

## MENSCHLICHE EXISTENZ UND FRÜHGRIECHISCHE PHILOSOPHIE

Als ich – vielleicht etwas unbedacht – den Titel meines Beitrages\* zu diesem Geburtstagssymposium in Anlehnung sowohl an das Generalthema als auch an Uvo Hölschers einstige Münchner Antrittsvorlesung formulierte, da beruhigte meine Bedenken gegen das ganz unpräzise und nur vag verbindende 'und' immerhin die Hoffnung, daß mir das eine gewisse Freiheit ließe. Diese Freiheit will ich nun auch in Anspruch nehmen, doch darf ich das wohl nur, wenn ich gleich im Eingang etwas genauer angebe, in welche Richtung die Rede gehen wird und wie die Themen sich verknüpfen sollen.

Die Wahl entspringt dem persönlichen Anlaß, zu dem wir uns mit unseren Glückwünschen eingefunden haben, und ich bin froh, heute hier in einem Kreise zu sprechen, der sich Uvo Hölscher dankbar und freundschaftlich verbunden weiß. Ich bin in meiner Erinnerung besonders froh über die gemeinsam verbrachte Zeit – zuerst in Oxford, später in Berlin an der Freien Universität –, und wenn ich darüber nachdenke, warum dies so ist, so fällt mir ein, daß es – ganz abgesehen von den im einzelnen wohl unschwer benennbaren Anregungen und Einflüssen und von manchem unvergessenen Zeichen der Kollegialität und Freundschaft – da noch etwas anderes gibt, das tiefer liegt: ich meine das bei Hölscher allem Anschein nach noch nicht verlorengegangene und andere ansteckende Wissen darum, daß Wissenschaft auch unmittelbar mit dem Leben und mit der Formung eines persönlichen Lebens zu tun hat, somit die Wahl der Gegenstände im großen wie im kleinen alles andere als gleichgültig ist; und ich meine auch den Ernst im Umgang mit den Dingen, der daraus ebenso folgt wie eine Gemütsstimmung, die es zuwege bringt, unsere rechte Chance auch noch im Unbehagen zu suchen und zu finden ...

Meine bescheidene Darlegung soll der Versuch sein, durch den Anschluß an eine Problemstellung, die in Hölschers Arbeiten<sup>1</sup> immer wieder gegenwärtig ist, den Dank an ihn möglichst unmittelbar auszudrücken und dabei auch für den

\* Für den Druck ist der ursprüngliche Charakter der Skizze belassen, doch an einigen Punkten, meist aufgrund der Diskussion, geändert. Für Anregung und Ermunterung danke ich den Kollegen Beierwaltes, Bremer, Flashar, Gadamer, Hölscher, J. Kerschenteiner, Mette, Pöschl, E. A. Schmidt, Suerbaum und Vogt.

<sup>1</sup> Ich nenne hier nur: Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie, Göttingen 1968. Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie, SBHeid 1976, 3. Hölschers Münchener Antrittsvorlesung 'Das existentielle Motiv der frühgriechischen Philosophie' ist abgedruckt in: Probata – Probanda (Klassische Sprachen und Literaturen 7), hrsg. von F. Hoermann, München 1974, S. 58-71.

Moment etwas von der offenen Gesprächssituation herzustellen, die sich beim freundschaftlichen Umgang mit Uvo Hölscher so selbstverständlich ergibt. Das Folgende ist also auf die eine oder andere Weise immer auch ein Gespräch mit Uvo Hölscher, dem – wie jeder weiß – die Erfassung des den Vorsokratikern Eigentümlichen ganz besonders am Herzen gelegen ist und der dabei nicht zuletzt auch auf das 'existenziale Motiv' bei einzelnen frühgriechischen Philosophen überzeugend aufmerksam gemacht hat. Die damit gegebene Frage, wieweit Betroffenheit vor den Grundproblemen der menschlichen Existenz auch in den oft nur unter dem Aspekt des wissenschaftlichen Fortschritts interpretierten vorsokratischen Systemen in Erscheinung tritt, ja vielleicht sogar der hintergründige Anstoß zu neuen Formen des Denkens gewesen ist, hat ohne Zweifel einiges Gewicht, und es muß sehr zu denken geben, daß unter den Autoren, für die eine solche Fragestellung sich als besonders fruchtbar erweist, sich vor allem auch Parmenides befindet, von dem Logik und Ontologie und vieles andere mehr seinen Ausgang genommen hat. Was hier bei Hölscher in lockerer Orientierung an einem existenzphilosophischen Ansatz zum Problem gemacht wird, hat im übrigen mit den jeweils verschiedenen Ansätzen etwa bei Bertrand Russell<sup>2</sup> oder auch bei Heinrich Gomperz<sup>3</sup> eine gewisse Berührung. So findet etwa Heinrich Gomperz – in auch seinerseits ganz undogmatischer Anlehnung an Freudsche Fragestellungen – in der Doxa des Parmenides eine „die Geschlechtsliebe verkörpernde, von der Geschlechtsliebe beherrschte Welt“<sup>4</sup>, wobei er seiner Diagnose neben anderem die Gleichsetzung der alles beherrschenden Daimon (B 12) mit Aphrodite zugrundelegt. Und das Erotische motiviert sodann bei Gomperz auch die Verwerfung der Welt durch Parmenides als 'Wahn' und die Befreiung davon durch die Seinslehre. „Man braucht nicht“, so setzt er dabei voraus, „Psychoanalyse studiert, man braucht nur Nietzsche gelesen zu haben, um zu wissen, daß niemand aus rein und ausschließlich logischen Gründen das Zeugnis seiner eigenen Sinne verwirft.“<sup>5</sup> Fügen wir dem allem mit dem Zweck einer allfällig nötigen Korrektur noch hinzu, daß der Bereich des Erotischen offenbar als Teil des Existentiellen gelten muß, dieser Ansatz also der weitere und umfassendere ist.

Wäre unser Quellenmaterial ausreichender, so müßte es möglich sein, die vorsokratischen Philosophen auch unter den angedeuteten Gesichtspunkten im Sinne einer Typologie zu ordnen. Aber auch wie die Dinge nun einmal sind, muß auffallen, daß ein 'existenziales Motiv' nicht in gleicher Weise für alle Vorsokratiker angegeben werden kann, sondern daß es in einigen Fällen – wie bei Heraklit, Parmenides, Empedokles – ganz deutlich zutage tritt, während es in anderen Fällen entweder zu fehlen scheint oder nur in mehr oder weniger fraglichen Belegen gefunden werden kann, wie mir dies etwa bei den Milesiern der Fall zu sein scheint.

<sup>2</sup> *Mysticism and Logic*, in: *Hibbert Journal* 12, 1913-1914, 780-803.

<sup>3</sup> *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, in: *Imago* 10, 1924, 1-92.

