

*Philo-sophia*¹

Gottfried Heinemann

Vorbemerkung (Nov. 2014): Die folgende Skizze ist wohl mein erster ausformulierter Versuch, aus dem die Sokratesfigur Platons kennzeichnenden Kontrast zwischen *sophia* und *philosophia* einen anschlussfähigen Begriff der Philosophie zu gewinnen. Ich habe diesen Gedanken in einer ganzen Serie weiterer Studien verfolgt. Die älteren sind unter dem Titel *Die Fragilität der Weisheit* mit meinen Studien zu Kontexten und Rezeption des ersten Stasimon der *Antigone* zusammengespannt.² Weitere Aufsätze sind separat erschienen;³ ausführliche Untersuchungen zur vor-platonischen *philosophia* und ihren überlieferten Themenbezeichnungen sind in meine *Studien zum griechischen Naturbegriff* eingegangen.⁴

Was ich hier vorlege, ist dadurch nicht ganz überholt: Meine damalige Naivität hat mir nicht nur eine bündige Formulierung erlaubt, zu der ich seither nicht zurückgefunden habe. Mir ist damals auch eine Unterscheidung entgangen, die zwar ganz richtig ist, mich bei meiner umfassenderen Fragestellung aber nur irritiert hätte. Ich meine die Unterscheidung zwischen dem Verlust der *Weisheit* und dem Verschwinden des *anerkannten Weisen* (seinem Unglaubwürdig-Werden, seiner Verwandlung in den Scharlatan oder Experten). Weisheit ist eine bestimmte Art des Sich-Auskennens in der Welt und mit den menschlichen Angelegenheiten. Weisheit wird durch den anerkannten Weisen verfügbar. Aber da sie als solche unausgewiesen bleibt, ist Weisheit durch die Anerkennung des Weisen auch nicht verbürgt. Daher bleibt offen, ob der – in meinen anschließenden Studien analysierte – Verlust dieser Anerkennung mit einem Verlust der Weisheit oder mit einer Befreiung von vermeintlicher Weisheit einhergeht.

¹ Zuerst erschienen als Kap. 2 in: Verf., *Zum Naturbegriff im archaischen und klassischen griechischen Denken*. Zwischenbericht, Teil 1. *Kasseler Philosophische Schriften*, preprint 1/91, Kassel 1991, S. 49-57. – Redaktionell überarbeitet im Nov. 2014.

² G. Heinemann: *Die Fragilität der Weisheit. Vorgeschichten zu Platon*, Rohfassung im Internet unter [www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Verstecktes und Unpubliziertes](http://www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Verstecktes%20und%20Unpubliziertes)

³ G. Heinemann, "Sokratisches Nichtwissen in Platons *Apologie*", *Torunski Przegląd Filozoficzny*. Bd. 7/8 (2007) 27-36 Hg: Niko Strobach, Zbigniew Nerczuk Verlag der Nikolaus-Kopernikus-Universität Torun / Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Torun

ders., "Philosophy and Spectatorship. Competitive and Non-Competitive Virtues in Pre-Platonic Conceptions of *philosophia*", in: *Philosophy, Competition, and the Good Life* (Proc. 1st World Olympic Congress of Philosophy, Spetses 2004), vol. II, ed. by K. Boudouris and K. Kalimopsis, Athens: Ionia Publ. 2005, S. 131-141

ders., "The Socratic Stance in Philosophy", in: *Greek philosophy and the issues of our age* (Proc. 20th International Conference on Philosophy, Chania, July 2008) ed. by K. Boudouris and M. Adam, Athens: Ionia Publ. 2009, Vol. I, p. 83-95

Internet-Versionen unter [www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Verstecktes und Unpubliziertes](http://www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Verstecktes%20und%20Unpubliziertes)

⁴ Vgl. jetzt Kap. 5 in G. Heinemann, *Vorlesungen über die Geschichte des griechischen Naturbegriffs bis Aristoteles A) Grundlagen und Übersicht, Ältere Begriffsgeschichte, Vorsokratische Kosmologien* (= *Studien zum griechischen Naturbegriff*, Teil II) – unvollständige Rohfassung im Internet unter [www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Work in Progress](http://www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Work%20in%20Progress)

1.

Nur indem wir uns die Tradition anzueignen versuchen, in der wir immer schon stehen, wenn wir philosophisch über Natur sprechen, können wir uns hinsichtlich der Aufgaben und Methoden heutiger Naturphilosophie die nötige Klarheit verschaffen. Wie Philosophie überhaupt, greift Naturphilosophie auf Geschichte fortsetzend zurück.

Der Anfang dieser Geschichte könnte ins Unbestimmte vorverlegt werden. Philosophie würde demnach untrennbar zum Menschsein gehören, und Natur wäre immer schon ein Thema der Philosophie. Was immer für diese Auffassung sprechen mag: jedenfalls hat sie den Nachteil, in eine Vergangenheit zurückzuführen, die nicht mehr durch Quellen, sondern nur durch anthropologische Theorien und ethnologische Analogieschlüsse zugänglich wäre. Die Tradition, an die wir mit unserem heutigen Philosophieren anzuknüpfen versuchen, würde in ihren Anfängen ungreifbar. In die Theorien und Analogieschlüsse, mit denen wir unsere Unkenntnis zu kompensieren hätten, könnten heutige Selbstverständnisse von Philosophie ungeprüft einfließen.

