

## **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)

Vorbemerkung:

Die folgenden Studien wurden – unter Verwendung älteren Materials – als Skriptum zu einer dreisemestigen Vorlesung (WS 2011/12 bis WS 2012/13) ausgearbeitet. Sie brechen im sechsten Kapitel vor der Behandlung des *Timaios* ab; ein siebtes Kapitel zur Vorsokratiker-Rezeption bei Aristoteles ist geplant (Inhaltsverzeichnis am Ende).

Das umfangreiche Material zum Naturbegriff in anthropologischen, erziehungstheoretischen medizinischen etc. Kontexten konnte nicht eingearbeitet werden: Es würde nochmals einen ganzen Band füllen, für den ich jetzt aber keine Zeit habe. Deshalb habe ich das Wichtigste in Abschnitt 2.5. aus älteren, hier aber nochmals überarbeiteten Aufsätzen zusammengestellt.

Die gegenwärtige Ausarbeitung ist noch ganz unfertig. Sie wird als *Work in Progress* ins Netz gestellt. Offene Baustellen sind jeweils durch ### markiert. Das Material ist viel zu umfangreich, als daß ich überall in die wissenschaftliche Diskussion eingearbeitet sein könnte. Ich bitte deshalb um Hinweise und Kritik.

## 1. Erste Illustrationen und Vorbereitungen

### 1.1. Die aristotelische Mimesisthese. Skizzen zu einer historischen Fallstudie

#### 1.1.1. Die Mimesisthese der *Physikvorlesung*.

Ich will mit einer Beobachtung beginnen, die mich vor Jahren darauf gebracht hat, von Aristoteles her zurückfragen und die ältere Geschichte des Naturbegriffs zu rekonstruieren. Aristoteles ist der erste, der den Naturbegriff ausdrücklich erörtert.<sup>1</sup> Die systematischen Voraussetzungen, die er in diese Erörterung einbringt, verbieten eine kurze Referierung; ich muß Sie auf eine auf eine spätere Vorlesung vertrösten. Mich interessiert hier vielmehr zunächst ein Gedanke, den Aristoteles in der sog. *Physikvorlesung* wie eine anerkannte Expertenmeinung zitiert und, wenn nicht als Voraussetzung, so doch jedenfalls als Ausgangspunkt heuristischer Überlegungen in seine Grundlegung der Naturwissenschaft eingehen läßt.

Ich meine die Behauptung, daß sich die "Kunst" zur "Natur" mimetisch verhält – oder kurz: daß sie die "Natur" imitiert.<sup>2</sup> Dies wurde oft im Sinne eines naturalistischen Verständnisses der sog. schönen Künste verstanden, als bestünde etwa die Aufgabe der Malerei oder der Poesie in einer Darstellung der Natur. Aber Aristoteles spricht in der *Physikvorlesung* gar nicht von den sog. schönen Künsten. Seine Beispiele für ein mimetisches Verhalten der "Kunst" zur "Natur" sind Hausbau und Medizin. Die Mimesisthese der *Physikvorlesung* kommt darauf hinaus, daß Herstellungsprozesse und professionelle Verfahrensweisen strukturelle Merkmale aufweisen, die den strukturellen Merkmalen natürlichen Geschehens entsprechen. Dabei folgt einerseits die "Kunst" der "Natur". Und eben deshalb ist andererseits die Struktur natürlichen Geschehens an der Struktur technischer und professioneller Verfahren ablesbar. Der sachlicher Primat der "Natur" vor der "Kunst" wird geradezu unterlaufen durch einen epistemischen Primat der "Kunst" vor der "Natur".<sup>3</sup>

Diese Umkehrung wird meist mit der sog. wissenschaftlichen Revolution, etwa bei Galilei und Bacon, in Verbindung gebracht. Erst durch sie wäre demnach "Natur", nach einer Formulierung von Mittelstraß, "ein Teil technischer Kulturen geworden".<sup>4</sup> Aber ich finde die-

---

<sup>1</sup> *Phys.* II 1, 192b8 ff.; *Met.* V 4, 1014b16 ff..

<sup>2</sup> *Phys.* II 2, 194a21, *Meteor.* IV 3, 381b6; s.u. T c.1 #1.

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Umkehrung des Schlußkapitel von Teil. I meiner *Studien zum griechischen Naturbegriff*. (im Folgenden kurz: *Studien I*) – Ich sollte freilich ergänzen, daß der Schluß von der Struktur technischer und professioneller Verfahren auf die Struktur natürlichen Geschehens – wie der eingangs der *Physik* (184a16 ff.) beschriebene Übergang von dem, was "uns bekannt ist" zu dem "schlechthin Bekannten – nur ein heuristischer ist.

<sup>4</sup> Mittelstraß 1987, 51.; dazu Heinemann 1991, 311 und passim (zu Bacon auch Heinemann 1995).

selbe Umkehrung schon bei Aristoteles, als gehörte sie geradezu zum Naturbegriff – und mit ihr die Kompetenzanmaßung, auf die sie die Behauptung eines sachlichen Primats der "Natur" reduziert.

Eine solche, zunächst durch technisches und professionelles Wissen bekannte Struktur natürlichen Geschehens ist – so die erwähnte Stelle in der *Physik* – der Zusammenhang von "Material" und "Form":

**T c.1 #1: Aristoteles *Phys.* II 2, 194a21-27**

εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμείται  
τὴν φύσιν, τῆς δὲ αὐτῆς ἐπιστήμης εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τὴν  
ὑλὴν μέχρι τοῦ (οἷον ἰατροῦ ὑγίειαν καὶ χολὴν καὶ φλέγμα,  
ἐν οἷς ἡ ὑγίεια, ὁμοίως δὲ καὶ οἰκοδόμου τὸ τε εἶδος τῆς  
<sup>a25</sup> οἰκίας καὶ τὴν ὑλὴν, ὅτι πλίνθοι καὶ ξύλα ὡσαύτως δὲ  
καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), καὶ τῆς φυσικῆς ἂν εἴη τὸ γνωρίζειν  
ἀμφοτέρως τὰς φύσεις.

"Angenommen, die Kunst folgt nachahmend der Natur. Nun ist es Sache desselben Fachs, die Form und zu einem gewissen Grade auch das Material zu kennen – z.B. des Arztes, sowohl die Gesundheit als auch Galle und Schleim, worin die Gesundheit [sc. vorliegen soll], ähnlich des Baumeisters, die Form des Hauses und das Material, nämlich Ziegel und Bauholz, und ebenso bei den anderen Fächern. Daher sollte es auch Sache der Naturwissenschaft sein, sich Kenntnis beider Naturen zu verschaffen."

Das Fachwissen der qualifizierten Berufe wird hier zum Vorbild für die Naturwissenschaft. Systematisch relevante Fragen der Naturwissenschaft – nach "Form" (*eidos*) und Material (*hylê*) – werden vom Fachwissen der qualifizierten Berufe übernommen.

Vielleicht noch eingängiger ist die Entsprechung zwischen der Schrittfolge eines Herstellungsprozesses und der Schrittfolge natürlichen Werdens.

**T c.1 #2: Aristoteles, *Phys.* II 8, 199a8-15**

ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἔστι τι, τούτου ἕνεκα  
πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται,  
<sup>a10</sup> οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν  
μὴ τι ἐμποδίζη. πράττεται δ' ἕνεκά του καὶ πέφυκεν ἄρα  
ἕνεκά του. οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν  
ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον  
φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνη γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ἢ πέ-  
<sup>a15</sup> φυκεν. ἕνεκα ἄρα θατέρου θάτερον.

"Ferner: Worin ein Ziel ist, da wird das Frühere und das Anschließende seinetwillen getan. Und zwar gilt jeweils: wie etwas getan wird, so wäre es gewachsen, und wie etwas gewachsen ist, so würde es getan, wenn nichts dazwischenkommt. Getan wird es zu ei-

nem Zweck. Daher ist es auch zu einem Zweck gewachsen. Gehörte beispielsweise ein Haus zu den durch Natur entstehenden Dingen, dann entstünde es auf dieselbe Weise [und das heißt hier: in derselben Schrittfolge; GH] wie jetzt infolge der Kunst. Und entstünden umgekehrt die Naturdinge nicht durch Natur, sondern durch Kunst, dann entstünden sie auf eben dieselbe Weise wie sie gewachsen sind. Also geschieht jeweils der eine Schritt um des anderen willen."

Aristoteles unterstellt in beiden Bereichen einen Typ von Vorgängen, durch die jeweils ein Anfangszustand über eine kontinuierliche Folge von Zwischenschritten in einen Endzustand überführt wird. Die behauptete Entsprechung ergibt sich dann insbesondere daraus, daß die Reihenfolge der Zwischenschritte in beiden Bereichen durch gleichartige Sachzwänge festgelegt ist. Beim Bau eines Hauses wird zuerst das Fundament gelegt, dann werden die Mauern hochgezogen und zuletzt das Dach hergestellt. Ebenso beginnt das Aufkeimen eines Bäumchens mit der Verwurzelung im Boden, dann bildet sich ein Stamm, der schließlich Blätter treibt, nachdem er eine gewisse Höhe erreicht hat. In beiden Fällen ist die Reihenfolge der Schritte ein Erfordernis für das Zustandekommen des Resultats: Man kann kein Haus bauen, indem man mit dem Dach beginnt, um dann unter dem Dach die Mauern zu errichten und unter den Mauern das Fundament zu legen; und ebenso kann kein Bäumchen entstehen, indem zuerst die Blätter wachsen und dann erst der Stamm und die Wurzeln.<sup>5</sup> In beiden Fällen liegt es daher nahe, die tatsächliche Abfolge unter Rekurs auf das Resultat zu erklären, für das sie erforderlich ist.

In beiden Bereichen wird das Ziel bereits zu Beginn des ganzen Vorgangs durch eine effiziente Ursache antizipiert:<sup>6</sup>

- Ausgangspunkt natürlichen Entstehens ist nach Aristoteles der "Samen" (*sperma*), aus dem das entstehende Lebewesen dann selber besteht.<sup>7</sup> Durch ihn wird die relevante "Form" (*eidos*) zu einem inneren Antrieb des Entstehens. Aber der Samen ist kein unhintergebarer Ausgangspunkt.<sup>8</sup> Sein Urheber und insofern die "zugespitzteste Ursache" des Entstehens ist das elterliche Lebewesen,<sup>9</sup> als Exemplar derselben Art und somit als Träger derselben Form.

---

<sup>5</sup> Aus naheliegenden Gründen habe ich den biologischen Sachverhalt stark vereinfacht. Aristoteles ist hier nicht so explizit, wie es wünschenswert wäre. Vgl. aber *PA* II 8, 654b27-655a4 zur Gerüstfunktion des tierischen Skeletts.

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden bes. auch *Met.* VII 7, 1032a24-b14.

<sup>7</sup> *GA* I 2, 716a8-9: *ek toutou ... synistatai*. Zur Schlüsselrolle des *sperma* bei der Bestreitung zufälligen Entstehens: *Phys.* II 4, 196a31-3; ebd. 8, 199b7 und b9.

<sup>8</sup> In diesem Sinne *Met.* XIV 5, 1092a17: *ouk esti to sperma prôton*.

<sup>9</sup> Vgl. zum folgenden auch *Phys.* II 3, 195b21-5: Die "zugespitzteste Ursache" (*to aition ... to akrotaton*, b22) ist beim Hausbau der Mensch als Fachmann - und somit letztlich sein Fachwissen.

- Ausgangspunkt kunstgerechten Herstellens ist das Wissen, worum es sich bei dem gesteckten Ziel handelt und was zu seiner Realisierung erforderlich ist; die relevante "Form" (*eidos*) ist "in der Seele" der Herstellers, wie Aristoteles sagt.<sup>10</sup>

Die Form (*eidos*) entsteht nach Aristoteles nicht;<sup>11</sup> sie liegt immer schon vor, und zwar bei natürlichem Entstehen im Erzeuger als dessen "Natur" (*physis*), und bei kunstgerechtem Herstellen im Hersteller als dessen "Fachwissen" (*technê*).<sup>12</sup> Diese Unterscheidung zweier Weisen, in denen eine Form vorliegen kann:

- verkörpert durch einen Gegenstand, dessen Form sie ist, bzw.
- gewußt durch einen Menschen, der evtl. als Hersteller eines sie verkörpernden Gegenstandes fungiert,

ist nach Aristoteles für den Unterschied zwischen "Natur" und "Kunst" konstitutiv.

### 1.1.2. Zum Begriff der "Kunst", mit Exkurs zur *mimesis* in der *Poetik*.

Der Begriff der Kunst ist hier im weiten, alteuropäischen Sinn zu verstehen:<sup>13</sup> Als "Kunst" (gr. *technê*, lat. *ars*, davon engl. *art*, etc.) gilt demnach jeder Bereich anspruchsvoller und lehrbarer, eine bestimmte Aufgabe erfüllender Tätigkeiten, in dem es Kriterien zur Unterscheidung zwischen Richtig und Fehlerhaft gibt und in dem daher die Rede davon sein kann, daß jemand "kunstgerecht" oder "kunstwidrig" verfährt.

#### T c.1 #3: [Hippokrates], *Über die Kunst (De arte)*, c. 5,6

Καί τοι ὅπου τό τε ὀρθόν καί τό μή ὀρθόν ὄρον ἔχει ἐκάτερον, πῶς τοῦτο οὐκ ἄν τέχνη εἴη; Τοῦτο γάρ ἐγωγέ φημι ἀτεχνίην εἶναι ὅπου μήτε ὀρθόν ἔνι μηδέν μήτε οὐκ ὀρθόν.

"Wo das Richtige und das Falsche jeweils eine Markierung hat, wie sollte das keine Kunst sein? Denn das, so behaupte ich, ist die Abwesenheit jeglicher Kunst: daß darin weder Richtig noch Falsch ist."<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden bes. auch *Met.* VII 7, 1032b1.

<sup>11</sup> *Met.* VII 8, 1033b5-8 u.ö.

<sup>12</sup> Wegen dieser Gleichsetzung der *technê* mit dem gewußten *eidos* und der *physis* mit dem verkörperten *eidos* kann Aristoteles nach Sedley (2007, 179 f.) behaupten, daß die *technê* sowenig wie die *physis* "überlegt" (*Phys.* II 8, 199b28: ... *ou bouleuetai*): Nicht das Fachwissen überlegt, sondern der Fachmann. - Dies ist m.E. überzeugender als Wielands (<sup>2</sup>1970, 271) Interpretation der Stelle, wonach das Überlegen erst einsetzt, "wo die unmittelbare Vertrautheit mit der Sache gestört ist" und die "vollendete Kunstfertigkeit" daher "keiner Überlegung ... bedarf".

<sup>13</sup> Zu Begriff und Theorie der *technê* vgl. Heinemann 1961/76 (wegweisend), Schneider 1989, Roochnik 1996, Kap. 1. - Ich setze das Wort 'Kunst' meist in Anführungszeichen, wenn es als Übersetzung des griechischen *technê* fungiert.

<sup>14</sup> Dazu Heinemann 1961/76, 163 f. Dieselbe Auffassung formuliert Quintilian 2,17,42, zit. ebd. 162: *qua in re alius se inartificialiter, alius artificialiter gerat, in ea esse artem.* ("Bei einer Sache, bei der sich der eine kunstwidrig, das andere kunstgemäß verhält, gilt es eine Kunst.")

"Künste" sind beispielsweise die Medizin (*iatrikê*), die Malerei (*graphikê*), das kaufmännische Rechnen (*logistikê*), die Politik (*politikê*) usf. Erst im 18. Jh. ist es üblich geworden, den Begriff der Kunst auf die – wie man damals auch sagte – "schönen" Künste einzuschränken.<sup>15</sup> Dabei sind die "schönen" Künste eben diejenigen, die Aristoteles in der *Poetik* als Weisen der "Nachahmung" oder "Darstellung" (*mimêsis*) charakterisiert:

**T c.1 #4: Aristoteles, *Poet.* 1, 1447a13-8**

ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας  
ποιήσις ἔτι δὲ κωμωδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς  
αὐλητικῆς ἢ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς πᾶσαι τυγχάνουσιν  
οὔσαι μιμήσεις τὸ σύνολον διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν,  
ἢ γὰρ τῶ ἐν ἑτέροις μιμῆσθαι ἢ τῶ ἕτερον ἢ τῶ ἐτέ-  
ρως καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον.

Schmitt übers.: "Epische und tragische Dichtung also, außerdem die Komödie, die Dithyrambendichtung und der größte Teil der Kunst des Aulos- und des Kitharapiels: sind grundsätzlich alle Nachahmungen. Sie unterscheiden sich aber voneinander in dreifacher Hinsicht: dadurch, daß sie in verschiedenen Medien nachahmen, dadurch, daß sie Verschiedenes, oder dadurch, daß sie auf verschiedene Weise, d.h. nicht im selben (Darstellungs-)Modus nachahmen."

Es ist von einiger Wichtigkeit, dies nicht mit der eingangs aus der *Physik* zitierten Mimesistheorie zusammenzuwerfen. Tatsächlich spricht Aristoteles nirgendwo in der *Poetik* von einer Nachahmung oder Darstellung "der Natur". Vielmehr kann sich die dichterische oder visuelle Darstellung auf dreierlei beziehen: Auf das, "was der Fall war oder ist", auf das, "was man sagt oder glaubt", sowie insbesondere auf das, "was" - nach einer "Wahrscheinlichkeit oder Zwangsläufigkeit", die im Charakter der dargestellten Personen liegt<sup>16</sup> - "der Fall zu sein hat".

**T c.1 #5: Aristoteles, *Poet.* 25, 1460b8-11**

ἐπεὶ γὰρ ἔστι μιμητῆς ὁ ποιητῆς ὡσπερ ἀνεὶ ζωγράφος ἢ τις  
ἄλλος εἰκονοποιός, ἀνάγκη μιμῆσθαι τριῶν ὄντων τὸν ἀριθ-  
μὸν ἔν τι ἀεί, ἢ γὰρ οἷα ἦν ἢ ἔστιν, ἢ οἷα φασι καὶ δοκεῖ,  
ἢ οἷα εἶναι δεῖ.

"Da der Dichter etwas zur Darstellung bringt, wie ein Maler oder ein anderer bildender Künstler, muß er immer eines von diesen dreien zur Darstellung bringen: entweder was

---

<sup>15</sup> Vgl. Reckermann 1976, Sp. 1374 f.; Halliwell 2003, 167 ff. sowie im Grimmschen *Wörterbuch*, Bd. V (1873) = Bd. 11 (dtv), s.v. "Kunst", den Abschnitt II, 4c (Sp. 2681 f.).

<sup>16</sup> Vgl. *Poet.* 9, 1451b9. Zum Zusammenhang von Charakter und Handlung in der *Poetik* Schmitt 2003, 194 ff.

der Fall ist oder war, oder was man sagt und der Fall zu sein scheint, oder was der Fall zu sein hat."<sup>17</sup>

Nur im ersten Fall kann von einer "Abbildung" oder "Nachahmung" die Rede sein. In den beiden anderen Fällen handelt es sich eben darum, daß die "Darstellung" über das Vorhandene hinausgeht: Ihr Gegenstand ist ausdrücklich nicht, was geschehen ist, sondern was geschehen könnte;<sup>18</sup> *mimêsis* ist in der *Poetik* des Aristoteles vor allem auch ein Begriff von Fiktion.

### 1.1.3. Die Mimesisthese bei [Hippokrates], *De victu*.

Der Satz, daß die "Kunst" die "Natur" imitiert, ist einem anderen Kontext entlehnt. Man findet einen entsprechenden Gedanken erstmals in einer medizinischen Abhandlung, vermutlich aus dem frühern 4. Jh.:

#### T c.1 #6: [Hippokrates], *De Victu*, c. 11

Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέσθαι τὰ ἐσωτῶν, γινώσκοντας ἂ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἂ μιμέονται.

Diller übers.: "Die Menschen aber verstehen nicht, im Sichtbaren das Unsichtbare zu schauen. Sie üben nämlich Künste, die der menschlichen Natur ähnlich sind, und erkennen es nicht. Die göttliche Vernunft lehrte sie, was in ihnen vorgeht, nachzuahmen, indem sie erkennen, was sie tun, aber nicht erkennen, was sie nachahmen."

Dies will der Verfasser ändern und "offensichtliche Künste aufzeigen, die teils offensichtlichen, teils unsichtbaren Zuständen des Menschen entsprechen".<sup>19</sup> Eines seiner Beispiele ist der Gebrauch einer Säge:

#### T c.1 #7: [Hippokrates], *De Victu*, c. 16

Τέκτονες πριόντες ὁ μὲν ὠθέει, ὁ δὲ ἔλκει τὸ αὐτὸ ποιεῖν ἀμφοτέρως φέρει· τρυπῶσιν, ὁ μὲν ἔλκει, ὁ δὲ ὠθέει· πιεζόντων ἄνω ἔρπει, τὸ δὲ κάτω μείω ποιέοντες πλείω ποιέουσι, καὶ πλείω ποιέοντες μείω ποιέουσι, φύσιν τε ἀνθρώπου μιμέονται.

---

<sup>17</sup> Ebenso übers. Halliwell (Loeb). Entscheidend ist *hoia* = was (nicht: wie); daher "ist" im veritativen Sinn. Demgegenüber Schmitt (ähnlich Fuhrmann): "Sofern der Dichter etwas nachahmt -- genauso wie ein Maler oder ein anderer bildender Künstler --, hat er genau drei <mögliche Arten von Gegenständen>, von denen er immer eine bestimmte wählen muß: entweder er stellt etwas so dar, wie es war oder ist, oder so wie man sagt oder meint <daß es ist>, oder so, wie es sein müßte."

<sup>18</sup> Aristoteles, *Poet.* 9, 1451a36 ff. - Dazu Halliwell 2003, 180 (zur Übersetzung von *mimêsis* ebd. 171 f.; anders Schmitt 2003, 185 ff.).

<sup>19</sup> *Vict.* 12: δηλώσω τέχνας φανεράς ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοίας εἰούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι.

Πνεῦμα τὸ μὲν ἔλκει, τὸ δὲ ὠθέει, τὸ δ' αὐτὸ ποιέειν ἀμφοτέρως φέρει· σίτων τὰ μὲν κάτω πιέζεται, τὰ δὲ ἄνω ἔρπει ...

Diller übers.: "Zimmerleute sägen. Der eine stößt, der andere zieht, wobei sie auf zweierlei Weise dasselbe bewirken. Wenn sie drücken, geht die Säge nach oben, aber auch nach unten. Indem sie verkleinern, vermehren sie, und indem sie vermehren, verkleinern sie. Damit ahmen sie die Natur des Menschen nach. Die Atmung zieht zum Teil (ein), zum Teil stößt sie (aus). Sie bewirkt dasselbe auf zweierlei Weise. Ein Teil wird nach unten gedrängt, ein Teil geht nach oben. ..."

#### 1.1.4. Die "Natur" und "das Richtige".

Im Detail sind diese Beobachtungen recht merkwürdig. Aber darauf kommt es hier nicht an. Wichtig ist, was sie für das professionelle Selbstverständnis der Medizin leisten sollen. Diese gilt nur insofern als "Kunst", als es in ihr einen nachvollziehbaren Unterschied zwischen Richtig und Fehlerhaft gibt (s.o. T c.1 #3). Aber das genügt nicht:

##### **T c.1 #8: [Hippokrates], *De Victu*, c. 11**

Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογόμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν· ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν, οὐδέποτε κατὰ τὸ αὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὀκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει.

Diller übers.: "Denn Brauch und Natur, wonach wir alles ausführen, stimmen nicht überein, obwohl sie übereinstimmen. Den Brauch haben die Menschen sich selbst gesetzt, ohne zu erkennen, worüber sie ihn setzen; die Natur von allem aber haben die Götter geordnet.<sup>20</sup> Was nun die Menschen setzten, bleibt niemals sich selbst gleich, sei es nun rich-

---

<sup>20</sup> Dies ist wohl das älteste überlieferte Vorkommen des Naturbegriffs in kreationistischem Kontext. Platon, *Soph.* 265e3 etc. ist vermutlich später; die *physis* der Tiere im *Protagoras* (320e2) ist wohl nur ihre körperliche Gestalt (und nicht, wie ich in "Das Ordnen der Naturen" unterstellte, ihre dymanische Konstitution).

Die Annahme einer göttlichen Welteinrichtung kann vielleicht auf Anaxagoras (Mitte 5. Jh.) – oder auf eine bestimmte Weise der Anaxagoras-Rezeption – zurückgeführt werden. Sie ist im griechischen Denken keinesfalls alt. In den alten Göttergeschichten finden die Götter die Welt fertig vor und richten sich in ihr ein, indem sie die vorfindlichen Weltteile als jeweiligen Wirkungsbereiche besetzen. Soweit die Beschreibung der Welt als *kosmos* – d.h. als geordnetes Ganzes aus zueinander passenden, verschiedenartigen Teilen – an die ordnende Tätigkeit eines göttlichen Herstellers denken läßt, wird dies sogleich ausdrücklich bestritten. Vgl. Heraklit, DK 22 B 30: "Diesen *kosmos* ... hat keiner der Götter oder Menschen gemacht, sondern er war immer und ist und wird sein: immerlebendiges Feuer, nach festem Maß (*metra*) aufflammend und erlöschend."



tig oder nicht. Was aber die Götter setzten, ist immer richtig, das Richtige sowohl wie das Nichtrichtige. So groß ist der Unterschied.<sup>21</sup>

Die Unterscheidung zwischen Richtig und Fehlerhaft kann auch nach konventionellen Kriterien getroffen werden, aber diese hält der Autor für unverlässlich. Verlässlich ist – und verlässliche Kriterien liefert – nur die von den Göttern eingerichtete "Natur aller Dinge". Und das heißt, wie wir sahen,<sup>22</sup> für den Verfasser: Richtigkeit läßt sich nur durch solche medizinische Verfahren erreichen, welche die natürliche Funktionsweise der Körperorgane imitieren.<sup>23</sup>

Die Mimesisthese ist demnach die anschauliche Zuspitzung eines abstrakteren Gedankens: daß die – für jede "Kunst" konstitutive – Unterscheidung zwischen Richtig und Fehlerhaft an einer einschlägigen "Natur" ablesbar sein muß. Seinen klassischen Ausdruck findet dieser Gedanke in Platons *Kratylos*:

**T c.1 #9: Platon, *Crat.* 387a1-b5**

{ΣΩ.} Κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν. οἷον ἐάν τι ἐπιχειρήσωμεν ἡμεῖς τῶν ὄντων τέμνειν, πότερον ἡμῖν τμητέον [ἐστὶν] ἕκαστον ὡς ἂν ἡμεῖς βουλώμεθα καὶ ᾧ ἂν βουληθῶμεν, (a5) ἢ ἐὰν μὲν κατὰ τὴν φύσιν βουληθῶμεν ἕκαστον τέμνειν τοῦ τέμνειν τε καὶ τέμνεσθαι καὶ ᾧ πέφυκε, τεμοῦμέν τε καὶ πλέον τι ἡμῖν ἔσται καὶ ὀρθῶς πράξομεν τοῦτο, ἐὰν δὲ παρὰ φύσιν, ἔξαμαρτησόμεθά τε καὶ οὐδὲν πράξομεν;

(b1) {EPM.} Ἐμοιγε δοκεῖ οὕτω.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ἐὰν κάειν τι ἐπιχειρήσωμεν, οὐ κατὰ πᾶσαν δόξαν δεῖ κάειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὀρθήν; αὕτη δ' ἐστὶν ἢ ἐπεφύκει ἕκαστον κάεσθαι τε καὶ κάειν καὶ ᾧ ἐπεφύκει;

(b5) {EPM.} Ἐστί ταῦτα.

Schleiermacher übersetzt:<sup>24</sup> "SO: Also auch die Handlungen gehen nach ihrer eigenen Natur vor sich und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen, etwas zu schneiden, sollen wir dann jedes schneiden, wie wir wollen und womit wir wollen? Oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Schneidens und Geschnitten-Werdens und mit dem ihm Angemessenen [d.h.: "mit dem Naturgemäßen": *hōi*

---

<sup>21</sup> Der obigen Interpunktion entspricht eher die Übers. von Jones: "... but whatsoever things were arranged by the gods always remain right. So great the difference between the right and the wrong."

<sup>22</sup> Siehe oben, T c.1 #7 und T c.1 #8.

<sup>23</sup> Bemerkenswert ist hier ein Schwanken der Naturbegriffs, der einerseits die von der Medizin zu imitierende "menschliche Natur" (*anthrōpinê physis*) und andererseits, im Sprachgebrauch der Kosmologie, die "Natur aller Dinge" (*physis pantôn*) bezeichnet. Die letztere bildet nur den Hintergrund; tatsächlich sollen Richtig und Falsch an der "natürlichen" Funktionsweise der Körperorgane ablesbar sein. – Dazu unten 6.2.1.

<sup>24</sup> Mit den Korrekturen der Darmstädter Ausgabe (ed. Eigler, wbg 1970 ff.); Zusätze in eckigen Klammern von mir.

*pephyke*] schneiden wollen, nur dann es wirklich schneiden und auch einen Vorteil davon haben und die Handlung recht [d.h. "richtig": *orthôs*] verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen [d.h. "fehlerhaft verfahren": *exhamartêsometha*] und nichts ausrichten? / HER: So dünkt es mich. / SO: Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise [besser: Meinung: *doxa*], wie sie uns zuerst einfällt, brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit? / HER: Gewiß."

Denselben Zusammenhang von "Natur" und "Richtigkeit" setzt auch ein Euripides-Fragment voraus, das vermutlich älter ist als allen anderen Texte, die ich hier zitiert habe:

**T c.1 #10: Euripides Frg. 206 N. (aus der verlorenen *Antiope*)**

ὦ παῖ, γένοιτ' ἄν εὖ λελεγμένοι λόγοι  
ψευδεῖς, ἐπῶν δὲ κάλλεσιν νικῶεν ἄν  
τάληθές· ἀλλ' οὐ τοῦτο τὰκριβέστατον,  
ἀλλ' ἡ φύσις καὶ τοῦρθόν· ὅς δ' εὐγλωσσία  
νικᾷ, σοφὸς μὲν, ἀλλ' ἐγὼ τὰ πρᾶγματα  
κρείσσω νομίζω τῶν λόγων αἰεί ποτε.

5

"Mein Sohn,<sup>25</sup> gut gesprochene Reden können sich als Lügen erweisen und durch die Pracht der Worte das Wahre besiegen. Aber nicht dies ist das Exakteste, sondern die Natur und das Richtige. Wer durch Zungenfertigkeit siegt, ist zwar kompetent (*sophos*), aber ich halte die Tatsachen auf Dauer immer für stärker als die Reden."

Die Wendung "das Exakteste" (*to akribestaton*, Vs. 3) verweist auf eine – von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* zitierte – Auffassung von "Kunst", wonach die "Vorzüglichkeit" (*aretê*) eines Fachmanns in seiner "Kompetenz" (*sophia*) liegt und diese nach der "Exaktheit" (*akribeia*) von Wissen und Ausführung zu beurteilen ist.<sup>26</sup>

**T c.1 #11: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (E.N.) VI 7, 1141a9-12**

Τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις  
τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθορρογὸν σοφὸν καὶ  
Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο  
σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν·

a10

---

<sup>25</sup> Ein junger Mensch (*pais*) ist angesprochen. Wenn hier Antiope zu ihrem Sohn Amphion spricht (Snell 1971, 80n13 und 97n58), muß sie ihn nicht schon als ihren Sohn, und er sie nicht als seine Mutter, erkannt haben.

<sup>26</sup> So ausdrücklich Aristoteles, *E.N.* 1141a9 ff.; derselbe Gedanke ist aber auch schon medizinischen Literatur des späten 5. Jh. nachweisbar; bei Platon geht er oft wie ein Gemeinplatz in die Formulierungen ein. – Vgl. meine *Studien I*, 211n45

"Kompetenz (*sophia*) schreiben wir in den Künsten denen zu, die hinsichtlich ihres jeweiligen Fachwissens<sup>27</sup> die exaktesten sind. Beispielsweise nennen wir Phidias einen kompetenten Steinmetz und Polyklet einen kompetenten Statuengießer. Dabei verstehen wir unter Kompetenz nichts anderes, als daß sie die Vorzüglichkeit des Fachwissens ist."

Bei Euripides werden zwei Arten, *A* und *B*, der rhetorischen Leistung gegenübergestellt:

- *A* wird durch die Wendungen "gut gesprochene Reden", "Pracht der Worte", "Zungenfertigkeit" und "Reden" (d.h. bloße Reden, im Unterschied zu "Tatsachen") charakterisiert; *A* kann "das Wahre ausstechen", und wer auf solche Weise zu "siegen" versteht, ist "kompetent".
- *B* wird durch die Formeln "die Natur und das Richtige" sowie "Tatsachen" (im Unterschied zu bloßen "Reden") beschrieben. Die erstere Formel bleibt für uns zunächst unverständlich; vermutlich sie aber dem Publikum vertraut, für das Euripides schreibt.

Die Bewertung ergibt sich daraus, daß "Tatsachen auf Dauer stets stärker als Reden sind". Langfristig ist daher *B* erfolgreicher und somit "exakter" als *A*. Wer sich mit *A* durchzusetzen weiß, ist zwar kompetent (*sophos*) – d.h. nach dem Aristoteles zitierten Sprachgebrauch: ein vorzüglicher Fachmann. Aber diese Kompetenz hält sich, wie die Exaktheit seiner Leistung,<sup>28</sup> in Grenzen. Kompetenter – und das heißt: überhaupt erst wirklich kompetent – ist, wer nicht mit "Zungenfertigkeit", sondern mit "der Natur und dem Richtigen" siegt.