<sup>4</sup> *Psychologische Beobachtungen* 32.

<sup>5</sup> *Psychologische Beobachtungen* 33.

Eine gewisse Klärung ergibt sich vielleicht, wenn wir auf eine sehr allgemeine Weise fragen, was vom Menschen und von all dem, was wir mit menschlicher Existenz verbinden, sei es direkt oder durch Projektion auf die Welt, in den Systemen der einzelnen vorsokratischen Philosophen in Erscheinung tritt, doch versteht sich, daß wir das hier nur in einer sehr flüchtigen Skizze tun können.

Wir erhalten einen ersten Hinweis, wenn wir mit Aristoteles Thales als den ersten Philosophen von der vorhergehenden Spekulation mythischer Theologie abheben und den dabei vorausgesetzten Unterschied mit einer etwas gewaltsamen, aber deshalb besonders einprägsamen Intuition Nietzsches ausdrücken, der ihn in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*<sup>6</sup> folgendermaßen charakterisiert: „Die Griechen, unter denen Thales plötzlich so bemerkbar wurde, waren darin das Gegenstück aller Realisten, als sie eigentlich nur an die Realität von Menschen und Göttern glaubten und die ganze Natur gleichsam nur als Verkleidung, Maskerade und Metamorphose dieser Götter-Menschen betrachteten. Der Mensch war ihnen die Wahrheit und der Kern der Dinge, alles andere nur Erscheinung und täuschendes Spiel ... Thales aber sagte: 'nicht der Mensch, sondern das Wasser ist die Realität der Dinge', er fängt an, der Natur zu glauben.“<sup>7</sup>

Der hier ausgesprochene Kontrast zwischen dem Anthropomorphismus des griechischen Götterglaubens (mitsamt dem Theomorphismus der mythischen Naturbetrachtung) einerseits und der neuen Anschauung der Welt, die zuerst Thales repräsentiert, bedarf freilich der Nuancierung. So hat Uvo Hölscher<sup>8</sup> die Zusammenhänge von altorientalischer mythischer Kosmogonie (bzw. Theogonie) mit griechischer Theogonie untersucht und dabei die kosmogonischen Modelle des Mythos aufgewiesen, an die die ersten Vorsokratiker mit ihrer Fragestellung anschließen. Und mit der damit gegebenen Klärung wird es auch möglich, mit einiger Sicherheit zu verdeutlichen, in welcher Weise die von den Fragestellungen des Aristoteles ausgehende Doxographie den Grundansatz der Milesier verfehlen mußte.

Für den Zusammenhang der Modelle genügt es für unseren Zweck, wenn wir zunächst einfach an Homers Okeanos als „Ursprung aller Götter“ (Il. 14.201 = 302; 246: *θεῶν γένεσις*) erinnern und Thales' Wasser als *ἀρχή*, aus der die Erde hervorgeht, danebenstellen. Auch Hesiod liefert nicht wenige Elemente, die sich mit dem Grundansatz des Anaximander vergleichen lassen.

Nach der *Theogonie* entstehen „zuerst das Chaos, dann die Erde“ (116 f.), diese entfaltet sich sodann, und so treten neben die Erde der gestirnte Himmel und das wogende Meer. Und später, in der Unterwelts- und Ursprungsbeschreibung,

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke, Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 1. Bd., München 1980, 799-872.

<sup>7</sup> Sämtliche Werke 815.

<sup>8</sup> Anfängliches Fragen 40-83.

erscheint das „große *χάσμα*“ (740) gar als der Bereich der Quellen und Grenzen von allem, d.h. der Erde, dem nebligen Tartaros, dem Meer und dem Himmel. Auch enthält die Unterweltsbeschreibung eine Angabe über die Abstände von Himmel und Erde, Erde und Tartaros, die mit der Neunzahl operiert, und so an die Abmessungen des Kosmos bei Anaximander erinnert.

Es entspricht der durch Nietzsche gegebenen Charakterisierung, wenn Neuere den Mythos durch Personalogie, die beginnende Philosophie und Wissenschaft durch Sachalogie bestimmt sein lassen. Das ist gewiß richtig, jedenfalls für die mit Thales beginnende Philosophie, während man zur Charakterisierung der mythischen Weltsicht hinzufügen wird, daß für sie nicht zuletzt der mögliche Wechsel der Sichtweise, das Nebeneinander sowohl der personhaften als auch der dinglichen Anschauung, also eine Art von Unentschiedenheit konstitutiv bleibt. Großschreibung und Kleinschreibung ist ein – natürlich sehr ungenaues – Mittel, mit dem wir das gleichsam selbstverständlich, ohne viel nachzudenken, ausdrücken, und es ist offenkundig, daß die dinghafte Anschauungskomponente gerade bei den großen Weltteilen und dann auch bei allem, was dem Element verhaftet bleibt, immer wichtig und immer möglich ist. So stellt Hesiod am Beginn der *Theogonie* das Werden der Urmächte und -bereiche genealogisch dar, während er in der Unterwelts- und Ursprungsbeschreibung das Nebeneinander derselben im Raume schildert und ein Hervorgehen mit den Bildern der „Wurzeln“ bzw. „Quellen und Grenzen“ (728: *ρίζαι*; 738: *πηγαί καὶ πείρατα*) andeutet. Styx ist ihm „älteste Tochter“, aber auch der „zehnte Teil“ (776 f., 789) des Okeanos, Pontos ist Vater des Wassermanns Nereus, aber auch der Bereich, zu dem dieser mitsamt seinen Töchtern, den Nereiden, gehört. Mit der Vergöttlichung erfolgt die personhafte Vorstellung, und man darf sagen, daß jede Naturerscheinung im System der *Theogonie* als Gott erfaßt wird und durch die Einordnung auch eine Art von genealogischer Erklärung erfährt. Das System ist bewundernswert, doch bleibt die ‚Erklärung‘, die es liefert, weitgehend auf der Ebene der bloßen Feststellung. Zum Beispiel: Helios, Selene und Eos sind die Kinder von Hyperion und Theia, diese die Kinder von Uranos und Gaia. Was sagt dies mehr, als daß Sonne, Mond und Morgenröte am Himmel oben und göttlich sind? Das erstaunliche Phänomen, hier also die Sonne usw., wird ob seiner Erstaunlichkeit vergöttlicht und mit seinen Besonderheiten durch Zuordnung zu (als göttlich gedachten) Bereichen und Prinzipien erfaßt. Und in ähnlicher Weise werden auch alle den Menschen unmittelbar berührenden Phänomene als numinose Gegebenheiten gesehen und an ihrem Orte eingeordnet. So beginnen die Nachtkinder mit den Todesmächten, Moros, Ker und Thanatos, setzen sich fort mit dem Schlaf und der Schar der Träume, dann Tadel (Momos) und Jammer (Oizys) ..., bis schließlich mit Täuschung (Apate), Liebesspiel (Philotes), Alter (Geras) und Streit (Eris) die Rundung erfolgt. Oder die Nereiden, die Töchter des von Pontos abstammenden gütigen und klugen Wassermannes: sie bringen alle die Aspekte des Meeresbereichs samt Küsten, Inseln, Schifffahrt, Handel und auch die dem Menschen dabei zuteil werdende Hilfe und Rettung zum Ausdruck. Und