Ich ziehe es vor, einen Anfang der Philosophie in der von Platon (*Apol.* 20D-23B, *Phaidr.* 278D) bezeugten Erkenntnis zu suchen, daß wir Menschen zur *sophia*, d.h. zu hinreichendem Wissen, unfähig sind, ohne doch darauf verzichten zu können; was uns bleibt, ist daher die *philo-sophia*, das letztlich unerfüllbare, aber auch unverzichtbare Streben nach derartigem Wissen. Sofern Platon freilich der *philosophia* durch seine Ideen- und Seelenlehre ein erreichbares, von der verlorenen *sophia* verschiedenes und sie ersetzendes Ziel zu bezeichnen versuchte, hat er seine eigene Erkenntnis sogleich auch unterlaufen. Anders als Sokrates, hinter dessen Radikalität er vielleicht zurückfiel, konnte er das Problem der *sophia* nur deshalb so scharf fassen, weil ihm in der Ideenlehre bereits eine Lösung vorschwebte. Das Problem selber und somit der Begriff *philosophia* ist auch aus den Schriften Platons nur durch eine Interpretation zu gewinnen, die hinter die Meinungen des Autors auf die verhandelte Sache zurückzugehen vermag.

Dieser Rückgang führt unvermeidlicherweise zugleich auch in die Vorgeschichte der Philosophie. Sokrates und Platon haben sich das Problem der *sophia* nicht ausgedacht, sondern sie fanden es vor als reales Problem der Orientierung politischen Handelns. Es war ein realer Orientierungsmangel, auf den Sokrates aufmerksam machte: ein Traditionsverlust, den die sophistische *technê* nicht zu kompensieren vermochte. Platons Programm der *philosophia* sollte den Orientierungsverlust beheben, der aus dem Verlust der *sophia* entstand, ohne die *sophia* selber, sei es durch Restaurierung der Tradition oder vermittels der *technai*, wieder herstellen zu können. Nur aus dieser Situation wird das Programm Platons, und mit ihm der Begriff der *philosophia*, verständlich.

Zum Selbstverständnis von Philosophie aus ihrem Anfang in geschichtlicher Zeit ist also ein Verständnis dieses Anfangs aus seiner Vorgeschichte erforderlich. Diese ist so weit und so umfassend zurückzuverfolgen, wie die Quellen es zulassen. Die Vergangenheit, aus der wir uns heute zu verstehen versuchen, wird durch das Ansetzen eines Anfangs der Philosophie nicht verkürzt, sondern gegliedert. Dabei müssen Anfang und Vorgeschichte der Philosophie einan-

der wechselseitig erhellen. Die Vorgeschichte der Philosophie ist als Entstehungsprozeß derjenigen Probleme zu interpretieren, als deren Aufdeckung und möglicherweise Lösung sich die Philosophie dann verstand. Und der Anfang der Philosophie ist seinerseits als Aufdeckung und Lösungsversuch von Problemen zu interpretieren, die in der Vorgeschichte der Philosophie tatsächlich auftraten.

Diese Wechselbestimmung erfordert eine Entscheidung: bei der Rekonstruktion ihrer Vorgeschichte bereits die Philosophie zu Hilfe zu nehmen. Das heißt, den Anspruch der Philosophie als Aufdeckung realer Probleme zunächst zu akzeptieren und daher in der Folge nicht mehr widerrufen, sondern allenfalls modifizieren und korrigieren zu können. Wir versuchen, den Anfang der Philosophie als Antwort auf eine Frage zu verstehen, und müssen den Inhalt dieser Frage aus der Antwort selber erschließen. Wenn wir uns darauf nicht einlassen, bleiben die Quellen, aus denen wir die Vorgeschichte der Philosophie zu rekonstruieren versuchen, letztlich doch stumm.

Indem wir dies aber tun, verständigen wir uns zugleich darüber, was ein Anknüpfen an diese Tradition von ihrem Anfang her für uns heute bedeuten könnte. Gerade wenn wir der anfangenden Philosophie zutrauen, daß sie uns ihre eigene geschichtliche Situation noch heute erschließt, können wir zugleich auch nach dem Erschließungspotential einer in dieser Tradition stehenden Philosophie für unsere heutige Situation fragen: nämlich ob der Kontinuität der philosophischen Tradition eine Kontinuität der realen Probleme entspricht. Nur diese Kontinuität (nicht Identität) der Probleme würde ein Anknüpfen an die Tradition rechtfertigen. Durch sie würde die Vorgeschichte und mit dieser der Anfang der Philosophie erst verständlich: würden die Probleme für uns nachvollziehbar, denen die Philosophie an ihrem Anfang zu begegnen versuchte.

Nur scheinbar läßt sich dieser Gegenwartsbezug aus unserer Darstellung des Anfangs der Philosophie eliminieren. Er geht implizit, als Voraussetzung ihrer Verständlichkeit, in sie ein. Erst nachträglich, wenn wir anhand einer angeeigneten Tradition unsere eigene Situation zu erhellen versuchen, kann er explizit werden. Die hermeneutischen Verwicklungen sind nicht vorab zu entwirren. Es kommt nur darauf an, daß wir uns in ihnen zu orientieren vermögen, ohne vorschnelle Abkürzungen zu suchen. Der Weg zu einer Selbstverständigung der Gegenwart aus einem Anfang der Philosophie führt über die historischen Quellen.

2.