Man könnte die Wendung "die Natur und das Richtige" so verstehen, als handelte es sich einfach darum, sich an die "Tatsachen" zu halten. Das ist vermutlich mitgedacht; ebenso sagt Sokrates in Platons *Apologie* (18A), es mache die "Vorzüglichkeit" (*aretê*) des Redners aus, die Wahrheit zu sagen (*alêtheia legein*). Aber diese Interpretation erklärt nicht, wieso das Euripides-Fragment überhaupt von "der Natur und dem Richtigen" und nicht nur von den "Tatsachen" spricht. Eine Gleichsetzung der "Natur" mit den "Tatsachen" und/oder des "Richtigen" mit dem "Wahren" wäre ohne Vorbild im zeitgenössischen Sprachgebrauch;<sup>29</sup> sie sollte nicht

---

<sup>27</sup> Das gr. Wort *technê* kann einerseits einen Tätigkeitsbereich oder Beruf und andererseits das hierfür einschlägige Fachwissen bezeichnen. Aristoteles verwendet es hier in beiden Bedeutungen:

- einerseits *en tais technais* (a9): "in den Künsten";
- andererseits *tas technas* (a10): "hinsichtlich ihres jeweiligen Fachwissens"; *technês* (a12): "des Fachwissens".

<sup>28</sup> Ausdrücklich belegt ist diese Entsprechung erst mehr als ein halbes Jahrhundert später, an der zitierten Stelle der *Nikomachischen Ethik* (s.o. T c.1 #11). Das Ideal der Exaktheit – und mit ihm die Entsprechung zwischen fachlicher Kompetenz (*sophia*) oder Vorzüglichkeit (*aretê*) und Exaktheit (*akribeia*) – ist aber auch schon medizinischen Literatur des späten 5. Jh. nachweisbar; bei Platon geht dies oft wie ein Gemeinplatz in die Formulierungen ein. – Vgl. meine *Studien I*, 211n45

Zum zeitlichen Abstand der *Antiope* und der *E.N.* muß hier eine grobe Schätzung genügen: Die *Antiope* wird meist zwischen 412 und 408 v. Chr. datiert. Aristoteles lebte von 384-322. Die Datierung seiner Schriften ist unsicher; die *Nikomachische Ethik* gilt eher als spät.

<sup>29</sup> Kein Gegenbeispiel ist Euripides Frg. 759 N.: *πρὸς τὰς φύσεις χρῆ καὶ τὰ πράγματα σκοπεῖν ...* ("Man muß auf die Naturen und die Tatsachen sehen und auf die Lebensweise der Schlechten und der

ohne Not unterstellt werden. Stattdessen schlage ich vor, die Wendung "die Natur und das Richtige" so zu verstehen, daß

- der Ausdruck "das Richtige" (*to orthon*, Vs. 4) auf die – nach zeitgenössischer Auffassung für jede "Kunst" konstitutive<sup>30</sup> – Unterscheidung zwischen Richtig und Fehlerhaft verweist, und daß
- der Ausdruck "die Natur" (*hê physis*, ebd.) andeutet, daß diese Unterscheidung – wie in der Medizin und jeder anderen "Kunst"<sup>31</sup> – an einer einschlägigen "Natur" ablesbar sein muß.

Dieser Zusammenhang zwischen der "Natur" und der "Richtigen" wird nicht spezifiziert. Er kann – wie der professionelle Jargon, auf den die Formel "die Natur und das Richtige" ebenso anspielt wie die Zusammenstellung von "kompetent" und "exakt" – von Euripides als bekannt vorausgesetzt werden.

### 1.1.5. Vorläufiges (und ausblickendes) Resumé.

Der Naturbegriff wird oft als ein Begriff von Gegensätzen charakterisiert: "Natur" vs. "Kultur", "Natur" vs. "Kunst", "Natur" vs. "Konvention" usf. Es fragt sich daher, ob diese Gegensätze bis in die Geschichte des griechischen Naturbegriffs zurückverfolgt werden können. Bei dem Gegensatz von "Natur" und "Konvention" (*nomos* vs. *physis*) ist dies bekanntlich, und wie wir sahen,<sup>32</sup> der Fall; aber – ich kann hier vorgreifen – dieser Gegensatz ist nicht für den griechischen Naturbegriff, sondern nur für eine Episode in seiner Geschichte konstitutiv. Zwischen "Natur" und "Kunst" besteht gar kein Gegensatz, sondern ein Ergänzungsverhältnis (das beider Unterscheidung freilich voraussetzt). Für die Frage nach einem Gegensatz zwischen "Natur" und "Kultur" gab es bei den bisherigen Betrachtungen noch keinen Anlaß. Tatsächlich gibt es einen solchen Gegensatz im älteren Griechentum nicht. Die griechischen Kulturentstehungslehren kennen zwar einen kulturlosen *Urzustand* des Menschen. Aber dieser wird nicht als *Naturzustand* beschrieben. Ein Gegensatz zwischen "Natur" und "Konvention" ergibt sich erst im Rahmen der Kultur. Dabei steht "Natur" eher für Fortschritt und

---

Guten; den Verständigen muß man großes Vertrauen entgegenbringen, aber mit denen, die das Recht mißachten, keinen Verkehr pflegen." – Übers. teilw. nach Seeck, dort als Frg. 757.114 ff.; vgl. auch 2. Vorl., T 2.25). Wie der Kontext zeigt, ist "Natur" hier der jeweilige Charakter der Menschen und somit eine Verhaltensdisposition; die "Tatsachen" betreffen das Verhalten, in dem sich diese Disposition äußert. – In Frg. 206 macht die Interpretation von "Natur" als Charakter m.E. keinen Sinn.

<sup>30</sup> Siehe oben T c.1 #3.

<sup>31</sup> Siehe oben T c.1 #8 und T c.1 #9.

<sup>32</sup> Siehe oben T c.1 #8.

Vernunft; "Konvention" eher für Beliebigkeit und Stagnation; "naturgemäß" hat mit "primitiv" nicht das Geringste zu tun.<sup>33</sup>

## 1.2. Weitere Vorbemerkungen

Ich habe hier zunächst von Aristoteles her zurückgefragt. Mein Ausgangspunkt war die Mimesisthese der aristotelischen *Physikvorlesung*. Diese ist tatsächlich als Expertenmeinung nachweisbar und wird von Aristoteles offenbar als solche zitiert. Dabei erwies sich die Mimesisthese aber als Variante der allgemeineren These, daß die für jede "Kunst" konstitutiven Kriterien für Richtig und Fehlerhaft an einer einschlägigen "Natur" ablesbar sind. Die letztere These gehört offenbar zum Selbstverständnis der qualifizierten Berufe. Sie wird bereits bei Euripides vorausgesetzt. Ihre weitere Vorgeschichte bleibt für uns aber zunächst im Dunkeln. Das heißt, sie wird durch keine weiteren Zufallsfunde erhellt.

Die Vorgeschichte der aristotelischen Mimesisthese liegt nur teilweise in der Philosophie; tatsächlich scheinen ihre Kontexte unabsehbar zu sein. Soweit es dabei um das Selbstverständnis der qualifizierten Berufe geht, finden sich dessen Äußerungen nicht nur in der einschlägigen Fachliteratur. Sie sind weit verstreut in Texten der unterschiedlichsten Art. Man muß sie überall suchen; und oft findet man nur Andeutungen.

Diese Schwierigkeit wird noch dadurch verschärft, daß die griechische Literatur vor Aristoteles – wie überhaupt die antike Literatur – nur zu geringen Teilen erhalten ist:

- An Philosophen haben wir nur Platon und Aristoteles (und von diesem nur die sog. Schulschriften, d.h. etwa: Vorlesungsskripten; das publizierte Werk ist verloren). Verloren sind, bis auf Zitate und Referate bei anderen Autoren, deren Zeitgenossen und Vorgänger: Sokratiker (außer Xenophon), Dialektiker, Kyniker und Atomisten des 4. Jh.. sowie alle sog. Vorsokratiker, darunter so berühmte und einflußreiche Autoren wie Anaximandros, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras und Empedokles; das verlorene Oeuvre Demokrits stand demjenigen Platons an Umfang kaum nach.<sup>34</sup>
- Bühnenliteratur haben wir, außer Fragmenten, etwa 50 Stücke von weitaus mehr als 1000. Von der alten Epik haben wir nur Homer und Hesiod; von der Lyrik, außer Fragmenten und einzelnen Stücken, nur Pindar und Theognis. Die Musik, die jeweils dazugehörte, ist gänzlich verloren.

---

<sup>33</sup> Eine gewisse Modifikation ergibt sich bei den Kynikern: Diese lehnen die Kultur ab, weil sie nach ihrer Auffassung auf konventionellen Wertungen beruht.

<sup>34</sup> Schlimmer noch steht es um die hellenistische Philosophie: Die Schriften der alten und die mittleren Stoa sind – mit Ausnahme des Zeus-Hymnos von Kleantes – ganz verloren, ebenso die älteren Skeptiker sowie die Hauptschriften Epikurs. Wieder sind wir auf Zitate und Referate bei späteren, oft auch lateinischen Autoren verwiesen.

- Länderkunde und Geschichtsschreibung scheint durch Herodot, Thukydides und Xenophon gut vertreten zu sein. Aber wichtige Autoren wie Hekataios sind verloren; ebenso alle Lokalgeschichten (bis auf die von Aristoteles kompilierte Verfassungsgeschichte Athens).
- Die Fachliteratur der "Künste" und qualifizierten Berufe, von der Musik bis zur Grammatik, ist gänzlich verloren – mit Ausnahme einer unter dem Namen des Hippokrates überlieferten medizinischen Handbibliothek sowie einer umfangreichen Sammlung von (teilweise fiktiven) Reden, die meist als Muster forensischer und politischer Rhetorik publiziert wurden; verloren sind auch die mathematische und astronomische Fachliteratur sowie die Hauptwerke der sog. Sophistik.

Die Auswahl des Überlieferten ist nicht ganz zufällig. Grob gesagt, haben wir, was man im frühen Mittelalter für die höhere Bildung gebraucht hat – und was man sich bei der Umstellung der Buchproduktion von Papyrus auf das viel teurere Pergament (d.h. von Gras auf Leder) noch leisten konnte. Aber diese Auswahl ist doch zufällig im Hinblick auf die Fragestellung dieser Vorlesungen. Insofern bleiben wir hier auf Zufallsfunde angewiesen; was wir nicht bei Anaxagoras suchen können, finden wir vielleicht bei einer einschlägig belesenen Bühnenfigur – oder bei einem Autor, der für ein einschlägig belesenes Publikum schreibt.

Wenn man nicht weiß, wo man suchen soll, muß man alles durchkämmen, was man hat. Die folgenden Vorlesungen beruhen auf einer ausführlichen – dem Anspruch nach vollständigen – Dokumentation des zum Naturbegriff gehörigen Vokabulars, soweit es in der überlieferten Literatur vor Aristoteles nachweisbar ist.<sup>35</sup> Das sind knapp 4000 voraristotelische Verwendungsfälle, die anhand ihrer jeweiligen Kontexte und aus ihrer eigenen Zeit interpretiert werden sollten.

Es ist bei einem solchen Vorhaben gar nicht sinnvoll, die Fragestellungen vorab festzulegen. Einerseits gibt es hinsichtlich des griechischen Naturbegriffs einige Routinefragen, zu denen man sich eine Meinung bilden sollte. Andererseits beginnt man mit eigenen Fragen; aber diese ändern sich mit dem Vorwissen, das in sie eingeht. Schließlich entwickelt man – als Zwischenergebnis – ganz neue Fragen, die das Thema vielleicht ganz neu strukturieren.

Die Fragestellungen, mit denen ich meine Studien zum griechischen Naturbegriff begonnen habe, sind u.a. durch die eingangs skizzierten Beobachtungen zur aristotelischen Mimesisthese angeregt:

- Wie wird "Natur" zum Maßstab von Richtig und Fehlerhaft und somit zur *technischen* Norm?

---

<sup>35</sup> Unbearbeitet sind allerdings: die gesamte Epigraphik, die Historikerfragmente sowie die mittlere und neue Komödie; von den Tragödienfragmenten sind erst Aischylos, Sophokles und Euripides bearbeitet.

- Wenn "Natur" überdies auch zum Maßstab von Gut und Schlecht und somit zur *moralischen* Norm wird, wie hängt beides zusammen?
- In vielen Kontexten läßt sich der Naturbegriff geradezu als Ausdruck einer Kompetenzanmaßung verstehen. Wann fängt das an?<sup>36</sup> Und wieso gerade der Naturbegriff?<sup>37</sup>

Dies bleiben leitende Fragen, aber zugleich müssen die Routinefragen und –themen abgearbeitet werden. Um deren systematischen und historischen Hintergrund klarzumachen, werde ich – in der nächsten Vorlesung – jeweils etwas weiter ausholen müssen.

**Zusatz (Mai 2013):** Als ich dies im Herbst 2011 schrieb, glaubte ich noch, hier die voraristotelische Begriffsgeschichte von *physis* in ihrem ganzen thematischen Umfang darstellen zu können. Das hat sich als illusorisch erwiesen. Die Behandlung der kosmologischen Kontexte ist noch nicht ganz abgeschlossen; die für die oben skizzierte Fragestellung ausschlaggebenden anthropologischen und professionellen Kontexte ließen sich nur am Rande berücksichtigen. Insofern verweist diese Einleitung auf noch Ungeschriebenes; als Notbehelf muß die Übersichtsskizze in Abschnitt 2.5. genügen.

---

<sup>36</sup> Nach Lloyd 1992 finden wir diese Kompetenzanmaßung schon im *Corpus Hippocraticum*.

<sup>37</sup> Zusatzfrage: Mit vergleichbarer Anmaßung pflegt man sich in monotheistischen Kontexten auf Gott zu berufen. Macht das einen Unterschied? Welchen?

## 2. Grundlagen. Systematische und historische Fragestellungen. Überblick

Ich beginne mit einer kurzen Übersicht über das – neben *physis* ("Natur") – einschlägige Vokabular. Die anschließenden, umfangreicheren Abschnitte behandeln den grammatischen Stellenwert bzw. die Bedeutung von *physis*. Die dabei gewährte Reihenfolge entspricht dem sog. Kontextprinzip, wonach Bedeutungen stets nur im Hinblick auf Satzzusammenhänge in Betracht kommen können.

### 2.1. Das für den Naturbegriff einschlägige Vokabular

Begriffe sind "Verwendungsweisen von Worten".<sup>1</sup> Thema meiner *Vorlesungen über die Geschichte des griechischen Naturbegriffs* sind dementsprechend die Verwendungsweisen eines einschlägigen griechischen Vokabulars. Dieses umfaßt neben dem Wort *physis* ("Natur") zahlreiche weitere Bildungen aus demselben Wortstamm (*phy-*). Dabei ist die Einschlägigkeit aber nicht nur nach etymologischen Kriterien zu beurteilen. Worauf es ankommt, sind dann vielmehr die semantischen und pragmatischen Zusammenhänge, die sich an den jeweiligen Wortverwendungen aufzeigen lassen. Die etymologische Betrachtungsweise liefert nur eine Liste von Vokabeln, deren Einschlägigkeit sich erst bei einer Sichtung der Verwendungsfälle herausstellen kann.

Ich nehme hier das Ergebnis dieser Sichtung vorweg. Für den griechischen Naturbegriff einschlägig sind, mit insgesamt ca. 4000 voraristotelischen Verwendungsfällen:

- die Substantiva *physis* und *phyê* – im dorischen Dialekt: *phya* – ("Natur", "Gestalt" usf.) sowie die zugehörigen Komposita,
- das Verb *phyô* / *phyomai* (transitiv: "wachsen lassen" / intransitiv: "wachsen") mit den eigens zu betrachtenden Aorist- und Perfektformen *ephyn* und *pephyka* sowie Ableitungen und Komposita,
- die Verben *phyteuô*, *phyteô*, *phityô* ("pflanzen" etc.) mit Ableitungen und Komposita,
- die Adjektive auf *-phyês* ("-gewachsen", "-gestalt", "begabt" usf.),
- weitere Substantive wie *phylon* / *phylê* (" Sippe", "Volksstamm" etc.) mit Ableitungen und Komposita, *phyton* ("Setzling", "Pflanze"), *phyma* ("Gewächs", "Geschwür") – wobei aber

---

<sup>1</sup> Tugendhat 1977, 106; ders. 1989, 265. - Vgl. Wittgenstein, *PU* §383: "Wir analysieren nicht ein Phänomen (z.B. das Denken), sondern einen Begriff (z.B. den des Denkens), und also die Anwendung eines Worts."

Wittgenstein hat die Bezeichnung 'Nominalismus' für diese Auffassung verworfen, denn "Nominalisten machen den Fehler, daß sie alle Wörter als Namen deuten, also ihre Verwendung nicht wirklich beschreiben" (ebd.). In dieser terminologischen Frage folgt Tugendhat (vgl. bes. 1976, 184 ff.) Wittgenstein nicht; Schnädelbach (1991, 55) referiert die Auffassung, Begriffe seien Verwendungsweisen von Worten, als "d(as) Prinzip des 'methodologischen Nominalismus', für das es nach Wittgenstein wohl keine Alternative gibt".



teilweise eine starke Verselbständigung in Spezialterminologien und somit eine Ablösung vom Naturbegriff zu beobachten ist.

## 2.2. Zum grammatischen Stellenwert von *physis* bzw. "Natur"

### 2.2.1. Limitierende Genitive und adverbelle Verwendung; Kants "adjektiver" Gebrauch

Die "Natur", sagt Aristoteles, "ist immer in einem Zugrundeliegenden".<sup>2</sup> Eine andere "Natur" als die – individuelle oder spezifische – Natur der jeweils betrachteten Gegenstände kommt demnach nicht in Betracht. Diese Regel gilt im Griechischen fast ausnahmslos. Für uns ist sie befremdlich, da wir ganz anders von der "Natur" zu sprechen gewohnt sind.

Für den grammatischen Stellenwert<sup>3</sup> des Wortes "Natur" impliziert die zitierte Regel einen Primat der adverbellen Verwendung: Karl ist "von Natur" schüchtern, Menschen sind "von Natur" Allesfresser usf. "Natur" ist demnach ein Konzept höherer Stufe, das keine Dinge, sondern deren Eigenschaften – oder sie betreffende Tatsachen – klassifiziert: Es gehört zur (individuellen) "Natur" von Karl, daß er schüchtern, aber nicht, daß er arbeitslos ist; es ge-

---

<sup>2</sup> *Phys.* II 1, 192b34: ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις αἰεί. – s.u. T c.2 #12

<sup>3</sup> Den Ausdruck "grammatischer Stellenwert" verwendet Tugendhat (1981, 174) eher beiläufig im Hinblick auf Heideggers Entgegensetzung von Vorhandenheit und Existenz. Ich zitiere ausführlich (ebd. 173 f.):

"Heidegger hätte sich viel klarer verständlich gemacht, wenn er einen allgemeinen Gattungsbegriff Existenz zugestanden hätte und dann unterschieden hätte zwischen Existenz im Sinn von Vorhandenheit und Existenz im Sinn von Zu-Sein. Daß er das nicht tat, ist freilich nicht einfach ein Versehen, da das Zugeständnis einer Gattungseinheit Heideggers Tendenz zur totalen Entgegensetzung seiner Konzeption zu der traditionellen widersprochen hätte. Dieser Tendenz zu totaler Entgegensetzung werden wir im weiteren Verlauf der Interpretation immer wieder begegnen; sie ist ein sachwidriges Motiv, das immer wieder Klärungen verhindert hat. Im konkreten Fall ist es ein Erfordernis der sprachanalytischen Interpretation, daß erst einmal der grammatische Stellenwert desjenigen Seins, das Heidegger im Auge hat, fixiert wird, bevor es näher geklärt werden kann, und es ist dieser grammatische Stellenwert, der die Gattungseinheit zwischen diesem Sein und dem Allgemeinen Existenzbegriff ausmacht. Die grammatische Stelle dieses 'ist' ist, daß es, wie man sich ausgedrückt hat, 'absolut' verwendet wird, als selbständiges Prädikat mit einem Nomen oder Pronomen, z.B. 'ich bin', 'er ist nicht mehr'."

Näher betrachtet, handelt es sich hier nicht nur um den "Stellenwert" eines Wortes in der *grammatischen*, sondern insbesondere in der *semantischen* Struktur von Sätzen, d.h. darum "wie die Wahrheit des Satzes von der Bedeutung seiner Teilausdrücke abhängt" (Tugendhat und Wolf 1983, 93). Die semantische Struktur eines Satzes fällt mit seiner grammatischen Struktur durchaus nicht zusammen (zu beider Unterscheidung ebd. Abschnitt 6.3, S. 92 ff.). Aber sie wird durch diese angezeigt, wenn auch in einer Weise, die bei der logischen Analyse irreführend sein kann. Deshalb halte ich auch die (bei Tugendhat, wie gesagt, nur beiläufige) Rede vom "grammatischen Stellenwert" eines Wortes für zulässig und erhellend – wobei dann freilich der Übergang zur Betrachtung der semantischen Struktur von Sätzen nicht versäumt werden darf.

hört zur (spezifischen) "Natur" von Menschen (kurz: zur "menschlichen Natur"), daß sie Allesfresser, aber nicht, daß sie bei McDonalds Stammkunden sind.

Kant nennt dies an einer etwas versteckten Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* eine "adjektive" Verwendungsweise von "Natur"; das ist bei Kant diejenige Verwendungsweise, der dann in einem zweiten Schritt die "formale" Bedeutung beigelegt wird. Ich zitiere ausführlich; der Vergleich mit Kant wird uns in diesen Vorlesungen eine Strecke begleiten.

**T c.2 #1: Kant, KrV, A 417 f. / B 446, Anm.**

"Natur, *adjective* (*formaliter*) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur *substantive* (*materialiter*) den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines innern Principes der Causalität durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers etc. und bedient sich dieses Worts nur *adjective*; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganzes in Gedanken."

Auf die "formale" Bedeutung von "Natur" komme ich bald zurück. Hier interessiert die "adjektive" Verwendungsweise, die Kant zunächst anhand eines grammatischen Kriteriums beschreibt. Dabei ist die Orientierung an limitierenden Genitiven – "von Karl", "von Menschen", "der flüssigen Materie" usf. – ein wenig irreführend. Denn erstens wird bei adverbialer Verwendung – "Karl ist von Natur schüchtern", usf. – durch das Satzsubjekt und nicht durch einen limitierenden Genitiv angegeben, von wessen "Natur" die Rede sein soll. Und zweitens kann dies auch ohne limitierenden Genitiv klar sein.

**2.2.2. Bestimmter Gebrauch von *physis***

Ich spreche von einem **bestimmten Gebrauch** von *physis* (bzw. "Natur"), wenn durch eine explizite Angabe oder durch die Gegebenheiten des Kontextes klar ist, von wessen "Natur" die Rede sein soll. – Dazu sogleich drei Beispiele aus dem Griechischen, zunächst das älteste überlieferte Vorkommen von *physis*:<sup>4</sup>

**T c.2 #2: Homer, *Odyssee* 10. 302-6**

ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἄργεϊφόντης

ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.

ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·

<sup>305</sup> μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν

ἀνδράσι γε θνητοῖσι θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.

---

<sup>4</sup> Ich komme auf die meisten Beispiele von Abschnitt 2.1. bis 2.4. an späteren Stellen zurück.

Schadewaldt übersetzt: "Als er so gesprochen hatte, reichte er mir das Kraut, der Argostöter,<sup>5</sup> nachdem er es aus der Erde gezogen hatte, und wies mir seinen Wuchs: schwarz war es an der Wurzel, aber der Milch vergleichbar war die Blüte, und Moly nennen es die Götter. Schwer ist es für sterbliche Männer zu ergraben, die Götter aber können alles."

Das Wort *physis* steht hier mit limitierendem Genitiv: *physin autou*, d.h. "seinen Wuchs". Die Rede ist von Wuchs und Aussehen des Krauts, das Odysseus bei Kirke für einen Gegenzauber benötigt.

**T c.2 #3: Aischylos, Ch. 281**

λιχῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν

Dem Orestes wurde von Apollon, falls er seinen Vater nicht rächt, "Bartflechte, die das bisherige Aussehen frißt," angedroht.

Hier steht *physis* ohne limitierenden Genitiv. Aber es ist aus dem Zusammenhang klar, daß nur von der *physis* des Orestes die Rede sein kann. Also bestimmter Gebrauch

**T c.2 #4: Gorgias, Palamedes (DK 82 B 11a) c. 1**

θάνατον μὲν γὰρ ἡ φύσις φανεροῦ τῆ ψήφῳ πάντων κατεψηφίσατο τῶν θνητῶν, ἤπερ ἡμέρᾳ ἐγένετο [sc. ἕκαστος]

(Anfangssatz einer fiktiven Prozeßrede): Der Prozeß entscheidet nicht über Leben und Tod, denn "den Tod hat die Natur mit offenbarem Stimmstein allen Sterblichen verhängt, an dem Tag, da einer geboren ist".

Trotz der personifizierenden Redeweise ist hier von der *physis* der Menschen die Rede. Also wiederum bestimmter Gebrauch.<sup>6</sup>

Es folgen drei Beispiele mit adverbialer Verwendung von *physis* bzw. kopulativer Verwendung von *pephyka*:

**T c.2 #5: Aischylos, Prom. 488-490**

γαμψωνύχων τε πτήσιν οἰωνῶν σκεθρῶς

διώρις', οἵτινές τε δεξιοὶ φύσιν

εὐωνύμους τε

(Prometheus spricht) "Der krummkralligen Vögel Flug habe ich genau unterschieden: welche günstig in ihrem Charakter sind, und die unheilverkündenden."<sup>7</sup>

Hier steht *physis* ("Charakter") im adverbialen Akkusativ. Man kann dasselbe auch mit limitierendem Genitiv ausgedrückt: Prometheus hat den Menschen den (mantis relevanten) Charakter der Vögel erklärt. – Dasselbe geht auch mit *pephyka* als Kopula:

---

<sup>5</sup> D.i. der Gott Hermes

<sup>6</sup> Ähnlich Schmalzriedt (1970, 118; anders Heinemann (1945, 106n49).

**T c.2 #6: Euripides, Medea 285**

σοφή πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις

"Du bist klug in deiner Art und vieler Übel kündig"

Ein bloßes "bist" wäre hier zu schwach. Behauptet wird, daß die genannten Merkmale zu Medea gehören: Sie liegen in ihrer "Natur" oder "Art".

Man sieht die Ersetzbarkeit von *physis* durch *pephyka* sehr schön bei bei Herodot, wo dieser eine Beschreibung Agyptens mit

**T c.2 #7a: Herodot 2, 5, 2**

Αἰγύπτου γὰρ φύσις ἐστὶ τῆς χώρης τοῦδε ...

"Die Landesnatur Ägyptens ist folgende:"

beginnt und resümierend mit

**T c.2 #7b: Herodot 2, 9, 1**

Πέφυκε μὲν νυν ἡ χώρα αὕτη οὕτως.

So ist also dieses Land selbst geartet

schließt.<sup>8</sup>

### 2.2.3. Unbestimmter Gebrauch von *physis*

Demgegenüber spreche ich von einem **unbestimmten Gebrauch**, wenn

- weder angegeben wird noch aus dem Kontext erschließbar ist, von wessen *physis* die Rede sein soll,
- aber die Bedeutung von *physis* gleichwohl in derselben Weise zu erfragen ist wie bei bestimmtem Gebrauch.

Bei unbestimmtem Gebrauch ist mit einer generellen Aussage zu rechnen. Das bekannteste Beispiel ist wohl

**T c.2 #8: Heraklit, DK 22 B 123**

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.<sup>9</sup>

"Natur", d.h. die Weise, in der die Dinge jeweils zustandekommen, "pflegt sich zu verbergen."

Die Bedeutung von *physis* ist hier in derselben Weise zu erfragen wie bei bestimmtem Gebrauch. Es handelt sich um eine universelle Aussage: Bei allen Gegenständen hat man damit

---

<sup>7</sup> "Günstig": *dexios* (wörtl.: "rechts"); unheilverkündend: *euōnymous* (euphemistisch für "links").

<sup>8</sup> Ähnlich Herodot 2,19: *physis* (§1) ~ *pephykenai* (§3)

<sup>9</sup> Siehe unten T c.4 #49.

zu rechnen, daß ihre jeweilige Natur verborgen ist. – Ein weiteres Beispiel für unbestimmten Gebrauch ist

**T c.2 #9: [Hippokrates], *Über die Kunst (De arte)*, c. 8, 3**

... εἰ γὰρ τις ἢ τέχνην, ἐς ἃ μὴ τέχνη, ἢ φύσιν, ἐς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιόσπει δύνασθαι, ἀγνοεῖ ἀγνοίαν ἀρμόζουσαν μανίη μαλλον ἢ ἀμαθίη. Ἐὼν γὰρ ἐστὶν ἡμῖν τοῖσι τε τῶν φύσιων τοῖσι τε τῶν τεχνέων ὀργάνοις ἐπικρατέειν, τουτέων ἐστὶν ἡμῖν δημιουργοῖς εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἐστὶν.

"Denn wenn jemand erwartet, daß Kunst leiste, wozu nicht Kunst, oder Natur, wozu nicht Natur bestimmt ist, dann hat seine Ignoranz mehr mit Verrücktheit als mit bloßer Unwissenheit zu tun. Denn was wir mit den Werkzeugen der Naturen und der Künste bewältigen können, darin können wir Fachleute sein, sonst aber nicht."

Die Rede ist – wieder in genereller Weise<sup>10</sup> – von den jeweiligen "Naturen" der Patienten: Deren Selbstheilungskräfte sind begrenzt; es ist in jedem Einzelfall schwachsinnig, diese Grenzen zu ignorieren (und ebenso bei ärztlichen Eingriffen die Leistungsfähigkeit der "Kunst").

**2.2.4. Absoluter Gebrauch von *physis***

Die Frage, von wessen "Natur" die Rede ist, kann auch gänzlich ins Leere laufen. Ich spreche dann von einem **absoluten** Gebrauch – z.B. in

**T c.2 #10: Demokrit, DK 68 B 267**

φύσει τὸ ἄρχειν οἰκίηον τῶι κρέσσονι.

"Das Herrschen eignet naturgemäß dem Stärkeren."

Dasselbe wortreicher:

**T c.2 #11: Thukydides 5,105,2**

ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντός ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν.

"Denn wir sind der Meinung, daß vermutlich das Göttliche und gewiß das Menschliche durchgängig und aufgrund einer zwangsläufigen Natur, wo immer es überlegen ist (*kratêi*), herrscht."

Der Ausdruck "das Göttliche" verweist hier nicht direkt auf die Götter,<sup>11</sup> sondern auf ein Geschehen, das in ihrem traditionellen Wirkungsbereich liegt. Wie im *Corpus Hippocraticum*

---

<sup>10</sup> Die Antezedentien beider Sätze sind partikulär, die ganzen Sätze daher eher universell.

<sup>11</sup> Was ist der Unterschied zwischen dem "Göttlichen" (*theion*) und den Göttern (*theoi*)? – Die Götter sind Personen, das "Göttliche" nicht. Das Wirken der Götter läßt sich durch Erzählungen (oder im Hinblick auf ein erzählbares Geschehen) beschreiben; die Funktionsweise des "Göttlichen" nicht.

eine Krankheit zugleich als "göttlich" und als "menschlich" charakterisiert und dabei durch "natürliche" Ursachen erklärt werden kann,<sup>12</sup> so ergibt sich in den Bereichen des "Göttlichen" und des "Menschlichen" der Ausgang allen Geschehens zwangsläufig aus dem jeweils gegebenen Kräfteverhältnis. "Natur" ist hier nichts anderes als diese in der Wechselwirkung der beteiligten Kräfte liegende Zwangsläufigkeit, und zwar unabhängig davon, ob diese Kräfte ihrerseits die "Naturen" der beteiligten Gegenstände ausmachen.<sup>13</sup>

Diese Ablösung des Naturbegriffs von den involvierten Gegenständen lehnt Aristoteles ab. Es gibt nach Aristoteles keine abstrakte "Natur". Seine eingangs zitierte Gegenbehauptung,

**T c.2 #12: Aristoteles *Phys.* II 1, 192b34**

ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰί

"Die Natur ist immer in einem Zugrundeliegenden"

läßt, wie gesagt, nur individuelle und spezifische Naturen zu – mit charakteristischen Komplikationen bei der Beschreibung und Erklärung von Interaktionen zwischen Dingen von verschiedener Art.<sup>14</sup>

### 2.2.5. Inbegriffliche Verwendungen von *physis*

**Inbegriffliche Verwendungen** von *physis* lassen sich meist in dem skizzierten Rahmen erklären. Es gibt umschreibende – im philologischen Fachjargon: periphrastische – Redeweisen, bei denen die Bezeichnung einer bestimmten, durch ein bestimmtes Merkmal charakterisierten *physis* für deren Träger steht, z.B.

**T c.2 #13: Sophokles, *O.T.* 674-5<sup>15</sup>**

αἱ ... τοιαῦται φύσεις

αὐταῖς δικαίως εἰσὶν ἄλγιστα φέρειν.

"Solche Naturen" – nämlich: die jähzornig sind und das dann bereuen – "sind sich selbst an schmerzlichsten zu tragen"

"Solche Naturen" – d.i. diejenigen, die "solche Naturen" haben (meist mit Rückbezug auf deren Beschreibung).<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. [Hippokrates], *Aer.* 22 und *Morb. sacr.* 1, 2 und 18; dazu Lloyd 1979, 26 f. (s.u. #60 f.).

<sup>13</sup> Demgegenüber unterstellt Kahns Übersetzung – "of gods we believe and of men we certainly know that in every case, by a necessity of their nature, they rule whenever they are strong enough to do so." (Kahn 1998, 39; Unterstreichung GH) – einen bestimmten Gebrauch:

<sup>14</sup> Aristoteles ist Pluralist: Verschiedene biologische Arten haben bei ihm verschiedene spezifische Naturen. Da es nur diese spezifischen Naturen (und überdies die Naturen der einfachen Stoffsorten) gibt, kann Aristoteles nicht einmal Raubtier-Beute-Verhältnisse zwischen verschiedenen biologischen Arten durch eine übergreifende "Natur" erklären. – Dieselbe Schwierigkeit haben Dualisten wie Descartes bei der Erklärung von Wechselwirkungen zwischen "Körper" und "Geist".

**T c.2 #14: Sophokles Frg. 590 (ebenso Demokrit, DK 68 B 297; Platon, *Symp.* 207d1 sowie *Thet.* 176a7-8)**

θνητὴ φύσις

"die sterbliche Natur" – d.i. was "sterbliche Natur" hat.