schließlich kommen, nach den Kämpfen und Herrschaftsabfolgen der Göttergeschichte, neben vielem anderen von Zeus aus seiner Verbindung mit Themis (der Satzung) die Mächte der Schicksalsordnung (die Moiren) und die Mächte der Rechtsordnung (die Horen Eunomie, Dike und Eirene). Keine Frage also, daß — auch abgesehen vom Anthropomorphismus der Götter — alle Mächte dieser Götterwelt einen direkten Bezug auf das menschliche Dasein haben. Und vergessen sei auch nicht, daß — auf eine freilich nicht immer klare Weise — auch die Vorgeschichte der Menschheit in die Göttergeschichte einbezogen ist. Zu nennen sind: das Entstehen der Giganten und der melischen Nymphen (sie sind Stammütter) im Gefolge der Uranosentmannung; die Geschichte der Iapetiden, unter denen Prometheus bei der „Scheidung“ (535) von Göttern und Menschen offenkundig als der Stellvertreter der Menschheit agiert, auf die denn auch alle die Folgen seines zwiespältigen Tuns übergehen. Sie betreffen den besseren Anteil am Opfer, den Besitz des Feuers, aber auch den Verlust des einst leichten Daseins (so deutlich in den *Erga*), der mit dem Pandoramythos zum Ausdruck kommt.

Das also etwa ist das Weltbild, gegen das die ersten Philosophen sich abheben, und es bedarf wohl auch keiner langen Erörterung darüber, warum Aristoteles (offenbar gegen Hippias und andere) die deutliche Trennungslinie zwischen Thales und den vorausliegenden 'Theologen' gezogen hat. Trotzdem besteht, wie gesagt, ein Zusammenhang zwischen den Ursprungsmodellen der Theogonien und denen der ersten Philosophen, und es ist erst die Erkenntnis dieses Zusammenhangs, die uns die kosmogonische Bedeutung der Ursprungsaussage der Milesier ganz erfassen läßt. Nicht als *υποκειμενον* (wie es bei Aristoteles und in der Doxographie erscheint), sondern als Ursprung im eigentlichen Sinne liegen Wasser, *ἄπειρον* und Luft allem übrigen voraus, und bei Anaximander und Anaximenes ist auch noch die weitere Entsprechung kenntlich, daß die Entwicklung der Welt vom Bereich der Erde aus stattfindet. Vor allem ist den Milesiern jedoch eine neue Weise des Erklärens gemeinsam, die nur aufgrund einer Entgöttlichung der Welt und ihrer Phänomene möglich werden konnte. Will man einen Satz des Aristoteles variieren, so kann man sagen, daß Staunen und Betroffenheit vor dem Phänomen in der Theogonie zu dessen Vergöttlichung und Einordnung, bei den Philosophen jedoch zu dem Versuche seiner Erklärung führt. Während Hesiod, um bei dem schon gebrauchten Beispiel zu bleiben, Helios, die Sonne, einem göttlichen Prinzip des 'Obenseins' und dem Uranos genealogisch zuordnet, erklärt Anaximander, wie, von der Erde ausgehend, das (die Sonnenbahn konkretisierende) Rad entstanden ist, aus dem an einem Punkte der Feuerstrahl hervorgeht, der das Gestirn darstellt. Und er versucht auch, „aus dem gleichen Abstand nach allen Seiten“ (A 11) zu erklären, warum die Erde und wohl auch das Gestirnrad an ihrem Orte bleiben, eine Erklärung, die, wenn man das Unendliche als das Umgebende einbezieht, schließlich so naiv nicht ist. Der weniger konstruktive und ganz empiristische Anaximenes erklärt dasselbe dagegen nach der Analogie des in der Luft schwebenden Körpers, indem er die Erde gleich einem Deckel auf der Luft aufsitzen läßt und die Sonne einem feurigen Blatte vergleicht.

An die Stelle der Verehrung des Numinosen der Welt ist die Neugier und die Faszination der nüchternen Erklärung getreten. Diese Nüchternheit der Betrachtung und Erklärung ist auch dort gegeben, wo der Mensch selbst Gegenstand wird. Aussagen über den Menschen sind freilich bei den Milesiern nur für *Anaximander* belegt: der Rahmen ist da, wie es scheint, eine Behandlung der Zoogonie, wobei zum Problem wurde, wie der Mensch, für den – gegenüber dem Tier – ja die Retardation der Entwicklung charakteristisch ist, unter den Bedingungen der Urzeit hätte überleben können. Die Antwort war, wie es scheint, daß der Mensch nach einer Stufe, die als fischartiges und stacheliges Wassertier verbracht wird, dann an Land, aus der aufgeplatzten Stachelhaut des Wassertiers in schon erwachsenem Zustand hervorgegangen, für noch kurze Zeit in verwandelter Lebensform existiert habe. Hölschers Hinweis auf Hesiods silbernes Geschlecht<sup>9</sup> gibt eine interessante Perspektive, mit der (da ja wohl kein Zweifel sein kann, daß *Anaximander* Hesiods Gedichte gekannt hat) die mögliche Verwandlung einer phantastischen Anregung zur kohärenten wissenschaftlichen Theorie gegeben wäre; doch läßt man diesen Vergleich letztlich wohl lieber beiseite. Den Menschen, das heißt die Völker und ihre Länder, betraf dann gewiß auch die von *Anaximander* entworfene Erdkarte, die man sich als Teil seines Weltmodells denken kann. Den Zusammenhang zwischen *Anaximander* und *Hekataios* von *Milet* hat *Kurt von Fritz*<sup>10</sup> überzeugend dargestellt.