Nach der herkömmlichen Auffassung beginnt die griechische Philosophie als Naturphilosophie. Erst Sokrates hat ihr demnach die Wendung gegeben, sich auf die Angelegenheiten der Menschen zu konzentrieren. Diese sogenannte Sokratische Wende (die für uns erst aus dem Sokrates-Bild Platons hervorgeht und von Sokrates' näherem Zeitgenossen Aristophanes dementiert wird) gilt nicht als der Anfang der Philosophie, sondern als ein bedeutsames Ereignis in deren Geschichte. Als der wahre Anfang der Philosophie wird vielmehr das Heraustreten der Naturphilosophie aus der Mythologie angesetzt.

So läßt Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* die Reihe derer, die "erstmalig zur Untersuchung dessen, was ist, schritten und über die Wahrheit philosophierten" (*Met.* 983b1 ff.), mit Thales beginnen. Thema dieser Untersuchung seien "die ursprünglichen Ursachen" (983a24) gewesen, wobei Aristoteles sogleich seine Analyse des Begriffs 'Ursache' voraussetzt: dieser Begriff sei mehrdeutig, es seien vier Arten von Ursache zu unterscheiden (983a26 ff. mit Querverweis auf die *Physikvorlesung*). Der folgenden Darstellung der älteren Philosophie liegt dementsprechend die Frage zugrunde, welche dieser Arten von Ursache berücksichtigt wurden. Zunächst, sagt Aristoteles, war dies der Stoff (983b7). Erst später habe man eingesehen, daß "die *physis* dessen, was ist" nicht ohne eine vom Stoff verschiedene, lenkende und bewegende Instanz zustandekommen könne (984b8 ff.). Eine solche Instanz sei bei Anaxagoras der *nous* (ebd.), bei Empedokles *philia* und *neikos* (985a4 ff.).

Ein Bruch der Naturphilosophie mit der Mythologie läßt sich hiernach unschwer konstruieren. Er liegt im Ansetzen eines Stoffs als ursprüngliche Ursache dessen, was ist. Mit dem mythischen Denken der Griechen, der olympischen Intrigenwelt bei Homer und der Genealogie, dem Generationenkampf bei Hesiod, ist die Zurückführung dessen, was ist, auf einen Stoff unvereinbar.⁵ Aber die Darstellung der frühen Naturphilosophie, auf die sich eine derartige Konstruktion berufen könnte, ist irreführend. Aristoteles ist einfach über die Tatsache hinweggegangen, daß nicht erst Anaxagoras und Empedokles, sondern bereits Anaximandros, Heraklit und Parmenides jeweils eine solche Lenkungsinstanz ansetzen und vom gewöhnlichen Wirken eines Stoffs unterscheiden.⁶ Er stellt die Entwicklung so dar, als hätte erst Empedokles auf Hesiod zurückgegriffen und nachgeholt, was Thales und seine Nachfolger zunächst versäumten (984b23 ff., wobei Parmenides beiläufig erwähnt wird). Erst hierdurch entsteht der Schein eines Bruchs mit der Mythologie.

Oder richtiger: der wirkliche Bruch mit der Mythologie wird verzeichnet. Er liegt nicht in der angeblichen Zurückführung von allem, was existiert, auf einen Stoff. Er liegt nicht darin, daß man, statt von Göttern, von Stoffen zu reden begann. Sondern er liegt in einer neuartigen Weise, wie Thales und seine Nachfolger von Göttern und Stoffen zu sprechen versuchten.

Aristoteles selber deutet das mit den schon zitierten Worten an, man sei "erstmalig zur Untersuchung dessen, was ist, geschritten" und habe "über die Wahrheit philosophiert" (*Met.* 983b1 ff.). Demgegenüber ist Mythologie, wie sie etwa bei Homer und Hesiod vorliegt, ein Weitererzählen und Ausspinnen von Geschichten. Das ist Aufgabe der Dichter, berufsmäßiger Sänger. "Eingepflanzt" hat ihnen ihre Lieder ein Gott (Homer, *Od.* 22.347 f.); der Dichter versteht sich als Sprachrohr der Musen. Was diese ihm mitteilen, kann freilich "erlogen" sein oder "wahr" (Hesiod, *Theog.* 27 f.). Der Dichter hat kaum ein Mittel, zu unterscheiden. Denn mitgeteilt wird ihm, was sonst keiner weiß und kein Mensch ohne göttliche Nachhilfe wissen kann. Erst

⁵ Cornford findet daher den "living and self-moving stuff of all things that exist" (1912, 39), auf den die Naturphilosophen angeblich zugegriffen, nicht in der Mythologie, sondern im primitiven Denken.

⁶ Anaximandros, DK 12 A 15 = Aristoteles *Phys.* 203b11 f.; Heraklit, DK 22 B 41; Parmenides, DK 28 B 12.3. Alle drei verwenden dasselbe Wort für die Funktion dieser Lenkungsinstanz: *kybernaô*, Kapitän sein. Bei Heraklit (DK 22 B 64) kommt noch ein Rudergänger hinzu.

was der Gott ihm einpflanzt, macht den Dichter zu einem *sophos*.⁷ Anders ist *sophia*, hinreichendes Wissen, auch nicht zu erreichen. Eine "Untersuchung dessen, was ist", findet nicht statt, die *sophia* wird nicht erstrebt ("*philo-sophie-ren*"), sondern geschenkt.