Demgemäß vermutlich auch

**T c.2 #15: Euripides Frg. 910 N. (s.u. 4.10.)**

ἀθάνατος φύσις

"die unsterbliche Natur" – d.i. was "unsterbliche Natur" hat.

Inbegriffliche – und in einem weiteren Sinne periphrastische – Verwendungen können sich schließlich auch ergeben, wo "Natur" (*physis*) als Resultat des Wachsens (*phyomai*, intr.) oder des Erzeugens und Wachsenlassens (*phyô*, tr.) aufgefaßt wird:<sup>17</sup>

**T c.2 #16: Aischylos Ag. 633 / Sophokles, *Ant.* 345**

χθονός / πόντου φύσις

"was die Erde / das Meer wachsen läßt" – nämlich: Pflanzen bzw. Fische.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Ebenso [Hippokrates], *Aer.* 4 u.ö.; *V.M.* 12,1; *Vict.* 32 u.ö.: αἱ ... τοιαῦται φύσεις.

<sup>16</sup> Entsprechende periphrastische Bezeichnungen finden sich im *Corpus Hippocraticum* auch für Konstitutionstypen, die z.B. durch das Vorherrschen bestimmter Elementarqualitäten charakterisiert sind: "feuchte Naturen" sind diejenigen, die von Natur feucht sind (*Mul.* 111), usf. (s.u. 2.5.7.1.).

<sup>17</sup> Dazu auch Heinemann 2005a, 36n110.

<sup>18</sup> Wir haben also entweder

(1) *hê tou x physis = hosa tou x phyetai* ("was aus x wächst").

In diesem Sinne auch Holwerda (1955, 116) unter Berufung auf Heidel (1910, 110n124) und gegen Beardslee (1918, 86): *physis = to ho phyetai* (ebenso zu Xenophon, *Cyn.* 7,1). Oder wir haben

(2) *hê tou x physis = hosa x phyei* ("was x wachsen läßt").

In beiden Fällen ist *chthonou physis* bei Aischylos ein ausgefallener Ausdruck für das gängige *ta ek tês gês phyomena* (Herodot 4,122,1; [Hippokrates] *Aer.* c. 12, *V.M.* c. 3).

Beachte übrigens: Trivialerweise sind *chthonos* und *pontou* keine limitierenden Genitive zu *physis*. Mit (2) haben wir genitivus subiectivus; mit (1) ergibt sich der Genitiv aus der adverbialen Ergänzung zu *phyetai*.

Wenn man in (1) zu einem unbestimmten Gebrauch übergeht, ergibt sich mit

(3) *hê physis = hosa archês tinos phyetai / pephyke* ("was aus irgendeinem Ursprung hervorgeht / hervorgegangen ist")

zumindest das Äquivalent einer inbegrifflichen Rede von einer umfassenden "Natur". Ich habe an anderer Stelle (Heinemann 2005a, 36n111) gegen diesen von Patzer (1939/93, 276 f.) angedeuteten Vorschlag eingewandt, daß er schlecht zu der von Platon und Aristoteles bezeugten zeitgenössischen Auffassung von *physis* als Urstoff (s.u. 4.8.2.) paßt. Aber dieser Einwand ist schwach. Wenn *physis* im bestimmten Gebrauch gleichermaßen für Erzeuger und Erzeugnis stehen kann, warum dann nicht auch im unbestimmten Gebrauch?

### 2.2.6. Allumfassende "Natur"?

Die **inbegriffliche** Rede von einer **allumfassenden** "Natur" ist selten.<sup>19</sup> In den meisten Fällen absoluten Gebrauchs bleibt es bei der adverbialen Verwendung (s.o. T c.2 #10 f.). Ein absoluter Gebrauch mit inbegrifflicher Verwendung ist aber nicht ausgeschlossen. Das älteste klare Beispiel ist m.E.

#### T c.2 #17: Platon, *Menon* 81c5-d5

Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως (d1) ἀπάσης συγγενοῦς οὖσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα—ὁ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τάλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν (d5) ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Schleiermacher übers.: "Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem anderen vermag, sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat, so hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung."

Offenbar ist hier "die ganze Natur" (*hê physis hapasa*, c9-d1) dem Umfang nach dasselbe wie: "was hier ist, was in der Unterwelt ist, und überhaupt alle Dinge" (c6-7). – Vor dem Hintergrund der obigen Beispiele halte ich folgende Erklärung dieser Redeweise für erwägenswert: Angenommen, Platon unterstellt mit "unter sich verwandt" (*syngenês*, d1) eine gemeinsame Natur aller Dinge. Der Ausdruck "die ganze Natur" kann dann umschreibend für die Dinge stehen, denen diese Natur – d.i. die gemeinsame Natur aller Dinge – eignet. Und das sind eben alle Dinge – mit Platons Worten: "was hier ist, was in der Unterwelt ist, und überhaupt alles".

#### T c.2 #18: Aristoteles, *Met.* Γ3, 1005a31 / a32-b1

... τῶν φυσικῶν ἔνιοι, / ... μόνοι γὰρ ὄντο περὶ τε τῆς ὅλης  
φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ  
φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις),  
<sup>a35</sup> τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ

<sup>19</sup> Der inbegrifflichen Rede von einer umfassenden "Natur" entspricht bei Kant die "materiale" Bedeutung, die der "substantiven" Verwendung von "Natur" beigelegt. Siehe oben., T c.2 #1.



<sup>b1</sup> περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις·

"Einige Naturwissenschaftler ... glaubten, als einzige die ganze Natur und das Seiende zu untersuchen. Aber es steht noch jemand über dem Naturwissenschaftler. Denn die Natur ist nur eine Gattung des Seienden unter anderen.<sup>20</sup> Deshalb ist die Untersuchung dieser Dinge" – der "sog. Axiome" (a20) und insbes. des Satzes vom Widerspruch – "Aufgabe dessen, der das Allgemeine und die erste Substanz betrachtet."

Die anderen "Gattungen des Seienden" werden hier nicht genannt – und ebensowenig die Kriterien, nach denen die "Natur" als eine bestimmte "Gattung des Seienden" definiert ist. Man kann hier an die Unterscheidung zwischen Naturdingen und Artefakten denken, die in der *Physikvorlesung* die Erklärung des Naturbegriffs illustriert.<sup>21</sup> Näherliegend ist aber die Unterscheidung zwischen Naturdingen und unveränderlichen Gegenständen (Abstrakta und Gott), an der sich die Wissenschaftssystematik des VI. Buchs der *Metaphysik* orientiert.<sup>22</sup> Beidemal sind Naturdinge dadurch ausgezeichnet, daß sie – im strengen, aristotelischen Sinne – eine "Natur" haben.<sup>23</sup> Die inbegriffliche Rede von der "Natur" stünde demnach für diejenigen Dinge, denen überhaupt eine Natur eignet.<sup>24</sup> Sie wäre wie bei Platon im periphrastischen Sinn zu verstehen.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> "Eine ... unter anderen": *hen ti* (a34).

<sup>21</sup> *Phys.* II 1, 192b12 ff. u.ö.

<sup>22</sup> Vgl. zur Naturwissenschaft *Met.* VI 1, 1025b18 ff., zu Mathematik und Theologie ebd. 1026a7 ff. Zur Auffassung mathematischer Gegenstände als Abstrakta auch *Met.* XIII c. 2 f. sowie zusammenfassend *Phys.* II 2, 193b22-35.

<sup>23</sup> Aristoteles definiert "Natur" als einen "Antrieb von Bewegung und Stillstand" eines Gegenstandes, der zu diesem Gegenstand "als solchem" (*kath' hauto*), d.h. zu dem, was ihn als ein Ding von bestimmter Art kennzeichnet und somit seine "Substanz" ausmacht, gehört (*Phys.* II 1, 192b21-23 mit Rückbezug auf b17; vgl. *Met.* V 4, 1015a14-5). In diesem Sinne eine "Natur" zu haben, zeichnet nach Aristoteles die sog. "Naturdinge" (*physei onta*) aus.

Artefakte haben keine "Natur", da ihnen nach Aristoteles nur aufgrund ihrer Materialeigenschaften, nicht hingegen "insofern, als auf sie die jeweilige Artbezeichnung zutrifft und sie durch Kunst sind", ein "Antrieb" zur Änderung "eingepflanzt" ist (*Phys.* II 1, 192b16-20.).

Abstrakte Gegenstände und Gott haben nach Aristoteles keine "Natur", weil sie bewegungslos sind.

<sup>24</sup> In demselben Sinne wohl auch drei Stellen mit "die (ganze) Natur": *Met.* I 3, 984b16: *en tê physei*; *De anima* III 5, 430a10: *en hapasê tê physei*; *Pol.* I 5, 1254a31: *ek tês hapasês physeôs*. An den übrigen Stellen, die H. Bonitz (*Index Aristotelicus*, Berlin 1870, Sp. 835b, Z. 50-60) als Belege für *physis = rerum universitas* nennt, wird "Natur" gar nicht im inbegrifflichen Sinn aufgefaßt.

<sup>25</sup> Ähnlich bei Kant, s.o. T c.2 #1.: Die "Natur" im "materiellen" Sinne umfaßt – bei vordergründiger Betrachtung – genau diejenigen Dinge, denen eine "Natur" im "formalen" Sinn eignet. Tatsächlich geht Kant aber noch weiter: Die "Natur" im "materiellen" Sinne umfaßt diese Dinge nicht als solche (Kant sagt auch: nicht "an sich"), sondern nur "so fern" sie "vermöge eines innern Principis der Causalität durchgängig zusammenhängen". Das heißt, sie umfaßt sie *als* Träger einer "Natur" im "formalen" Sin-

Aber anders als bei Platon, haben bei Aristoteles nicht alle Dinge eine "Natur". Die Naturwissenschaft handelt nicht "über alles".<sup>26</sup> Hierin bricht Aristoteles mit einer Tradition, die über die Vorsokratiker-Rezeption der Wende zum 4. Jh. und Heraklit vermutungsweise bis in die Anfänge der ionischen Wissenschaft zurückverfolgt werden kann.<sup>27</sup>

### 2.3. Zur Bedeutung von *physis* – I. Werden und Sein

#### 2.3.1. Vorbemerkungen

2.3.1.1. Wenn ich im Deutschen "Natur" für *physis* schreibe, folge ich der Übersetzungstradition. Aber diese Übersetzung erklärt nichts; sie gibt keine Auskunft darüber, was das griechische Wort *physis* bedeutet. Dies erfährt man nur durch die Interpretation der einschlägigen Verwendungsfälle – und es ist für philologische Laien bequemer, dabei schon einen deutschen Wortlaut als Gedächtnisstütze zur Hand zu haben. Wie "Kunst" für *technê*, ist "Natur" für *physis* eine bloße Platzhalterübersetzung:<sup>28</sup> Das dt. Wort "Natur" zeigt nur an, daß im Griechischen *physis* steht; was damit gemeint ist, wird durch die Übersetzung nicht vorentschieden.

Um unnötige Irritation zu vermeiden, muß ich meinen eigenen Gebrauch des Wortes "Natur" auf die indirekte Rede beschränken. Deshalb setze ich dieses Wort hier stets in Anführungszeichen und unterlege ihm selber keine bestimmten Bedeutung. Es kommt in der Sprache, die ich hier selber spreche, nicht vor. Ich habe im ersten Band meiner *Studien* gezeigt, daß das geht – das heißt: daß der Naturbegriff aus der philosophischen Terminologie, soweit sie für die historische Darstellung und systematische Erörterung des griechischen Naturbegriffs relevant ist, eliminiert werden kann.

---

ne (als qua-Objekte); sie ist keine bloße *Klasse* von Dingen, sondern von vornherein eine *Struktur*, die sich aus deren "Natur" (im "formalen" Sinne) ergibt.

<sup>26</sup> In diesem Sinne auch, mit Anspielung auf die alte Themenbezeichnung "über alles" für die Naturwissenschaft, *P.A.* I 1, 641a36-b1: ... "Ὅστε περί πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη" ("Denn dann wäre die Naturwissenschaft eine Erkenntnis über alles").

<sup>27</sup> Vgl. die Themenangabe "über die Natur von allem", unter der die Schriften der sog. Vorsokratiker um die Wende zum 4. Jh. rezipiert worden sind. In den Vorsokratiker-Fragmenten (außer Philolaos, DK 44 B 6) fehlt zwar die Formel "über Natur" (*peri physeôs*). Ihr Gegenstand ist ausdrücklich "alles" (s.u. 5.5.2.).

Vgl. aber z.B. die Ankündigung Heraklits, er werde jedes Ding gemäß seiner Natur auseinanderlegen (DK 22 B 1): Da er hier – im unmittelbaren Kontext der Behauptung, daß "alles gemäß dem *logos* zustandekommt" (ebd.) – ausdrücklich von "allem" spricht, unterstellt Heraklit mit dieser Ankündigung für alle Dinge eine "Natur".

<sup>28</sup> "Platzhalterübersetzung" – vgl. S. Makin, Rez. zu Jonathan Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, OUP 2009, *Arch. Gesch. Philos.* 93 (2011) 370-373, hier: 371: "placeholder translation". – Ich sage stattdessen auch gern: ein "Joker".

**2.3.1.2.** Man muß bei der Zuschreibung von Bedeutungen vorsichtig sein. Wörter haben keine Bedeutungen, sondern sie werden im jeweiligen Verwendungsfall mit einer bestimmten Bedeutung verwendet. Das heißt, es wird durch ihre Verwendung in einem bestimmten Satzzusammenhang etwas zu verstehen gegeben. Die Bedeutung des einzelnen Wortes ist, grob gesagt, sein Beitrag zur Bedeutung des Satzes, in dem es verwendet wird. Was somit zu verstehen gegeben wird, läßt sich durch Interpretation des Satzes rekonstruieren. Die Angabe einer Bedeutung – oder einer Liste von Bedeutungsalternativen – ist eine Hypothese, die sich dabei möglicherweise bewährt.

Solche Hypothesen orientieren sich letztlich an paradigmatischen Verwendungsfällen, deren Interpretation man für vergleichsweise gut gesichert hält. Grob gesagt, taugt der Verwendungsfall  $\beta$  als *Paradigma für die Interpretation* des Verwendungsfalls  $\alpha$ , wenn man sich mit Gewinn vorstellen kann,  $\beta$  sei im Verwendungsfall  $\alpha$  *für den Sprecher paradigmatisch* gewesen. Die an dem Paradigma  $\beta$  orientierte Interpretationshypothese für  $\alpha$  kommt demnach darauf hinaus, eine hinreichende Ähnlichkeit anzunehmen zwischen  $\beta$  und einem Verwendungsfall  $\beta^*$ , der im Verwendungsfall  $\alpha$  tatsächlich paradigmatisch war, aber dem Interpreten unbekannt ist.

### 2.3.2. Grundbedeutungen von *physis*

Etymologische Untersuchungen zum griechischen Naturbegriff verweisen auf eine indogermanische Wurzel *\*bheu*, die mit Bedeutungen wie "wachsen" und "sein" in Verbindung gebracht wird.<sup>29</sup> Bei Beginn der schriftlichen Überlieferung des Griechischen ist das zugehörige Vokabular bereits in mannigfaltiger Weise differenziert. Man hat seine Verwendung auf eine der Grundbedeutungen,

(a) als Bezeichnung für "Wachstum" und "Werden" (sowie für deren Ursprung bzw. Resultat),<sup>30</sup>

(b) als Bezeichnung für "Wesen" und stabile Beschaffenheit,<sup>31</sup>

zurückzuführen versucht.<sup>32</sup> Das hat aber zu keinem einheitlichen Ergebnis geführt. Soweit ich sehe, läßt sich die Verwendung des einschlägigen Vokabulars überhaupt nicht durch

---

<sup>29</sup> Dazu zusammenfassend Mannsperger 1969, 38 ff.

<sup>30</sup> So (u.a.) Heidel 1910, 96 f. und passim; Thimme 1935; Diller 1939, 242 f.; Patzer 1939/93, 220 ff.; Heinemann 1945/80, 89 ff.; Heidegger 1958; Kahn 1960, 201 f.; Solmsen 1960, 96 sowie Naddaf 1992, 11 f., 24 f. und passim (vgl. ders. 2005, 20).

<sup>31</sup> So (u.a.) Lovejoy 1909, 376; Kirk <sup>2</sup>1962, 228 ff.; Holwerda 1955, 7; Guthrie; *HGP* 1,82; Vlastos 1975, 19 und Kerferd 1981, 111.

<sup>32</sup> Auslöser der Diskussion war die These Burnets, *physis* sei ursprünglich die Bezeichnung des Stoffs, aus dem etwas besteht, und bedeute dementsprechend bei den Vorsokratikern dasselbe wie "Urstoff" (Burnet <sup>4</sup>1930, 10 f., vgl. ebd. 205n4, 228 und 363 f.; ähnlich Cornford 1912, 39; zustimmend auch Gut-

eine einzige Grundbedeutung erklären.<sup>33</sup> Je nach Verwendungsfall und Kontext ist mit der ersteren oder der letzteren Grundbedeutung – sowie mit Überschneidungen zwischen beiden Grundbedeutungen – zu rechnen.

Die genannten Grundbedeutungen lassen sich anhand des zugehörigen Verbums erläutern:

**Zu (a):** Entsprechend den Grundformen

*phyô* : "wachsen lassen", "sähen", "pflanzen", "hervorbringen",

*phyomai* : "wachsen", "entstehen",

*ephyn* (Aor.), *pephyka* (Perf.): "gewachsen sein", "entstanden sein",

bezeichnet *physis* gemäß (a)

- (a1) den *Ursprung* des Wachsens oder Entstehens, d.h. woraus etwas hervorgeht, daher z.B. die Abstammung und Herkunft eines Menschen oder den Stoff, aus dem etwas gebildet ist;
- (a2) den *Vorgang* des Wachsens oder Entstehens;
- (a3) das *Resultat* des Wachsens oder Entstehens und die durch Ursprung und Werden bedingten Merkmale, z.B. den Wuchs und das Aussehen eines Lebewesens, die Begabung und den ererbten Charakter eines Menschen, usf..

**Zu (b):** Bei Verwendung als Kopula bedeuten *ephyn* und *pephyka* nicht "gewachsen sein", "geworden sein" oder "entstanden sein", sondern schlicht "sein" (wie sonst *eimi*).<sup>34</sup> Trotz des grammatischen Aorists bzw. Perfekts ist die Bedeutung präsentisch. Durch die Verwendung von *pephyka* (statt *eimi*) als Kopula wird eine ausgezeichnete Bindung des prädizierten Merkmals an den Gegenstand angezeigt; dasselbe gilt oft auch für *ephyn*.<sup>35</sup> Es handelt sich nach Ansicht des Sprechers um ein stabiles Merkmal, oder um ein Merkmal, das zu "Art" und "Wesen" seines Trägers gehört. Dabei sind zwei Spezialfälle zu unterscheiden:

- Das fragliche Merkmal kann gemäß (a3) auf Ursprung und Werden des Gegenstandes zurückgeführt werden. Das heißt: Eine ausgezeichnete Bindung des prädizierten Merkmals an seinen Träger ergibt sich für den Sprecher nach dem Kriterium, daß das Merkmal durch Ursprung und Werden seines Trägers bedingt ist.

---

hrie, *HGP* 1,82 f. und 1,142 f.). Soweit sie überhaupt vertretbar ist (dazu später), läßt sich diese These in beide Auffassungen integrieren.

<sup>33</sup> Mit beiden Grundbedeutungen rechnen (u.a.) auch Beardslee 1918, 2 und passim; Mannsperger 1969, 39 ff.; Bremer 1989, 255; Buchheim 1999, 22 ff.

<sup>34</sup> Ebenso lat. *fui*, als Perf. zu *esse* ("sein").

<sup>35</sup> Als Kopula findet sich *ephyn* fast ausschließlich in metrisch gebundenen Kontexten und wird evtl. nur aus metrischen Gründen gewählt. Vgl. z.B. Aischylos, *Pers.* 157: θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς, / εἶ τι μὴ δαίμων παλαιὸς νῦν μεθέστηκε στρατῶ (wenn Xerxes die Griechen besiegt, "ist" Atossa nicht nur Gattin, sondern Mutter eines Gottes).

- Diese Zurückführung kann unterbleiben; der Sprecher beurteilt die Bindung des prädi-zierten Merkmals an seinen Träger nach anderen Kriterien.<sup>36</sup>

Demgemäß bezeichnet *physis*

(b) die stabilen, oder zu Art und Wesen gehörigen, Merkmale eines Gegenstandes, und zwar, je nach Verwendungsfall,

(b/a3) nach dem Kriterium daß das fragliche Merkmal durch Ursprung und Werden be- dingt ist, oder

(b0) nach einem anderen als diesem genetischen Kriterium.

In vielen Fällen ist dies nicht entscheidbar. Es ist dann (b) ohne Festlegung auf (b/a3) oder (b0) anzusetzen.

### 2.3.3. Beispiele

#### 2.3.3.1. Beispiele für (a1):

**T c.2 #19: Sophokles, Frg. 1138 (Radt)**

ποδαπὸς ἦν τὴν φύσιν;

"Von woher war er von Geburt?" – oder: "... der Abstammung nach?"

**T c.2 #20: Empedokles, DK 31 B 63 (= Aristoteles, G.A. I 18, 722b12, ebd. IV 1, 764b18)**

ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἢ μὲν ἐν ἀνδρὸς ...<sup>37</sup>

"Aber der (stoffliche) Ursprung der Glieder" – sc. des Embryos – "ist verstreut: teils im männlichen <und teils im weiblichen Samen>"<sup>38</sup>

#### 2.3.3.2. Beispiele für (a2):

**T c.2 #21: Empedokles, DK 31 B 8 (s.u. T c.4 #9)**

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων

θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,

ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων

ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.<sup>39</sup>

"Noch etwas sage ich dir: Natur" – d.h. hier: "Geburt" oder "Aufkeimen"<sup>40</sup> – "gibt es bei keinem aller / sterblichen Dinge, und auch kein Ende in verderblichem Tod,<sup>41</sup> / sondern

---

<sup>36</sup> Ein solches Kriterium kann insbesondere die Erfahrung sein (s.u. #25).

<sup>37</sup> = T c.4 #8, s.u. 4.3.3.

<sup>38</sup> Durch < ... > markierte Ergänzung sinngemäß nach Aristoteles. Vgl. die Übersetzung in DK sowie Guthrie, *HGP* II, 217; Wright 1981, 219.

<sup>39</sup> = T c.4 #9, s.u. 4.3.2. und 4.3.6.

<sup>40</sup> Das heißt: Entstehen in dem starken Sinn, daß etwas zu existieren beginnt, das zuvor nicht existierte.

nur Mischung und Austausch des Gemischten / gibt es, 'Natur' ist dafür – d.h. für Vorgänge, die nach E. als "Mischung und Austausch des Gemischten" zu beschreiben sind (GH) – nur der Name bei den Menschen."

**T c.2 #22: [Hippokrates], *De natura pueri*, c. 29**

καὶ τὴν ἄλλην φύσιν τοῦ παιδίου, ἣν εἶρηκα, ὧδε ἔχουσιν εὐρήσεις πᾶσαν μέχρις ἐς τέλος, ὅπως μοι ἐν τοῖσι λόγοισιν ἀποπέφανται,

"Auch bei der übrigen Entwicklung des Fötus, von der ich gesprochen habe, wird man finden, daß sie ganz bis zum Abschluß so verläuft, wie es von mir in dieser Abhandlung dargestellt wurde."<sup>42</sup>

**2.3.3.3. Ein Beispiel für (b/a3):**

**T c.2 #23: Sophokles, *Phil.* 902-5**

{NE.} Ἄπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν

ὅταν λιπῶν τις δῶξ τὰ μὴ προσεικότα.

{ΦΙ.} Ἄλλ' οὐδὲν ἔξω τοῦ φυτεύσαντος σύ γε

δῶξ οὐδὲ φωνεῖς, ἐσθλὸν ἄνδρ' ἐπωφελῶν.

"{Neoptolemos} Alles geht schief, wenn man die eigene Natur verlassend tut, was ihr nicht entspricht. – {Philoktetes} Aber du tust und sprichst doch nichts abseits vom Erzeuger, wenn du einem edlen Mann hilfst."

Für Philoktetes ist "die eigene Natur verlassend" dasselbe wie "abseits vom Erzeuger".<sup>43</sup> Aber hat Neoptolemos das auch so gemeint? – Das läßt sich nicht entscheiden, wenn man nur diese Stelle und ihren unmittelbaren Kontext betrachtet: Neoptolemos wurde durch Odysseus in eine Intrige gegen Philoktetes verstrickt (von der dieser hier noch nichts ahnt). Er merkt, daß das nicht funktioniert, weil es nicht zu ihm paßt. Mehr sagt die Wendung "die eigene Natur verlassend" zunächst nicht; er könnte stattdessen auch sagen: "... das paßt nicht zu mir". Warum es nicht zu ihm paßt, und was sein Vater damit zu tun hat, erfahren wir nicht. Die Frage klärt sich erst, wenn man eine frühere Stelle hinzuzieht:

**T c.2 #24: Sophokles, *Phil.* 50 / 79-80 / 88-89**

{ΟΔ.} Ἀχιλλέως παῖ, ... /

Ἐξοῖδα καὶ φύσει σε μὴ πεφυκότα

<sup>41</sup> Das heißt: Vernichtung in dem starken Sinn, daß etwas zu existieren aufhört, das zuvor existierte.

<sup>42</sup> Naddaf (2005, 21) verwendet diese Stelle als Beleg für den Naturbegriff der Vorsokratiker (was ich für großen Quatsch halte). – Die Stelle ist aber interessant, weil sie mit der sukzessiven Öffnung bebrüteter Hühnereier (dazu v.d. Eijk 1999, 61 f.) die entsprechenden Beobachtungen bei Aristoteles (*H.A.* VI 3, 561a6-562a20) vorwegnimmt.

<sup>43</sup> "Erzeuger": *phyteusas*, Vs. 904. – Zur Verwendung von *phyteuô* ("pflanzen") sowie von *phyô* und Komposita (z.B. *ekphyô*, Vs. 89, s.u. T c.2 #24) für "zeugen" siehe unten Kap. 3..

80 τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακὰ /  
{NE.} ...

88 ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς,  
οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὥς φασιν, οὐκφύσας ἐμέ.

"{Odysseus} Sohn des Achilleus ... Ich weiß, daß du auch von Natur nicht so geartet bist, dergleichen zu sprechen oder üble Listen anzuwenden. ... – {Neoptolemos} ... Ich bin so geartet, nichts aus übler List zu tun, ich selbst sowenig wie, so heißt es, der mich gezeugt hat (*ho ekphysas*)."

*Ephyn* ("ich bin so geartet") greift hier *physei pephykota* ("von Natur so geartet") auf; die Erwähnung des Vaters dient dann zweifellos der Bekräftigung: Die "Natur", die Neoptolemos für die Intrige disqualifiziert, ist die vom Vater ererbte. – Wenn Neoptolemos in Vs. 902 (s.o. T c.2 #23) hierauf zurückkommt, ist daher in Vs. 902 bei *physis* und jedenfalls in Vs. 88 bei *epbyn* (b/a3) anzusetzen.

#### 2.3.3.4. Klare Beispiele für (b0) sind

##### T c.2 #25: Euripides Frg. 759 N.

πρὸς τὰς φύσεις χρῆ καὶ τὰ πράγματα σκοπεῖν  
καὶ τὰς διαίτας τῶν κακῶν τε καγαθῶν,  
πειθῶ δὲ τοῖς μὲν σῶφροσιν πολλὴν ἔχειν,  
τοῖς μὴ δίκαιοις δ' οὐδὲ συμβάλλειν χρεῶν.

"Man muß auf die Naturen und die Tatsachen sehen und auf die Lebensweise der Schlechten und der Guten; den Verständigen muß man großes Vertrauen entgegenbringen, aber mit denen, die das Recht mißachten, keinen Verkehr pflegen." <sup>44</sup>

Was jemand taugt – und somit seine "Natur" – ist demnach an seinem Verhalten ablesbar. Von Herkunft und Abstammung ist nicht die Rede.

##### T c.2 #26: Euenos Frg. 9 (West)

φημί πολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι φίλε, καὶ δὴ  
ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι.

"Ich sage: Übung ist langwierig, mein Freund, und wenn sie für die Menschen ein Ende hat, ist sie Natur."

Die jeweilige "Natur" eines Menschen wird durch "Übung" erworben. Herkunft und Abstammung sind irrelevant.

---

<sup>44</sup> Übers. teilw. nach Seeck, dort als Frg. 757.114 ff. – Dieselbe Zusammenstellung von *physis* und *diaita* in Frg. 812, Vs. 5 f.: Ein kluger Richter beurteilt die Wahrheit von Zeugenaussagen *εις ἀνδρὸς φύσιν σκοπῶν δίαιτάν θ' ἦντιν' ἡμερεύεται* ("indem er auf die **Natur** des Mannes achtet und darauf, mit welchem Lebenswandel er seine Tage verbringt").

### 2.3.3.5. Beispiele für (b) ohne Entscheidung zwischen (b/a3) und (b0)

T c.2 #6: Euripides, *Medea* 285 (s.o.)

σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις

"Du bist klug in deiner Art und vieler Übel kundig"

Man könnte daran denken, daß Medea nach Ansicht des Sprechers aufgrund ihrer Herkunft und Abstammung diese Eigenschaften hat. Aber es wird nicht gesagt. Daher weder (b/a3) noch (b0), sondern (b).

**T c.2 #27: Aristophanes, *Ranae* 810.** Bei einem posthumen Dichterwettbewerb (Vs. 793: [sc. ἄγων] περὶ τῆς τέχνης) zwischen Aischylos und Euripides soll eine Jury entscheiden, welcher von beiden in der "Kunst" unter seinen Kollegen der "beste" (Vs. 763: ἄριστος), "der stärkste in der Kunst" (Vs. 770: κράτιστος τὴν τέχνην) und somit von beiden "in der Kunst der sachverständigere" ist (Vs. 780: . τὴν τέχνην σοφώτερος). Es wird nun die Zusammensetzung der Jury erörtert und von den Bedenken des Aischylos gegen eine Mitwirkung der Athener berichtet (Vs. 808-810):

{EA.} Πολλοὺς ἴσως ἐνόμιζε τοὺς τοιχωρῦχους.

{AI.} λῆρὸν τε τᾶλλ' ἠγείτο τοῦ γνῶναι πέρι

**φύσεις** ποιητῶν·

"[Xanthos] Er hält die meisten von ihnen für Spitzbuben – {Aiakos} Und den Rest für einen einzigen Schwatzhauten beim Urteil über **das jeweilige professionelle Leistungsvermögen** (die *physeis*) der Dichter."

Die Übersetzung von *physis* ergibt sich aus dem zitierten Kontext. Dabei bleibt aber offen, ob dieses Leistungsvermögen wie im traditionellen Selbstverständnis der Dichter gemäß (a3) auf Begabung und Begnadung zurückgeführt wird.<sup>45</sup> Man könnte auch daran denken, daß das professionelle Leistungsvermögen eines Dichters, wie bei anderen Fachleuten,<sup>46</sup> vor allem durch Ausbildung und Erfahrung bedingt ist. Das bleibt offen, daher nicht (b/a3) oder (b0), sondern (b).

**T c.2 #28: Herodot 2, 45, 2.**

Ein Bericht über ein von Herakles unter den Ägyptern angerichtetes Massaker ist aus verschiedenen Gründen fragwürdig – u.a.: ... Ἴτι δὲ ἓνα ἕόντα τὸν Ἡρακλέα καὶ ἔτι ἄνθρωπον, ὡς δὴ φασι, κῶς φύσιν ἔχει πολλὰς μυριάδας φονεῦσαι;

"... Ferner, wenn Herakles allein war und, wie sie ja sagen, noch ein Mensch, wie soll er dann die Natur haben, so viele Zehntausende zu töten?"

---

<sup>45</sup> Dazu unten 2.5.3.1

<sup>46</sup> Dazu unten 2.5.4.3.



Daß Herakles später – tatsächlich erst mit seinem Tod – zu einem Gott wurde, spielt hier ausdrücklich keine Rolle; ebensowenig, daß Zeus sein Vater war. Als Sohn einer Sterblichen ist er ein sterblicher Mensch wie andere – vielleicht ausgezeichnet, aber eben immer noch Mensch. Sein Leistungsvermögen entspricht daher denjenigen Merkmalen, welche die spezifische menschliche Natur ausmachen. Erst diese stiftet den unleugbaren Zusammenhang zwischen Abstammung und Leistungsvermögen: Wegen seiner menschlichen Abstammung ist Herakles Mensch; als einem Menschen eignet ihn die spezifisch menschliche Natur; durch diese ist sein Leistungsvermögen begrenzt. – Die Frage, ob (b/a3) oder (b0) läuft irgendwie ins Leere, daher stattdessen nur (b).

Bei spezifischen, im Unterschied zu individuellen, Naturen ist die Zurückführung auf Ursprung und Werden zwar unbestreitbar, aber trivial. Ein Adliger ist genau deshalb ein Adliger, weil er von Adligen abstammt; und er wird im Zweifelsfall anhand dieser Abstammung als solcher erkannt. Auch eine Katze ist genau deshalb eine Katze, weil sie von Katzen abstammt; aber sie wird nicht daran, daß sie von Katzen abstammt, als Katze erkannt. Die Merkmale, die ihre spezifische Natur ausmachen, sind zwar erblich. Aber daß sie die spezifische Natur von Katzen ausmachen, heißt nicht, daß sie erblich sind, sondern daß sie bei allen Katzen auftreten und daß man an ihnen Katzen überhaupt erst als Katzen erkennt.<sup>47</sup>

## 2.4. Zur Bedeutung von *physis* – II. dynamische und genetische Konstitution; Regularität

### 2.4.1. Dynamische und genetische Konstitution.

Gemäß (b) können insbesondere auch kausale Eigenschaften – d.h. für kausale Zusammenhänge relevante Merkmale und Dispositionen – zur *physis* eines Gegenstandes gehören. Eine entsprechende Definition gibt Vlastos mit Blick auf zuletzt diskutierte Stelle bei Herodot (s.o. #28); aber ihre Anwendbarkeit ist nicht auf Herodot beschränkt:

"(T)he *physis* of any given thing is that cluster of stable characteristics by which we can recognize that thing and can anticipate the limits within which it can act upon other things or can be acted upon by them".<sup>48</sup>

Kausale Eigenschaften in diesem Sinn sind "Krafte" (gr. *dynameis*). Dementsprechend sage ich auch, daß *physis* in den Verwendungsfällen, auf die die zitierte Definition paßt, als dy-

---

<sup>47</sup> Der taxonomische Artbegriff, den ich hier voraussetze, sollte nicht irritieren: Er entspricht dem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext.