Gibt es sonst für die Milesier Nachrichten über Aussagen, die den Menschen direkt angehen? Es will scheinen, nur sehr wenige, aber man zögert, über einen Punkt, bei dem Einigkeit nicht so leicht hergestellt werden kann, eine vorschnelle Aussage zu machen. Ich will nur einige Probleme nennen: Wieweit lassen sich die dem *Thales* zugeschriebenen Aussagen „Alles ist voll von Göttern“ und „Der Magnetstein hat Seele“ (A 22) im Rahmen seines Weltbildes verstehen? Ferner: Gibt es, wenn man die unter Berufung auf *Choirilos* von *Samos* gegebene Notiz akzeptiert, *Thales* habe als erster die Seelen für unsterblich erklärt, eine Affinität der Begriffe ‘Gott’ und ‘Seele’, und wie verhält sich dies zur Entmythologisierung des Weltbildes, für die *Thales* als erster genannt wird? Aber hier ist alles zu unsicher, um wirklich darauf zu bauen. Für die beiden anderen Milesier, wo die Nachrichten nicht auf mündliche Tradition, sondern auf eine Schrift zurückgehen, fällt jedenfalls auf, daß alle Nachrichten, die sich auf Götter oder auf Seele beziehen, zu dem ganz besonders problematischen Gut gehören, bei dem Rückprojektionen so gut wie sicher scheinen. Es gilt dies offenkundig für *Anaximenes*, bei dessen fr. B 2 (vgl. auch A 23) man am besten an ein Derivat aus *Diogenes* von *Apollonia* denken wird, und *Anaximander* A 29 scheidet selbstverständlich aus. Eine mögliche Ausnahme ist durch *Arist. Phys.* Γ 4, 203b 13 (B 3; vgl. A 15) gegeben, wo *Aristoteles* mit Beziehung auf das *ἄπειρον* als das Göttliche für „*Anaximander* und die meisten Physiologen“ die Begriffe „unsterblich und unvergänglich“ anführt (*ἀθάνατον γὰρ καὶ*

<sup>9</sup> Anfängliches Fragen 29 ff.

<sup>10</sup> Die griechische Geschichtsschreibung, 1. Bd., Berlin 1967, S. 43 ff.

ἀνώλεθρον, ὡς φησι ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων). Hier haben es aber Diels und selbst Kranz (der, anders als Diels, ein Fragment ansetzt) wohl mit Recht vermieden, den Begriff 'das Göttliche' als möglicherweise anaximandrisch hervorzuheben. Damit wird zwar das ἄπειρον als unvergänglich von der vergänglichen Welt abgehoben, aber ein theologischer Sinn der Aussage muß äußerst fraglich sein. Der Strukturvergleich mit Thales und mit Anaximenes führt jedenfalls ganz und gar nicht darauf. Und wenn nach den Worten des in seiner Abgrenzung leider noch immer umstrittenen Fragments B 1 des Anaximander die Dinge einander Gerechtigkeit (Buße und Vergeltung) geben für die Ungerechtigkeit, so ist wichtig, daß sich dies auf innerweltliche Prozesse bezieht.

Bei den *Pythagoreern* tritt mit der Vorstellung der Seelenwanderung, mit den Reinhaltungsvorschriften und der Bildung einer durch eine Lehre verbundenen Gemeinschaft ein die menschliche Existenz und Selbstauffassung wesentlich bestimmendes Element hervor. Ferner scheint dualistische Klassifikation, systematisiert in Systoichien, für das pythagoreische Weltbild charakteristisch. Dabei berührt sich dann auch ein Gegensatz wie „männlich – weiblich“ mit Begriffspaaren wie „Grenze – unbegrenzt“, „eins – Menge“, „Licht – Nacht“ usw. Es zeigt dies eine Weise der Anschauung, die bei Parmenides und dem Grundsatz seiner Doxa deutliche Entsprechungen und bei Heraklit gewisse Analoga hat. Wegen seiner offenbaren Nähe zu Pythagoreischem sei jedoch zunächst noch *Alkmaion* von Kroton genannt, der den Menschen unter dem Grundsatz *δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* (A 3) betrachtet hat. Er hat ferner nach Theophrast *De sens.* 25 f. einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Menschen als dem intelligenten Wesen und dem Tier angesetzt (A 5 = B 1 a: *ἀνθρώπων ... τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνήσι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνήσι δέ*), ferner das Gehirn als Sitz des Denkens erkannt und auch die Sinnesempfindungen damit verknüpft. Er hat Gesundheit in einer Isonomie der Kräfte gefunden (B 4) und darüber nachgedacht, warum der Mensch sterben muß (B 2): *τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι* („weil sie nicht die Kraft haben, den Anfang an das Ende anzuknüpfen“). Die Seele hat er dagegen den immer in ihrer Kreisbahn sich bewegendes Gestirnen verglichen (A 12). Auch hat er sich gleich im Eingang seines Werks über die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnismöglichkeit geäußert (B 1: *... σαφῆνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι ...*).

Mit dieser Einleitung bei Alkmaion läßt sich gut auch das fr. B 34 des *Xenophanes* vergleichen, das ausdrückt, daß dem Menschen Sicherheit (*τὸ σαφές*) verwehrt ist, aber er setzt daneben die Möglichkeit des plausiblen Vermutens (B 35). Als Themen nennt das fr. B 34 zum einen die Götter (*ἀμφὶ θεῶν*) und dann das All (*ἄσσα λέγω περὶ πάντων*) mit eigentümlicher Trennung der beiden Gegebenheiten. Die Aussagen des Xenophanes über die Natur sind stark empirisch und auch im Sinne der Milesier aufklärerisch, z.B. hinsichtlich der Gestirne oder Erscheinungen wie dem Regenbogen (Wolke, nicht Iris) und dem Elmsfeuer (nicht Dioskuren). Die Menschen ließ er, offenbar so wie alle übrigen davon betroffenen Lebewesen im

Verlauf eines Prozesses, der auf einen Zustand der Mischung von Erde und Meer (*πηλός*) hinführt, periodisch untergehen und dann wieder entstehen (A 33), wobei er Beobachtungen von Versteinerungen als Beweis für diesen Prozeß anführte. Insgesamt scheint es nicht so ohne weiteres möglich, die naturgeschichtlichen Anschauungen des Xenophanes mit seiner Gotteslehre zu harmonisieren. Diese hat einen kritischen Aspekt, indem sich Xenophanes gegen das anthropomorphe Gottesbild Homers und Hesiods wendet, auch die menschengestaltige Gottheit (aufgrund von Beobachtungen und Analogieschlüssen) als Projektion des Menschen darlegt. Ihr positiver Aspekt aber bezeichnet den Gott als dem Menschen ähnlich, als in Ruhe verharrend und mit der Kraft des Geistes wirkend, usw. Xenophanes kann aber auch pluralisch von Göttern (*θεοί*) sprechen, und das ist der Fall im fr. B 18, wo ausgesagt ist, daß „nicht von Anfang an die Götter die Menschen alles gelehrt haben, sondern daß sie mit der Zeit suchend das Bessere hinzufinden“. Das zeigt die Umkehrung der Optik des hesiodischen Zeitaltermythos, den Fortschrittsglauben des seiner Möglichkeiten bewußten Menschen, ist aber deshalb noch nicht Bestreitung der göttlichen Hilfe. Das zeigen wohl andere Aussagen mit ihrer frommen, eigentümlich reformerischen Note (z.B. bez. der rechten Gestaltung des Symposions). Im übrigen sei hier noch eine Bemerkung angefügt, die das Menschen- und das Gottesbild des Xenophanes betrifft. So sehr nämlich für Xenophanes gilt, daß der Gott sich ihm weder an Gestalt noch an Geisteskraft mit dem Menschen vergleicht, so sehr muß auch auffallen, daß sein Gott den auch bei den Menschen geltenden sittlichen Postulaten entspricht, und es paßt in dieses Bild, wenn Xenophanes, dem die Gottesmacht ganz in geistiger Kraft besteht, mit seiner Kritik an den traditionellen Wertungen der griechischen Städte (Hochschätzung der sportlichen Leistung im Agon) die Betonung des Werts der *σοφία* des Dichterphilosophen verbindet.