Genau dies ändert sich mit dem Aufkommen der Naturphilosophie. Das Wort *philosophia* hat noch nicht den aporetischen Gehalt wie bei Platon, für den die *philo-sophia* als Ersatz für die unerreichbare *sophia* herhalten muß. Sondern es bezeichnet ein Streben nach *sophia*, dessen Ziel durchaus als erreichbar erscheint. So etwa, wenn ich recht verstehe, bei Heraklit. Zwar ist die *sophia* auch nach Heraklits Auffassung nicht lehrbar.⁸ Aber Heraklit kann doch behaupten, daß viele Nachforschungen anstellen muß, wer nach ihr strebe (DK 22 B 35). Die *philosophia* wird hier mit der *historia*, der Nachforschung, in Verbindung gebracht. Zwar ist die *historia* keineswegs hinreichend, um die *sophia* zu erlangen (vgl. B 40, B 129), aber sie ist notwendig, um die Irrtümer der Dichter zu vermeiden (B 104, B 57). Es genügt nicht, auf deren Erzählungen zu hören, sondern man muß selber nachforschen und sehen.⁹ Dieses Nachforschen muß jeder selbst leisten, um zur *sophia* gelangen zu können.¹⁰ Die *sophia* ist zwar letztlich immer noch eine unerzwingbare Gabe, aber eine, die (u.a.) durch *historia* verdient werden muß.

Auf diese Verschiebung im Verständnis von *sophia* scheint Aristoteles an der zitierten Stelle anzuspielen. Die "Untersuchung (*episkepsis*) dessen, was ist", die er den "ersten Philosophierenden" bescheinigt (*Met.* 983b1 ff.), entspricht der Forderung Heraklits, wer nach *sophia* strebe, müsse "sehr vieler Dinge Nachforscher (*histor*) sein" (DK 22 B 35). Was man unter Berufung auf Aristoteles die (vorsokratische) Naturphilosophie nennt, wäre demnach eine *sophia*, die auf *historia* beruht. Daß diese *sophia* in *historia* nicht aufgeht, ist vielleicht ein polemischer Zusatz Heraklits. Jedenfalls ist die *historia* gegenüber der alten *sophia* das Neue.

Eine thematische Verschiebung ist in diesem neuen Selbstverständnis der *sophia* impliziert. Den alten Götter- und Heroengeschichten kann man nicht nachforschen; oder wenn man es tut, stößt man nur auf Widersprüche (viele Beispiele bei Herodot). Voraussetzung des Nachforschens ist vielmehr, daß diese Geschichten außer Betracht bleiben. Wenn sich etwa Zeus von Hera auf einem Berggipfel verführen läßt und sich beide mit einer Wolke bedecken, aus der es dann regnet (Homer, *Il.* 14.350 f.), dann hat die *historia* dazu nichts zu sagen. Anstelle der Göttergeschichten liefert sie eine Beschreibung – dessen, was ist und geschieht –, die nicht auf Erzählbares, sondern auf Sichtbares, allgemein Aufweisbares rekurriert; sie erklärt Wolke

⁷ Vgl. Pindar, *Ol.* 2.86 und *Ol.* 9.100 ff.

⁸ DK 22 B 1 ist auch als ausdrückliche Zurückweisung des Anspruchs einer Lehrschrift zu verstehen. Vgl. weiterhin B 101 und hierzu Guthrie, *HGP* I, 414 f.

⁹ Vgl. DK 22 B 101a; zum Sehen vgl. auch Xenophanes, DK 21 B 34, hierzu Fränkel, *Dichtung* 382 f.; zum Hören vgl. Homer, *Il.* 18.501: der *histor* ist ein "Schiedsman" (Schadewaldt), der die durch Erzählungen begründeten Ansprüche der Prozeßgegner prüft; zum Wort *historia* auch Lesky 1971, 255.

¹⁰ Ich sehe deshalb keinen Grund, DK 22 B 35 mit Nestle (*Mythos* 16 mit Anm. 58) wegen Widerspruchs zu B 40 der Unechtheit zu verdächtigen. Und ich sehe auch nicht die von Guthrie (*HGP* I, 417) behauptete Ironie. Zu *philosophia* bei Herodot und Thukydides vgl. die o.g. Stelle bei Nestle.

und Regen aus einem Aufsteigen des Feuchten von der Erde unter dem Einfluß der Sonne.¹¹ Sie beschreibt Wechselbeziehungen dessen, was jeweils als Nebel, Wasser, Luft, Erde, Feuer usf. und als deren Merkmale in der Welt aufweisbar ist. An die Stelle erzählbarer Handlungen treten regelmäßige Abläufe.

Deren Regel wird als Verhältnis bestimmt: bei Anaximandros als ein rechtlicher Ausgleich zwischen Agenten, die ihre jeweiligen Bereiche stets übertreten und dafür büßen, oder weniger dramatisch bei Heraklit (ähnlich Pythagoras?) als ein Ineinandergefügtsein (*harmonia*) und als sich in allen Umsätzen durchhaltende Porportion (*logos*). So ergibt sich eine Beschreibung des Weltganzen als *kosmos*. Sie wird bei Anaximandros (und ähnlich dann bei Parmenides) durch einen Bericht von dessen Entstehung ergänzt. Zu den rechtlichen Beziehungen zwischen den Agenten kommen genealogische Beziehungen hinzu. Und wie die zeitgenössische Adelsgenealogie ihren Anfang bei einem Gott, so findet die kosmogonische Genealogie den ihren bei dem, was nicht mehr aufweisbar (nicht weiter zurückführbar, nicht zu durchschreiten) ist: dem *apeiron*. Dieses ist unentstanden, daher unvergänglich; es umgibt und regiert den *kosmos* (Anaximandros, DK 12 A 15).