<sup>48</sup> Vlastos 1975, 19. Die Einschlägigkeit für die Medizin betont v. Staden 1998, 269.

namische Konstitution aufgefaßt wird.<sup>49</sup> Dabei ergeben sich wieder die obigen Spezialfälle:  
Als dynamische Konstitution umfaßt *physis*

(b)<sub>dyn</sub> die stabilen, oder zu Art und Wesen gehörigen, kausalen Merkmale eines Gegenstandes,

wobei kausale Merkmale, je nach Verwendungsfall,

(b/a3)<sub>dyn</sub> nach dem Kriterium, daß sie durch Ursprung und Werden bedingt ist, oder

(b0)<sub>dyn</sub> nach einem anderen als diesem genetischen Kriterium,

als stabile – oder wesentliche Merkmale – dieses Gegenstandes beurteilt werden.

Charaktereigenschaften gelten zwar nicht als kausale Eigenschaften im engeren Sinne, d.h. als *dynameis*. Als stabile, zu jemandes Art und Wesen gehörige Handlungsdispositionen eines Menschen oder sonstigen Lebewesens können sie im griechischen Sprachgebrauch aber ebenfalls dessen – im jeweiligen Kontext relevante<sup>50</sup> – "Natur" ausmachen. Und dies nicht nur, wenn man entsprechend dem Kriterium für (b/a3) unterstellt, sie seien durch dessen Ursprung und Werden bedingt, sondern überhaupt, wenn man sie gemäß (b) für stabil hält, und ebenso wenn man sie gemäß (b0) als durch Lebensumstände oder durch Erziehung und Lebenswandel erworbenes "Wesen" auszeichnet.

Ich nenne die gemäß (b) zur "Natur" eines Gegenstandes gerechneten Dispositionen und kausalen Merkmale auch dessen **Konstitution**. Dabei umfaßt die **dynamische** Konstitution des Gegenstandes die im engeren Sinne kausalen Merkmale (*dynameis*). Die **genetische** Konstitution eines Gegenstandes umfaßt diejenigen Dispositionen und kausalen Merkmale, die gemäß (b/a3) – d.h. nach dem Kriterium, durch Ursprung und Werden bedingt zu sein. – zu dessen "Natur" gerechnet werden. Genetische und dynamische Konstitution können sich – gemäß (b/a3)<sub>dyn</sub> – überschneiden. Das ist vielleicht etwas unübersichtlich, aber ich will an der Terminologie festhalten, die ich vor langer Zeit eingeführt habe.<sup>51</sup>

Es ist für das Verständnis der Geschichte des griechischen Naturbegriffs wohl hilfreich, von (b) auszugehen: Man spricht von der *physis* als dem jeweiligen Wesen der Dinge. Der Auffassung von *physis* als genetischer Konstitution entspricht demnach – ich zitiere aus der klassischen Monographie von Felix Heinemann bzw. dem Parmenides-Kommentar von Uvo Hölscher – "eine Anschauung, die das wahre Wesen der Dinge für etwas Gewordenes hält";<sup>52</sup> man will "das Wesen einer Sache" verstehen, "indem man ihren Ursprung versteht".<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Gelegentlich bezeichne ich die dynamische Konstitution eines Gegenstandes auch als diese *kausale Charakteristik*.

<sup>50</sup> Naheliegenderweise werden meist nur im jeweiligen Kontext relevante eines Gegenstandes zu dessen "Natur" gerechnet. Die "Natur" (*physis*) eines Vogels kann dessen – in diesem Kontext sein "Wesen" ausmachende – matische Bedeutsamkeit sein, s.o. T c.2 #5.

<sup>51</sup> Vgl. Heinemann 1999, 30 ff. und 70 ff. (= Heinemann 2000a, 31 ff. bzw. Heinemann 2001b, 24 f.).

<sup>52</sup> Heinemann, 1945, 94.

Diese Anschauung ist alt, aber der griechische Naturbegriff geht von Anfang an nicht in ihr auf. Sie wird im Laufe des 5. Jh. in mancher Hinsicht obsolet und durch Varianten einer Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution abgelöst.

In den folgenden Kapiteln werde ich diese Entwicklung in groben Zügen – aber auch mit einigen Details – nachzeichnen.

#### 2.4.2. Natur und Regularität

Der Begriff der dynamischen Konstitution eines Gegenstandes ist ein Begriff von Regularität. Als ein solcher wird der Naturbegriff von Aristoteles aus der Tradition übernommen und im Sinne seiner Vier-Ursachen-Lehre expliziert (s.u. 2.5.9). Auf Aristoteles komme ich in diesen Vorlesungen (und bei anderen Gelegenheiten) immer wieder zurück. Zunächst will ich aber auf Kant hinweisen, der "Natur" (im grundlegenden, "formalen" Sinne) ebenfalls als Begriff von Regularität definiert.

Deutlicher als an der eingangs zitierten Stelle (s.o. T c.2 #1) ergibt sich diese Auffassung des Naturbegriffs aus der bekannten Erklärung, "Natur" (im "formalen" Sinne) sei

**T c.2 #29: Kant, *Prolegomena* §14, A 71 (Akad. Ausg. 4, 294); *GMS*, A 52 (Akad. Ausg. 4, 429)**

"das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist"

oder

**T c.2 #30: Kant, *KrV* B 165 (transzendente Deduktion B, §26)**

die "Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit".

Der Naturbegriff ist somit ein Begriff davon, wie "übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können".<sup>54</sup> Was eine Regularität zum "Gesetz" macht, ist nach Kant ihre "Notwendigkeit". Kant betont daher,

**T c.2 #31: Kant, *MAdN*, Vorrede, A vi (Akad. Ausg. 4, 469 f.)**

... daß "das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören", und daß somit "dem Begriffe der Natur" die "Notwendigkeit der Gesetze ... unzertrennlich anhängt".

Schon Euripides bezeugt einen Sprachgebrauch, bei dem "naturgemäß" (*kata physin*) geradezu dasselbe wie "notwendig" – oder vielleicht treffender: "zwangsläufig" (*anankaiôs*) – bedeutet:<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Hölscher, 1969, 106.

**T c.2 #32: Euripides, Frg. 757 N, Vs. 2-8**

ἔφυ μὲν οὐδείς ὅστις οὐ πονεῖ βροτῶν,  
θάπτει τε τέκνα χάρτερ' αὐ̄ κτᾶται νέα,  
αὐτὸς τε θνήσκει καὶ τὰδ' ἄχθονται βροτοί,  
5 εἰς γῆν φέροντες γῆν. **ἀναγκαίως** δ' ἔχει  
βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν,  
καὶ τὸν μὲν εἶναι, τὸν δὲ μή τί ταῦτα δεῖ  
στένειν, ἄπερ δεῖ κατὰ **φύσιν** διεκπερᾶν;

Seeck übers.:<sup>56</sup> "Kein Mensch **ist** frei von Leid: Er begräbt Kinder, bekommt neue und stirbt. Und das nehmen die Menschen schwer: wenn sie Erde zu Erde tragen! **Notwendig** wird das Leben abgeerntet wie Kornähren: der eine lebt, der andere ist tot. Warum soll man über etwas klagen, was jeder von **Natur** aus durchmachen muß?

Ähnlich, wie schon zitiert

**T c.2 #11: Thukydides 5,105,2 (s.o.)**

ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντός ὑπὸ **φύσεως ἀναγκαίας**, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν.

"Denn wir sind der Meinung, daß vermutlich das Göttliche und gewiß das Menschliche durchgängig und aufgrund einer **zwangsläufigen Natur**, wo immer es überlegen ist (*kratêi*), herrscht."

Die Zwangsläufigkeit ergibt sich bei Euripides aus der menschlichen "Natur". An der zitierten Stelle bei Thukydides liegt sie in einer allgemeinen "Natur" von Kräfteverhältnissen, die alle Dinge – "vermutlich das Göttliche und gewiß das Menschliche durchgängig" – betrifft. "Natur" ist hier nicht die dynamische Konstitution der involvierten Gegenstände, sondern eine abstrakte Zwangsläufigkeit; durch den Naturbegriff wird keine Rückbindung von Regularitäten an die involvierten Gegenstände angezeigt.

Dies bleibt ein Ausnahmefall. Die in T c.2 #11 vermißte Rückbindung kann auf unterschiedliche Weise erfolgen: Der griechische Sprachgebrauch kennt individuelle und spezifische "Naturen", landestypische Charaktere und nach Körpersäften unterschiedene Konstitutionstypen. Aristoteles unterscheidet so viele spezifische "Naturen", wie es Arten von Naturdingen gibt. Kant unterstellt (wie vor ihm Descartes) eine gemeinsame "Natur" aller raumzeitlichen Gegenstände. Das sind nur zwei unter vielen möglichen Systematisierungen.

---

<sup>54</sup> Kant, *KrV*, Vorrede zur 2. Aufl., B XIII - Die unterterminologische Rede von der "Natur" im Kontext des Zitats sollte nicht irritieren.

<sup>55</sup> Zu "Natur" und "Zwangsläufigkeit" auch unten 2.5.6. – Die Übersetzungstradition, der auch Kants Wortwahl entspricht, hat "notwendig" (statt "zwangsläufig") für *anankaios* und "Notwendigkeit" (statt "Zwang" oder "Zwangsläufigkeit") für *ananke*..

Aber diese Rückbindung ist nicht selbstverständlich. Sie kann gelöst werden, wie an der zitierten Stelle bei Thukydides. Aber das ist nur eine Variante und Weiterentwicklung der Auffassung von *physis* als dynamische Konstitution. Tatsächlich ist diese selbst und überhaupt die Auffassung von "Natur" als Regularität – d.h. die durch den bestimmten und unbestimmten Gebrauch von *physis* angezeigte Rückbindung von Regularitäten an die involvierten Gegenstände – in der griechischen Wissenschaft eine Innovation.

Die Rückbindung von Regularitäten an die involvierten Gegenstände fehlt bei den sog. Vorsokratikern (soweit aus den überlieferten Referaten und Zitaten ersichtlich): Regularität liegt hier nicht in der "Natur" der Dinge. Vielmehr wird Regularität bei den sog. Vorsokratikern

- einerseits auf abstrakte Strukturprinzipien wie das "Recht" (*dikē*) Anaximanders, die "Regel" (*logos*) Heraklits und Leukipps, die "Zwangsläufigkeit" (*anagkē*) bei Parmenides oder die "Passung" (*harmonia*) bei Philolaos zurückgeführt und
- andererseits durch eine Kapitänsmetapher – in diesem Sinne: *kybernaō* bei Anaximander (?), Heraklit, Parmenides und Diogenes von Apollonia – als Leistung göttlicher Lenkungsinstanzen beschrieben.<sup>57</sup>

## 2.5. Übersicht

Die folgende Skizze beruht weitgehend auf meinem älteren Übersichtsartikel,<sup>58</sup> den diese Vorlesungen nur zum kleineren Teil ersetzen. Eine monographische Darstellung des Materials zu den Abschnitten 2.5.3. ff. muß vorerst zurückgestellt werden,

### 2.5.1. Wachsenlassen, Wachsen, Festsitzen: die ältere Begriffsgeschichte

Aus der Literatur von Ende des 6. Jh. ist ein Verwendungsfall von *physis* überliefert, ferner ca. 200 Verwendungsfälle des zugehörigen Vokabulars. Der beste Ausgangspunkt für die Interpretation ist das zugrundeliegende Verb:

- *phyō* im Sinn von "hervortreiben", "aufkeimen und wachsen lassen" (s.u. 3.1.1.): Ein Baum treibt Blätter (Homer, *Il.* 6.148), die Erde Gras und Blumen (ebd. 14.247), ein Kind Zähne (Solon, *Frg.* 27.2); der Wind läßt Früchte wachsen und ein Zaubertrank Schweineborsten (Homer, *Od.* 7.119 bzw. 10.393);<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Bei Seeck Vs. 90-96.

<sup>57</sup> Siehe unten 6.4.1.3. sowie Heinemann 2002, 54 ff.

<sup>58</sup> Heinemann 2005a. Gelegentlich habe ich auch Material aus späteren Aufsätzen Heinemann 2006a und (bei Aristoteles ausführlich) Heinemann 2006b in überarbeiteter Form übernommen.

<sup>59</sup> Alt ist auch ein metaphorischer Gebrauch von *phyō* und *phyteuō* ("pflanzen") für "aushecken", "vorbereiten" und "bewirken" – und zwar typischerweise etwas Übles (Homer, *Il.* 15.134, *Od.* 2.165 u.ö.; *Hymn. Demeter* 8; s.u. 3.1.3.1.). Erst im 5. Jh. steht *phyō* auch für "zeugen" und "gebären" ([Theognis]

- *phyomai* (Med./ Pass. zu *phyô*) dementsprechend für "wachsen" (s.u. 3.1.4.): Es wachsen Getreide und Weinstöcke (Homer, *Od.* 9.109), aber auch "die Blüten der *atê*" (Solon, *Frg.* 4.35); daher
- *pephyka* (Perf. zu *phyomai*) für "gewachsen sein" (s.u. 3.1.5.), z.B. Bäume etc. (Homer, *Il.* 4.483 u.ö., *Od.* 5.63 u.ö.), aber auch hervorragende Körperteile wie Hörner (Homer, *Il.* 4.109) und Köpfe (Hesiod, *Th.* 152); in derselben Bedeutung gelegentlich auch *ephyn* (Aor. zu *phyomai*): Bäume (Homer, *Od.* 5.481 und 23.190) und Blumen (*Hymn. Demeter* 428).

Demgemäß steht *phyton* (s.u. 3.1.6.) gelegentlich für etwas, das "hervorgetrieben" wird: Pflanzen (*Hymn. Apollon* 55) oder auch ein Geschwür (Archilochos *Frg.* 67 West), typischerweise aber für etwas, das in die Erde "gepflanzt" worden ist, d.h. für einen "Setzling" im Unterschied zu aufgegangenem Saatgut (z.B. Homer, *Il.* 14.123, *Od.* 9.108); später meist einfach für "Pflanze".

Wie *phyton* auf das "Hervortreiben" (*phyô*) und "Anpflanzen" (*phyteuô*), so scheinen *physis* und *phyê* als Resultat auf das "Wachsen" (*phyomai*) bezogen zu sein (s.u. 3.1.7.). Bei Homer und Hesiod wird durch diese Wörter der "Wuchs" eines Lebewesens angezeigt.<sup>60</sup> Im einzigen Verwendungsfall von *physis* (*Od.* 10.303) handelt es sich dabei um ein Kraut (*pharmakon*), in den zahlreichen Verwendungsfällen von *phyê* hingegen um Menschen. Dahinter ist aber keine allgemeine Regel zu vermuten (s.u. 3.1.7.2.).

Schon bald scheint *phyê* auch für "Charakter" zu stehen (Archilochos, *Frg.* 25 West; Semonides, *Frg.* 7.42 West; s.u. 3.1.7.3.). Dabei muß nicht an das Resultat einer Entwicklung gedacht werden; schon bei Homer kann durch Komposita von *phyomai* die Unlösbarkeit einer Verbindung angezeigt werden (s.u. 3.2.2.). Dem entspricht dann auch der erstmals bei Solon (*Frg.* 33.1 West) und Alkaios (*Frg.* 298.5 LP) belegte kopulative Gebrauch von *ephyn* und *pephyka* (s.u. 3.1.5.4.)

Die spärliche Überlieferung läßt die Entwicklung des Begriffs *physis* von Homer bis zur Wende zum 5. Jh. weitgehend im Dunkeln. Greifbarer wird diese Entwicklung erst bei den sog. Vorsokratikern seit Xenophanes und Heraklit sowie – gleichzeitig und unabhängig von ihnen – in den Äußerungen des Adelsethos bei Pindar. Nach einer verbreiteten Ansicht ist "der Begriff der Physis ... eine Schöpfung der ionischen Wissenschaft".<sup>61</sup> Auch wurde behauptet, erst "die Sophisten und ihre Zeitgenossen" hätten diesen Begriff "von dem Ganzen

---

429; Aischylos, *Frg.* 273.2; Sophokles, *Trach.* 31, *O.T.* 458 u.ö.; s.u. 3.1.3.3.) – Ebenso ist *phyteuô* für "zeugen" belegt (Hesiod *Frg.* 195.29 MW; *Hymn. Hermes* 160; seit Pindar dann öfter, s.u. 3.1.3.2.).

<sup>60</sup> Im selben Sinne später: *physis* bei Aischylos (in den meisten Verwendungsfällen, vgl. Heinemann 1945/80, 92n5); *physis* und *phya* (in einigen Verwendungsfällen) bei Pindar. Dann auch z.B. im *Sisyphos*-Fragment (von Euripides oder Kritias, DK 88 B 25.19, s.u. 4.10.3.).

<sup>61</sup> Pohlenz 1953, 426 (zustimmend zit. von Guthrie, *HGP* I, 82 und Naddaf 1992, 17).

des Alls auf das Einzelne, auf den Menschen übertragen".<sup>62</sup> Beides ist unhaltbar. Die relevanten Verwendungsweisen des einschlägigen Vokabulars wurden von den Autoren des 5. Jahrhunderts (bzw. ihren jeweiligen Vorgängern, bei denen der Naturbegriff nicht überliefert ist) "fertig im überkommenen Begriffsschema vorgefunden".<sup>63</sup> Nur durch Anknüpfung an diese Vorgeschichte konnte der Naturbegriff dann – in durchaus unterschiedlicher Weise – zum "Schlüsselbegriff" für ein neues Welt- und Selbstverständnis umfunktioniert werden.<sup>64</sup>

### 2.5.2. Vorsokratische Kosmologien

Die Schriften der sog. Vorsokratiker sind unter dem Titel "Über Natur" (*peri physeôs*) überliefert. Dieser Einheitstitel geht vermutlich auf eine in der Schule des Aristoteles eingeführte Bibliothekssystematik zurück (s.u. 5.3.). Noch Aristoteles verwendet die Formel "über Natur" nicht als Buchtitel, sondern nur als Themenangabe sowie bei Querverweisen auf seinen eigenen naturwissenschaftlichen "Lehrgang" (s.u. 5.4.1.)

Als Themenangabe ist die Formel "über Natur" seit dem späten 5. Jh. in verschiedenen Varianten belegt (s.u. 5.4.2.). Sie beschreibt eine bestimmte, wohl auf Anaximander zurückgehende Gattung von Schriften sowie deren Rezeption durch professionelle Gelehrte (*sophistai*) und interessierte Laien (*philosophountes* im poulären Sinne, s.u. 5.2.3.).<sup>65</sup> Dabei fungiert sie aber zunächst nicht als Buchtitel,<sup>66</sup> erst bei Philolaos sehen wir, daß der Verfasser selbst im Einleitungssatz seiner Abhandlung das Wort "Natur" (*physis*) als Themenangabe verwendet (DK 44 B 1, s.u. 4.6.1.). Demgegenüber verwendet Demokrit die Formel "über alles" (*peri tôn xympantôn*, DK 68 B 165) wie einen Buchtitel (s.u. 5.5.2.3.). Diogenes von Apollonia scheint seine Abhandlung selber als "Höhenerklärung" (*meteôrologia*) bezeichnet zu haben (DK 64 A 4, s.u. T c.5 #98). Das entspräche der seinerzeit populären Formel "darüber, was in der Höhe ist" (*peri tôn meteôrôn*), unter der kosmologische Themen rezipiert wurden (s.u. 5.5.1.) sind, die oft auch mit einem Zusatz wie "und unter der Erde" versehen wird.

---

<sup>62</sup> Jaeger, *Paideia* I, 388; vgl. ebd. 2,15 f.

<sup>63</sup> Vgl. Vlastos 1975, 18 f.: "*Physis* they [i.e., "the *physiologi*"] found ready-made in the inherited conceptual scheme". Dasselbe gilt für Pindar; unverständlicherweise wird Pindars Naturbegriff – *phya* als adlige Geburt und adelsgleiche Begnadung – im einschlägigen Kapitel von Jaegers *Paideia* (I, 271 ff.) verschwiegen.

<sup>64</sup> Vgl. Pohlenz (1953, 426), Kahn (1960, 201) und Vlastos (1975, 18), jeweils auf die sog. Vorsokratiker bezogen.

<sup>65</sup> Dementsprechend spricht Naddaf von einer "*peri physeôs* tradition" (1997) und charakterisiert die einschlägigen Schriften als "du type *peri physeôs*" (1992, 6 und passim).

<sup>66</sup> Keine Ausnahme sind entsprechende Buchtitel in der Medizin (s.u. T c.5 #74 f), da sie in eine andere Gattung fallen. – Zu Guthries Versuch (*HGP* I, 73) einer Frühdatierung des Buchtitels *peri physeôs* anhand der (vermeintlichen) Buchtitel "Über das Nichtseiende oder über Natur" und "Über Natur oder über das Seiende" bei Gorgias bzw. Melissos s.u. 5.3.2.3.

Insgesamt finden wir somit im Sprachgebrauch des späten 5. Jh. drei konkurrierende Themenbezeichnungen für dieselben Schriften und Lehren:

- (a) "über alles",
- (b) "darüber, was in der Höhe (und unter der Erde) ist", und
- (c) "über Natur".

Dabei sind (b) und (c) erst seit dem späten 5. Jh. bezeugt. Hingegen kann (a) vielleicht bis auf Xenophanes (DK 21 B 34) zurückverfolgt werden (s.u. 5.5.2.4.). Jedenfalls entspricht dieser Formel eine Verwendung des Wortes "alles" (im Plural: *panta*) in den Einleitungen vieler vorsokratischer Schriften, die sich mit Long (1999, 10 ff.) als Ankündigung einer "Darstellung aller Dinge" verstehen läßt (s.u. 5.5.4.1.).<sup>67</sup> (b) liest sich wie eine aufzählende Erläuterung zu (a): Durch beide Formeln wird der Gegenstandsbereich der vorsokratischen Lehren bezeichnet. Vor allem unter der Formel (b) werden diese Lehren zur Zielscheibe vielfacher Polemik, bis zum Vorwurf der Unseriosität und des Religionsfrevels (s.u. 5.5.1.3. f.); es ist m.E. nicht abwegig, die zunehmende Verwendung von (c) als ein Ausweichen vor dieser Polemik zu erklären.

In der Formel "über Natur" wird der behandelte Gegenstandsbereich meist durch Zusätze wie "der Dinge" oder "von allem" angegeben (s.u.5.4.3.1.). Der Naturbegriff bezeichnet in dieser Formel also nicht den *Gegenstand* der vorsokratischen Lehren. Sondern er verweist auf eine bestimmte *Fragestellung*, die sich jeweils auf die Gegenstände einer "Darstellung aller Dinge" bezieht (s.u. 5.4.3.2.). Eine prägnante Formulierung gibt die Abhandlung *Über die alte Medizin*:<sup>68</sup> Soweit die Fragestellung den Menschen und somit den Gegenstand ärztlichen Wissens betrifft, handelt es sich eben darum, die Fragen

"Was ist der Mensch? Wie entstand er zuerst? Von woher [d.h. aus welchen Bestandteilen] wurde er zusammengesetzt?"

durch eine Darstellung "von Anfang an" zu beantworten. Auf die Himmelskörper übertragen, entspricht das dem Programm, das Parmenides in der Einleitung zum astronomischen Teil seines Gedichts (DK 28 B 10) formuliert (s.u. 4.2.1.). Die *physis* der Dinge ist hier, und ebenso in einem viel diskutierten Empedokles-Fragment,<sup>69</sup> ihr jeweiliges Entstehen und die Weise ihres Zustandekommens.

---

<sup>67</sup> Nach Naddaf (1992, 36 ff. und passim; ders. 1997 und 1998) handelt es sich dabei typischerweise um eine Darstellung von Ursprung, Entwicklung und gegenwärtiger Ordnung, und zwar jeweils des Universums insgesamt, des Menschen und seiner (insbesondere auch politischen) Zivilisation. Gegen Naddaf möchte ich freilich betonen, daß für dieses Programm, jedenfalls vor Ende des 5. Jh., gerade nicht die Formel "über Natur" (*peri physeôs*), sondern eben die Formel "über alles" (*peri pantôn*) einschlägig ist.

<sup>68</sup> [Hippokrates], *V.M.* 20,1; s.u. T c.4 #6 und T c.5, #1

<sup>69</sup> DK 31 B 8, , s.u. T c.4 #9; dazu bes. 4.3.6.



Bekanntlich wird das Entstehen der Dinge von Parmenides und in den nachparmenideischen Kosmologien als eine Verbindung aus gewissen bleibenden Stoffen beschrieben. Als Resultat dieses Prozesses ist die *physis* eines Gegenstandes daher dessen stoffliche Zusammensetzung.<sup>70</sup> Und soweit das Wort *physis* umgekehrt auf den jeweiligen Ursprung der Dinge und somit auf deren letzte, mit gewissen Grundstoffen identifizierte Bestandteile verweist, wird es später auch als Bezeichnung dieser Stoffe verwendet. (s.u. 4.8.2.).

Anders als die genannten Stellen erlauben die Verwendungsfälle von *physis* bei Heraklit (s.u. 4.1.2.) und Philolaos (s.u. 4.6) , ebenso auch *pephyka* bei Xenophanes (DK 21 B 32, s.u. 4.1.1.), keinen direkten Rückschluß auf die Bedeutung von *physis*; sie lassen sich nur anhand des sonstigen vorsokratischen Sprachgebrauchs interpretieren.<sup>71</sup> Dementsprechend schlage ich vor, den Naturbegriff auch hier im genetischen Sinn zu verstehen: Bei den sog. Vorsokratikern ist die *physis* eines Gegenstandes zunächst die Weise seines Zustandekommens. Soweit der Naturbegriff auf bleibende, das "Wesen" eines Gegenstandes ausmachende Merkmale verweist, werden diese auf das Werden dieses Gegenstandes zurückgeführt; die "Natur" eines Gegenstandes ist dann seine genetische Konstitution.

Es ist wichtig, die durch den Naturbegriff angezeigte Frage nach dem jeweiligen *Ursprung* und *Zustandekommen* der Dinge von einer zweiten Fragestellung, nach der *Gewährleistung von Ordnung*, zu unterscheiden. Die "Ordnung" (*kosmos*) der Welt wird in den vorsokratischen Kosmologien gerade nicht durch die "Natur" der Dinge erklärt.<sup>72</sup> Vielmehr wird sie

- (a) auf abstrakte Strukturprinzipien zurückgeführt, z.B. das "Recht" (*dikē*) Anaximanders (DK 12 B 1), die "Regel" (*logos*) Heraklits (DK 22 B 1 und passim) und Leukipps (DK 67 B 2), "Zwangsläufigkeit" (*anagkē*) bei Parmenides (DK 28 B 10.6) und "Passung" (*harmonia*) bei Philolaos (DK 44 B 6), sowie
- (b) als Leistung mehr oder minder anonymer, aber jedenfalls göttlicher Lenkungsinstanzen beschrieben; dies ist die durch das Wort *kybernaō* angezeigte Kapitänfunktion bei Heraklit (DK 22 B 41), Parmenides (DK 28 B 12.3) und Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5), evtl. schon bei Anaximander (DK 12 A 15).<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Parmenides, DK 22 B 16.3 (s.u. 4.2.2.) und Empedokles, DK 31 B 63: *meleōn physis* = die stoffliche Zusammensetzung des menschlichen Leibes, im selben Sinne auch DK 31 B 110, unter Hinzunahme von B 108 (s.u. 4.3.3.); Diogenes von Apollonia, DK 64 B 2 (s.u. 4.5.); ebenso dann auch [Hippokrates], *Nat. hom.* 4 (s.u. 6.1.2.2.).

<sup>71</sup> Ebenso Kirk <sup>2</sup>1962, 42 f. und bes. 228 ff. (zu Heraklit) und Huffman 1993, 96 f. (zu Philolaos).

<sup>72</sup> Siehe unten 6.4. sowie Heinemann 2002, 54 ff.

<sup>73</sup> Die Kapitänmetapher fehlt bei Anaxagoras und Empedokles. Auf die Leistung einer Lenkungsinstanz verweist aber auch die Behauptung des Anaxagoras, die "Vernunft" habe durch den Anstoß einer Wirbelbewegung "alles geordnet" (DK 59 B 12; dazu Heinemann 2003a). Bei Empedokles können "Liebe" und "Streit" gleichermaßen als Ordnungsprinzipien und als Lenkungsinstanzen aufgefaßt werden.

Die genannten Fragestellungen würden nur zusammenfallen, wenn die "Natur" mit der unter (a) angedeuteten Regularität oder mit dem unter (b) genannten "Göttlichen" zu identifizieren wäre. Beides wurde behauptet.<sup>74</sup> Aber beidemale ist dies eine bloße Konstruktion; eine Auffassung von "Natur" als universelle Regularität oder Lenkungsinstanz ist bei den sog. Vorsokratikern nicht nachweisbar.<sup>75</sup>

### 2.5.3. Abstammung, Charakter und Leistungsvermögen: Adelsethos und Erziehungstheorien im 5. Jahrhundert

2.5.3.1. Der Adlige ist, nach einer prägnanten Formulierung Pindars (*Ol.* 10.20 f.), "zur Leistung geboren" (*phys aretai*); mit göttlichem Beistand kann ihn ein Erzieher "anspitzen", so daß "er sich zu ungeheurem Ruhm aufmacht". Die adlige Geburt bewährt sich als "angestammte", die eigene "Natur" oder "Art" (*phya*) ausmachende Vorzüglichkeit.

**T c.2 #33: Pindar, *Pyth.* 8.44 f.**

φυᾶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει / ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα

"Aufgrund der Art sticht hervor der edle Mut, den Söhnen von den Vätern her."<sup>76</sup>

Umgekehrt werden nennenswerte Leistungen von Pindar auf eine ausgezeichnete "Art" zurückgeführt. Dies ist aber nicht nur die adlige Geburt, sondern ebenso auch die Begnadung des Dichters.

**T c.2 #34: Pindar, *Ol.* 2.86**

σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ

Kompetent ist, wer durch seine Art vieles weiß."<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Zu (a) vgl. Vlastos 1975, 19 ff. (mit Betonung eines Ausschlusses übernatürlicher Interventionen). Auch Lloyd (1979, 32 ff.) führt die Auffassung von "Natur" als Regularität (zu dieser auch ebd. 25 f.) vermutlich auf die vorsokratischen Kosmologien zurück; dazu unten ###; vorläufig: Heinemann 2002, 51 ff.

Zu (b): Nach Jaeger 1953, 43n44 (S. 234) ist "für vorsokratisches Denken" eine "kühne Identifizierung von *to theion* mit *hê physis* ... charakteristisch"; zustimmend Hager 1984, 425, Text zu Anm. 71 ff. (mit irreführenden Belegen); Schubert 1993, 104n6 und passim.

<sup>75</sup> Allenfalls ließe sich die Charakterisierung der – die gemeinsame "Natur" aller Dinge ausmachenden – Luft (*aêr*) als göttliche Lenkungsinstanz bei Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5) in diesem Sinne interpretieren. Dazu unten, 6.4.1.3. in Verbindung mit 6.2.1.

<sup>76</sup> Im selben Sinne *Isthm.* 3.14: σύμφυτος ἀρετῆ. Ähnlich *Ol.* 11.19 f.: ἐμφυῆς ... ἦθος (= συγγενὲς ἦθος, *Ol.* 13.13). – Um Pindars Ton zu treffen, wähle ich in meinen Übersetzungen "Art" für φυᾶ. Für die Interpretation ist es aber wichtig, daß es sich dabei um eine Variante des Naturbegriffs handelt und nicht etwa um einen anderen Begriff. Die ältere Begriffsgeschichte liefert keinen Hinweis auf einen Bedeutungsunterschied zwischen φύσις und φυή (bzw. dorisch: φυᾶ).

<sup>77</sup> Ebenso *Ol.* 9.100: τὸ δὲ φυᾶ κράτιστον ἅπαν ("was man durch seine Art leistet, ist stets überlegen"); *Nem.* 1.25: ... τέχνηαι δ' ἐτέρων ἕτεραι· χροῆ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στεῖχοντα μάργνασθαι φυᾶ. ("die Künste, die einer jeweils hat, sind verschieden. Man muß aber einen geraden Weg gehen und gemäß

Gemeinsam ist beiden der göttliche Ursprung:

**T c.2 #35: Pindar *Pyth.* 1.41 f.:**

ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, / καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ  
περίγλωσσοί τ' ἔφυν.

"Von den Göttern stammen alle Kunstgriffe, die menschlichen Leistungen dienen, und  
[sc. ihnen verdankt man es,] kompetent, handgewaltig oder beredt geartet zu sein".

Hingegen führt jeder Versuch, mit "erlernten Leistungen" und somit "ohne Gott" Ruhm zu  
erwerben, zu Ergebnissen, die "durch Verschweigen nicht mißlicher werden".<sup>78</sup>

**2.5.3.2.** Ähnlich im Sprachgebrauch einiger Bühnenfiguren bei Sophokles: Jemandes *physis*  
ist zunächst dessen "Geburt" und "Herkunft",<sup>79</sup> daher auch sein "gebürtiger Status" (als Adli-  
ger oder als Sklave):

**T c.2 #36a: Sophokles, *Ai.* 1259**

... μαθῶν ὅς εἰ φύσιν

Teukros soll "lernen, wer er von Geburt ist",

nämlich, als Sohn einer ausländischen Beutefrau, Sklave (in diesem Sinne der Gegenbegriff  
*eleutheros*, Vs. 1260) und Ausländer (vgl. Vs. 1263: *barbaros* ... *glossa*). Teukros antwortet, seine  
Mutter sei

**T c.2 #36b: Sophokles, *Ai.* 1301**

φύσει ... βασιλεία

"von Geburt königlich"

gewesen; als Sohn zweier hoher Adliger sei er dies auch (ebd. 1304 f.)