Was sich bei Xenophanes als Tendenz und ohne konsequente Verbindung der gedanklichen Elemente zeigt, findet sich bei *Heraklit* auf eine neue Weise verbunden. Bei ihm gibt es wieder eine Entsprechung von Menschenbild und Gottesbild, und zwar so, daß sich Mensch und Gott in einem zentralen Punkte berühren. Das hindert nicht, daß sich Heraklit – im Gefolge einer religiösen und, wie wir gesehen haben, auch von Philosophen aufgenommenen Tradition – über menschliches Wesen abschätzig und im Kontrast zu göttlichem Wesen äußert.

B 78: „Menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches“ (*ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει*);

B 79: „Der Mann heißt kindisch vor der Gottheit so wie der Knabe vor dem Manne“ (*ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός*);

B 83: „Der weiseste Mensch wird gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem anderen“ (*ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανέται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι*) usw.

Es hat jedoch Heraklit für sich offenkundig in Anspruch genommen, das Gesetz dieser Welt und das ihr zugrundeliegende Prinzip erfaßt und dargelegt zu haben, und

es kann darüber hinaus wenig Zweifel bestehen, daß seine Aussagen auch die Anforderung enthalten, ihm auf seinem Wege der Erkenntnis zu folgen. Das Neue an Heraklit ist, daß an die Stelle der Kosmogonie Kosmologie tritt, daß diese Kosmologie die Hinweise und Zeichen aller Erfahrungsbereiche mit einschließt und daß dabei vor allem auch der Innenraum der Seele mit einbezogen wird: *ἐδιξήσαμην ἐμεωυτῶν* (B 101), *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτῶν αὔξων* (B 115), *ψυχῆς πείρατα ἰῶν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* (B 45). Mit dieser 'Introversion' unterscheidet sich Heraklit auf das deutlichste von den Milesiern, aber auch anderen früheren Vorsokratikern wie Xenophanes, so sehr er ihnen auch im einzelnen manches verdanken mag. Der eigentlich wichtige Punkt ist, daß – bei Heraklit zuerst – das kosmische Prinzip nun wirklich Hintergrund der Welt geworden ist, ferner daß bei ihm das kosmische und das psychische Prinzip zusammenfallen, wie das etwa die Fragmente, wo die Seele ihren Platz im Rahmen der Formel der Elementenverwandlung erhält, zeigen können: Vgl. B 36: *ψυχῆσιω θάνατος ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* (und auch B 76) mit B 31: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα κτλ.*, auch den B 118 (*αἷη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*) und sonst vorausgesetzten Kontrast von trockener und feuchter Seele. Wie nie zuvor ist das Prinzip jetzt mit Wissen und Weisheit verbunden (B 32: *ἐν τῷ σοφόν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα*; B 41: *... ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*), und es ist dabei gleichzeitig Grundlage, Regel und Ergebnis aller Prozesse. Es genügt, daß wir uns dafür das berühmte fr. 30 vergegenwärtigen: *κόσμον τόνδε, τὸν αἰτῶν ἀπάντων, οὔτε πὶς θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστω καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Das Fragment ergibt auch den eindeutigen Beleg dafür, daß – wie gesagt – Heraklit kosmologisch und nicht kosmogonisch denkt und bei ihm das Prinzip Hintergrund aller Dinge ist. Für Heraklit gilt das zuerst, und nicht, wie Aristoteles und die von ihm abhängige Doxographie erscheinen läßt, bereits für die milesischen Monisten. Diese Optik des Aristoteles, für deren Korrektur wir – wie schon gesagt – Hölscher sehr Wesentliches verdanken, ist es denn auch letztlich, die im Hintergrund steht, wenn etwa Nietzsche das gewichtige Wort „alles ist eins“ (so Heraklit B 50: *... ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι*) bereits für Thales gelten läßt, den zu seiner „Verallgemeinerung“ dieser „metaphysische Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat“<sup>11</sup> getrieben habe. Heraklit charakterisiert Nietzsche dann treffend mit der Formel „Das Eine ist das Viele“<sup>12</sup>, die man freilich auch noch umkehren muß, um den ganzen Heraklit und seinen „Weg hinauf und hinab“ (B 60) zu haben (vgl. B 10: *... καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνός πάντα*). Uns aber kann es hier freilich nur um den Punkt gehen, an dem solches Zusammensehen und Identifizieren möglich wird, und ich denke, man sollte sich nicht scheuen, hier das Wort von der 'mystischen Intuition' aufzugreifen und die bei Heraklit gegebene Verinnerlichung als eine der wesentlichen Voraussetzungen dieser Intuition zu nehmen.

<sup>11</sup> Sämtliche Werke 813.

<sup>12</sup> Sämtliche Werke 827.

Man wird an Heraklit immer die Kraft der Zusammenschau und die dabei bewahrte Anschauung des Konkreten bewundern. So kommt bei ihm denn auch vieles, was unmittelbar mit dem Menschenleben zu tun hat, zur Aussage und dient dabei immer wieder auch zum Ausdruck der kosmischen Prozesse. Es genüge die Aufzählung einiger Gegensatzpaare: Wachen und Schlafen, Einsicht und Wähnen, Leben und Tod, Krieg und Frieden, der bzw. das eine Weise und die Vielen usw. Dabei steht dem Standpunkt der Gottheit, die das Weltgesetz ist (in dem die Gegensätze als Einheit erscheinen), der beschränkte Standpunkt der Menschen gegenüber. B 102: „Für Gott ist alles schön und gut und gerecht: die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen.“ Doch gibt es nicht nur die Entzweiung und die Fremdheit gegenüber dem Logos (vgl. etwa B 72), es gibt – wie gesagt – auch die Einsicht in das Weltgesetz, und jedenfalls durch diese berührt menschliches Wesen sich direkt mit der Gottheit. Von seinem inneren Kerne her ist der Mensch in seinem Selbstverständnis Teil einer Gesamtordnung geworden, an deren Formulierung, wie man leicht sieht, nicht zuletzt spezifische Erfahrungen menschlicher Existenz einen besonderen Anteil haben. Die Differenz etwa zu Anaximander dürfte einleuchten, ebenso die Affinität, die bestimmte Elemente dieses Weltbildes zu vorausliegenden religiösen Vorstellungen zeigen. Von einer neuen Ebene aus kehren Götter in diese Welt zurück, und zwar so, daß das Sterbliche sich an das Unsterbliche bindet, also nichts verloren sein kann: „Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser“ (B 62: ἀθάνατοι θηποί, θηποί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκεῖνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκεῖνων βίον τεθνεῶτες).