Unklar bleibt, wie sich das Regiment des *apeiron* zu der "Anordnung der Zeit" (Anaximandros, DK 12 B 1) verhält, welche die innerkosmischen Rechtsverhältnisse regelt. Deutlich ist nur, wie hier die Funktionen des Zeus als Wettergott und als Wahrer des Rechts (Hesiod, Solon) in eine neue Systematisierung eingehen. Desgleichen bei Heraklit, der freilich eine Kosmogonie ablehnt (DK 22 B 30): Das Feuer, das sich in den Umsätzen der Welt als allgemeines Äquivalent durchhält (B 90), führt als Blitz (Wettergott!) das Ruder von allem (B 64); der Kapitän (vgl. B 41), dem dieser Rudergänger gehorcht, "will mit dem Namen Zeus genannt werden, und will es auch nicht" (B 32). Auch hinsichtlich der Götter wird also der Mythos mit seinen Benennungen beiseitegeschoben – oder ausdrücklich verworfen, wie bei Xenophanes (DK 21 B 11 f.). Man glaubt offenbar, in der *historia* (mit Rezeption der orientalischen Wissenschaften) den Schlüssel zu einer neuen Form der *sophia* gefunden zu haben.

Was die *historia* für die *sophia* zu leisten vermag, wird andeutungsweise aus den Berichten erkennbar, in denen Thales, Anaximandros und ihre Nachfolger als Spekulant, Wahrsager (Sonnenfinsternis), Ingenieure und Geographen hervortreten. Die *sophia* findet neue Bereiche ihrer Bewährung, ohne die alten aufgeben zu müssen. Nur das Erzählen von Götter- und Heroengeschichten fällt aus der neubegründeten *sophia* heraus. Es wird in einen Bereich zurückgedrängt, für den es unentbehrlich ist (die Repräsentationsbedürfnisse des Adels: Pindar), um dann in der Tragödie eine ganz neuartige Bedeutung zu erlangen.

Ist es sinnvoll, diese mit *historia* verknüpfte *sophia* als Anfang der Philosophie zu verstehen? – Die Frage kommt darauf hinaus, ob es für uns selbst sinnvoll ist, unser eigenes Philosophieren auf diesen Anfang zurückzubeziehen. In gewisser Hinsicht sollte die Antwort positiv ausfallen: Wir stehen immer noch in der Tradition der *historia*, des Nachforschens, das jede Er-

¹¹ Anaximandros, DK 12 A 11, vgl. Kahn 1960, 63 f.; auch Xenophanes, DK 21 B 32.

zählung zu korrigieren oder (falls sie sich der Nachforschung entzieht) ihres Wahrheitsanspruchs zu entkleiden vermag. Das ist in den Begriff von jeder Wissenschaft eingegangen.

Die Griechen des 6. Jh. haben das Nachforschen durchaus nicht erfunden. Die Leistung der *historia* war vielmehr, daß sie ihre eigenen Bedingungen ausdrücklich reflektierte. So Anaximandros, wenn er Frage, worauf die Erde ruht (da sie ja nicht fällt), mit einem Symmetrieargument beiseite schob (DK 12 A 11); später Parmenides mit seinem Argument gegen das Entstehen (DK 28 B 8,6 ff.), Zenon mit seinen Argumenten gegen Vielheit und Bewegung: jeweils werden nicht bloß Ergebnisse des Nachforschens präsentiert, sondern es wird gefragt, wonach sich überhaupt nachforschen läßt, und die Aufgaben und der mögliche Wert der Forschung werden durch begriffliche Analyse bestimmt. Insofern ist die *historia* ein Anfang der Wissenschaft, ein durch Wissenschaftstheorie begründetes Forschen.

Aber weder diese *historia* als solche noch die *sophia*, in die sie eingebettet ist, sind Philosophie. Die *sophia* bleibt ein Wissen, dessen Autorität sich jeder Nachforschung entzieht, auch wenn es seine Inhalte dem Test der *historia* aussetzt. Sie behält ihren Charakter als ein Orientierungswissen, das sich letztlich nicht ausweisen muß, sondern im Ratgeben bewährt. Und Philosophie beginnt erst dann, wenn wir dem Anspruch, derartiges Wissen besitzen zu können, entsagen.¹²

3.

Aristoteles setzt in seiner Darstellung einen ganz anderen Begriff der *sophia* voraus. Die *sophia* ist Ursachenforschung. Dabei ist ihr Vorbild nicht die alte *historia*, sondern die *technê*: ein Bewirkungswissen, das nicht auf bloßer Erfahrung, sondern auf Verallgemeinerung (*Met.* 981a5 ff.) und Ursachenkenntnis (981a28 ff.) beruht. Von bloßer Erfahrung unterscheidet sich die *technê* dadurch, daß diejenigen, welche eine *technê* ausüben, Auskunft zu geben und zu lehren vermögen.¹³ Hierdurch erweist sich die *technê* als Wissen; und zugleich ist sie von ihren äußeren Zwecken emanzipiert, da zu deren Erfüllung bloße Erfahrung genügt (981a12 ff.).