Als adlige Geburt ist die *physis* eine Berufung, die überfordern kann. Nicht nur als Berufung,  
sondern zugleich auch als Überforderung wird sie zum Thema im *Aias* von Sophokles: Der  
Adlige ist "verpflichtet, entweder ansehnlich zu leben oder wenigstens ansehnlich gestorben  
zu sein" (Vs. 479 f.). Soweit sich seine *physis* als *Charakter* und *Leistungsvermögen* bewährt,  
sind diese aber nicht schon durch die adlige Geburt garantiert. Die *physis* des Sohnes wird  
dem Vater erst durch "Zureitung" angeglichen (Vs. 548 f.); wessen *physis* gleichwohl gegen-  
über den Vorfahren zurückbleibt, hat dann freilich selber versagt (Vs. 470 ff.).

---

der eigenen Art kämpfen"); *Nem.* 7.54: φυᾶ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες ("entsprechend  
unserer jeweiligen Art unterscheiden wir uns in unserer Lebensweise").

<sup>78</sup> Pindar, *Ol.* 9.100 ff.: ... πολλοὶ δὲ διδρακταῖς / ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος / ὤρουσαν ἀρέσθαι / ἄνευ  
δὲ θεοῦ, σεσιγαμένον / οὐ σκαιότερον χρεῖμ' ἕκαστον· κτλ. – Ähnlich *Ol.* 2.86: φυᾶ vs. μαθόντες;  
*Nem.* 3.40 f.: συγγενῆς εὐδοξία vs. διδρακτά.

<sup>79</sup> Daher auch: Alter, vgl. Sophokles, *Ant.* 727, *O.C.* 1295; Euripides, *El.* 338.

Hier und in den Erziehungstheorien, auf die bei Sophokles und Euripides immer wieder angespielt wird, erweist sich das Verhältnis zwischen

- (a) der *physis* als adliger Geburt und Berufung (dann auch als ererbter Begabung und Charakteranlage) und
- (b) der *physis* als ausgebildetem Charakter und Leistungsvermögen

als problematisch. Bei Pindar ist es das noch nicht: In seiner Rede von der *phya* des Adligen oder des Dichters kommt eine Trennung von (a) und (b) gar nicht erst in Betracht. Auch bei Sophokles wird ein eventuelles Auseinanderfallen von (a) und (b) zunächst nur als skandalöses Paradoxon thematisiert:

**T c.2 #37: Sophokles, *Ant.* 37 f.**

... καὶ δείξεις τάχα / εἴτ' εὐγενῆς πέφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακῆ

(Antigone zu ihrer Schwester Ismene): "Du wirst gleich zeigen, ob du adlig geboren bist oder aus Edelsten schlecht".

Im ersten Glied der Disjunktion, *eugenês pephykas* ("du bist adlig geboren") fallen (a) und (b) zusammen: *pephykas* ist durchaus auch als Kopula zu verstehen, *eugenês pephykas* daher ebenso auch durch "du bist adlig geartet" wiederzugeben. Mit der letzteren Bedeutung ist *pephykas* dann im zweiten Glied bei *kakê* zu ergänzen: "du bist schlecht geartet". Eine solche Ergänzung, nun durch das zugehörige Partizip *pephykyia*, verlangt im zweiten Glied auch *esthlôn* ("von Edelsten"); dabei wird *pephykyia* durch den Genitiv auf die Bedeutung "geboren" festgelegt. Die beiden Bedeutungen von *pephyka*, "bin ... geboren" und "bin ... geartet", spielen ineinander. Im ersten Glied der Disjunktion wird zwischen "du bist adlig geboren" und "du bist adlig geartet" nicht unterschieden. Das zweite Glied, "von Edelsten geboren, bist du schlecht geartet", ist daher als ein Paradoxon zu verstehen: So etwas kann eigentlich gar nicht sein; oder es ist ein unerträglicher Skandal. Bei Euripides mag man sich mit dieser "Verwirrung" der "Naturen" abfinden (*El.* 368, s.u. #46); daß "wenige Söhne dem Vater ähnlich werden, die meisten schlechter, nur wenige besser als der Vater", weiß ja schon Homer (*Od.* II 276 f.). Für die Sophokleische Antigone kommt eine Hinnahme dieses Skandals aber nicht in Betracht.

Anders im (weitaus späteren) *Philoktetes*: Neoptolemos wird von Odysseus für ein betrügerisches Komplott eingespannt. Beide wissen von vornherein, daß es nicht seine "Art" ist, zu betrügen (Vs. 79 und 88, s.o. #24), und daß er hierin dem Vorbild des Vaters entspricht (Vs. 89 u.ö.). Wie schon im *Aias* und der *Antigone* wird im *Philoktetes* die Problematik adliger "Art" demonstriert. Diese bewährt sich bei Neoptolemos nun aber gerade darin, daß er als Betrüger versagt. Der Anspruch, "zur Leistung geboren" zu sein, ist an den skrupellosen Odysseus abgetreten; seine "Art" ist es, "bei allen siegen zu müssen" (Vs. 1052). Mit dem

Versagen des Neoptolemos scheitert freilich auch er. Die Lösung bleibt einem *Deus ex machina* vorbehalten.<sup>80</sup>

#### 2.5.4. Genetische und dynamische Konstitution in der Erziehungstheorie

Die begriffliche Unterscheidung zwischen der *physis* als

- (a) mit der Geburt erworbene Begabung und Charakteranlage, und als
- (b) ausgebildetem Charakter und Leistungsvermögen

bleibt bei Sophokles und im Sprachgebrauch der zeitgenössischen Erziehungstheorien unausgeführt. Dasselbe gibt für die Auffassung von "Natur" als genetische bzw. dynamische Konstitution. Der Naturbegriff bleibt mehrdeutig. Bei einer Bestandsaufnahme ist nicht nur zu fragen, ob im gegebenen Verwendungsfall der Akzent eher auf jemandes Geburt und Anlagen liegt oder eher auf dem ausgebildeten Charakter und Leistungsvermögen. Worauf es ankommt, ist vielmehr, ob die Verwendungsweise des einschlägigen Vokabulars

- (1) einen Zusammenhang zwischen (a) und (b) unterstellt und "Natur" somit als gewachsene Art oder genetische Konstitution aufgefaßt wird, oder ob sie hinsichtlich eines solchen Zusammenhanges nichts präjudiziert. Je nachdem, ob dabei der Akzent auf (a) oder auf (b) liegt, sind dann nochmals zwei Fälle zu unterscheiden:
- (2) "Natur" kann eine bloße Anlage sein, aus der sich das Leistungsvermögen und der Charakter erst unter dem Einfluß von Unterricht und Erziehung entwickeln.
- (3) Durch das einschlägige Vokabular kann angezeigt werden, daß gewisse Charaktereigenschaften und Leistungsdispositionen einem Menschen (oder sonstigem Lebewesen) in verlässlicher Weise eignen, ohne daß hiermit schon etwas über ihr Zustandekommen gesagt würde. Dies kann dann ausdrücklich geschehen, indem man z.B. die Erbllichkeit der "Natur" bzw. ihre Zurückführbarkeit auf jemandes Erziehung und Lebensweise behauptet oder bestreitet. In beiden Fällen wird "Natur" als *dynamische Konstitution* aufgefaßt.

2.5.4.1. Beispiele zu (1): Pindar und Sophokles wie oben (2.5.3.). Einen Kontrast zwischen der – ungeschieden als Anlage und Charakter aufgefaßten – "Natur" und dem Einfluß von Erziehung und Lebensweise thematisieren:

**T c.2 #38: Euripides, *Hipp.* 79 ff.**

ᾠσοις διδακτὸν μηδέν, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς, / τούτοις ...

"Wer [sc. sexuelle] Zurückhaltung nicht erst lernen mußte, sondern sie ganz in seiner Art hat, dem ...".

---

<sup>80</sup> Dazu Alt 1961, bes. 457 f.

Ähnlich

**T c.2 #39: [Epicharm], DK 23 B 40**

φύσιν ἔχειν ἄριστόν ἐστι, δεύτερον δὲ <μανθάνειν>

"Die angeborene Art zu haben, ist am besten, dann erst das Lernen."<sup>81</sup>

Die Unwandelbarkeit des Charakters behauptet Hekabe bei Euripides:

**T c.2 #40: Euripides, Hek. 595 ff.:**

... ἀνθρώποις δ' αἰεὶ / ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός, / ὁ δ' ἐσθλὸς ἐσθλός,  
οὐδὲ συμφορᾶς ὕπο / φύσιν διέφθειρ' ...

Anders als ein Acker, dessen Ertrag weniger von seiner eigenen Güte als vielmehr vom Wetter abhängt (Vs. 592 ff.), ist "bei den Menschen der Schlechte immer nur schlecht, der Vorzügliche hingegen vorzüglich; er wird in seiner Art nicht durch Unglück verdorben"

Die anschließend aufgeworfene Frage nach dem Beitrag der Eltern und der Erziehung wird von der Sprecherin dahingehend beantwortet, daß "auch die Erziehung" (Vs. 600: *kai to threphthênai*) ihre Verdienste haben kann. Ihre Wirkung beschränke sich aber auf eine bloße Kenntnis des Guten und Schlechten; für Hekabe scheint dies nicht der Idealfall zu sein.

Daß auch jemandes angeborener und gewachsener Charakter verdorben werden kann, behauptet demgegenüber

**T c.2 #41: Euripides, Frg. 187.5 f.:**

... ἡ φύσις γὰρ οἴχεται, / ὅταν γλυκείας ἡδονῆς ἥσσω τισ ἤ

"Die ursprüngliche Art geht dahin, wenn man der süßen Lust unterliegt."<sup>82</sup>

**2.5.4.2. Beispiele zu (2):** Bei Protagoras sind "Begabung" (*physis*) und "Übung" unabhängige Faktoren des Ausbildungserfolgs.

**T c.2 #42: Protagoras, DK 80 B 3**

φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται

"Unterricht braucht Begabung und Übung."

Im selben Sinne spricht Platon (*Resp.* 375e10 f. und bes. 485a5 u.ö.) von der *philosophos physis* als einer "philosophischen" Begabung und Charakteranlage, die durch eine geeignete Ausbildung und Erziehung ergänzt werden muß.<sup>83</sup>

Grenzfälle sind einerseits das ausgezeichnete "Talent", das (wie Themistokles nach Thukydides) keine gründliche Ausbildung braucht:

---

<sup>81</sup> "Lernen" (*manthanein*) in DK sinngemäß ergänzt.

<sup>82</sup> Ähnlich [Hippokrates], *Aer.* c. 16 und Platon, *Resp.* 491e ff.

<sup>83</sup> Dazu Heinemann 2007, 66 ff.

**T c.2 #43: Thukydides 1,138,3**

φύσεως μὲν δυνάμει, μελέτης δὲ βραχύτητι κράτιστος δὴ οὗτος αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα ἐγένετο

"... durch die Kraft seiner Natur und trotz der Kürze seiner Ausbildung wurde dieser Mann zum Stärksten darin, das Nötige aus dem Stegreif zustandezubringen"

und andererseits die schlechte "Charakteranlage", die keine Erziehung zurechtrücken kann:

**T c.2 #44: Euripides, Frg. 810**

μέγιστον ἀρ' ἦν ἡ φύσις· τὸ γὰρ [sc. φύσιν] κακὸν οὐδεὶς τρέφων εὖ [durch gute Erziehung] χρηστὸν ἂν θείη ποτέ.

"Die Hauptsache war die Natur. Denn das Schlechte kann niemand durch gute Erziehung dahin bringen, daß es irgendwann brauchbar dasteht."

Umgekehrt heißt es bei Kritias, daß "eifrige Bemühung" einen größeren Beitrag zur Vorzüglichkeit leistet als die "Natur".

**T c.2 #45: Kritias, DK 88 B 9**

ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί

"Mehr Menschen sind durch eifrige Bemühung gut als durch Natur."<sup>84</sup>

**2.5.4.3.** Beispiele zu (3): Schon bei Aischylos ist vom "Charakter" (*Prom.* 489: *physis*) der Vögel die Rede, dessen Kenntnis für die Mantik erforderlich sei. Sophokles (*O.T.* 334 f.) spricht von einer Sturheit, welche die "Natur" eines Steins in Rage bringen kann. Die "Natur" der Dichter in den *Fröschen* von Aristophanes und die "Natur" der Ärzte in der Abhandlung *Über die ärztliche Kunst* ist nicht ihre Begabung, sondern ihr professionelles Leistungsvermögen.<sup>85</sup>

Jemandes "Natur" kann ausdrücklich eine erworbene sein: Bei Sophokles werden Kinder durch Erziehung, Erwachsene durch ihre Lebensweise "in ihrer Natur" (*physin*, adv.) gewissen "Bräuchen" (*nomoi*) angeglichen.<sup>86</sup> Bei Euenos (Frg. 9, s.o. #26) ist "Natur" das Ergebnis "langjähriger Bemühung". Nach Demokrit (DK 68 B 33, s.u. 4.8.1.) sind "Natur" und Erzie-

---

<sup>84</sup> Fast gleichlautend [Epicharm], DK 23 B 33. Auf dieselbe Formulierung spielt Euenos an (Frg. 9, s.o. #26).

<sup>85</sup> Aristophanes *Ran.* 810, vgl. 770 und 780 (ähnlich bereits *Nub.* 503 – mit dem Witz, daß Strepsiades das Wort *physis* nicht auf den fachlichen Leistungsstand, sondern auf das Aussehen Chairephons bezieht), bzw. [Hippokrates], *De arte* 11,1 – wo zur *physis* die professionelle "Einsicht" gehört (ebd. 11,2 *gnômê*); *physis* ist hier nicht nur "Begabung" (so Holwerda 1955, 73n1), da zu dieser, wie auch zu einer Charakteranlage, die Einsicht erst hinzukommen müßte (vgl. Sophokles, *El.* 1023).

<sup>86</sup> Sophokles, *Ai.* 548 f. (s.o., oben 2.5.3., nach #36.) sowie *O.C.* 337 f. – Eine ähnliche, schließlich sogar erbliche Angleichung der "Natur" an einen "Brauch" beobachtet [Hippokrates], *Aer.* 14 bei den Makrokephalen.

hung darin ähnlich, daß auch die Erziehung den Menschen "umformt" (*metarysmoi*) und dabei "eine Natur erschafft" (*physiopoiei*). "Natur" (*physis*) ist hier zunächst die "natürliche Entwicklung" eines Lebewesens. Wie diese, "erschafft" auch die Erziehung "eine Natur" (*physiopoiei*): aus beiden resultiert jeweils ein bestimmter Charakter und ein bestimmtes Leistungsvermögen.

Ein anderes Fragment Demokrits (DK 68 B 277, s.u. 4.8.1.) empfiehlt, es sei besser, ein Kind zu adoptieren als zu zeugen. Denn dann habe man die Wahl und könne am ehesten sicherstellen, daß das Kind "gemäß seiner Natur folgt" (... *kata physin hepoito*). Wenn man hingegen ein Kind zeugt, müsse man nehmen, was man bekommt.

Demgegenüber bekräftigt ein Fragment des Euripides die Regel, "daß von vorzüglichen Männern vorzügliche Kinder abstammen, von schlechten aber welche, die der Natur des Vaters gleichen" (Frg. 75.3: ... *homoia tē physei tou patros*). An einer anderen Stelle bei Euripides (*El.* 367 ff.) wird es hingegen als eine "Verwirrung der menschlichen Naturen" beklagt (ebd. 368: *ἔχουσι γὰρ ταραγμὸν αἱ φύσεις βροτῶν*), daß eben diese Regel nicht gilt und man Menschen nur "nach ihrem Verhalten und Charakter als edel beurteilen kann":

**T c.2 #46: Euripides, Elektra 367-370, 383-386**

φεῦ· οὐκ ἔστ' ἀκριβὲς οὐδὲν εἰς εὐανδρίαν· / ἔχουσι γὰρ ταραγμὸν αἱ φύσεις βροτῶν· / ἤδη γὰρ εἶδον ἄνδρα γενναίου πατρὸς / τὸ μηδὲν ὄντα, χρηστά τ' ἐκ κακῶν τέκνα, [...] οὐ μὴ φρονήσεθ', οἱ κενῶν δοξασμάτων / πλήρεις πλανᾶσθε, τῇ δ' ὁμιλία βροτοῦς / κρινεῖτε καὶ τοῖς ἤθεσιν τοὺς εὐγενεῖς; οἱ γὰρ τοιοῦτοι καὶ πόλεις οἰκοῦσιν εὖ

"Ach, es gibt kein sicheres Merkmal dafür, ob ein Mann etwas taugt. Denn der Menschen Naturen sind in Verwirrung: Ich sah schon manchen Mann, von edlem Vater, der war das schiere Nichts, und trefflich waren oft die Kinder der Schlechten. [...] Warum besinnt ihr euch nicht, die ihr mit leeren Vorurteilen angefüllt umherirrt, und beurteilt die Menschen als edel nach ihrem Umgang (*homilia*) und ihrer [sc. dabei gezeigten] Gesinnung (*ēthos*)?"

Erwartungen, die sich aus jemandes Abstammung, Geburt und Herkunft ergeben, und somit eine Auffassung von "Natur" als genetische Konstitution, werden hier als "leeres Vorurteil" abgetan. Der Naturbegriff wird dadurch aber nicht obsolet. Nach einer Bemerkung, wonach Standfestigkeit im Kampf keine Sache der Körperkraft ist, sagt Orestes ausdrücklich:

**T c.2 #47: Euripides, Elektra 390**

ἐν τῇ φύσει δὲ τοῦτο καὶ εὐψυχία.

"sondern dies liegt an der Natur (*physis*) und der Beherztheit (*eupsychia*)".

In demselben Sinne Euripides, Frg. 759 N. (s.o. #25): "Natur" ist der Charakter, den man aus dem Verhalten erkennt.



### 2.5.5. "Natur" und Regularität im anthropologischen Kontexten

Erziehung, Ausbildung und Menschenkenntnis sind nur einer der Themenbereiche, für die ein dynamischer Naturbegriff in Betracht kommt. Weitere Bereiche sind: Länder- und Völkerkunde, politische Anthropologie, Medizin usw. Als dynamische Konstitution aufgefaßt, wird "Natur" um die Wende zum 4. Jh. zum Stichwort für ein reflektiertes Methodenverständnis der qualifizierten Berufe.<sup>87</sup>

Jemandes Charakter und Leistungsvermögen zu kennen, heißt, zu wissen, was von dieser Person zu erwarten ist. Nach dem genetischen Naturbegriff hat man hierfür nach Ursprung und Herkunft – allgemeiner: nach der Weise des Zustandekommens des fraglichen Gegenstandes – zu fragen. Nach dem dynamischen Naturbegriff sind diese Fragen unnötig und irrelevant. Durch ihn wird stattdessen die Zuversicht bekundet, daß sich relevante Erwartungen aus einschlägigen Beobachtungen – dem faktischen Verhalten eines Menschen, der Wechselwirkung von Gegenständen usw. – ableiten lassen.

Die Regularitätsannahmen, die eine entsprechenden Schlußfolgerung erlauben, bleiben meist unausgesprochen. Daß Menschen und sonstige relevanten Gegenstände verlässliche Verhaltens- und Leistungsdispositionen – oder allgemeiner: kausale Eigenschaften (*dynamis*) – besitzen, die ihre "Natur" ausmachen, wird mit der Verwendung des Wortes "Natur" stillschweigend unterstellt. Wie der genetische, steht auch der dynamische Naturbegriff für eine charakteristische Weise, sich in der Welt auszukennen.

Zu ihr gehört es, kausales Wissen als unhintergebar anzuerkennen. Die Reaktions- und Wirkungsweise von Personen und Dingen wird durch Beobachtung, evtl. auch durch systematisches Ausprobieren,<sup>88</sup> erkannt. Bei komplexen Gegenständen wird sie evtl. aus den kausalen Eigenschaften und dem Arrangement ihrer Bestandteile erschlossen. Der Autor der Abhandlung *Über die alte Medizin* weist darauf hin, daß es aber nicht angeht, letzte Bestandteile nach dem Vorbild der Kosmologie als theoretische Gegenstände (*hypotheseis*) zu postulieren. Wo so verfahren wird, "gibt es nichts, worauf man das Gesagte zu beziehen hat, um sich Gewißheit zu verschaffen" (V.M. 1,3). Der Realitätsgehalt ärztlichen Wissens ist letztlich nur durch seine Nachvollziehbarkeit für die Patienten zu sichern, die das Krankheitsgeschehen tatsächlich erleben (V.M. 2,3).

---

<sup>87</sup> Vgl. bes. die resümierenden Stellen bei Platon: *Grg.* 464b2-465c3 und 500a7-501c5, *Phrd.* 269e ff., *Crat.* 386c ff. (dazu Heinemann 2003b, 507 ff.)

<sup>88</sup> Vgl. [Hippokrates], *V.M.* 9,3: *stochasasthai*. Die körperliche "Empfindlichkeit" (*aisthêsis*, ebd.) der Kranken heißt hier nur deshalb nicht ihre "Natur" (*physis*), weil diese mit den entsprechenden Reaktionsweisen der Gesunden identifiziert wird (vgl. *V.M.* 20,3). – Auch die *V.M.* 3,5 beschriebene Entsprechung zwischen den "Kräften" (*dynamis*) der Nahrungsmittel und der menschlichen "Natur" ist durch "Suchen und Finden" (ebd. 3,4) zustande gekommen.

Vlastos (1975, 19) hat diese Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution auf die bereits zitierte Formel gebracht: "(T)he physis of any given thing is that cluster of stable characteristics by which we can recognize that thing and can anticipate the limits within which it can act upon other things or can be acted upon by them". Diese Formel läßt sich in naheliegender Weise auf art-, geschlechts- oder landesspezifische "Naturen" oder auf die Konstitutionstypen der Medizin usf. übertragen:

Im Monolog des Prometheus bei Aischylos (Vs. 489) ist die spezifische "Natur" der Vögel ihr Charakter – und das heißt hier: ihre mantische Bedeutsamkeit. Bei Herodot (2,68 bzw. 2,71) sind Aussehen, Körperbau und Lebensweise von Krokodil und Flußpferd deren "Natur". Die menschliche "Natur" und "Verfaßtheit" ist bei Herodot der Rahmen für alle praktischen Überlegungen; bei Sophokles heißt es prägnant, daß "die sterbliche Natur nur Sterbliches im Sinn haben soll".<sup>89</sup> Nur in Ausnahmesituationen kann man die eigene "Natur" überbieten.<sup>90</sup> "Solange die menschliche Natur dieselbe bleibt", hat man nach Thukydides für die Zukunft mit ähnlichen Ereignissen wie in der Vergangenheit zu rechnen (3,82,2); es wäre naiv zu glauben, "die menschliche Natur" ließe sich durch Gesetze und Drohungen aufhalten, "wenn sie heftig darauf drängt, irgendetwas zu tun" (3,45,7). Die weibliche "Natur" wird gern als defizitär beschrieben,<sup>91</sup> eine differenziertere Betrachtung findet man erst bei Platon.<sup>92</sup> Ein beliebtes Thema sind landestypische Charaktere;<sup>93</sup> der Einfluß vom Klima und Umwelt auf Konstitution und Charakter ist ein Thema der medizinischen Literatur.<sup>94</sup> Schließlich haben auch abstrakte Gegenstände wie "die menschlichen Angelegenheiten" eine "Natur";<sup>95</sup> die "Natur" der Krankheiten ist die Regularität im Krankheitsgeschehen.<sup>96</sup>

Die "Natur" setzt Grenzen, aber sie liefert auch Gründe zur Grenzüberschreitung:

---

<sup>89</sup> Herodot 8,83,1; vgl. auch 3,65,2. Sophokles, *Frg.* 590 (s.o. #14).

<sup>90</sup> Herodot 5,118,2 und 7,103,4; Thukydides 3,74,1.

<sup>91</sup> Sophokles, *Ant.* 62 und 79 (als Antwort auf *Ant.* 37 f. (s.o. #37). *O.C.* 445; Thukydides 2,45,2 und 3,74,1; Euripides, *Med.* 407 und 928, *Tr.* 672 (ambivalent sind auch *Frg.* 108 und 494 N.).

<sup>92</sup> Platon, *Resp.* 452e ff., bes. 454d7-455a3 und 455c4-e2.

<sup>93</sup> Zum Charakter der Perser und der Athener vgl. Herodot 1,89,2 bzw. Euripides, *Heracl.* 199, Aristophanes, *Eq.* 518 und *Pax* 607, Thukydides 7,14,2 und *passim*.

<sup>94</sup> Vgl. [Hippokrates], *Aer.* 12 und 23 f.

<sup>95</sup> Euripides, *Alc.* 174.

<sup>96</sup> Vgl. [Hippokrates], *Aer.* 22, *Morb. sacr.* 1 und *passim* (dazu Lloyd 1979, 25 ff.), *Prog.* 1, *Acut.* (Sp.) 20; evtl. auch *Aer.* 2 und *Epid.* 1,3,10 (= c. 23 bei Jones), dazu unten 2.5.7.2.

**T c.2 #48: Antiphon, DK 87 B 44A, Frg. A, col. 1.23 ff.**<sup>97</sup>

τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα.

"Denn gesetzliche Forderungen sind auferlegt, natürliche Erfordernisse sind zwingend"

Die Mißachtung natürlicher Erfordernisse schädigt immer; und letztlich handelt es sich dabei um Leben und Tod. Hingegen schädigt die Mißachtung gesetzlicher Forderungen nach einer populären Meinung, der sich Antiphon anschließt, nur dann, wenn man dabei ertappt wird.<sup>98</sup> Und anders als Gesetz und Brauch, sind die "natürlichen" Erfordernisse bei allen Menschen dieselben;<sup>99</sup> als "zwingend" charakterisiert Antiphon somit die Erfordernisse ihrer spezifischen, nicht ihrer individuellen "Natur". – Wie gefährlich dieses Argument ist, wurde bald gesehen. In zeitgenössischen Texten wurde es in eine Legitimation krimineller Handlungsweisen umgemünzt,<sup>100</sup> mit polemischer oder diagnostischer Absicht.

### 2.5.6. Zum absoluten Gebrauch von *physis*

Die Verknüpfung der Begriffe von "Natur" (*physis*) – meist im adverbialen Gebrauch – und "Zwangsläufigkeit" (*anagkê*) geht einher mit einer Innovation: Von "Natur" kann nun auch ohne (evtl. auch stillschweigende) Bezugnahme auf Gegenstände, um deren "Natur" es sich handelt, die Rede sein. Die behauptete "Zwangsläufigkeit" wird zwar insofern auf die jeweilige "Natur" der involvierten Menschen und Dinge zurückgeführt, als zu dieser jeweils gewisse "Kräfte" gehören, aus deren Wirkung sich ein bestimmtes Geschehen ergibt. Die Regularität dieses Geschehens kann aber auch direkt als eine Regularität im Wechselspiel gegebener "Kräfte" aufgefaßt werden. Daß es sich dabei um eine Wechselwirkung zwischen Gegenständen handelt, zu deren jeweiliger "Natur" diese "Kräfte" gehören, ist nur insofern von Belang, als jede "Kraft" einen Träger braucht, um überhaupt zu existieren und wirksam zu werden. Auf die Art und Identität dieses Trägers kommt es dann gar nicht mehr an.

Die Behauptung bei Thukydides, "daß vermutlich das Göttliche und gewiß das Menschliche durchgängig und aufgrund einer zwangsläufigen Natur (*physis anagkaia*), wo immer es überlegen (*kratêi*) ist, herrscht (*archein*),"<sup>101</sup> beschreibt die menschlichen Angelegenheiten

---

<sup>97</sup> = Schirren und Zinsmaier 2003, 194: Frg. B, col. I.

<sup>98</sup> Antiphon, DK 87 B 44A, Frg. A, col. 2.3 ff. und col. 3.25 ff.

<sup>99</sup> Antiphon, DK 87 B 44A, Frg. B, col. 2.15 ff. (bessere Lesung und Übersetzung: Schirren und Zinsmaier 2003, 194 f., dort als Frg. A, col. II).

<sup>100</sup> Vgl. Euripides, Frg. 920 N. (= 265a Snell): Vergewaltigung; Aristophanes, *Nub.* 1075 ff.: Ehebruch; Thukydides 5,105,2: militärische Erpressung. Einen Schritt weiter geht dann Kallikles in Platons *Gorgias* (483c8 ff., s.u. #49), indem er die bei Thukydides (5,89) behauptete *Irrelevanz rechtlicher Einwände gegenüber der "natürlichen" Zwangsläufigkeit eines Umschlags von Macht- in Herrschaftsverhältnisse* als "natürliches" Recht des Stärkeren interpretiert.

<sup>101</sup> Thukydides 5,105,2 (s.o. #11; vgl. auch oben 2.4.2.).

und die traditionellen Wirkungsbereiche der Götter als einen Bereich, in dem "Kräfte" wirken und sich der Ausgang jedes Geschehens aus einem Kräfteverhältnis ergibt.<sup>102</sup> Auch bei Euripides kann "naturgemäß" dasselbe wie "zwangsläufig" bedeuten, wobei es dann nicht mehr darauf ankommt, von wessen "Natur" überhaupt die Rede ist;<sup>103</sup> die alte Frage nach einer passenden Anrede der obersten Gottheit kann nun die Form annehmen, ob Zeus mit der "Zwangsläufigkeit der Natur" (*anagkê physeôs*) oder mit "menschlicher Einsicht" gleichgesetzt werden soll.<sup>104</sup> Dabei ist "Natur" aber gar nichts anderes als diejenige universelle Regularität alles Geschehens, die seit jeher als Leistung des Zeus angesehen wurde.

Gerade im absoluten Gebrauch, der sich an den zitierten Stellen erstmals andeutet,<sup>105</sup> ist die Bedeutung von *physis* aus einer adverbiellen Verwendung zu verstehen, bei der sich die gegenständliche Bezugnahme erübrigen kann. – Ebenso dann auch bei Platon: Für Kallikles demonstriert "die Natur selbst" in unzähligen Beispielen das Vorrecht des Besseren und Fähigeren:

**T c.2 #49: Platon, *Gorgias* 483c8-e3**

ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει (d1) αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὄλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, (d5) ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποῖω δίκαιω χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ (e1) ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δίκαιου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα...

"Die Natur selbst aber, denke ich, beweist dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, daß sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren, als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daß das Gerechte (*to dikaion*) so entschieden ist (*ke-*

---

<sup>102</sup> Vgl. auch die Verwendung von *krateô* und *epikrateô* ("bewältigen") in der medizinischen Literatur ([Hippokrates], *V.M.* 3 u.ö., *Vict.* 2 u.ö.). – Bei den sog. Vorsokratikern steht *krateô* für eine Durchsetzung, die zumindest nicht ausdrücklich auf ein Größenverhältnis zwischen "Kräften" zurückgeführt wird: vgl. Heraklit, DK 22 B 114; Empedokles, DK 31 B 17.29 und B 26.1; Anaxagoras, DK 59 B 12; Diogenes von Apollonia, DK 64 B 5. Zum "kratistischen" Vokabular der politischen Theorien des 5. Jh.. Meier 1980, 427 f.; zu dessen Anwendung in Medizin und Biologie Kullmann 1995, 44.

<sup>103</sup> Euripides, *Frg.* 757 (s.o. #32): *kata physin* (Vs. 8) = *anagkaiôs* (Vs. 5).

<sup>104</sup> Euripides, *Troad.* 886. Zur Anrede des Zeus vgl. Heraklit, DK 22 B 32 und Aischylos, *Ag.* 160 f.

<sup>105</sup> Heinemann (1945/80, 104 ff.) vermutet überdies auch bei Gorgias, DK 82 B 11a, c. 1 und [Epicharm], DK 23 B 4.6 f., ferner bei Euripides, *Frg.* 910 N. (dazu oben, Anm. 43) einen absoluten Gebrauch; unter *physis* sei hier "eine über den Menschen und Dingen stehende Allnatur zu verstehen". Demgegenüber weist Schmalzriedt 1970, 116 ff. zu Recht darauf hin, daß bei Gorgias und in dem Epicharm-Fragment eher von der spezifischen "Natur" von Menschen bzw. Hennen die Rede ist.

*kritai*), daß der Stärkere über den Schwächeren herrsche und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas, oder dessen Vater gegen die Skythen? Und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, tun sie dieses der Natur des Gerechten gemäß und, beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur, aber wohl nicht nach dem, welches wir selbst willkürlich machen ..."<sup>106</sup>

Was Kallikles hier mit "Natur" meint, ist nicht leicht zu verstehen. Man könnte daran denken, daß "Natur" in Anlehnung an Antiphon so etwas wie die Regel sein soll, nach der jeder den Erfordernissen des eigenen Wohlergehens folgt.<sup>107</sup> Aber es bleibt rätselhaft, was daran "gerecht" (*dikaion*) sein soll, wie Kallikles doch ausdrücklich behauptet. Zu erwarten wäre eher, daß Kallikles wie die Athener im Melierdialog die Irrelevanz des Gerechten betont. Vgl.

**T c.2 #50: Thukydides 5,89 (teilw.)**

... ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ πρῶτοντες πράσσοι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ἑυχλωροῦσιν.

"... daß Gerechtes (*dikaia*) bei einem Gleichgewicht des Zwangs (*anagkê*) entschieden wird (*krinetai*), das Machbare (*dynata*) aber tut, wer einen Vorsprung hat, und wer schwächer ist, zuläßt."

Aufgrund des wörtlichen Anklangs – *dikaia krinetai* (#50), *to dikaion kekritai* (#49) – läßt sich #49 als direkte Gegenthese zu #50 verstehen. Wo der Melierdialog nur Machtverhältnisse kennt, wird von Kallikles ein Rechtsverhältnis behauptet. Das liest sich, als wäre die Darstellung der Athener bei Thukydides für Platon immer noch zu wohlwollend – und als würde er auf Thukydides antworten, es sei noch viel schlimmer: Die halten das sogar für gerecht!