Deutlicher noch überspringen wir mit *Parmenides* die menschlichem Wesen gesetzte Grenze. Sein Gedicht begann mit einem Prooimion, das die Fahrt in einem von Rossen gezogenen und von Heliaden geleiteten Wagen bis hin zum Tore der Wege von Nacht und Tag darstellt, hinter dem dem Denker die Offenbarung einer Göttin zuteil wird. Inhalt der Offenbarung sind die beiden Teile des Gedichts, zunächst der Erweis und die Darlegung des Weges der Wahrheit (des Seins), dann die Darlegung eines Systems sterblicher Meinungen (B 8,51: δόξαι βρότεια), das auf einer mit Kritik bedachten Benennung und Scheidung zweier Grundgegebenheiten (Licht und Nacht) beruht, aber trotz seines trügerischen Charakters als „in allem entsprechend“ (B 8,60: διάκοσμον εὐκότα πάντα) bezeichnet wird. Es gibt dann auch deutliche Entsprechungen zwischen der Lehre von der Scheinwelt und den Aussagen über das Sein. Die wichtigste ist, daß gleich wie das Sein alles erfüllt (B 8,24: πᾶν δ' ἔμπλεον ἔστω εὐνοῦς) auch Licht und Nacht nach dem Vollzug der Benennung alles erfüllen (B 9,3: πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου) und Werden dann nur als Mischung der unwandelbar für sich bleibenden Grundgegebenheiten erfolgt. Die Problematik des Ansatzes der Grundgegebenheiten ist der wesentliche Unterschied gegenüber der ja auch von Parmenides ausgehenden Elementenlehre des Empedokles, wo die Elemente einfach als seiend gesetzt sind. Bei der Darlegung der Weltentstehung und Welt-

ordnung bleibt aber auch bei Parmenides die Problematik des Grundansatzes beiseite. Sie brachte eine Kosmogonie bis hin zur Zoogonie und behandelte dabei auch eine ganze Reihe von den Menschen betreffenden Problemen (von der Zeugung bis zu einer Erkenntnislehre und Zeugungstheorie). Immer geht es dabei um Mischung von Licht und Nacht bzw. um die mit diesem Gegensatzpaar verbundenen weiteren Eigenschaften (wozu auch männlich-weiblich oder links-rechts u.a. gehören). Das erkenntnistheoretische Fragment 16 zeigt, wie mit den beiden Elementen bzw. deren Mischung die entsprechende Empfindungs- und Denkweise mitgegeben ist. Der Sachverhalt kehrt ganz analog bei Empedokles wieder: „Mit Feuer sehen wir Feuer, mit Erde Erde, usw.“ (B 109), und das bedeutet auch, daß alle verwandten Dinge der Welt durch Empfindung miteinander verbunden sind. Grundsätzlich aber bleibt für Parmenides die Frage: Wie kann eine Welt, die auf einer Benennung durch sterbliche Wesen beruht, ihrerseits der Ursprung der sterblichen Wesen sein? Daß hier ein Zirkel besteht, ist offenkundig. Für unser Thema aber ist wesentlich, daß hier nun eine ganze Welt sich als „menschlicher Ansatz“ (B 51 ff.), Annahme und Schein darstellt und dabei doch offenbar eine Art von Realität besitzt. Denn daß es einen Punkt geben muß, der zwischen Sein und Schein vermittelt, wird man nicht leicht bezweifeln. Er ist, so meine ich, letztlich durch den dynamischen Aspekt des *νοῦς* gegeben, und von hier geht eine für die Geschichte der griechischen Philosophie (und nicht nur dieser) wichtige Linie aus. Wir wollen jedoch unser Augenmerk nicht diesem Problem zuwenden, sondern wollen uns eine Gegebenheit vergegenwärtigen, auf die Uvo Hölscher<sup>13</sup> mit besonderem Nachdruck hingewiesen hat. Ich meine den existentialen Aspekt, den einzelne Aussagen des Parmenides sehr deutlich haben. Wer wird ihn etwa verkennen, wenn im Zusammenhang mit einer Darlegung über das System der Himmelsringe plötzlich Verse stehen, die den Abscheu vor allem Gebären und Sich-mischen zeigen, das durch eine Daimon angeregt ist (B 12,3 ff.):

*ἐν δὲ μέσσω τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
πάντα γὰρ (ἢ) στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις  
ἄρσεν θηλυτέρω.*

Plutarch benennt diese Daimon, jedenfalls von ihrem Sinne her, nicht ganz zu unrecht als Aphrodite, und sie ist denn auch die Urheberin des Eros, den sie als ersten von allen Göttern „ersann“ (B 13: *πρώπιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων*), wobei die Fortsetzung der damit angedeuteten Theogonie dann sehr enge Beziehungen zum Katalog der Nachtkinder bei Hesiod aufwies. Hölscher<sup>14</sup> wird auch rechthaben, wenn er annimmt, daß es nicht zuletzt der Schauder vor dem Werden und mehr noch vor dem Vergehen war, der die Grundintuition („Sein ist“) und die aus ihr folgende Logik des Parmenides bestimmte: B 8,21: *τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος*.

<sup>13</sup> Das existentielle Motiv 65 f.

<sup>14</sup> Das existentielle Motiv 66.

Von Parmenides führt der Weg zu Empedokles, zu Anaxagoras und zu den Atomisten, aber auch zu Platon. Von Heraklit u. a. zu Diogenes von Apollonia und zur Stoa. Ich kann das nur mit wenigen Sätzen andeuten.