In der *sophia* vollendet sich dieser Wissenscharakter der *technê*: Sie wird um keiner äußeren Zwecke, sondern um des Wissens selbst willen betrieben (*Met.* 982a15 u.ö.); sie fragt nicht

¹² Es ist wohl nicht überflüssig, hier zu bemerken, daß zumindest Parmenides über diese Tradition der *sophia* hinausweist. Er führt den *alêtheia*-Teil seines Gedichtes zwar, wie es der Autorität der *sophia* entspricht, auf göttliche Mitteilung zurück, zugleich versucht er aber, diese *alêtheia* durch Argumente auszuweisen, welche die göttliche Autorität ersetzen können und somit untergraben. Überdies läßt Parmenides immerhin den Verdacht aufkommen, daß der Inhalt dieser *alêtheia* zu trivial ist, um als *sophia* bestehen zu können. So wird die *alêtheia* durch die *doxa* ergänzt, die ihre Inhalte der *historia* entnimmt, ohne in eine *sophia* eingehen zu können. Das heißt, mit der Unterscheidung von *alêtheia* und *doxa* wird die *sophia* selbst zum Problem. Zwar ist Platons Programm einer *philo-sophia* noch nicht vorweggenommen, aber die Problemlage jeder Philosophie ist vorgezeichnet – ohne daß Parmenides selber dies beabsichtigt hätte.

¹³ *Met.* 981b5 ff.: *logon echein* im selben Sinn wie bei Platon *logon dodonai*.

nach Ursachen und Allgemeinem überhaupt, sondern nach den ersten Ursachen und nach dem Allgemeinen (981b28; vgl. 983a24 f., 982a24 f.). Hierdurch ist sie zwar die schwierigste, aber auch die "genaueste" Wissenschaft; ihr Gegenstand ist, was im höchsten Grade gewußt werden kann (982a25, b1 f.). Sie ist auch das erstrebenswerteste Wissen, denn sie ist ein Wissen über die Götter und zugleich dasjenige Wissen, das der Gott selber im höchsten Grade besitzt (983a5 ff.).

Daß der Mensch durch die *sophia* somit am göttlichen Wissen partizipiert, ist durch den Verzicht auf jede praktische Kompetenz der *sophia* erkaufte. Ihre Genauigkeit verträgt sich nicht mit den "Schwankungen" dessen, was gut für die Menschen ist.¹⁴ Als Orientierungswissen ist sie nicht zu gebrauchen. Auch in den ethischen Schriften ist die *sophia* vor allem durch Genauigkeit gekennzeichnet. Dabei knüpft Aristoteles zunächst an einen älteren Sprachgebrauch an: Im Bereich der *technai* wird die *sophia* denjenigen zugesprochen, welche "die genauesten" sind (*tois akribestatois*); nach diesem Kriterium gelten z.B. Phidias und Polyklet in ihrem Fach als *sophoi*. Die *sophia* wird also zunächst als *aretê technês* verstanden (EN 1141a9-12). *aretê* ist, wofür jemand gelobt wird (EN 1103a9 f., MM 1197a17 f.), und im Bereich der *technai* fungiert die Genauigkeit (*akribeia*) als Kriterium für dieses, mit dem Prädikat *sophos* ausgesprochene, Lob.

Von daher übernimmt Aristoteles also das Kriterium der Genauigkeit für die *sophia*. Er setzt sich von dem zitierten Sprachgebrauch aber insofern ab, als er die in der Vielzahl der *technai* implizierte Pluralität der *sophiai* nicht nachvollzieht: Es gibt Menschen, die im ganzen als *sophoi* gelten und nicht nur hinsichtlich eines Teils oder dergleichen (EN 1141a12-14), und zwar soll ihr *sophon* immer dasselbe sein (ebd. a24 f.). Aristoteles hat also einen Sinn des Begriffs *sophia* im Auge, der nicht viele *sophiai* zuläßt, sondern nur eine einzige, die alles, was gut ist, umfaßt (vgl. ebd. a31).

Dieses zweite Kriterium, die Einheitlichkeit, unterscheidet die *sophia* von der *phronêsis* (Klugheit) und der *politikê*. Denn um richtig zu sein, müssen die Urteile der *phronêsis* unter verschiedenen Umständen verschieden ausfallen: sie beziehen sich auf das Förderliche, das wandelbar ist,¹⁵ und beinhalten daher kein Wissen, sondern immer nur Meinung.¹⁶ Demgegenüber gehört die *sophia* zu dem Teil der Vernunft (d.i. des Seelenteils, der über *logos* verfügt, vgl. EN 1139a3-5), mit dem wir uns auf solches beziehen, dessen Ursprünge (*archai*) nicht anders sein können (als sie sind – ebd. a7 f.). Das sichert die Einheitlichkeit der *sophia*. Und es sichert zugleich, daß deren wahren Urteile¹⁷ keine bloßen Meinungen sind, sondern Wissen.

¹⁴ EN 1094b13 ff.; vgl. hierzu Dirlmeier, *Nikomachische Ethik* 270 sowie Hippokrates, *VM*, c. 9, *De victu* I, c. 2)

¹⁵ MM 1197a34-b4; vgl. EN 1140b2 f. und b35 f., 1141a30 f.