Es ist wichtig, daß man Kallikles vor diesem Hintergrund nicht als Warrkopf verharmlost. Seine Behauptung eines Recht des Stärkeren ist eine absurde Überspitzung, die im *Gorgias* aber ein Problem verdeutlichen soll. Der von Kallikles unterstellte Zusammenhang von Kraft und Recht ist vermutlich älteren Quellen entlehnt. Wie im Melierdialog (s.o. # 11) und an anderen Stellen bei Platon,<sup>108</sup> ist "Natur" in #49 die Weise, wie die Welt funktioniert. Aber für Kallikles ist dies, anders als für die Athener im Melierdialog, keine bloße Zwangsläufig-

---

<sup>106</sup> Übers. Schleiermacher, mit Korr.

<sup>107</sup> Wie Antiphon (s.o. #48) hat Kallikles schon eingangs seiner Intervention (*Grg.* 482e2 ff.) die seinerzeit populäre Unterscheidung von *nomos* und *physis* aufgegriffen.

<sup>108</sup> Vgl. beispielsweise *Phd.* 71e9: Die "Natur" würde "hinken" (*chôlê estai hê physis*), wenn keine strikte Entsprechung zwischen Entstehen und Vergehen bestünde. Ähnlich *Resp.* 473a1 f.: "Es liegt in der Natur (*physin echei*), daß die Tat weniger die Wahrheit trifft als die Rede". Beidemale ist "Natur" nichts anderes als der normale und insofern naturgemäße Gang der Dinge – oder wie oben gesagt: die Weise, wie die Welt funktioniert.

keit. Sie ist dies so wenig wie die Herrschaft des Wettergotts bei Homer und Hesiod:<sup>109</sup> wie diese, soll die Weise, in der die Welt nun einmal funktioniert und sich der Stärkere durchsetzt, vielmehr eine Rechtsordnung sein. Als Gegenthese hierzu zitiert Sokrates daher ungenannte "Gelehrte", die

**T c.2 #51: Platon, *Gorgias* 507e6-508a4**

φασὶ ... καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὧ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

"behaupten, daß Himmel und Erde und Götter und Menschen die Gemeinsamkeit zusammenhält und Freundschaft und Einordnung und Zurückhaltung und Gerechtigkeit, und dieses Ganze deshalb Ordnung (*kosmos*) nennen, nicht Unordnung und Zügellosigkeit."

Ein *kosmos* – d.h. ein Ganzes aus verschiedenartigen, zueinander passenden Teilen<sup>110</sup> – kommt nicht durch die Durchsetzung des Stärkeren zustande, sondern durch Einordnung (*kosmiotês*) und Gerechtigkeit, wobei diese aber nun geradezu mit der Zurückhaltung (*sôphrosynê*) zusammenfällt und gerade nicht in dem von Kallikles propagierten im Nichtgenugkönnen (*pleonexia*) liegt.<sup>111</sup> Die Kontroverse betrifft immer noch die Beschaffenheit der Welt insgesamt. Aber "Natur" ist nur ein Aspekt dieser Beschaffenheit; der Naturbegriff beschreibt keine Ordnung der Welt, da Ordnung nach Platon stets nur auf Vernunft – und eben deshalb nicht auf "Natur" – zurückführbar ist.

Auch in der bekannten Antithese von "Natur" (*physis*) und "Gesetz" (oder "Brauch": νόμος) kann die gegenständliche Bezugnahme entbehrlich werden. Bei Platons Kallikles ist sie es von Anfang an:

**T c.2 #52: Platon, *Gorgias* 483a2-4:**

ἐὰν μὲν τις κατὰ νόμον λέγῃ, κατὰ φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου

"Wenn jemand dem Gesetz gemäß spricht, dann befragst du ihn gemäß der Natur; wenn er aber die Erfordernisse der Natur zur Sprache bringt, dann spielst du Forderungen des Gesetzes dagegen aus".

---

<sup>109</sup> Vgl. Homer, *Il.* 14.384 ff.; Hesiod, *Erga* 276 ff.; ähnlich Solon Frg. 1 D., Vs. 16 ff. (dazu Heinemann, *Fragil.* Abschnitt 3.2.2.).

<sup>110</sup> Kahn 1960, 219 ff. – s.u. Kap. 6.

<sup>111</sup> Zum Zusammenhang von Gerechtigkeit und Zurückhaltung bzw. Nichtgenugkriegenkönnen im *Gorgias* vgl. Heinemann 2004.

An beiden Stellen der zitierten Rede läuft die Frage ins Leere, von wessen "Natur" Kallikles spricht. Hingegen war bei Antiphon, der hier wörtlich zitiert wird,<sup>112</sup> noch unmißverständlich von der "Natur" des Menschen die Rede.

Bei Antithesen wie "naturgemäß" vs. "naturwidrig" oder "natürlich" vs. "künstlich" ergibt sich die gegenständliche Bezugnahme meist aus dem Kontext;<sup>113</sup> aber der Naturbegriff kann sich im Rahmen solcher Antithesen auch verselbständigen, so daß sich die gegenständliche Bezugnahme erübrigt. Sie erübrigt sich schließlich auch, wenn im *Epitaphios* des Lysias (?) über Xerxes gesagt wird, er habe sich mit der Überbrückung des Hellespont und dem Durchstich am Athos über

**T c.2 #53: Lysias, or. 2, 29**

καὶ τὰ φύσει πεφυκότα καὶ τὰ θεῖα πράγματα καὶ τὰς ἀνθρωπίνας διανοίας

"die natürlichen Gegebenheiten, die göttlichen Angelegenheiten und die menschlichen Überlegungen"

hinweggesetzt. Einen ähnlichen Sprachgebrauch – mit erstmaligem Hinweis auf eine Unterscheidung von Naturdingen und Artefakten – bezeugt Platon im Spätwerk mit der Behauptung,

**T c.2 #54: Platon, *Sophistes* 265e3**

τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιῆσθαι θεῖα τέχνη, ...

"die sogenannten Naturdinge seien Produkte der göttlichen Kunst".

Erst bei Platon und Aristoteles kann *physis* im absoluten Gebrauch auch einen Bereich von Gegenständen bezeichnen: Der Ausdruck "die gesamte Natur" kann nun dasselbe wie "alle Dinge" bedeuten;<sup>114</sup> die "Natur" kann als ein räumlich gegliederter Bereich aufgefaßt werden, in dem sich Oben, Unten und Mitte unterscheiden lassen:

**T c.2 #55: Platon, *Resp.* (= *Politeia*) 584d3 f.**

ἐν τῇ φύσει εἶναι τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω, τὸ δὲ μέσον.

"... in der Natur sei ein Teil oben, ein Teil unten, ein Teil in der Mitte."

---

<sup>112</sup> Antiphon, DK 87 B 44A, Frg. A, col. 1.23 ff. (s.o. #48): *ta tôn nomôn* vs. *ta tês physeôs*. Platon, *Grg.* 483a4 (s.o. #52): *ta tês physeôs* vs. *ta tou nomou*.

<sup>113</sup> Vgl. zu der ersteren Antithese (*kata physin* vs. *para physin*) z.B. den Redner Antiphon, *Tetr.* 3,4,2 sowie Frg. 6,1; dann [Hippokrates], *Nat. hom.* 5 sowie Hippias bei Platon, *Prot.* 337d1-3 (weitere Platon-Stellen bei Mannsperger 1969, 64 ff.); zur Antithese von "natürlich" und "künstlich" z.B. [Hippokrates], *Vict.* 39: *kata physin* vs. *dia technês* (vgl. ebd. 2: *kata physin* vs. *di' agagkên kai technên anthrôpinên*).

<sup>114</sup> Platon, *Men.* 81cd, s.o. #17.

Eine Sonderbedeutung ist Platons Identifizierung der "Natur" mit dem "noetischen" oder "überhimmlischen" Ort der Ideen.<sup>115</sup> Erst Aristoteles identifiziert "die Natur", als "eine Gattung des Seienden", umstandslos mit dem Gegenstand der Naturwissenschaft.<sup>116</sup>

### 2.5.7. "Die Natur und das Richtige": Der Begriff *physis* im Selbstverständnis der qualifizierten Berufe (vor allem der Medizin)

Die Leistungen der "Künste", d.h. der qualifizierten Tätigkeiten und Berufe (*technai*),<sup>117</sup> beruhen auf einschlägigen Kenntnissen "über Natur" (s.o. 1.1.4.). Zum Selbstverständnis der "Künste" gehört es einerseits, über "Markierungen" (*horoi*) zur Unterscheidung von Richtig und Falsch zu verfügen, und andererseits, daß dabei das Richtige mit dem Naturgemäßen zusammenfällt;<sup>118</sup> es ist eben die "Natur" der involvierten Gegenstände, an der sich das Richtige ablesen läßt.<sup>119</sup> So liegt die "Exaktheit" einer kompetenten rhetorischen Leistung eben darin, der "Natur" und dem "Richtigen" zu entsprechen.<sup>120</sup>

Die unter dem Namen des Hippokrates aus dem 5. und 4. Jh. überlieferte medizinische Literatur ist einerseits eine ausgezeichnete Quelle für das methodologische Selbstverständnis der qualifizierten Berufe.<sup>121</sup> Wegen der schlechten Überlieferung zu anderen Berufen muß sie in mancher Hinsicht als repräsentativ gelten. Andererseits ist aber auch damit zu rechnen, daß die Medizin ihre unleugbaren praktischen Defizite durch die Intensität ihrer theoretischen Kontroversen und das Niveau ihrer methodologischen Selbstaussweisung zu kompensieren versuchte.<sup>122</sup> Der Naturbegriff wird vor allem auch in der medizinischen Literatur als Schlüsselbegriff für das methodologische Selbstverständnis der qualifizierten Berufe ausgearbeitet.

---

<sup>115</sup> In diesem Sinne Platon, *Phd.* 103b5, *Resp.* 597b6 u.ö., *Parm.* 132d2: *en tē physei* (s.u. 2.5.8.2.).

<sup>116</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IV 3, 1005a34; s.o. #18, dann unten 2.5.9.4 (meine Bemerkungen zu Wieland).

<sup>117</sup> Zum Begriff der *technē* vgl. Heinemann 1961/76, Schneider 1989.

<sup>118</sup> Vgl. einerseits [Hippokrates], *De arte* 5,6 (s.o. T c.1 #3); andererseits, nach vielen älteren Andeutungen, Platon, *Crat.* 386c ff. (s.o. T c.1 #9); zum Sachzusammenhang zwischen diesen Stellen auch Heinemann 2003b.

<sup>119</sup> Die Unzuverlässigkeit konventioneller Unterscheidungen von Richtig und Falsch betont [Hippokrates], *Vict.* 11 (s.o. T c.1 #8): Verlässlich ist nur die – nach Auffassung des Autors von den Göttern eingerichtete – "Natur aller Dinge"; Richtigkeit läßt sich nur durch solche medizinische Verfahren erreichen, welche die natürliche Funktionsweise der Körperorgane imitieren (dazu oben 1.1.3.). – In der Rechtstheorie (s.o. #48 f., #52) vermutet Striker (1987, 82) eine entsprechende Argumentation

<sup>120</sup> Vgl. Euripides, *Frg.* 206 (s.o. T c.1 #10).

<sup>121</sup> Ich berücksichtige hier nur diejenigen Schriften des *Corpus Hippocraticum*, bei denen eine Datierung im 5. oder 4. Jh. anzunehmen ist, vgl. die Angaben bei Kühn / Fleischer 1989, S. XVI ff. und bei Jouanna 1992, 527 ff.

<sup>122</sup> Vgl. Lloyd, v.d. Eijk, Vegetti



### 2.5.7.1. Dem entsprechen **programmatische Formulierungen** wie

**T c.2 #56: [Hippokrates], *Loc. hom.* 2:**

Φύσις δὲ τοῦ σώματος, ἀρχὴ τοῦ ἐν ἰητρικῇ λόγου.

"Ausgangspunkt (*archê*) medizinischer Argumentation (*logos*) ist die Natur des Körpers".<sup>123</sup>

Einschlägige Kenntnisse betreffen einerseits die "Natur" verschiedener Körperteile, z.B. Hand, Knochen, Körperseiten, innere Organe.<sup>124</sup> Eine umfassende Liste gibt

**T c.2 #57: [Hippokrates], *Epid.* 6,6,14:**

Τὴν ἀπὸ κεφαλῆς ὀστέων φύσιν, ἔπειτα νεύρων, καὶ φλεβῶν, καὶ σαρκῶν, καὶ τῶν ἄλλων χυμῶν, καὶ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω κοιλῶν, καὶ γνώμης, καὶ τρόπων, καὶ τῶν κατ' ἐνιαυτὸν γινομένων ...

"Die Natur der Knochen vom Kopf her (?), dann der Sehnen, Adern, Weichteile, der übrigen Körperflüssigkeiten, der oberen und der unteren Leibeshöhlen, der Einsicht (*gnômê*), Sitten und jahreszeitlichen Vorgänge ..."

Andererseits werden individuelle "Naturen" durch Merkmale beschrieben, anhand derer sich (unter Zugrundelegung der allgemeinen menschlichen "Natur") eine Einteilung nach Konstitutionstypen ergibt. Als Konstitutionsmerkmale fungieren die sog. *Elementarqualitäten* (warm, kalt, trocken, feucht) sowie vorherrschende Körperflüssigkeiten wie Galle und Schleim.<sup>125</sup> Die Rede ist auch von einer "milzigen" Konstitution und einer Konstitution, bei der die Schulterblätter wie Flügel abstehen.<sup>126</sup> Weniger terminologisch fixiert sind Konstitutionsmerkmale wie hart, weich, fest, hitzig, ausgezehrt und dergleichen;<sup>127</sup> in diesem Sinne auch

**T c.2 #58: Euripides, *Suppl.* 884**

σκληρὰ τῇ φύσει διδούς

"seine Natur abhärtend".

---

<sup>123</sup> Zur menschlichen "Natur" als Thema ärztlichen Wissens vgl. auch die Themenangaben und programmatischen Formulierungen in *Nat. hom.* 1, *Vict.* 2 sowie bes. *V.M.* 20 (dazu Heinemann 2000a); dementsprechend zur "weibliche Natur", *Nat. mul.* 1.

<sup>124</sup> "Natur" der Hand: [Hippokrates], *Fract.* 1; der Knochen: *Mochl.* 1, *Epid.* 2,3,12; der Körperseiten: *Epid.* 2,6,15. Die "Natur" der inneren Organe wird in *V.M.* 22 mit ihrer geometrischen Form (*schêma*), in *Morb.* 4,40 mit den Körpersäften in Verbindung gebracht.

<sup>125</sup> Vollständiges Schema der Elementarqualitäten in [Hippokrates], *Loc. hom.* 42, *Mul.* 111, *Vict.* 32; ferner z.B. *Aph.* 3,11, *Salubr.* 2, *Morb.* 3,15. Körpersäfte in *Morb. sacr.* 2 [c. 5 bei Jones], *Mul.* 118, *Morb.* 3,16, *Fract.* 36 etc.

<sup>126</sup> "Milzig": *splênôdês* ([Hippokrates], *Morb.* 2,55, *Mul.* 118, ähnlich *Hum.* 8), "flügelig": *pterygôdes* (*Epid.* 6,3,10).

<sup>127</sup> Vgl. [Hippokrates], *Aer.* 4 u.ö., *Epid.* 1,1,2, *Epid.* 2,1,8, *Epid.* 6,4,13, *Salubr.* 7, *Mul.* 73.

In der Abhandlung *Über die alte Medizin*, deren Autor sich auch hierin gegen leichtfertige Systematisierungen sperrt, wird nur zwischen kräftigen und schwachen Konstitutionen unterschieden. Die Relevanz der Elementarqualitäten für die Medizin wird grundsätzlich bestritten.<sup>128</sup>

Diese unterschiedlichen "Konstitutionen" korrespondieren mit der jeweiligen "Natur" von Nahrungsmitteln und Arzneien, von Klima, Jahreszeiten und sonstigen Lebensumständen. Wie die jeweilige menschliche Kondition, so kann auch die jeweilige "Natur" (*physis*) oder "Kraft" (*dynamis*) von Nahrungsmitteln teils durch das Schema der Elementarqualitäten, teils nur als kräftiger oder schwächer beschrieben werden.<sup>129</sup> Die Abhandlung *Über die Natur des Menschen* lässt Arzneien direkt auf die Körperflüssigkeiten wirken: sie extrahieren diese in ähnlicher Weise, wie eine Pflanze dem Boden saure, bittere, süße, salzige usw. Bestandteile entzieht (c. 6). Die "Natur" von Körperflüssigkeiten und Jahreszeiten ist durch gemeinsame Kombinationen von Elementarqualitäten charakterisiert (ebd. c. 7 s.u. 6.1.2.2.). Weniger schematisch werden Entsprechungsverhältnisse zwischen Körper und Umwelt in der Abhandlung *Über Winde, Gewässer und Orte* (*Aer.*, passim) anhand einer offenen Merkmalsliste beschrieben.

Konstitutionstypen gehen daher jeweils mit einer charakteristischen Krankheitsanfälligkeit, charakteristischen Heilungschancen und charakteristischen Erfordernissen für die Behandlung einher.<sup>130</sup> Beispielsweise sind von Epilepsie nur "schleimige", keine "galligen" Konstitutionen betroffen:

**T c.2 #59: [Hippokrates], *Morb. sacr.* 2 (c. 5 bei Jones):**

τοῖσι γὰρ φλεγματοῶδεσι φύσει γίνεται τοῖσι δὲ χολώδεσιν οὐ προσπίπτει

"Bei den durch ihre Natur Schleimigen entsteht sie, die Galligen befällt sie nicht."

Es ist nicht von vornherein klar, ob hier von der jeweiligen "Natur" der Patienten oder von der – in dieser Abhandlung als Thema ärztlichen Fachwissens eingeführten<sup>131</sup> – "Natur" der Epilepsie die Rede ist. Der kausale Dativ *physei* ("durch Natur") lässt sich auf drei verschiedene Weisen beziehen:

- (α) "durch die Natur" (des Patienten) qualifiziert "schleimig";
- (β1) "durch die Natur" (des Patienten) qualifiziert "tritt auf";
- (β2) "durch die Natur" (der Epilepsie) qualifiziert "tritt auf".

---

<sup>128</sup> [Hippokrates], *V.M.* 3 u.ö. Zu den Elementarqualitäten c. 1 f. und 13 ff.

<sup>129</sup> Vgl. [Hippokrates], *Vict.* 40 u.ö. bzw. *Aff.* 60, *V.M.* 3 u.ö. (ebenso *Loc. hom.* 45 über die "Natur" von Arzneien).

<sup>130</sup> Allgemein: [Hippokrates], *Hum.* 8 und 16; *Aph.* 2,34 u.ö.; *Flat.* 6; *V.M.* 20.

<sup>131</sup> Siehe unten 2.5.7.2.

Der Kontext in c. 2 betont die Erblichkeit der Konstitutionstypen und der entsprechenden Anfälligkeit; diese wird in c. 5 ff. auf starke Schleimproduktion zurückgeführt. Das spricht zusammen für ( $\alpha$ ): der Patient ist aufgrund seiner eigenen Natur schleimig und deshalb anfällig gegen Epilepsie.

**2.5.7.2.** Daß zum ärztlichen Fachwissen auch eine Kenntnis der "**Natur**" der **Krankheiten** gehört, wird im *Corpus Hippocraticum* an verschiedenen Stellen betont.<sup>132</sup> Die "Natur" einer Krankheit ist diejenige kausale Charakteristik, die diese Krankheit medizinisch handhabbar macht.<sup>133</sup> Die Zuständigkeit der Medizin als einer "Kunst" ergibt sich überhaupt erst daraus, daß Krankheiten eine solche "Natur" zuschreibbar ist. Dies versteht sich aber durchaus nicht von selbst. Es handelt sich um eine begriffliche Innovation, die mit neuartigen Regularitätsannahmen einhergeht.<sup>134</sup> Sie wird im *Corpus Hippocraticum* meist stillschweigend vollzogen. Anders vor allem bei Krankheiten, die wie die Epilepsie als "heilig" oder "gottgesandt" gelten (und bei denen die Konkurrenz der Volksmedizin und populärer Heiler eine besondere Auseinandersetzung fordert):

**T c.2 #60: [Hippokrates], *Morb. sacr.* 1 (Text nach Jones)**

Περὶ τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδ' ἔχει. οὐδέν τι μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ πρόφασιν, οἱ δ' ἄνθρωποι ἐνόμισαν θειόν τι προῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἑτέροισι·

"Mit der sog. heiligen Krankheit verhält es sich so: Sie scheint mir um nichts göttlicher zu sein als die anderen und auch nicht heiliger. Sondern sie hat eine **Natur** und einen jeweiligen Anlaß (*prophasis*).<sup>135</sup> Die Menschen hielten sie für eine göttliche Sache aus Unver-

---

<sup>132</sup> Vgl. [Hippokrates], *Prog.* 1, *Acut.* (Sp.) 20; vielleicht auch *Epid.* 1,3,10 (= c. 23 bei Jones): "... aus einer Kenntnis der gemeinsamen Natur aller [sc. Krankheiten] und der besonderen Natur jeder einzelnen [sc. Krankheit], usf. " (... μαθόντες ἐκ τῆς κοινῆς φύσιος ἀπάντων, καὶ τῆς ἰδίης ἐκάστου, κτλ.). Die Ergänzung (nach v.d. Eijk 1999, 60) ist umstritten. Nach Deichgräber (1933/71, 13) ist vielmehr von der "generellen und individuellen Natur des Körpers" die Rede, nach Langholf (1990, 194 ff., unter Berufung auf Platon, *Phdr.* 270c3) von der gemeinsamen und der jeweiligen "Natur" von Menschen und Dingen. Vgl. auch Heinemann 2011, 75 f. – Hingegen spricht *Aer.* 2 vermutlich nicht von der "Natur der allgemeinen [sc. Krankheiten]" (... τὴν κοινὴν), sondern von der "die Natur der Leibeshöhle" (*tôn koiliôn*); vgl. Jouanna 1996, 255 (weitere Literatur zu dieser Stelle in Heinemann 2005a, 39n127).

<sup>133</sup> Ich belasse es hier bei dieser vagen Formulierung. Zur Erläuterung kann man daran denken, daß zur medizinischen Handhabung einer Krankheit gemäß [Hippokrates], *De arte* 3,2 nicht nur die Behebung heilbarer und die Linderung unheilbarer Leiden, sondern auch die Vermeidung von Therapieversuchen bei (in beiderlei Hinsicht) hoffnungslosen Fällen gehört (dazu Heinemann 2011, 70 f.).

<sup>134</sup> Vgl. Lloyd 1979, 25 ff., dann auch v.d. Eijk 2008 (mit ausführlichen Literaturangaben).

<sup>135</sup> Zur Bedeutung von *prophasis* v.d. Eijk 1999, 58 und 2008, 397.

trautheit (*apeiriê*) und Verblüffung (*thaumasiotês*), weil sie anderen Krankheiten gar nicht gleicht."

Soweit der Verfasser populäre Auffassungen referiert, läßt sich "göttlich" als *gottgesandt* verstehen. Demgemäß betont der Verfasser in einem theologischen Exkurs,<sup>136</sup> daß es keine gottgesandten Übel und insbesondere keine gottgesandten Krankheiten gibt. Daß die Epilepsie "eine Natur hat", besagt demgegenüber, daß sich ihr Auftreten und Verlauf nicht in Analogie zu einem Handlungsablauf beschreiben läßt.<sup>137</sup> Die Ursachen, auf die sie – wie alle anderen Krankheiten – zurückgeführt wird, sind von anderer Art:

**T c.2 #61: [Hippokrates], *Morb. sacr.* 18 (Text nach Jones, dort c. 21)**

Αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἡ ἱερὴ καλεομένη ἀπὸ τῶν αὐτῶν προφασίῶν γίνεται ἀφ' ὧν καὶ αἰλοῖται ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχεος καὶ ἡλίου καὶ πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ οὐδέποτε ἀτρεμιζόντων. ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα, ὥστε μηδὲν δεῖ ἀποκρίνοντα τὸ νόσημα θειότερον τῶν λοιπῶν νοσημάτων νομίσαι, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα· φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ' ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορον ἐστὶν οὐδὲ ἀμήχανον·

"Diese Krankheit, die sog. heilige, entsteht aus denselben Anlässen wie die übrigen: aus dem, was [sc. in den Körper] eintritt und was [sc. ihn] verläßt, aus Kälte, Sonne und rastlos wechselnden Winden. Dieses ist göttlich. Daher muß man diese Krankheit nicht absondern und für göttlicher als die anderen Krankheiten halten. Sondern alle sind göttlich und alle sind menschlich, jede hat ihre eigene **Natur** und Kraft,<sup>138</sup> und keine ist ausweglos und unbehandelbar."

Daß alle Krankheiten "göttlich" sind, besagt vielleicht nur, daß ihre Ursachen in der Wechselwirkung des Leibes mit seiner Umwelt und somit im traditionellen Wirkungsbereich der

---

<sup>136</sup> *Morb. sacr.* 1 (letztes Drittel, c. 4 bei Jones); ebenso betont dann Platon (*Resp.* 379bc), "der Gott" sei stets nur Ursache des Guten, nicht des Schlechten (dazu v.d. Eijk 2008, 392 f.).

<sup>137</sup> In der Vermeidung dieser Analogie ist mit einem Einfluß der frühen griechischen Philosophie zu rechnen, vgl. Lloyd 1979, 32 ff. Hingegen ist die Auffassung von "Natur" als Regularität m.E. auch gegenüber der frühen griechischen Philosophie eine Innovation (dazu unten Kap. 6).

<sup>138</sup> Ebenso *Aer.* 22. über die Impotenz und Verweiblichung der skythischen Reiter: "Ich selbst halte diese Leiden für göttlich, und alle anderen auch: Keines ist im Vergleich zu einem anderen göttlicher oder menschlicher, sondern alle sind gleich und alle göttlich; jedes von ihnen hat seine eigene Natur und keines entsteht ohne Natur." (ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθηα θεῖα εἶναι καὶ τὰλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδὲ ἀνθρώπινιώτερον, ἀλλὰ πάντα ὅμοια καὶ πάντα θεῖα. ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἔχει φύσιν τὴν ἑωυτοῦ καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται. – Text: Jones, dort Zeilen 8 ff.) – Dann ausdrücklich: "Jedes dieser Dinge geschieht gemäß der [sc. jeweiligen] Natur (γίνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα, ebd. Z. 54 f. bei Jones).

Götter liegen. Vielleicht besagt es aber überdies auch, daß gerade die behauptete Regularität des Krankheitsgeschehens als etwas "Göttliches" aufgefaßt wird.<sup>139</sup>

**2.5.7.3. Sonderbedeutungen** in der medizinischen Terminologie sind: (i) Die Verwendung von *physis* zur Bezeichnung der gewachsenen "Position" eines Körperteils, insbes. des "Sitzen" eines Knochens im Gelenk,<sup>140</sup> vgl.

**T c.2 #62: [Hippokrates], De fracturis 15**

τὰ ὀστέα ... ἐς τὴν φύσιν ἀγαγεῖν:

"die Knochen in ihre gewachsene Position bringen",

(ii) Die Verwendung von *archaia physis* zur Bezeichnung des "früheren Normalzustandes" eines Patienten. Der Ausdruck *archaia physis* ist älter als die überlieferte medizinische Literatur. Er findet sich zuerst bei Aischylos, Jemandes "frühere Gestalt" wird durch eine entstehende Krankheit zerfressen.<sup>141</sup> Die Abhandlung *Über Winde, Gewässer und Orte* behauptet, Schmelzwasser sei schlecht, weil es nicht mehr die "ursprüngliche Zusammensetzung" habe, sondern nur noch die besonders trüben und verunreinigten Bestandteile enthalte.<sup>142</sup> Derselbe Ausdruck bezeichnet im chirurgischen Sprachgebrauch die "ursprüngliche Position" der Knochen, im 2. Buch der *Epidemien* den "Normalzustand im Vergleich zum Krankheitszustand".<sup>143</sup> An anderer Stelle wird die Heilung einer Krankheit ausdrücklich als Rückkehr in den "früheren Normalzustand" beschrieben.<sup>144</sup>

Soweit die Aufgabe des Arztes als Wiederherstellung verstanden wird, fällt beidemal der erwünschte mit dem "natürlichen" Zustand zusammen. Das heißt aber nicht, daß dieser Zustand gerade deshalb als besser beurteilt würde, weil er der "natürliche" ist. Die Medizin hat die Aufgabe, unfragliche Leiden zu beheben oder zu lindern.<sup>145</sup> Dabei ist die Bewertung einer Verletzung oder Erkrankung als Übel gar nicht begründungsbedürftig.<sup>146</sup> Soweit hier

---

<sup>139</sup> Vgl. v.d. Eijk 2008, 392. – Ebenso vielleicht Euripides, *Troad.* 886, wo die oberste Gottheit probeweise mit einem "Zwang der Natur" gleichgesetzt wird (s.o. 2.5.6.). Jaegers Annahme einer "kühnen Identifizierung von *to theion* mit *hê physis*", die "für vorsokratisches Denken charakteristisch" sei (Jaeger (1953, 43n44 [S. 234]; s.o. Schluß von 2.5.2.)), ist aber auch hier – außerhalb des vorsokratischen Corpus! – nicht schlüssig belegt.

<sup>140</sup> Besonders in den chirurgischen Abhandlungen: [Hippokrates], *V.C.* 5 u.ö.; *Fract.* 15 u.ö.; *Art.* 6 u.ö.

<sup>141</sup> Aischylos, *Choeph.* 281 (s.o. #3); vgl. Holwerda 1955, 63.

<sup>142</sup> [Hippokrates], *Aer.* 8.

<sup>143</sup> [Hippokrates], *Fract.* 44, *Art.* 13 u.ö. (ähnlich *Mul.* 241)); dann *Epid.* 2.1.6.

<sup>144</sup> [Hippokrates], *Mul.* 17; ähnlich Platon, *Symp.* 191d2 u.ö..

<sup>145</sup> Vgl. [Hippokrates], *De arte* 3,2, *Vict.* 15

<sup>146</sup> Anders dann erst Platon. Vgl. zunächst *Grg.* 512d5 f., wo die Medizin zu denjenigen "Künsten" gerechnet wird, deren Leistung sich auf das bloße Überleben beschränkt: Wenn dies ein elendes Le-

von einem "normativen" Naturbegriff die Rede sein kann,<sup>147</sup> ist "Natur" keine *evaluative*, sondern eine *technische* Norm: Nicht die Richtigkeit der ärztlichen Zielsetzungen, sondern die Richtigkeit der Verfahren zum Erreichen gegebener Ziele soll an der "Natur" ablesbar sein.

Ähnliches gilt auch für die im 6. Buch der *Epidemien* formulierte Auffassung der "Natur" als Selbstheilungskraft. – Vgl.

**T c.2 #63: [Hippokrates], *Epid.* 6,5,1:**

Νούσων φύσις ἰητροί. Ἄνευρίσκει ἡ φύσις αὐτῆ ἑωυτῆ τὰς ἐφόδους, οὐκ ἐκ διανοίης, ... εὐπαιδευτος ἡ φύσις ἐοῦσα καὶ οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιέει.<sup>148</sup>

"Die jeweiligen Naturen sind Ärzte der Krankheiten. Die Natur findet selbständig die Angriffswege, nicht aus Überlegung. ... Gebildet ist die Natur; von sich aus, nicht eigens belehrt, tut sie das Nötige."

Wenn die Aufgabe des Arztes darin liegt, die Ursachen von Schmerz und Leid zu beheben und zu somit heilen, dann "verstehen die Natur sich darauf von selbst";<sup>149</sup> sie "genügt" – wie es an einer anderen, zweifelhafteren Stelle heißt – "für alles bei allem".<sup>150</sup> Der Arzt wäre demnach, als "Diener der Kunst",<sup>151</sup> zugleich "Diener der Natur".<sup>152</sup>

Diese Zitate sind vielleicht allzu verfänglich. Bei ihrer Interpretation muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß zum normalen Verlauf vieler Krankheiten schließlich auch die Heilung gehört. Der dynamische Naturbegriff der Medizin erlaubt es daher, diese Regularität auf eine entsprechende Disposition oder "Kraft" in der "Natur" des Leibes zurückzuführen. Die Selbstheilungskräfte des Leibes gehören dann naheliegenderweise zu denjenigen Aspekten der "Natur", die ein Arzt mit besonderer Sorgfalt berücksichtigen muß. Aber seine Tätig-

---

ben ist, das besser beendet würde, hat der Arzt dem Patienten tatsächlich geschadet (ebd. 511e9: *eblapsen*; dort auf die entsprechende Leistung eines Kapitäns bezogen). Ebenso kommt dann auch die ausführliche Kritik der Medizin in der *Politeia* (404d11 ff.) darauf hinaus, daß die Medizin nur nützlich ist, soweit sie dazu befähigt, nicht nur weiterzuleben, sondern sich der eigenen Sache zu widmen (in diesem Sinne *Resp.* 406e2: ... *ta heautou prattôn*).

<sup>147</sup> Vgl. Michler 1962; Wittern 1994, 21.

<sup>148</sup> Zum Text (*eupaideutos* statt wie bei Littré *apaideutos*) vgl. Deichgräber 1933/71, 52n3). – Mit derselben Metaphorik wird bei [Epicharm], DK 23 B 4.6 f. die Leistung der "Natur" im Brutpflegeverhalten von Hennen beschrieben.

<sup>149</sup> [Hippokrates], *De victu* 15: ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται.

<sup>150</sup> [Hippokrates], *De alimento*, c. 15: φύσις ἐξαρκέει πάντα πᾶσιν (evtl. zu einer alten Schicht dieser ansonsten späteren Schrift gehörig, vgl. Luz 1998).

<sup>151</sup> [Hippokrates], *Epid.* 1,11,2: *hyperetês tês technês*

<sup>152</sup> So eine von Galenos bezeugte (von Bacon im *Novum Organum* I, Aph. 1 aufgegriffene) Textvariante: *hyperetês tês technês* – was nach Galenos beides auf dasselbe hinauskommt. Dazu einerseits Wittern 1994, 21, andererseits Heinemann 1995, 295n25.

keit ist ihnen nicht untergeordnet. Er muß sie vielmehr, so die Abhandlung *Über die ärztliche Kunst*, als "Werkzeug" verwenden.