Zunächst zu *Empedokles*. Er galt bereits im Altertum mit Recht als *ξηλωτής* des Parmenides, und er ist dies durch das Gedicht als Aussageform, durch den Anschluß an die Seinslehre und den bei ihm damit in Einklang gebrachten prinzipiellen Ansatz der parmenideischen Doxa, deren Zweiheit er durch eine Vierheit ersetzt. Er berührt sich mit Parmenides ferner auch durch die gemeinsame Basis einer pythagoreischen Grundstimmung. Bei Empedokles aber wird deutlich, daß die Physik nicht allein mehr auf Welterkenntnis, sondern auch auf magische Weltbeherrschung zielt. B 111: „Gifte gegen Übel und Alter wirst du kennen, ... stillen wirst du der unermüdlichen Winde Gewalt, ... wirst die Winde heranholen, wirst wirken Trockenheit, ... baumernährenden Guß, holen wirst du auch aus dem Hades dahingeschwundenen Mannes Kraft.“ Diese Kraft wird zuteil dem, der „auf die rechte Weise mit reinen Bemühungen geschaut hat“ (B 110), und die Anschauung, die dabei zugrunde liegt, halbt noch nach auch in späterer Magie, wie z. B. Pap. Gr. Mag. IV 516 ff., wo für den *ἀπαθανατισμός* das *κατοπτρεύειν* ... *ἀθανάτω πνεύματι* wesentlich ist und der Magier den Ruf erschallen läßt: *διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, δι' ὕδατος, διὰ πνεύματος*. Und Vergottung, Wiedervergottung ist dann auch letztlich das Ziel, auf das das Gedicht der *Katharmen* hinführt. Dort gibt es auch Klage über das Grauen der Einkörperung, das Wissen um ein göttliches Vorleben und im Zusammenhang damit auch ein Wissen um den dämonischen Kern, der dem lebenden Wesen (oder jedenfalls manchem lebenden Wesen) eignet. B 117:

*ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε  
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.*

Das Ziel aber ist die Rückkehr zur Tischgemeinschaft mit den Unsterblichen, die Heimkehr zu einem erhöhten leidfreien Dasein. B 147:

*ἀθανάτοις ἄλλοισω ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι  
έόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀπειρεῖς.*

Kontrastieren wir damit *Anaxagoras*, der in manchem Prinzipiellen schon durch den gemeinsamen Ausgang von Parmenides sich auch mit Empedokles berührt, so wird sofort deutlich, daß es hier das für Empedokles charakteristische Schicksalsdrama nicht gibt. *Νοῦς*, also das Vernunftprinzip, ist der Verursacher der Weltbildung, dasselbe Prinzip ist auch gegenwärtig in den vernünftigen Wesen, und es wirkt bis hin zur Bildung der staatlichen Gemeinschaften. Mit diesem Entwurf, der sich als Ausfluß eines optimistischen Welt- und Lebensgefühls darstellen muß, ist die Welt in ihrer Ordnung erklärt, aber auch der Mensch und seine Ordnung mitbedacht, und zwar ohne daß dieselbige (wenn man vom Prinzip des *νοῦς* absieht) in die Welt projiziert wäre. Ähnliches wird man auch von Archelaos und von Diogenes von Apollonia sagen dürfen, obwohl hier im einzelnen manches zu differenzieren wäre. Hören wir aber jedenfalls noch, was *Archelaos* über den Menschen zu sagen hat. Nach dem test. A 4,5 f. (Quelle ist Hippolytos) entstanden aus der Erde in ihren

Anfängen zusammen mit allen übrigen Lebewesen auch die Menschen, und sie alle hatten die gleiche Lebensweise, indem sie sich vom Schlamme nährten und nur kurze Zeit lebten. Später bildete sich das Entstehen der Lebewesen aus einander heraus, und dann schieden sich die Menschen von den übrigen und entwickelten Anführer, Gesetze, Künste, Städte und alles sonstige. Von *Diogenes* von Apollonia aber wollen wir uns vergegenwärtigen, daß er der Luft als Prinzip auch die Vernünftigkeit (A 5 etc.: *νόησις*) zugeschrieben hat, ihr also im wesentlichen die Funktion des heraklitischen Feuers gibt. Eindeutiger als bei Heraklit ist dieses Prinzip dann sowohl Gott als auch die Seele des vernünftigen Wesens. Und damit ist der Mensch auf eine sehr entschiedene Weise Teil einer vollkommenen und vernünftig geordneten Welt geworden. Hier ist auch der Ansatz einer neuen religiösen Konzeption, der ein guter Teil der Zukunft gehört hat.

Für den Optimismus über die so prächtig eingerichtete Welt gibt es freilich bereits früh eine eigentümlich zwiespältige Beleuchtung. Das Beispiel dafür kommt aus der Tragödie, und wir wollen nicht versäumen, es uns zu vergegenwärtigen: Euripides läßt Hekabe bekanntlich in den *Troerinnen* (des Jahres 415) auf eine neue Weise zum Gott der Philosophen beten, da sie meint, daß Helena nun zuletzt doch ihre gerechte Strafe haben wird (884-888):

ὦ γῆς ὄχημα κατὰ γῆς ἔχων ἔδραν,  
 ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,  
 Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν  
 προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀλόφου  
 βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Der Zuschauer aber, der dieses Anerkennungsgebet hört, er weiß, daß alles ganz anders kommen wird, und so ergibt sich der unheimliche Kontrast zwischen einer grausameren und ungerechteren Realität, die Gegenstand des tragischen Stückes ist, und dem, was eine neue und an philosophischer Kosmologie sich orientierende religiöse Empfindung wieder zu hoffen wagt.

Nur ganz kurz muß schließlich auch noch *Demokrit* erwähnt werden. Sein fr. B 30, in dem von „Weisen“ (*λόγιοι*) der Vorzeit die Rede ist, die ihre Hände zum Gebet in den Bereich der Luft erhoben, um von Zeus, dem König aller Dinge, zu reden, ist, neben das moderne Gebet des Euripides gehalten, der deutliche Beleg einer Aufklärung, die den traditionellen Zeus ebenso betrifft wie den Gott des *Diogenes*.

Über *Demokrit* sagt viel sein Dictum (B 118), ihm sei das Finden eines einzigen Ursachenbeweises (*αιτιολογία*) lieber als die Herrschaft im Perserreich, und nicht anders steht es um den Satz, der den Besitz von *σοφία ἄθαμβος* („Weisheit, die sich nicht verblüffen läßt“) über alles andere stellt (B 216). Nicht allein Einsicht in die physikalischen Prinzipien der Welt und des menschlichen Wesens (also die Kenntnis des atomistischen Systems samt seiner Erkenntnistheorie und Psychologie), sondern vor allem auch Klarheit über die Bedingungen des guten und an den rechten Zielen orientierten Lebens ist dafür Voraussetzung. Der Mensch als Gemeinschaftswesen