¹⁶ EN 1140b25-28. 'Meinung' ist hier im Sinn von Unbeständigkeit des situationsabhängigen Urteils, nicht von eventueller Unwahrheit wie in 1140a17 zu verstehen.

¹⁷ Vgl. EN 1141a19: *alêtheuein*.

Daher ergeben beide Kriterien zusammengenommen: Die von Aristoteles gemeinte *sophia* ist die genaueste Wissenschaft (EN 1141a17); sie ist Erkenntnis (*epistêmê*) und Verständnis (*nous*) dessen, was in seinem Wesen (*physis*) das ehrwürdigste ist (ebd. b2 f.) – d.i. des Ewigen und Göttlichen (MM 1197b7 f., vgl. a24 f. und a33 f.). Sie trägt bei zum guten Leben (*eudaimonia*), aber nicht in der Weise, daß sie etwas anderes bewirkt, als was sie selbst ist; vielmehr gehört es einfach zum guten Leben, daß man sie hat und betätigt (EN 1144a3-6). Die Klugheit (*phronêsis*) ist ihr untergeordnet: wie ein Verwalter seinen Herrn davor schützt, sich mit Lebensnotwendigkeiten befassen zu müssen, so kümmert sich die Klugheit um die menschlichen Leidenschaften (*pathê*), so daß die *sophia* von ihnen unbetroffen bleibt (MM 1198b12-20).

Das archaische Ideal der *sophia* wird von Aristoteles in fünf wahrheitsfähige Seelenvermögen gespalten: *technê*, *epistêmê* (Wissenschaft), *phronêsis*, *sophia* und *nous* (Prinzipienerkenntnis, vgl. EN 1139b16 f.). Dabei gehen die *technê*, sofern sie lehrbar ist, und die *epistêmê*, sofern sie auf Beweisen beruht, über die alte *sophia* hinaus.¹⁸ In der Tat hängt das Beweisen mit dem Lehren zusammen: beidemale wird ein Inhalt – durch Widerspruch oder durch Nichtwissen – in Frage gestellt und seine Zweifelhaftigkeit dann gemäß einer Methode des Überzeugens behoben. Hierdurch wird die Einheit der alten *sophia* gesprengt, da sich diese der Kontroverse grundsätzlich entzieht. Aristoteles isoliert mit seiner Wissenschaftslehre aus dem Bereich des Kontroversen einen entscheidbaren Teil, in dem also Genauigkeit erreicht und jede Kontroverse erledigt werden kann. In ihn zieht sich seine *sophia* zurück. Ausgeschlossen wird, was letztlich immer kontrovers bleiben muß, weil jede richtige Entscheidung situationsbedingt ist: das Herstellen und Handeln, daher die Klugheit (*phronêsis*). So verliert die *sophia* ihren praktischen Anspruch, und es wird nur noch behauptet, daß ihr Besitz gleichwohl zum guten Leben gehört.¹⁹

Wenn ich Platon insgesamt richtig verstehe, könnte seine Intention der aristotelischen kaum schärfer entgegengesetzt sein: Platon insistiert auf dem alten Ideal der *sophia*. Er intendiert eine Erkenntnis des Guten, aus der sich die Beschaffenheit der Welt und die Orientierungen menschlichen Tuns gleichermaßen erschließen. Und dabei ist es eben die "Genauigkeit", durch welche derartiges Wissen ausgezeichnet sein muß. Das Problem Platons ist, derartiges Wissen eben nur intendieren, aber durch keine Methode der Forschung erreichen und ausweisen zu können. Das aristotelische Programm ist demgegenüber letztlich liquidatorisch. Wo Aristoteles verbal am Ideal der *sophia* festhält, beschränkt er sich auf dasjenige Wissen, das sich me-

¹⁸ Die terminologische Unterscheidung zwischen *technê* und *epistêmê* wurde nach Heinemann (1961, 127 Anm. 1) erst von Aristoteles eingeführt; vgl. etwa Platon, *Gorg.* 500E f. mit *Phaidon* 76B.

¹⁹ Im *Protreptikos* hat Aristoteles einen viel weiteren Begriff von *phronêsis*, der eigentlich den ganzen Bereich der alten *sophia* abdeckt. Aber auch hier wird die als "theoretisch" aufgefaßte, also aristotelische *sophia* von der *phronêsis* abgesetzt (*Protr.* B 27, B 29 Düring; zum Begriff *phronêsis* im 'Protreptikos' vgl. Düring 1969, S. 93, 95 und 107, mit Literaturangaben). Daß Aristoteles die *sophia* ihres praktischen Anspruchs entkleidet, wird auch von den übrigen Stellen in Aristotelischen Corpus bestätigt (vgl. Bonitz, *Index*, s.v. *sophia*). Zum Kriterium der *akribeia* vgl. auch Platon, *Philebos* 56B; dazu Schneider 1989, 148 Anm. 72.

thodisch ausweisen läßt. Wo er hingegen von praktischen Orientierungen spricht, verzichtet er auf alle strengen Wissensansprüche. Daß diese Ansprüche bei Platon keine willkürlichen sind, sondern vielmehr die Rationalität und somit überhaupt die Existenz des menschlichen Gemeinwesens (der *polis* als *autokratôr*, vgl. Thukydides III, 62.3 f.) betreffen, scheint für Aristoteles keine Rolle zu spielen.