**T c.2 #64: [Hippokrates], *De arte* 8,2 f. (Jouanna):**

εἰ γὰρ τις ἢ τέχνην, ἐς ἃ μὴ τέχνη, ἢ φύσιν, ἐς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιόσσειε δύνασθαι, ἀγνοεῖ μανίη ἀρμόζουσαν ἀγνοίαν μᾶλλον ἢ ἀμαθίη. (3) ὧν γὰρ ἐστὶν ἡμῖν τοῖσὶ τε τῶν φύσιων τοῖσι τε τῶν τεχνῶν ὀργάνοισιν ἐπικρατεῖν, τούτων ἐστὶν ἡμῖν δημιουργοῖσιν εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἐστὶν.

"Der Kunst oder der Natur eine Wirkung zuzutrauen, wo das nicht deren jeweilige Sache ist, zeugt von einer Ignoranz, die an Verrücktheit grenzt. Nur was wir unter Verwendung der von den Naturen bereitgestellten und der von den Künsten bereitgestellten Werkzeugen beherrschen, darin können wir Fachleute sein, und sonst nicht"

**2.5.7.4. Naturbegriffe von Medizin und Kosmologie:** Es stellt sich hier auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen denjenigen Kenntnissen "über Natur", die für die Medizin (und überhaupt für die qualifizierten Berufe) erforderlich sind, und den unter derselben Formel rezipierten kosmologischen Lehren. Durch programmatische Formulierungen in der zeitgenössischen Literatur wird eine Abhängigkeit nahegelegt. Es wird behauptet, daß kosmologisches Wissen die Befähigung zur Vermittlung aller praktischen Kenntnisse nach sich zieht.<sup>153</sup> Bei Platon ist es ein Gemeinplatz, daß "alle großen Künste einen Zusatz brauchen an Scharfsinn und Höhengelahrtheit über Natur";<sup>154</sup> dies gelte für die Rhetorik wie für die Medizin, mit ausdrücklicher Berufung auf Hippokrates.<sup>155</sup> Und dementsprechend wird an einer Stelle im *Corpus Hippocraticum* für die Darstellung medizinischen Wissens "ein allgemein vertrauter Ausgangspunkt vorgeschlagen",<sup>156</sup> welcher der Kosmologie, d.h. den zeitgenössischen Lehren "über die Dinge in der Höhe",<sup>157</sup> entlehnt ist.

Tatsächlich wird durch den Naturbegriff der zeitgenössischen Kosmologien für die medizinische Theoriebildung ein reduktionistisches Programm nahegelegt, bei dem

- die genetische Konstitution des Leibes auf seine stoffliche Zusammensetzung und

---

<sup>153</sup> *Dissoi logoi*, DK 90, c. 8.2 (s.u. T c.5 #84)

<sup>154</sup> Platon, *Phdr.* 269e4-270a1 (s.u. T c.5 #85a).

<sup>155</sup> Vgl. *Phrd.* 270c3 ff., wo Hippokrates mit der Behauptung zitiert wird, die Natur des Körpers lasse sich nicht ohne eingehende Befassung mit der "Natur des Ganzen" erkennen (s.u. T c.5 #85b).

<sup>156</sup> [Hippokrates], *Carn.* 1: κοινήν ἀρχὴν ὑποθέσθαι τῆσι γνώμησι (dazu auch Lloyd 1963/91, 61n32). – Ähnlich wohl auch bei den von Philolaos beeinflussten Autoren, gegen die sich die Abhandlung *Über die alte Medizin* vermutlich wendet (dazu Lloyd 1963/91 und Huffman 1993, 78 ff.; vgl. auch Jouanna 1990, 25 ff.).

<sup>157</sup> Ebd.: περί ... τῶν μετεώρων (s.u. T c.5 #94).

- die Regularität im Krankheitsgeschehen etc. auf kausale Eigenschaften (*dynamais*) der einfachen stofflichen Bestandteile des Leibes zurückgeführt wird.<sup>158</sup> Bei diesen Bestandteilen kann es sich um sog. Elemente handeln, die zugleich als Grundbestandteile der Welt angesetzt werden, oder um bestimmte Körperflüssigkeiten.<sup>159</sup> Ihre relevanten Eigenschaften werden durch Elementarqualitäten (warm, kalt, trocken, feucht) beschrieben. Die Wechselwirkung des Leibes mit seiner Umwelt ergibt sich dann teils als direkter Stoffwechsel, teils durch Vermittlung der Elementarqualitäten über ein System von Entsprechungsverhältnissen.<sup>160</sup> Indirekt ist auch eine verdinglichende Redeweise bezeugt, bei der die Elementarqualitäten nicht mehr als Eigenschaften von etwas, sondern als theoretische Gegenstände (*hypotheseis*) fungieren.<sup>161</sup>

Gegen dieses Programm wird in der Abhandlung *Über die alte Medizin* die Selbständigkeit und methodologische Überlegenheit medizinischen Wissens geltend gemacht. Dabei sind zwei Punkte zu unterscheiden: (i) Wie in Kap. 20 ausgeführt wird,<sup>162</sup> kann der *genetische* Naturbegriff, und mit ihm die Fragestellung einer Kosmologie "von Anfang an",

**T c.2 #65a: [Hippokrates], V.M. 20,1**

ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν ξυνεπάγη.

"Was ist der Mensch? Wie entstand er zuerst? Von woher [d.h. aus welchen Bestandteilen] wurde er zusammengesetzt?"

für die Medizin gar nicht einschlägig sein. Einschlägig sind vielmehr Fragen wie

**T c.2 #65b: [Hippokrates], Über die alte Medizin (V.M.) 20,3**

ὅ τι τέ ἐστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα καὶ ὅ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὅ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ ξυμβήσεται, ...

"Was ist der Mensch im Hinblick auf Speisen, Getränke und sonstige Tätigkeiten und was sind die Auswirkungen des jeweiligen Faktors auf den jeweiligen Menschen? ..."

---

<sup>158</sup> Treffend v. Staden 1998, 269: "The Hippocratics ... tend to explain a thing's nature in terms of the capacities, powers, and susceptibilities imparted by its constituent parts." Vgl. auch die Übersicht bei Lloyd 1963/91, 59 ff.

<sup>159</sup> Vgl. beispielsweise [Hippokrates], *Vict.* 3 (Feuer und Wasser), *Flat.* 3 (Luft) bzw. *Nat. hom.* (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle).

<sup>160</sup> Vgl. bes. [Hippokrates], *Nat. hom.* 7 (s.u. T c.6. #5).

<sup>161</sup> [Hippokrates], *V.M.* 1 und passim (zur Übersetzung von *hypothesis* durch "theoretischer Gegenstand" Heinemann 2000a, 30n61). – Zur Verdinglichung der Elementarqualitäten vgl. auch *Nat. hom.* 3; ferner Platon, *Phd.* 86b7 ff. und *Soph.* 242d2 (mit Elementarqualitäten in der Rolle von Elementen, ohne Bezugnahme auf die Medizin). Bereits in [Hippokrates], *Carn.* 2 wird eines der vier Elemente als "Warmes" eingeführt und dann erst mit dem "Äther" (entspricht dem Feuer) identifiziert. Die Zuordnung zwischen Elementen und Elementarqualitäten (ebd.) entspricht noch nicht ganz dem Schema, das bei Aristoteles (*G.C.* 330a30 ff.) ausgeführt ist.

<sup>162</sup> Zu *V.M.* 20 dann unten, 5.1.2.



Medizinische Kenntnisse "über Natur" betreffen demnach die *dynamische* Konstitution des Menschen, und sie sind nur aus der Medizin selbst zu gewinnen; der Kosmologie entlehnte Kenntnisse "über Natur" sind bestenfalls als Anleitung zum Bilderkolorieren geeignet.<sup>163</sup> (ii) Zur Verteidigung des skizzierten Programms ließe sich anführen, daß die Einschlägigkeit eines dynamischen Naturbegriffs für die Medizin gar nicht bestritten werde; eben deshalb werde die Regularität im Krankheitsgeschehen auf kausale Eigenschaften der einfachen stofflichen Bestandteile des Leibes zurückgeführt. Hiergegen wird bereits im Einleitungskapitel der Einwand erhoben, daß dabei die sog. Elementarqualitäten als Träger der relevanten Wechselwirkungen und somit auch als letzte Ursachen des Krankheitsgeschehens fungieren müssen. Diese können aber nur als theoretische Gegenstände ins Spiel gebracht werden, und es ist nicht absehbar, wie die Wahrheit einer derartigen Theorie überprüft werden kann. Denn

**T c.2 #66: [Hippokrates], Über die alte Medizin (V.M.) 1,3**

οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἐπαυενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

"es gibt nichts, worauf man das Gesagte zu beziehen hat, um sich Gewißheit zu verschaffen."

## 2.5.8. Platon: "Natur" und "Idee"

2.5.8.1. Der Begriff *physis* wird von Platon mit der ganzen Vielfalt des einschlägigen Vokabulars und der ganzen Uneinheitlichkeit seiner Verwendungsweisen aus dem zeitgenössischen Sprachgebrauch übernommen.<sup>164</sup> Platons eigener Beitrag zur Entwicklung des Begriffs ergibt sich vor allem aus einer terminologischen Anknüpfung an das methodologische Selbstverständnis der qualifizierten Berufe; eine Schlüsselrolle spielt dabei die Medizin.<sup>165</sup> Zu diesem Selbstverständnis gehört der Anspruch, daß professionelle Kompetenz auf Natur- und Ursachenkenntnis beruht.

In diesem Sinne lassen sich insbesondere die im vorigen Abschnitt zitierten Forderungen verstehen, (i) Richtig und Falsch müßten an "markierten Grenzen" (*horoi*) ablesbar sein,<sup>166</sup> und (ii) es müsse für alle einschlägigen Aussagen etwas geben, "worauf man das Gesagte zu

---

<sup>163</sup> [Hippokrates], *V.M.* 20,2. – "Bilderkolorieren": *graphikê*, vgl. Jouanna 1990, 20 und 208 f.

<sup>164</sup> Dies gilt insbesondere auch für den *Timaios*: Anders als Aristoteles hat Platon keinen Naturbegriff, der in spezifischer Weise für das Thema "über Natur" einschlägig wäre. Wo seine Verwendung des einschlägigen Vokabulars nicht dem üblichen Sprachgebrauch folgt, ist sie vielmehr der Terminologie der Ideenlehre entlehnt.

<sup>165</sup> Zur Vertrautheit Platons mit der medizinischen Terminologie vgl. Craik 2001. Speziell zum Begriff *dynamis* auch v. Staden 1998.

<sup>166</sup> [Hippokrates], *De arte* 5,6 (s.o. T c.1 #3).

beziehen hat, um sich Gewißheit zu verschaffen".<sup>167</sup> Die – als Regularität aufgefaßte – "Natur", auf die diese Forderungen verweisen, wird an den zitierten Stellen nicht ausdrücklich genannt; daß der Naturbegriff sinngemäß interpoliert werden kann, ist aber kaum zu bestreiten.<sup>168</sup>

Wie der Naturbegriff wird auch die Rede von einer "Bezugnahme" auf ein Kriterium von Platon aus dem zeitgenössischen methodologischen Vokabular übernommen:<sup>169</sup> So beschreibt die *Politeia* die Leistung der Philosophie als eine "Bezugnahme" auf geeignete "Muster" beschreibt,<sup>170</sup> nach denen der Gebrauch wertender Prädikate wie 'schön', 'gerecht' und 'gut' zu regeln sei. Vgl.

**T c.2 #67: Platon, *Resp.* 484c8-d1, d1-3**

ὡσπερ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κάκεισε αἰεὶ ἀναφέροντες τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα ... τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε, ἐὰν δέη τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σῶζειν.

"Wie ein Maler (*graphês*) auf das Wahrste blickend und immer dorthin beziehend (*anapherontes*) und möglichst genau sehend" sind die Philosophen in der Lage, "die hiesigen Übellichkeiten (*nomima*) hinsichtlich dessen, was lobenswert, gerecht und empfehlenswert ist,<sup>171</sup> wenn nötig festzusetzen, und wenn sie festliegen, durch Aufsicht zubewahren".<sup>172</sup>

---

<sup>167</sup> [Hippokrates], *V.M.* 1,3 (s.o. #66).

<sup>168</sup> Auch die Abhandlung *Über die alte Medizin* spricht nicht ausdrücklich von einer "Bezugnahme" auf "Natur", sondern – bei der Bemessung der Krankendiät – auf die "körperliche Empfindung (oder Empfindlichkeit: *aisthêsis*)" der Patienten; sonst finde man "weder Zahl noch Maß (*stathmos*), worauf man sich beziehen könnte, um die exakte Dosierung (*metron*) zu erkennen" (*V.M.* 9,3: μέτρον δὲ οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδὲ σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὗροις ἄλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἰσθησιν – zur Übersetzung von *aisthêsis* vgl. einerseits Jouanna 1990, 174; andererseits Schiefsky 2005, 187 f. – Dabei handelt es sich aber um dieselben Wechselwirkungen, die bei Gesunden durch den Naturbegriff beschrieben werden (vgl. ebd. 3 und 20); bei Kranken ist diese Terminologie nur deshalb unangebracht, weil deren Reaktionen eben nicht die "natürlichen" sind (vgl. Heinemann 2007, 74 f.).

<sup>169</sup> Dazu auch Lloyd 1963/91, 68. – Nach Diller (1952/73, 54) ist "das anapherein ... auf ein Kriterium ... platonisch"; *V.M.* muß demnach von Platon abhängig sein. Diese These wurde von Kühn (1956, 46 ff.) widerlegt und wird heute nicht mehr vertreten.

<sup>170</sup> *Beachte: ἐπανενέγκαντα, V.M.* 1,3 = part. aor. II zu ἐπαναφέρειν). – "Muster": *paradeigma*, ebd. 484c8.

<sup>171</sup> "Lobenswert, gerecht und empfehlenswert": *kalon, dikaion, agathon* – vulgo "schön, gerecht, und gut". Die Rede ist von geltenden Wertungsregeln (ebenso zuvor *Resp.* 479d3 f.: τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων.)

<sup>172</sup> Ähnlich *Resp.* 501b1-7, 520c1-d1, 540a8-b1.

Bei diesen "Mustern" handelt es sich um die einschlägigen Ideen;<sup>173</sup> schon im *Phaidon* heißt es, daß zur Anwendung von Begriffen wie 'gleich / größer / kleiner', 'schön', 'gut', 'gerecht', 'fromm' usf. eine "Bezugnahme" auf Ideen, mit denen die wahrnehmbaren Dinge verglichen werden, erforderlich ist. Ebenso spricht Platon im *Phaidros* von einer "Bezugnahme" auf eine "markierte Grenze" (*horos*), welche die Eigenschaften und Leistungen einer Sache beschreibt. Im *Kratylos* wird die Zurückführung von Wortbedeutungen auf Lautmalerei dadurch gerechtfertigt, daß "wir nichts Besseres haben, auf das wir uns beziehen könnten hinsichtlich der Wahrheit der ursprünglichen Bezeichnungen".<sup>174</sup>

Der methodologische Leitsatz aus der Abhandlung *Über die alte Medizin* wird somit aus einem *wissenschaftstheoretischen* Kontext auf eine *semantische* – und insofern auch *ontologische* – Fragestellung übertragen. Diese ist für Platon von größter Wichtigkeit, denn sie betrifft insbesondere den richtigen Gebrauch der Wörter, die zur wertenden Charakterisierung von Handlungen verwendet werden. Schon Thukydides beobachtet einen manipulativen Gebrauch dieses Vokabulars;<sup>175</sup> eine ganz ähnliche Beobachtung beunruhigt auch Platon.<sup>176</sup> Nach Thukydides gehört dieser Mißbrauch zur Pathologie des Bürgerkrieges; es handelt sich insgesamt um einen in der menschlichen "Natur" angelegten, nur unter günstigen Umständen vermeidbaren "Umschlag ins Böartige".<sup>177</sup> Demgegenüber spricht Platon von einem Mißstand der demokratischen Erziehung.<sup>178</sup> Zur Behebung solcher Mißstände fordert Platon

---

<sup>173</sup> Ideen als "Muster" (*paradeigmata*): Wie *Resp.* 484c8 (s.o.) auch an den Parallelstellen, ebd. 500e3 und 540a9. Ähnlich bereits *Euthyphr.* 6e4 f., dann bes. *Parm.* 132d2. – Anders hingegen *Resp.* 472c4-e2, wo eine *Schilderung* als *paradeigmata* eines gerechten Mannes oder Gemeinwesens fungiert. Bei der Stadt (*polis*), die "vielleicht im Himmel als *paradeigmata* aufgestellt ist" (*Resp.* 592b2) handelt es sich um eine Ausführung des zuvor *Beschriebenen* (vgl. ebd. a10 f.). Diese läßt sich mit keiner der Ideen identifizieren, die an den zuvor zitierten Stellen genannt sind. Ähnlich wie das von Gott verfertigte, "in der Natur seiende" (*Resp.* 597b6: *en tê physei ousa*, s.u. vorletzter Absatz von 2.5.8.2.) Möbelstück, nach dem sich der Schreiner zu richten hat (ebd. 596b6-10), und wie das "durch Vernunft erkennbare Lebewesen" das im *Timaios* als Modell der Welterschaffung fungiert (s.u. drittletzter Absatz von 2.5.8.2.), soll sie nicht im *semantischen* Sinne als "Muster" fungieren, sondern im *praktischen* Sinn als "Modell".

<sup>174</sup> Platon, *Phd.* 75b7: *anoisein*, ebd. 76d7-e1: *epi ... anapheromen* (vgl. auch die Liste ebd. 75c10-d1); *Phdr.* 237d2: *anapherontes*; *Crat.* 425d4. *apanenegkômen*.

<sup>175</sup> Thukydides 3,82,4: καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοσύνῃ ("und sie vertauschten in ihren Urteilen die gewohnte Wertung, wie sie durch die Bezeichnungen für Handlungsweisen zum Ausdruck kommt"); so wird als "Tapferheit" (*andreia*) gelobt, was üblicherweise als "sträflicher Leichtsin" (*tolma*) zu tadeln wäre, usf. (ebd.). – Zu Übersetzung und Interpretation vgl. Hornblower <sup>2</sup>1997, 483 (mit weiteren Literaturangaben), Heinemann 1999, 57 ff.

<sup>176</sup> Platon, *Resp.* 560d1-561a1; dazu Heinemann 1999, 60 f.

<sup>177</sup> Thukydides 3,82,2. – "Umschlag ins Böartige": *kakotropia*, ebd. 3,83,1; in demselben Sinne [Hippokrates], *Mul.* 1,38: ein Geschwür "wird böartig": *kakotropoi*.

<sup>178</sup> Platon, *Resp.* 559e4 ff.

eine geeignete Korrektur und Überwachung der geltenden Wertungsregeln,<sup>179</sup> wozu eben die "Bezugnahme" auf die Ideen als "Muster" – und somit die ausgezeichnete Kompetenz der Philosophen – erforderlich ist.

Andeutungsweise beansprucht Platons Sokrates diese Kompetenz schon im *Gorgias* für die Philosophie.<sup>180</sup> Hier verweist er auch auf die Medizin als Methodenparadigma einer fachmännisch betriebenen – und das heißt: durch Natur- und Ursachenkenntnis geleiteten – Politik. Die im *Gorgias* thematische Rhetorik genügt diesen Ansprüchen nicht – wie die Delikatessenzubereitung, von der Sokrates sagt:<sup>181</sup>

**T c.2 #68: Platon, *Gorgias* 465a2-5:**

τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἂν προσφέρει ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν.

"Ich bestreite, daß sie eine Kunst ist. Vielmehr ist sie bloße Routine, da sie keine Erklärung (*logos*) dafür hat, wem sie zuführt, was sie zuführt, wie es nämlich von Natur beschaffen ist, und daher nicht den jeweiligen Grund angeben kann"

Demgegenüber zeichne sich die Medizin dadurch aus,

**T c.2 #69: Platon, *Gorgias* 501a1-3**

ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι.

"daß sie sich mit der Natur dessen, was sie behandelt, und mit dem Grund dessen, was sie tut, befaßt hat und darüber im Einzelnen eine Erklärung zu geben vermag"

Das somit beschriebene Desiderat soll in den mittleren Dialogen Platons durch den Ideenbezug eingelöst werden. Schon die sog. Sophistik betonte die Verbindlichkeit der "Natur" gegenüber der Beliebigkeit aller in einem Gemeinwesen geltenden Gesetzen und Regeln (*nomoi*).<sup>182</sup> In Platons *Gorgias* versucht Kallikles – kein Sophist (d.h. professioneller Gelehrter), sondern ein Athener Adliger – diesen Gedanken zur Rechtfertigung seiner politischen Ambitionen umzufunktionieren: Die rücksichtslose Durchsetzung des Überlegenen sei zwar nach den üblichen Regeln unzulässig, aber nicht "nach dem Gesetz der Natur".<sup>183</sup> Der Stärke-

---

<sup>179</sup> Resp. 484d1-3 (s.o. #67).

<sup>180</sup> Vgl. Platon, *Grg.* 521d6-8, wonach Sokrates als Einziger unter den Athenern "die wahre politische *technê* ausübt".

<sup>181</sup> Vgl. insgesamt *Grg.* 464b2-465c3, 500a7-501c5 – "Delikatessenzubereitung" *opsopoiia* oder *opsopoiikê* (462d8 u.ö., meist fälschlich: "Kochkunst").

<sup>182</sup> Dazu zusammenfassend Hoffmann 1997, 368 ff..

<sup>183</sup> Siehe oben #49. – "nach den üblichen Regeln": κατὰ τοῦτον [sc. νόμον] ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα (*Grg.* 483e3-4); "nach dem Gesetz der Natur": κατὰ νόμον ... τὸν τῆς φύσεως (ebd. 483e3).

re habe sogar einen Anspruch darauf, sich uneingeschränkten Vorteil zu verschaffen. Daß dies "das von Natur Gerechte" (*to physei dikaion*) ist,<sup>184</sup> werde durch den "natürlichen Gang der Dinge" bestätigt.<sup>185</sup>

Platons Antwort auf diese Herausforderung findet sich erst an einer der erwähnten Stellen in der *Politeia*; sie ergibt sich daraus, daß er dieselbe Formel – *to physei dikaion*, d.h. "das von Natur Gerechte" – zur Bezeichnung der Idee des Gerechten verwendet.<sup>186</sup> Nur die "Bezugnahme" auf die sog. Ideen kann demnach leisten, was Kallikles mit seiner Berufung auf die "Natur" zu leisten beansprucht. Sie ist eine Bezugnahme auf eben diejenige "Natur", die für die politische und ethische Fragestellung des *Gorgias* und der *Politeia* einschlägig ist.<sup>187</sup> Daher steht der Naturbegriff an dieser Stelle der *Politeia* auch nicht mehr für den natürlichen Gang der Dinge. Seine Anwendung auf die sog. Ideen ist vielmehr als Anspielung auf das für Platon maßgebliche – vor allem in der Abhandlung *Über die alte Medizin* ausgearbeitete – methodologische Selbstverständnis der Medizin zu verstehen.

Ein Punkt bleibt zu erwähnen, in dem Platon über die Argumentation dieser Abhandlung hinausgeht: Wie die verdinglichten Elementarqualitäten in den dort kritisierten Theorien müssen die sog. Ideen – und das heißt: die für die Philosophie relevante "Natur" – als *theoretische Gegenstände* eingeführt werden.<sup>188</sup> Platon ist sich dieser Problematik aber bewußt und betont die Vorläufigkeit jeder derartigen "Setzung". Er stimmt mit der Abhandlung *Über die alte Medizin* darin überein, daß die "Setzung" von Gegenständen nicht als "sachgemäßer Ausgangspunkt" (*archê*) einer wissenschaftlichen Argumentation gelten kann. Ein "nicht bloß gesetzter Ausgangspunkt" (*archê anypothetos*) wird nach Platon erst durch ein "dialektisches" Verfahren erreicht, bei der "Setzungen" nur als "Einstieg" fungieren und dadurch "aufgehoben" werden, daß man von ihnen "Rechenschaft" gibt.<sup>189</sup>

**2.5.8.2.** Platons Terminologie ist nicht ganz einheitlich. Es finden sich Stellen, an denen er den Eindruck erweckt, als wäre die Idee ein Gegenstand, auf den das entsprechende Prädi-

---

<sup>184</sup> In diesem Sinne *Grg.* 484c1: ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει κτλ.; ebenso 488c5: κατὰ τὸ φύσει δίκαιον; 490a6 f.: τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει κτλ. Vgl. ebd. 483e2 (s.o. #49): κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου, 484b1: τὸ τῆς φύσεως δίκαιον 488b2 f.: τὸ δίκαιον ... τὸ κατὰ φύσιν.

<sup>185</sup> In diesem Sinne *Grg.* 483c8-d2 (s.o. #49).

<sup>186</sup> *Resp.* 501b2 (s.u. #72) – Hingegen ist die gleichbedeutende Wendung *hêi to dikaion pephyke* im *Kriton* (51c1) noch aus dem sophistischen Sprachgebrauch zu verstehen.

<sup>187</sup> An der zuletzt zitierten Stelle fällt das Wort "Bezug nehmen" (*anapherein*) nicht. Die Rede ist nur vom "Hinsehen" (*Resp.* 501b1 f.: *apoblepoien*) – aber mit unüberhörbar Anknüpfung an die Parallelstelle (ebd. 484c9, s.o. #67), wo *apoblepontes* mit *anapherontes* gepaart ist.

<sup>188</sup> Vgl. *Phd.* 100b5 f.: ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ κτλ.

<sup>189</sup> *Resp.* 511b3 ff., 533c7 ff.; ähnlich bereits *Phd.* 101d5 ff. – "Rechenschaft": *Resp.* 533c2 f.: *logon didonai autôn*, ebenso *Phd.* 101d6.

kat in ausgezeichneter Weise zutrifft (sog. Selbstprädikation der Ideen). Die Bekräftigung dieser Prädikation durch den Naturbegriff hätte dann ihren gewöhnlichen Sinn: Die Idee wäre ein Gegenstand, zu dessen "Natur" die fragliche Eigenschaft gehört, im Gegensatz zu anderen Gegenständen, an dem sie nur vorübergehend, in einer bestimmten Hinsicht oder vergleichs- und beziehungsweise auftritt. So ist die Idee des Schönen

**T c.2 #70: Platon, *Symp.* 210e4-5, 210e6-211a5**

τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν, ..., πρῶτον μὲν (211a1) ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν

"etwas Erstaunliches, von Natur Schönes ..., erstens: immer [sc. schön] seiend, nicht entstehend oder vergehend, nicht zu- oder abnehmend; ferner: nicht hierin schön, darin häßlich; nicht zur einen Zeit schön, zur anderen nicht; nicht in einer Hinsicht schön, in anderer nicht; nicht hier schön, dort häßlich – als wäre es für manche schön, für manche häßlich. "

Demgemäß ist die Idee des Schönen "dasjenige, das schön IST" (*auto ho estin kalon*).<sup>190</sup> – Diese Auffassung (und mit ihr die Rede von den sog. Ideen als "Muster") ist aber auch irreführend. Denn sie unterstellt fälschlich, daß eine Eigenschaft von der entsprechenden Idee in demselben Sinne wie von gewöhnlichen Gegenständen prädiziert werden kann. Tatsächlich zeigt die Argumentation in Platons *Parmenides*, daß sich die Selbstprädikation der Ideen nicht in demselben Sinne verstehen läßt wie die Charakterisierung eines gewöhnlichen Gegenstandes durch das fragliche Merkmal.<sup>191</sup> Welche Alternative Platon im *Parmenides* entwickelt, ist hier nicht zu erörtern.<sup>192</sup> Aber jedenfalls läßt sich festhalten:

Für Platon ist es nicht mehr sinnvoll, zwischen einer Idee und dem Merkmal, das ihre "Natur" ausmacht, und somit zwischen der "Natur", die sie *hat*, und der "Natur", die sie *ist*, zu unterscheiden. Schon in der *Politeia* kann diese Unterscheidung vernachlässigt werden. Vgl. bes.

**T c.2 #71: Platon, *Resp.* 490a9-b1, b2-3**

ὁ γε ὄντως φιλομαθῆς ... οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις ...

---

<sup>190</sup> Die Großschreibung zeigt ein 'ist' an, das den zitierten Kriterien ("erstens ..., ferner ...") entspricht.

<sup>191</sup> Dies ist insbesondere die Pointe des sog. "dritten Menschen", *Parm.* 132a1-b2. Vgl. Meinwald 1992 (passim) und v. Kutschera 1995, 29 ff.

<sup>192</sup> Die attraktivsten Kandidaten sind m.E. die von Meinwald (1991, 63 ff. und passim; dies. 1992, 378 ff.) vorgeschlagenen *pros heauto*-Prädikationen sowie die mereologische Rekonstruktion v. Kutscheras (1995, passim).

Es sei  $\Phi$  ein genereller Terminus.<sup>193</sup> "Der wahrhaft Lernbegierige ... wird sich nicht mit dem Vielen aufhalten, das dafür gehalten wird,  $\Phi$  zu sein", er ist unzufrieden,  
 $\pi\rho\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \delta\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\psi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$   
"bis er die Natur jenigen, das  $\Phi$  IST, erfaßt hat".

Der vermutliche Rückbezug auf *Resp.* 479d3 ff.<sup>194</sup> erlaubt einen Vergleich mit den genannten Parallelstellen: *Resp.* 484cd (s.o. #67) und

**T c.2 #72: Platon, *Resp.* 501b1-4**

$\pi\upsilon\kappa\nu\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\epsilon\nu,\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\epsilon\ \tau\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\acute{\omega}\phi\rho\nu$   
 $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha,\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\pi\omicron\iota\omicron\iota\epsilon\nu,$   
Die Philosophen "werden immer wieder auf beides blicken: einerseits auf das von Natur Gerechte und Schöne und Besonnene und alles dergleichen, andererseits auf jenes, was sie bei den Menschen einarbeiten".

An der letzteren Stelle (#72) wird nicht die "Natur" der jeweiligen Idee, sondern diese selbst, als Träger einer "Natur", inspiziert; an der ersteren Stelle (#67) ist von dem "Echtesten" als "Muster" die Rede,<sup>195</sup> was ebenso auf die Idee als solche wie auf ihre "Natur" verweisen kann. – Auch *Resp.* 476b unterscheidet nicht zwischen einer Betrachtung des "Schönen selbst" (b10) und einer Betrachtung seiner "Natur" (b7)

**T c.2 #73: Platon, *Resp.* 476b6-11**

...  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\omega\nu\ \eta\ \delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha\ \tau\eta\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu\ \iota\delta\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota.$   
... (b10)  $\text{Οί δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν}$   
"Ihr [der "Hör- und Schaulustigen" (b4)] Verstand ist unfähig, die Natur des Schönen selbst zu sehen und zu lieben. ... Die hingegen fähig sind, zu dem Schönen selbst zu gehen und es an sich zu sehen, sind die nicht selten?"

Ich deute dieses Schwenken nicht als Laxheit, sondern als Hinweis darauf, daß Platon schon in der *Politeia* die Unterscheidung zwischen einer Idee und der "Natur" dieser Idee zumindest für irrelevant hält. – In der Terminologie der späteren Dialoge wird die "Idee" (*idea, eidos*) oder "Gattung" (*genos*) geradezu mit der entsprechenden "Natur" identifiziert.

---

<sup>193</sup> In diesem Sinne *hekastois* (b1) und *hekastou* (b3) – jeweils als Komplement (Prädikatsnomen) zu *einai* bzw. *estin*.

<sup>194</sup> Zit. in meiner obigen Anm. zu #67. Vgl. bes. die Entsprechung von *doxaston* (479d7) und *doxazomenois* (490b1).

<sup>195</sup> *Resp.* 484c9: *alêthestaton*; ebd. c8: *paradeigma*.

So spricht Platon im *Parmenides* von der "Natur" des Eins und des Selben.<sup>196</sup> Im *Sophistes* ist die "Natur" der Gattungen – Sein (*on*), Ruhe (*stasis*), Bewegung (*kinêsis*), Selbigkeit (*tauton*) und Verschiedenheit (*thateron*) – dasselbe wie deren "Idee".<sup>197</sup> Auch die im *Philebos* betrachteten "Gattungen" – Grenze (*peras*), Unbegrenztheit (*apeiron*), Ursache (*aition*) und Gemeinsamkeit (*koinon*) – werden mit den entsprechenden "Naturen" identifiziert.<sup>198</sup> In demselben Sinne spricht Platon im *Timaios* von der "Natur" des Selben und des Verschiedenen.<sup>199</sup> Das "Modell", an dem sich der "Schöpfer und Vater dieses des Weltganzen" orientiert,<sup>200</sup> wird als ein "durch Vernunft erkennbares Lebewesen", dessen "Natur" ewig sei, ist charakterisiert.<sup>201</sup> Seine Bezeichnung als die "ewige Natur"<sup>202</sup> läßt zunächst an eine periphrastische Verwendung von *physis* denken. Soweit das "durch Vernunft erkennbare Lebewesen" aber gar nichts anderes ist als das System aller Ideen (oder dieses zumindest umfaßt),<sup>203</sup> läßt sich der Ausdruck "die ewige Natur" aber auch als Anwendung der beschriebenen Terminologie interpretieren.

Dieser Terminologie entspricht auch die erwähnte Auffassung der "Natur" als Ort der "Ideen".<sup>204</sup> Bekanntlich bilden die "Ideen" bei Platon eine komplexe Struktur, die insgesamt von der Idee des Guten abhängt.<sup>205</sup> In mythologisierender Rede kann Platon daher auch von "Gott" als dem "Pflanzer" der "Ideen" sprechen, der sie "gemäß ihrer Natur gemacht hat".<sup>206</sup> Urheber der Ideen – und einer mit den "Ideen" identifizierten "Natur" – ist Gott aber nur

---

<sup>196</sup> *Parm.* 139d2 u.ö.: *tou henos physis*; *Parm.* 139d2 und 139e9: *tou tautou* [sc. *physis*]. Bemerkenswert ist *Parm.* 147e5, wo diese "Natur" – in diesem Falle des Anderen (*heteron*) – als Kriterium der entsprechenden Wortbedeutung fungiert (ähnlich *Plt.* 284a2).

<sup>197</sup> Vgl. z.B. *Soph.* 255de: *hê thaterou physis* (d9) = *hê idea hê thaterou* (e6).