(vgl. fr. B 164) bedarf der Wahrung der Gerechtigkeit, um ein zuversichtliches und unerschrockenes Urteil (B 215: *γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβία*) zu behalten und in Wohlgemutheit (B 191: *εὐθυμία*; vgl. B 174) zu leben. Aus Unwissenheit ebenso wie aus schlechtem Gewissen leitet Demokrit so auch die Furcht vor dem Leben nach dem Tode und die davon erzählenden Mythen her (B 297: *ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλωσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι κτλ.*). Wissen um die Schwäche und Kürze des menschlichen Daseins (B 285) und Fügung in die Zwänge des Lebens (B 289) sowie Einsicht in den Wert der Bescheidung (z.B. B 286) und des Maßhaltens ist die eine (teilweise in sehr alter Tradition stehende) Grundlage der demokritischen Lebenskunst, und eine andere ergibt sich aus der besonderen Würde und den damit gegebenen Möglichkeiten der menschlichen Seele (*ψυχή*). Die Seele wird (trotz der materialistischen Psychologie) dem Leib scharf entgegengesetzt, etwa B 31, wo der Medizin, die die Krankheiten des Leibes heilt, die Philosophie (*σοφία*) entspricht, die die Seele von ihren Affekten (*πάθη*) befreien kann. Dabei wird der Lehre (*διδασχία*) eine naturgleiche Macht der Umwandlung zugeschrieben (B 33; vgl. auch B 242), auch die Vernunft (*λογισμός*) als das Mittel genannt, selbst den „unbändigen Schmerz einer gelähmten Seele“ (*λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσεως*) zu vertreiben (B 290), und der Seele gegenüber dem Leibe ganz der Vorzug gegeben (B 187). Nach B 189 ist, „seine Lust – *ἡδοναί* – nicht auf das Sterbliche“ zu richten, der Weg zu einem möglichst wohlgemuten Leben, und B 207 schreibt vor, nicht jede Lust, sondern nur die mit dem Schönen verknüpfte zu wählen. Bewußte Lebensführung, die sich am rechten Maße orientiert, kommt als Forderung immer wieder zum Ausdruck, so daß auch bei Demokrit *σωφροσύνη* (Mäßigung, Besonnenheit) als einer der Schlüsselbegriffe erscheint (B 208, 210, 211, 291, 294). Ähnlich hat Tapferkeit (*ἀνδρεία*), die die Schicksalsschläge (*ἄτη*) klein zu halten vermag (B 213), für Demokrit vor allem auch mit Selbstbeherrschung zu tun (B 214: *ἀνδρείος ... καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων*). Und offenbar in diesem Sinne betont Demokrit mehrfach die Selbstverantwortung des Menschen für sein Schicksal (z.B. B 175, 190), wobei er Glück und Unglück in die Seele verlegt: *εὐδαιμονία ψυχῆς καὶ κακοδαιμονία* (B 170) oder, wie er B 171 sagt: *ψυχή οἰκητήριον δαίμονος*, und in diesem Falle ist auch noch auf die Berührung mit dem heraklitischen *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* (B 119) zu verweisen (vgl. auch fr. B 236 mit Heraklit fr. B 85: *θυμῶ μάχεσθαι χαλεπὸν κτλ.*). Auch an das „Sich vor sich selbst schämen“ als Ausdruck einer auf bewußte Innerlichkeit und Selbstachtung sich gründende Sittlichkeit sei zuletzt noch erinnert: „Man soll sich vor den anderen Menschen nicht mehr schämen als vor sich selber und um nichts mehr etwas Böses tun, ob es niemand erfahren wird oder ob alle Leute. Vielmehr soll man sich vor sich selbst am allermeisten schämen, und dies sollte als Gesetz in die Seele geschrieben sein: Tu nichts Unnützes (*ἀνεπιτήδειον*)!“ (B 264; vgl. auch B 84 und 244).

Demokrit steht zuletzt vor uns als das Beispiel, wie Einsicht in die Prinzipien der Welt und Einsicht in das Wesen des Menschen in einem naturwissenschaftlichen Sinn sich mit einer Lehre vom rechten Leben verbinden konnten.

Die Skizze, die wir versucht haben, verlangt vielleicht ein noch verdeutlichendes Wort der Abrundung und der Zusammenfassung. Wir sind ausgegangen vom Weltbild des theogonischen Mythos, in dem – beruhend auf Prinzipien einer noch urtümlichen Stufe des Bewußtseins – vieles von dem, was menschlichem Wesen zugehört und menschlichem Bedürfnis entspringt, in die Welt projiziert ist. Wir haben dann zu zeigen versucht, daß die Systeme der Milesier zwar an Modelle der mythischen Kosmogonie anschließen, dabei jedoch mit der Versachlichung und der neuen Weise der Erklärung die Eliminierung des Numinosen aus der Anschauung der Welt und ihrer Phänomene geradezu als Voraussetzung gegeben ist. (Es empfiehlt sich diesen Umstand auch bei der Bewertung der ja nicht fehlerfreien doxographischen Quellen zu berücksichtigen.) Bei der für die Milesier charakteristischen 'objektiven' Betrachtung der Welt, die den Anfang der Naturwissenschaft bezeichnet, verliert dieselbe jedoch die unmittelbare Beziehung auf den Menschen, und es setzt so in den nachmilesischen Systemen ein Prozeß ein, bei dem sich auf einer neuen Ebene und auf jeweils verschiedene Weise diese Beziehung wiederherstellt. So im System der Pythagoreer, bei dem werthafte Gegebenheiten wie etwa „männlich – weiblich“ Teil einer auch den Kosmos erfassenden Prinzipienreihe sind und mit der Seelenwanderungslehre auch das Drama der menschlichen Existenz seine Berücksichtigung findet. Überdies hat die Zusammenschau der Begriffe, welche die Systoichien der Pythagoreer voraussetzen, eine spekulative Komponente, die den milesischen Systemen ganz ferne liegt, und es ist ein vergleichbarer spekulativer Zug, der sowohl Heraklit als auch Parmenides bestimmt. Beide sind 'Mystiker' durch den Trieb zum Einen, aber auch durch die Verknüpfung der Innen- und Außenseite der Dinge und des ihnen zugrundeliegenden Prinzips: „Sein“ und „Denken“ (Empfinden, Wahrnehmen) fallen zusammen, und eine neue Form des Nachdenkens über „Erkennen“ (*νοῦς*) und „Seele“ (*ψυχή, δαίμων*) baut auf diesem Grunde. Daß dabei nun wiederum, freilich auf einer neuen Ebene, Projektion von Existentiellern, Psychischem in den Kosmos erfolgt, wird man nicht verkennen, und man wird in diesem Zusammenhang auch den Umstand sehen, daß Parmenides in manchem wieder auf Hesiod bzw. den theogonischen Mythos zurückgreift. In gewisser Hinsicht bedeutet das Rückschritt, doch ergibt sich, indem 'der Mensch' nun wieder aufhört, einfach im Sinne der Milesier 'der Natur zu glauben', daraus auch die entschiedene Möglichkeit zu neuen Dimensionen der Erkenntnis. Wie diese Möglichkeit, anknüpfend vor allem an die Ontologie und Logik des Parmenides, genützt ist, zeigt die weitere Geschichte der vorsokratischen Philosophie bis hin zum Atomismus. Für das Thema der menschlichen Existenz aber wollen wir hier zuletzt einfach an den Kontrast der Typen erinnern, den beispielhaft Empedokles auf der einen und Demokrit auf der anderen Seite repräsentieren. Der eine verbindet seine Lehre mit der Exaltation des Magiers und Heilands, der andere mit der überlegenen Kunst des bewußten und bedächtigen Lebens. Fasziniert haben sie beide.