In der Geschichte des griechischen Denkens geht dem der Versuch einer Reduktion der *sophia* auf *technê* voraus. Das Orientierungswissen der *sophia* soll lehrbar gemacht und auf diese Weise – als von den Adligen erworbene Qualifikation, nachdem deren adelsspezifische Vorzüge ihren Einfluß in der *polis* nicht mehr garantieren – in die Demokratie eingebracht werden. Das Scheitern dieses Versuchs hat bereits Sokrates konstatiert, und Platon hat mit seinem Programm der *philo-sophia* die Konsequenz gezogen, daß *sophia* nicht mehr als etwas verstanden werden kann, das jemand besitzt. Aristoteles insistiert demgegenüber darauf, die *sophia* wie eine *technê* als Wissen ausweisen und lehren zu können. Das Versagen der sophistischen *technê* kann er daher nur berücksichtigen, indem er die *sophia* jedes politisch-praktischen Anspruchs entkleidet. Vorbereitet ist dies durch seine Behauptung, daß selbst die *technê*, sofern sie als Wissen über bloße Erfahrung und über die jeweiligen Einzelfälle hinausgeht, nicht mehr an praktischen Erfordernissen orientiert sei, sondern am Ziel einer Erkenntnis um ihrer selbst willen. Wissen und Handeln sind auseinandergetreten. Die *sophia*, von der Aristoteles spricht, hätte mit der alten *sophia* nicht mehr als den Namen gemein, wenn nicht zwischen beiden die Geschichte eines Scheiterns und einer Resignation läge: wenn wir nicht auch noch in diesem Bruch die Kontinuität eines Problems erkennen könnten.

In diesem Bruch also entsteht die Philosophie. Und dieser Bruch ist vorausgesetzt, damit Natur zum Thema der Philosophie werden kann. Dies geschieht bei Aristoteles in der *Physikvorlesung*, zu deren thematischem Umkreis auch die referierten Abschnitte der *Metaphysik*²⁰ gehören. Aber es geschieht nicht mehr in der Erfahrung des Bruchs, sondern in einer bereits vollzogenen Resignation. Aristoteles etabliert eine Wissenschaft, bei der wir uns mit dem Bruch abfinden sollen. Sich mit ihm nicht abfinden zu können, ist Philosophie. Schon bei Aristoteles ist die zugrundeliegende Erfahrung verdeckt und nur durch Interpretation zurückzugewinnen. Das gilt auch für die Naturphilosophie.

Wenn Philosophie nichts anderes ist als eine Wiederanknüpfung an Platons Programm der *philo-sophia*, dann ist Naturphilosophie zwar nur als Wiederanknüpfung an das zu verstehen, was Aristoteles in der 'Physikvorlesung' erstmals versuchte (selbstverständlich mit allen Ergänzungen und Revisionen, zu denen die seitherige Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften uns nötigt). Aber dabei ist zugleich hinter Aristoteles auf die Probleme zurückzugehen, durch welche Natur erst zum Thema einer *philo-sophia* wurde – und nicht nur Thema des von Aristoteles propagierten selbstgenügsamen Wissens. Die von Aristoteles begründete Naturphilosophie ist von vornherein mit Fragen zu konfrontieren, an die Aristoteles selber kaum dachte, mit denen sich aber ihre Dignität als Philosophie erst entscheidet.

²⁰ *Met.* I 1 ff., vgl. auch ebd. 988a20 ff.

Zitierte Literatur:

- Aristoteles Graece*, rec. I. Bekker (= *Aristotelis opera*, ed. Academia Regia Borussia, vol. I, II), Berlin 1831 (*Phys.* = *Physica*, ebd. 184-267; *Met.* = *Metaphysica*, ebd. 980-1093; *EN* = *Ethica Nicomachea*, ebd. 1094-1181; *MM* = *Magna Moralia*, ebd. 1181-1213)
- Bonitz, Hermann: *Index Aristotelicus* (= *Aristotelis opera*, ed. Academia Regia Borussia, vol. V), Berlin 1870
- Cornford, Francis M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (1912), repr. Sussex 1980
- Dirlmeier, Franz: *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, übers. und komm. (1956 = *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, begr. von E. Grumach, hg. von H. Flashar, Bd. 6), 7. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 1979
- DK = Diels, Hermann und Kranz, Walter: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8. Aufl. hg. von W. Kranz, Berlin: Weidmann 1956
- Düring, Ingemar: *Der Protreptikos des Aristoteles*, gr./dt., Frankfurt a.M. 1969
- Fränkel, Hermann: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 3. durchges. Aufl. 1969, Nachdruck München 1976
- Guthrie, W.K.C. [*HGP*]: *A History of Greek Philosophy*, 6 Vols., Cambridge: U. Pr. 1962 ff.
- Heinimann, Felix: "Eine vorplatonische Theorie der *technê*" (1961), in: *Sophistik*, hg. von C.J. Classen, Darmstadt: wbg 1976, S. 127-169
- Kahn, Charles H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960
- Lesky, Albin: *Geschichte der griechischen Literatur*, 3. Aufl. Bern 1971
- Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos*, Nachdruck der 2. Aufl. (1942) Stuttgart: Kröner 1975
- Platon, *Werke*, gr./dt. hg. von G. Eigler (gr. Text: Samml. Budé, Übers. Schleiermacher [bzw. nach H. Müller]). Darmstadt 1970 ff.
- Schneider, Helmuth: *Das griechische Technikverständnis*, Darmstadt 1989