einleitung	373
8.2	Atomismus – synthetisch betrachtet	377
8.3	<i>Exkurs: Reduktionismus als Methode der Wissenschaft</i>	383
8.4	Eleatischer Entstehungskontext des Atomismus	384
8.5	<i>Melissos</i> als Stichwortgeber und negative Folie der Atomisten	386
8.6	Weitere Theoriestücke des atomistischen Prinzips	391
8.6.1	Primäre und sekundäre Qualitäten	391
8.6.2	Kontroverse um Gewicht und Bewegungsimpuls	395

8.6.3	Welt aus Atomen?	402
8.7	Atomistische Kosmogonie und Kosmologie	408
8.7.1	Vorbereitende Bemerkungen	408
8.7.2	Der kosmogonische Prozess	412
8.7.3	Die weiteren Bestimmungen der atomistischen Kosmologie	416
8.7.4	Rationaler Gehalt der atomistischen Kosmologie	420
8.8	Zwischen Dogmatismus und Skeptizismus: Atomistische Erkenntnistheorie	421
8.8.1	Demokrits erkenntnistheoretische Ambivalenz	421
8.8.2	Analyse von Wahrnehmungsprozessen	433
9	Resümee und Ausblick auf Band 3	441
 Anhang:		
	Siglen; zitiertechnische Hinweise	447
	Verzeichnis der benutzten Literatur	451
	Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	467

Band 3

Teil III: Vollendung und Selbstzersetzung der Theorie

1	Platon: Entwurf von Transzendenz	11
1.1	Abschluss ohne Vollendung	11
1.2	Ein Porträt	13
1.3	Beredtes Schweigen	19
1.4	Affinitäten	25
1.5	Wendung des Denkens zu sich selbst: Platons Begründung der Logik	29
1.5.1	<lógon dídonai> – Rechenschaft geben	29
1.5.2	Exkurs: Logisch Elementares (I)	37
1.5.3	Erschließung der logischen Perspektive in zwei frühen Dialogen	44
1.5.4	<i>ousía</i> und <i>mégista géne</i>	52
1.6	Mathematikorientierung und Empirieaversion Platons	64
1.7	Mythos <i>Idee</i> ?	78
1.7.1	<i>Narratio</i>	78
1.7.2	<i>Anamnesis</i>	89
1.7.3	Platonischer Mythos und Wahrheit	95
1.7.4	Vertrauen in Dialektik	105
2	Aristoteles: Vollendung der wissenschaftlichen <i>Hexis</i> und Rechtfertigung der Empirie	111
2.1	Aristoteles' Gründlichkeit	111
2.2	Ein bewegtes Leben und ein immenses Werk	122
2.3	Exkurs: Logisch Elementares (II) und <i>Logos</i> -Bezug der Wissenschaft	130
2.4	Elemente aristotelischer Logik	137
2.4.1	Logik des Konkreten: die <i>Kategorien</i>	137
2.4.2	Logische Axiome, wissenschaftliche Prinzipien und fehlerhafte Schlüsse	150
2.5	Exkurs: „... wie ein junges Füllen gegen die Mutter ...“	159
2.6	Universelle Vermittlung	167
2.6.1	Die Idee begrifflicher Vermittlung	167
2.6.2	Beispiel für Vermittlung: Aristoteles' Theorie der Bewegung	173
2.6.3	Weitere fundamentale Vermittlungsschritte und die Schranke des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs	187
3	Epikur und der <i>Kepos</i> – Krise der wissenschaftlichen <i>Hexis</i>	201
3.1	Denken an der Epochenschwelle	201

3.2	Epikurs theoretische Philosophie	209
3.3	Philosophie der Privatheit	225
3.4	Philosophie als <i>Selbsttherapie</i>	236
4	Primat der Ethik über die Physik: Stoizismus	251
5	Selbstzersetzung der Theorie: Skeptizismus	261
5.1	Abgesang auf ein Paradigma: Theorie, die nicht mehr Theorie sein will	261
5.2	Die skeptische Lehre von den <i>Tropen</i>	274
5.3	Bekämpfung der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln und Verwerfung von Naturforschung und Ethik	288
5.3.1	Unausdrückliche Anknüpfung an Aristoteles	288
5.3.2	Bestreitung der Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums und weiterer wahrheitstheoretischer Bestimmungen	295
5.3.3	Skeptische Kritik der Naturforschung	309
5.3.4	Skeptischer Abbau der Philosophie als Lebensform	321

Teil IV: Spätantike Unterdrückung der Idee sachhaltigen Wissens

1	Flucht ins Irrationale: die Mysterienkulte	333
2	Verwerfung der wissenschaftlichen <i>curiositas</i> durch das Christentum	345
2.1	Ein Symptom: der <i>Physiologus</i>	345
2.2	Ambivalentes Verhältnis zur Wissenschaft: der ‚Kirchenvater‘ Augustinus	348
2.2.1	Die <i>Artes</i> als Wahrheitskriterium	348
2.2.2	‚Wissensdurst ist Sünde‘	365
2.3	Tragödie der Wissenschaft: der Tod der <i>Hypatia</i>	369
3	Ausblick: Umbesetzung – Assimilation – Neuansatz	381

Anhang:

Siglen; zitiertechnische Hinweise	389
Verzeichnis der benutzten Literatur	393
Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	409