<sup>198</sup> Vgl. z.B. *Phb.* 24e-25a: *tou apeirou physis* (e4) = *to tou apeirou genos* (a1).

<sup>199</sup> *Tim.* 35a4 u.ö.: *tou tautou physis*, ebd. 35a8 u.ö.: *thaterou physis*.

<sup>200</sup> "Modell": *Tim.* 28a7 u.ö.: *paradeigma*. "Schöpfer und Vater ...": ebd. c3-4: *ton ... poiôtên kai patera toude tou pantos*

<sup>201</sup> *Tim.* 39e1: *noêton zôion*, ähnlich 30d1 f.; ebd. 37d3: *hê ... tou zôiou physis etugchanen ousa aiônios*

<sup>202</sup> *Tim.* 38b8 und 39e2: *diaiônia physis*.

<sup>203</sup> Taylor 1928, 80 f.; ebenso Cornford 1937, 40 f. Zurückhaltender Rivaud 1963, 32 ff.

<sup>204</sup> *Phd.* 103b5, *Resp.* 597b6 u.ö., *Parm.* 132d2: *en têi physei* ("in der Natur"). *ἐν τῇ φύσει*. In derselben Bedeutung *Resp.* 508c1 u.ö.: *en tôi noêtôi topôi* ("an dem durch Vernunft erkennbaren Ort", vgl. *Phdr.* 247c3: *ton ... hyperouranion topon* ("den überhimmlichen Ort"))

<sup>205</sup> Vgl. bes. *Resp.* 508e1-509b10.

<sup>206</sup> *Resp.* 597b ff. – "Gott": *theos* (b6 u.ö.), "Pflanzer": *phytourgos* (d5), "gemäß ..." *physei ... pepoiêken* (d7). – Das Beispiel, an dem Platon dies ausführt, die "Idee" des Bettgestells (*klinê*), ist unrettbar *ad hoc* (vgl. Fine 1993, 117n68 mit Hinweis auf die Unvereinbarkeit von *Resp.* 596b6 ff. mit *Resp.* 601d8 ff.). "Ideen" zu Artefakten sind zumindest keine typischen "Ideen" im Sinne Platons (ebd. 85 ff. und 116 ff.),<sup>206</sup> ihre Zurückführung auf Gott wiederholt nur die traditionelle Annahme eines göttlichen Ursprungs der menschlichen "Künste".



insofern, als er selber mit der Idee des Guten identifiziert werden kann. Gerade dies trifft nicht auf den "Schöpfer und Vater des Weltganzen" zu, der im *Timaios* die "ewige Natur" als "Modell" verwendet. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden ist ein Scheinproblem. Die mythologischen Bilder illustrieren ganz verschiedene Themen: einerseits die interne Struktur des Ideenbereichs, andererseits das Verhältnis zwischen dem Ideenbereich und der gewöhnlichen Welt. Sie lassen sich nicht zu einer kohärenten Theologie kombinieren. Sie müssen dies nicht, da Platon seine Theologie *als Ideenlehre* – und erst der spätere Platonismus die Ideenlehre *als Theologie* expliziert.<sup>207</sup>

Der Naturbegriff der frühen griechischen Philosophie wird von Platon nur gelegentlich zitiert, aber kaum von den Protagonisten der Dialoge verwendet. Das gilt einerseits für das X. Buch der *Gesetze*, das (in direkter Rede) den Naturbegriff überhaupt fast gänzlich vermeidet (s.u. 6.3.2.). Es gilt andererseits für den *Timaios*, wo die Einschlägigkeit eines an der Ideenlehre (oder ihrer skizzierten Weiterentwicklung) orientierten Naturbegriffs für die Kosmologie durchgespielt wird: Die jeweilige "Natur" der Dinge wird auf gewisse abstrakte Strukturen zurückgeführt, die ihrerseits als "Naturen" aufgefaßt werden. Die Durchführung dieses Programms und seine Wirkungsgeschichte sind hier nicht mehr zu erörtern.

#### 2.5.9. Aristoteles

Der griechische Naturbegriff wird oft von Aristoteles her rezipiert. Tatsächlich ist Aristoteles – nach den Andeutungen in der Abhandlung *Über die alte Medizin*<sup>208</sup> – der erste, den den Naturbegriff ausdrücklich erörtert. Diese Erörterung steht aber unter systematischen Fragestellungen, die für die ältere Begriffsgeschichte nicht immer aufschlußreich sind.

Insbesondere ist der Naturbegriff bei Aristoteles vor dem Hintergrund seiner Kritik an Platons Ideenlehre zu verstehen. Ein Hauptpunkt dieser Kritik ist bekanntlich, daß Platon die "Ideen" – oder, was bei Platon dasselbe heißt: "Formen" – unzulässigerweise gegenüber den Gegenständen, an denen sie als Merkmale auftreten, verselbständigt hat.<sup>209</sup> Tatsächlich existieren "Formen" nach Aristoteles überhaupt nur *als* Merkmale dieser Gegenstände, und zwar insbesondere als deren jeweilige Definitions- oder Wesensmerkmale. Vereinfacht gesagt: Bei Platon ist die Ideenlehre zunächst eine Bedeutungstheorie für generelle, insbesondere evaluative Termini; im Spätwerk handelt es sich eher um eine allgemeine Theorie abstrakter

---

<sup>207</sup> Dazu Gombocz 1997, 34 f. und passim.

<sup>208</sup> [Hippokrates] *V.M.* 20,1-3, s.o. #65, dann unten 5.1.2.

<sup>209</sup> Aristoteles, *Met.* I 9, 991b1 ff. (= XIII 5, 1079b35). – Zur Terminologie: Bei Platon kann der Bedeutungsunterschied zwischen "Idee" (*idea*) und "Form" (*eidos*) meist vernachlässigt werden. Dementsprechend ist in der deutschsprachigen Platon-Rezeption, deren Sprachgebrauch ich hier übernommen habe, meist unterschiedslos von "Ideen" die Rede. Daß Aristoteles den Begriff der "Form" von Platon übernimmt (und umdeutet), wird dadurch freilich verdeckt.

Strukturen. Bei Aristoteles wird sie zu einer Bedeutungstheorie für sortale Prädikate umfunktioniert.

Dabei übernimmt Aristoteles von Platon die Bezeichnung von "Formen" als "Naturen": Die "Natur" eines Gegenstandes ist dessen "definitionsgemäße Form" somit sein "Wesen"<sup>210</sup>; die "Natur" von Fleisch oder Knochen ist

**T c.2 #74: Aristoteles, *Phys. II 1, 193b1-2***

τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ᾧ ὀρίζομενοι λέγομεν τί ἐστὶ σὰρξ ἢ ὀστοῦν

"diejenige Form, die der sachgemäßen Auskunft (*logos*) entspricht, mit der wir definieren und angeben, was Fleisch bzw. oder Knochen ist".

Dabei sind "Fleisch" und "Knochen" nur herausgegriffene Beispiele; im Allgemeinen handelt es sich um die "sachgemäße Auskunft (*logos*), über das Was-heißt-es-so-etwas-zu-sein".<sup>211</sup> Das heißt, zur "Natur" eines Gegenstandes gehören diejenigen seiner Merkmale, durch die er als ein Gegenstand von bestimmter Art und somit als "Substanz" gekennzeichnet ist.<sup>212</sup>

Freilich ist diese Terminologie bei Aristoteles auf "Naturdinge" (*physei ontá*) beschränkt.<sup>213</sup> "Natur" ist "das Wesen der Naturdinge";<sup>214</sup> soweit andere Dinge ein "Wesen" haben, ist dieses nicht ihre "Natur". Was es nach Aristoteles heißt, ein Naturding zu sein, läßt sich am besten vor dem Hintergrund seiner Wissenschaftslehre verstehen.

**2.5.9.1.** Aristoteles expliziert den Naturbegriff in solcher Weise, daß "Natur" das charakteristische Thema der "Naturwissenschaft" ist.<sup>215</sup> Die Wissenschaftssystematik des VI. Buchs der *Metaphysik* unterscheidet zunächst zwischen Handlungs-, Herstellungs- und betrachtendem Wissen. Das letztere wird dann nach zwei Kriterien eingeteilt: (i) ob seine Gegenstände beweglich sind und somit aus einem "Material" (*hylê*) bestehen, an dem gegensätzliche Bestimmungen auftreten können, und (ii) ob bei diesen Gegenständen das Was-heißt-es-so-etwas-zu-sein ohne Rekurs auf Bewegung und Material bestimmbar und somit "abgetrennt"

---

<sup>210</sup> Vgl. *Phys. II 1, 193a31: to eidos to kata ton logon; Met. V 4, 1015a11* (ebenso wohl auch 1014b36): *ousia*.

<sup>211</sup> *Phys. II 3, 194b27: ho logos ho tou ti ên einai*. Zum Begriff *to ti ên einai* vgl. M. Frede und G. Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Zeta*, München 1988, Bd. 1, S. 19 u.ö.

<sup>212</sup> In diesem Sinne wohl *Phys. II 1, 192b33: ousia*.

<sup>213</sup> Nur "übertragenerweise" (*metaphorai*) kann "jede Substanz" (*pasa ousia*) als "Natur" bezeichnet werden (*Met. V 5, 1015a11-2 f.*). Das heißt, Aristoteles billigt einen Sprachgebrauch, bei dem das Wort *ousia* stets durch *physis* ersetzt werden kann. Vgl. Heinemann 2001a, 289n1 (mit Literaturangaben).

<sup>214</sup> *Met. V 4, 1014b36: hê tôn physei ontôn ousia*. In demselben Sinne *Phys. II 1, 193b2 f. Gestalt (morphê)* und Form (*eidos*) der Dinge, die in sich einen Bewegungsantrieb haben (*tôn echontôn en hautois kinêseôs archên* – mit Rückgriff auf die Charakterisierung der "Naturdinge", ebd. 192b8-33).

<sup>215</sup> "Naturwissenschaft": *peri physeôs epistêmê* (*Phys. I 1, 184a14-5 u.ö.*), gleichbedeutend auch: *physikê* (*Met. VI 1, 1025b19 u.ö.*).

ist. In (i) kann statt der Beweglichkeit auch die Wahrnehmbarkeit als Kriterium fungieren; die Beweglichkeit wird dann als Konsequenz der Wahrnehmbarkeit eingeführt. Die Gegenstände der Naturwissenschaft sind dadurch charakterisiert, daß auf sie (i) zutrifft, aber nicht (ii): Sie sind wahrnehmbar und beweglich; ihr "Wesen" läßt sich nicht unabhängig von Bewegung und Material definieren. Hingegen ist der Gegenstand der "ersten Philosophie", die hier ausdrücklich als "Theologie" beschrieben wird, ewig, unbeweglich und abgetrennt. Der Mathematik als der dritten betrachtenden Disziplin wird eine Zwischenstellung zugewiesen. Zwar existieren mathematische Gegenstände nicht abgetrennt, sondern nur als Eigenschaften beweglicher und wahrnehmbarer Dinge. Aber sie lassen sich "im Denken" abtrennen, ohne daß dabei – ich ergänze: für die Betrachtung der Dinge, an denen sie als Eigenschaften auftreten – ein Fehler entstünde.<sup>216</sup>

Vordergündig betrachtet, ergibt sich somit eine Klassifikation aller Dinge in Gegenstände von (a) Handlungs-, (b) Herstellungs- und (c) betrachtendem Wissen, wobei die letzteren zusätzlich eingeteilt werden in die Gegenstände von ( $\alpha$ ) Theologie, ( $\beta$ ) Naturwissenschaft und ( $\gamma$ ) Mathematik. Sind "Naturdinge" (*physei onta*) dasselbe wie *Gegenstände der Naturwissenschaft*, dann werden sie durch diese Klassifikation nicht nur von Artefakten als den Gegenständen (b) technischen Wissens, sondern ebenso auch von den Gegenständen (a) praktischen Wissens, ( $\alpha$ ) der Theologie und ( $\gamma$ ) der Mathematik unterschieden. Die Gegenstände der Naturwissenschaft machen insgesamt eine "Gattung des Seienden" aus, zu deren Bezeichnung Aristoteles gelegentlich auch den Ausdruck 'die Natur' im unbegrifflichen Sinne verwendet.<sup>217</sup> Man mag dabei an die obige Klassifikation denken. Aber es bleibt auch festzuhalten, daß diese klassifikatorische Betrachtung die Pointe der aristotelischen Wissenschaftssystematik verfehlt. Die unbegriffliche Redeweise ist für den terminologisch gefaßten Naturbegriff ohne Belang. Bei dessen ausdrücklicher Erörterung in den einschlägigen Kapiteln der *Physikvorlesung* und der *Metaphysik* kann sie unerwähnt bleiben.<sup>218</sup>

Nach Aristoteles beziehen sich Naturwissenschaft und Mathematik auf dieselben Dinge. Sie unterscheiden sich darin, daß die Naturwissenschaft diese Dinge "im Hinblick darauf, daß sie bewegt sind", betrachtet, die Mathematik hingegen nur "im Hinblick darauf, daß sie Volumina [etc.] sind".<sup>219</sup> Die erste Philosophie scheint zwar, soweit sie als Theologie beschrie-

---

<sup>216</sup> Vgl. insgesamt *Met.* VI 1, 1025b18-1026a16; ergänzend *Met.* XII 1/2, 1069b3-9 sowie zur Mathematik *Phys.* II 2, 193b31-35 und *Met.* XIII 3, 1077b17-1078a9.

<sup>217</sup> In diesem Sinne *Met.* VI 1, 1025b19: Die "Naturwissenschaft" (*physikê*) handelt *peri genos ti tou ontos*. Ebenfalls im wissenschaftssystematischen Kontext *Met.* IV 3, 1005b34: *hen gar ti genos tou ontos hê physis*.

<sup>218</sup> *Phys.* II 1, 192b8-193b21 und *Met.* V 4, 1014b16-1015a19,.

<sup>219</sup> *Met.* XIII 3, 1077b28. – "Im Hinblick darauf, daß sie ... sind": *hêi* (kurz: qua). Vgl. Wieland <sup>2</sup>1970, 197-202 (dort: "insofern"); zur logischen Analyse auch W. Detel 1993, II 175-182.

ben wird, nicht auf diese Dinge bezogen zu sein. Sie ist aber zugleich und vor allem, wie Aristoteles auch an der oben zitierten Stelle bekräftigt, diejenige Wissenschaft, welche "das Seiende im Hinblick darauf betrachtet, daß es ist".<sup>220</sup> Da kein Ding davon ausgeschlossen ist, zu sein, bezieht sich erste Philosophie insbesondere auch auf diejenigen Dinge, die unter anderen Hinsichten von der Naturwissenschaft und der Mathematik betrachtet werden. Genau genommen, ergibt sich aus der Wissenschaftssystematik der *Metaphysik* keine Klassifikation von Dingen, sondern nur eine Unterscheidung verschiedener Hinsichten ihrer Betrachtung. Die Dinge werden qua bewegt, qua Volumina bzw. qua seiend betrachtet. Oder was auf dasselbe hinauskommt: Gegenstand des Wissens sind nicht gewöhnliche Dinge (oder "Dinge an sich" im Sinne Kants), sondern stets nur *qua*-Objekte unterschiedlicher, durch die referierte Klassifikation beschriebener Art.<sup>221</sup>

Hingegen läßt sich die Unterscheidung zwischen Naturdingen und Artefakten nicht umstandslos auf eine Unterscheidung bloßer Hinsichten auf dieselben Dinge beschreiben. Hirsche werden gezeugt und geboren, Kieselsteine liegen am Strand und in Bächen, aber Stühle werden gemacht. Das ist ganz naheliegend. Sofern sich mit diesem "aber" eine Klassifikation von Dingen ergibt, ist das freilich ein Unterschied, für den man sich vor Aristoteles kaum interessiert hat. Eine erste Andeutung findet sich bei Lysias (s.o. #53); im Spätwerk Platons ist die Unterscheidung als gängig vorausgesetzt.<sup>222</sup> Aristoteles greift sie undiskutiert auf:

**T c.2 #75: Aristoteles, *Phys.* II 1, 192b8-12**

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν).

"Die Dinge sind teils durch Natur, teils aus anderen Ursachen. Durch Natur sind die Tiere und ihre Teile und die Pflanzen und die einfachen unter den Körpern, d.i. Erde, Feuer, Luft und Wasser; denn von diesem und von dergleichen behaupten wir, es sei durch Natur."

---

<sup>220</sup> *Met.* IV 1, 1003b21: *theôrei to on hêi on*; *Met.* VI 1, 1025b9-10: ... *hêi on*, ebd. 1026a31: *peri tou ontos hêi on*. Vgl. Kirwans klug abwägenden Kommentar zu diesen Stellen (Kirwan <sup>2</sup>1993, bes. S. 77 f., 188 f. und 201 ff.).

<sup>221</sup> *Qua*-Objekte lassen sich in Anlehnung an Wieland (<sup>2</sup>1970, 200) als "begriffliche" oder "logische", im Unterschied zu "räumlichen", "Bestandteile einer Sache" charakterisieren. Es liegt nahe, sie als abstrakte Gegenstände aufzufassen, die durch konsequente Beachtung des grammatischen Stellenwerts des *qua*-Operators – d.h. der Verwendung von *qua*-Klauseln als adverbial konstruierte "Prädikatsmodifikatoren" (Jansen 2002, 43; vgl. auch Kirwan <sup>2</sup>1993, 77) – eliminiert werden können.

<sup>222</sup> Lysias, or. 2, 29: *ta physei pephykota* ("die natürlichen Gegebenheiten", s.o. #53); Platon, *Soph.* 265e3: *ta physei legomena* ("die sogenannten Naturdinge", s.o. #54), vgl. *Lg.* 892b6 (s.u. T c.4 #45b und T c.6 #16).

Seine anschließende Erklärung rekurriert aber nicht auf die obige Unterscheidung (gewachsen oder vorgefunden vs. gemacht), sondern auf die Frage nach dem "Woher" des "Anfangs von Änderung [oder: Bewegung] und Stillstand",<sup>223</sup> die zu einem anderen Aspekt seiner Wissenschaftslehre gehört (s.u. 2.5.9.2.): Naturdinge haben nach Aristoteles einen solchen Anfang "in sich"; Artefakte unterscheiden sich von ihnen eben darin, daß sie nicht qua Gegenstände der jeweiligen Art, sondern nur aufgrund ihrer Materialeigenschaften einen "eingepflanzten Antrieb zur Änderung" haben.<sup>224</sup>

Bei vordergründiger Betrachtung leuchtet das durchaus nicht ein – als müßte z.B. die Elastizität eines Stuhls auf bloße Materialeigenschaften, statt auf seine Konstruktion zurückführbar sein. Etwas weiter führt die eingangs referierte wissenschaftssystematische Betrachtung: Die Vorgänge an Artefakten sowie deren einschlägige Merkmale sind Themen technischen Wissens. Das heißt, sie werden beschrieben als fachmännische Herstellung und erwünschter Gebrauch – und somit auf ein Tun zurückgeführt, das bei diesen Dingen den Anfang von Bewegung und Ruhe *von außen* bestimmt. Natürlich sind Vorgänge, bei denen sich diese Beschreibung verbietet; und sie verbietet sich eben dann, wenn der Anfang von Bewegung und Ruhe *von außen* bestimmt ist.

**2.5.9.2.** Aristoteles folgt der Tradition, indem er *Wissen* als *Ursachenkenntnis* versteht.<sup>225</sup> Dabei unterscheidet er bekanntlich vier Arten der Ursache. Dieser Unterscheidung liegt ein Fragenkatalog zugrunde, der bei wissenschaftlichen *Erklärungen* abzuarbeiten ist:<sup>226</sup>

- (1) "Woraus, als weiterhin Vorhandenem", der Gegenstand entstanden ist und besteht (diese Frage wird durch Angabe der sog. *causa materialis* beantwortet),
- (2) was es heißt, ein Gegenstand der vorliegenden Art zu sein (sog. *causa formalis*),
- (3) "von woher der nächstliegende Anfang von Veränderung oder Verharren" bestimmt (sog. *causa efficiens*) und
- (4) inwiefern durch den jeweiligen Vorgang oder Sachverhalt etwas "Gutes" realisiert oder gewährleistet wird (sog. *causa finalis*).<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> Dies ist bekanntlich die Formel für die sog. effiziente Ursache (*Phys.* II 3, 194b29-30, s.u. 2.5.9.2.). – "Anfang": *archê* (vermutlich in zeitlichen Sinn, vgl. King 2001, 16 f.).

<sup>224</sup> *Phys.* II 1, 192b12-20 (s.u. 2.5.9.3.) – "qua Gegenstände der jeweiligen Art": *hêi ... tetechyke tês kategorias hekastês* (b17); "eingepflanzter Antrieb zur Änderung": *hormê metabolês emphytos* (b18-9).

<sup>225</sup> *Met.* VI 1, 1025b5-7, vgl. *Phys.* II 3, 194b17-20 sowie *Met.* I 3, 982b25-26 und *Anal. post.* I 2, 71b9-12. Auch im Bereich der "Künste" unterscheidet sich "Fachwissen" (*technê*) dadurch von bloßer "Routine" (*empeiria*), daß es auf Ursachenkenntnis beruht, vgl. *Met.* I 1, 981a24-30; ebenso bereits Platon, *Grg.* 465a2-5 und 500e4-501b1 (s.o. #68 f.). Zum Selbstverständnis der Medizin als Ursachenkenntnis vgl. [Hippokrates], *Aer.* 22; *Morb. sacr.* 1 (s.o. #60); V.M. 2 u.ö. – Näheres unten, Kap. 7.

<sup>226</sup> *Phys.* II 3, 194b23-195a3; ebenso *Met.* V 2, 1013a24-b3, vgl. ebd. I 3, 983a26-32. Die Formulierung in der *Physik* hat den Vorzug, daß hier die Arten von "Ursache" ausdrücklich als Aspekte des "Warum?" (*dia ti*, ebd. 194b19; vgl. *Anal. post.* I 2, 71b10-11: *aitia ... di' hên*) eingeführt werden.

Herstellungs- und Handlungswissen sind nach Aristoteles dadurch ausgezeichnet, daß die Frage nach dem Woher das Anfangs von Veränderung oder Verharren auf den Hersteller bzw. den Handelnden verweist – d.h. auf dessen Einsicht, Fachwissen oder sonstiges Vermögen bzw. auf dessen Entschluß.<sup>228</sup>

Von einer naturwissenschaftlichen Erklärung wird demgegenüber verlangt, daß sie diesen Anfang *in den Dingen selbst* aufsucht. Das heißt, bei diesen Dingen muß es sinnvoll sein, zwischen den Fällen zu unterscheiden, daß ein Vorgang oder Sachverhalt durch *äußere* Einwirkung und "Gewalt" bedingt (und insofern "naturwidrig") bzw. durch einen *inneren* Antrieb bedingt (und insofern "naturgemäß") ist.<sup>229</sup> Als Gegenstand der Naturwissenschaft kommen daher nur solche Dinge in Betracht, bei denen sich die Frage nach dem Woher des Anfangs von Veränderung oder Verharren gegebenenfalls unter Rekurs auf diejenigen *Merkmale, die sie jeweils als Gegenstände ihrer Art charakterisieren*, und somit auf ihre "Definition" (*logos*) oder "Form" (*eidos*), beantworten läßt. Der fragliche Vorgang oder Sachverhalt wird dann auf einen Anfang von Veränderung oder Verharren zurückgeführt, der, wie Aristoteles sagt, "in" dem betreffenden Ding liegt und dessen "Natur" ausmacht.<sup>230</sup>

Diese Auffassung von "Natur" als innerer Antrieb von Veränderung oder Verharren entspricht dem dynamischen Naturbegriff: Nach einer treffenden Formulierung Sarah Waterlows manifestiert sich "Natur" durch "some single typifying pattern of change to which external circumstances contribute nothing but the opportunity of realization".<sup>231</sup>

Bei Naturdingen ist es daher sinnvoll, zwischen den Fällen zu unterscheiden, daß ein Vorgang oder Sachverhalt durch "äußere" Einwirkung (*dynamis*) und "Gewalt" (*bia*) bzw. durch einen "inneren" Antrieb bedingt ist.<sup>232</sup> Im letzteren Fall wird (3) auf (2) und somit auf die "definitionsgemäße Form" des Gegenstandes zurückgeführt. Zur richtigen Angabe der

---

<sup>227</sup> Die sog. Finalursache wird *Phys.* II 3, 194b32-33 als "Ziel" (*telos*) und "Zweck" (*hou heneka*) eingeführt, wofür nur "das Beste" in Betracht kommen kann (*Phys.* II 2, 194a33; vgl. II 3, 195a24 f. und II 7, 198b8-9).

<sup>228</sup> *Met.* VI 1, 1025b22-24. – "Einsicht": *nous*; vgl. Bonitz, *Index* 491b22.

<sup>229</sup> Zu dieser Terminologie vgl. *Phys.* IV 8, 215a1 ff., *De caelo* I 7, 274b30 ff. u.ö.

<sup>230</sup> Vgl. bes. *Phys.* II 1, 192b8-32 (teilw. oben #75). Meine Interpretation stützt sich vor allem auf die Beobachtung, daß Aristoteles hier zwischen "in sich selbst" (*en heautô*, b13) und "sofern es unter die jeweilige Bezeichnung fällt" (*hê tetychêke tês katêgorias hekastês*, b17) nicht unterscheidet. "Natur" in dem hier besprochenen Sinne ist die "definitionsgemäße Natur" (vgl. *Phys.* II 1, 193a30-b5; prägnant P.A. III 3, 663b23: *kata ton logon physis*).

<sup>231</sup> Waterlow <sup>21988</sup>, 33. Ich komme auf die zitierte Formulierung mit dem Stichwort "Veränderungsmuster" zurück.

<sup>232</sup> Diese Unterscheidung fällt bei Aristoteles mit derjenigen zwischen "naturwidrig" (*para physin*) und "naturgemäß" (*kata physin*) zusammen. Dabei ist "gewaltsam" (*biai*) nur ein anderer Ausdruck für "naturwidrig". Vgl. *Phys.* IV 8, 215a1 ff., *Cael.* I 7, 274b30 ff. u.ö.

"Form" eines Naturdings gehört daher insbesondere die Angabe eines "inneren Antriebs von Veränderung und Verharren" – und eben insofern die Beschreibung dieser "Form" als "Natur". Demgemäß unterscheidet Aristoteles strikt zwischen "Natur" (*physis*) als *innerem* und "Kraft" (*dynamis*) als *äußerem* Bewegungsantrieb.<sup>233</sup> Anders als bei älteren Autoren kann der (terminologisch gefaßte) Naturbegriff daher nicht mehr ohne weiteres auf die Regularität einer *Wechselwirkung* verweisen.

"Natur" in einem zweiten Sinne ist das Material, aus dem ein Ding besteht, d.h. seine stoffliche Zusammensetzung. Aristoteles entlehnt diese Auffassung von "Natur" der zeitgenössischen Kosmologie, deren Sprachgebrauch die gemeinsame "Natur" aller Dinge mit deren letzten stofflichen Bestandteilen identifiziert (s.u. 4.8.2.). Es handelt sich aber nicht nur um einen Traditionsbestand: Aristoteles selbst betont die Unverzichtbarkeit eines Rekurses naturwissenschaftlicher Erklärungen auf das Material, aus dem die Dinge jeweils bestehen, sowie auf dessen Bildung aus "einfachen Körpern" (den sog. "Elementen") und Elementarqualitäten. Durch die Charakterisierung des Materials als "Natur" wird angezeigt, daß die entsprechende Art des Warum? – wie die Frage nach dem "nächstliegenden Anfang von Veränderung oder Verharren" – auf das betreffende Ding selber verweist: Das Ding *ist* das Auftreten einer bestimmten Form an einem bestimmten Material;<sup>234</sup> die Komplexität seiner "Natur" muß bei wissenschaftlichen Erklärungen berücksichtigt werden.<sup>235</sup>

**2.5.9.3.** Der dynamische Naturbegriff ist bei Aristoteles so gefaßt, daß er mit dem genetischen Naturbegriff zusammenfällt. Den Zusammenhang, auf den es dabei ankommt, illustriert die bekannte Formel, daß "ein Mensch einen Menschen erzeugt".<sup>236</sup> Im Sinne des *dynamischen* Naturbegriffs gehören zur "Natur" eines Lebewesens diejenigen biologischen Merkmale und Lebensfunktionen, die es als ein Exemplar seiner Art charakterisieren. Eine dieser Lebensfunktionen ist die Reproduktion – das heißt: neue Exemplare derselben Art, und somit auch mit derselben "Natur", zu erzeugen. Im Sinne des *genetischen* Naturbegriffs gehört es daher zur "Natur" eines Lebewesens, von gleichartigen Lebewesen erzeugt zu sein. Die spezifischen Merkmale und Lebensfunktionen, die seine "Natur" ausmachen, sind eben diejenigen, vermöge derer es erzeugt worden ist; es ist somit *durch* dieselbe "Natur" entstanden, die es dann *hat*.

---

<sup>233</sup> Vgl. *De caelo* III 2, 301b17-9 (*physis* / *dynamis*): *en autô: hyparchousa* vs. *en allô: ê hê: allo*. *Met.* V 12, 1019a16 (*dynamis*): *ê en hetetô: ê hê: heteron*.

<sup>234</sup> Umgekehrt läßt sich dieses "Material" nur im Hinblick auf die "Form" des Gegenstandes, der aus ihm besteht, thematisieren. Denn anders als "Materie" in der neuzeitlichen Terminologie ist "Material" (*hyle*) bei Aristoteles ein Relationsbegriff, vgl. *Phys.* II 2, 194b8-9 (dazu Heinemann 2009).

<sup>235</sup> Zum Zusammenspiel beider Arten von "Natur" in der aristotelischen Biologie vgl. Lennox 1997; zur Wirkungsgeschichte bes. auch v. Staden 1997.

<sup>236</sup> *Met.* VII 7, 1032a25 u.ö., *Phys.* II 1, 193b8 u.ö.

Bei Artefakten ist die "Form" (*eidos*), die ein Ding als Exemplar seiner Art charakterisiert, nicht von gleichartigen Dingen ererbt, sondern von Menschen erdacht und kunstgerecht realisiert. Sie ist daher keine "Natur" im *genetischen* Sinn. Wenn sie als "Natur" im *dynamischen* Sinn gelten könnte, wäre die Entsprechung zwischen dem genetischen und dynamischen Naturbegriff bei Artefakten gestört. Aristoteles vermeidet diese Konsequenz, indem er die Zurückführbarkeit eines charakteristischen Veränderungsmusters auf die "Form" von Artefakten gänzlich bestreitet.<sup>237</sup> Diese Bestreitung einer definitionsgemäßen "Natur" von Artefakten kommt letztlich darauf hinaus, daß Artefakte gar nicht in derselben Weise wie z.B. Lebewesen als Gegenstände von bestimmter Art (d.i. "Substanzen"), sondern nur als Arrangements ihrer einfacheren Bestandteile (und somit als "akzidentelle Dinge") aufzufassen sind.<sup>238</sup>

Aristoteles wäre zwar schlecht beraten, wenn er nicht damit rechnete, daß auch bei Artefakten ein charakteristisches Veränderungsmuster durch ihre "Form" – oder richtiger: durch ein geeignetes Zusammenspiel von "Form" und "Material" – festgelegt ist. Aber er kann insistieren, daß dieser Zusammenhang bei Artefakten, im Gegensatz zu Naturdingen, zu keiner Erklärung genügt. Zur Erklärung der Bewegungsabläufe an einem Automaten, der Elastizität eines Stuhls oder des Klanges eines Musikinstruments kann man zwar im ersten Schritt, wie bei den Organen eines Lebewesens, auf deren Konstruktion (aus geeigneten Materialien) verweisen.<sup>239</sup> Ganz ähnlich wie bei den Organen von Lebewesen läßt sich dieser Zusammenhang als Zweckmäßigkeit der Konstruktion für eine *erwünschte Funktion* beschreiben. Die Erklärung rekuriert also auf etwas Gutes, das durch die fraglichen Eigenschaften des Gegenstandes realisiert oder gewährleistet wird (sog. *causa finalis*).<sup>240</sup> Dieses kommt nun aber bei Naturdingen und Artefakten in ganz unterschiedlicher Weise zur Geltung:

Bei Artefakten kann von einer erwünschten Funktion nur insofern die Rede sein, als sie einem *erwünschten Gebrauch* dient, dessen Wert in einer *praktischen* Überlegung beurteilbar

---

<sup>237</sup> *Phys.* II 1, 192b13-20 hinsichtlich der Änderung von Ort, Größe und Qualität; ebd. b29 hinsichtlich des Herstellens.

<sup>238</sup> In diesem Sinne *Met.* VIII 3, 1043b20-23, vgl. VII 7, 1032a19 u.ö.; dazu Waterlow <sup>2</sup>1988, 51-53 und bes. Kosman 1987. – Ich sollte erwähnen, daß diese Auffassung von Artefakten als akzidentelle Dinge die von Aristoteles immer wieder, und gerade auch hinsichtlich des Verhältnisses von Material und Form, unterstellte Analogie von "Kunst" und "Natur" untergräbt. In meinen diesbezüglichen Publikationen (Heinemann 2001a, Kap. 11.2 und 11.3; Heinemann 2001b, 28) habe ich das nicht berücksichtigt.

<sup>239</sup> Dementsprechend auch die Automatenvergleiche in der aristotelischen Biologie, vgl. *De motu animalium* 7, 701b1-10; *G.A.* II 2, 734b9-17 und II 5, 741b7-9 (dazu Berryman 2003 und Henry 2005); zu künstlichen und natürlichen Resonanzkörpern Lennox 1997/2001, 196 f

<sup>240</sup> Diese Entsprechung zwischen (wohlgemerkt: spezifischer) "Natur" und "Kunst" (d.h. fachmännischer Tätigkeit) kommt bei Aristoteles gelegentlich in einer "poietischen" Metaphorik zum Ausdruck, die aber nicht überinterpretiert werden sollte. Vgl. J. Lennox 2001, 183 f., 187 ff. und 205 ff.



ist.<sup>241</sup> Als Erfordernis dieses Gebrauchs wird die Funktion des Artefakts durch eine *kunstgerecht* entworfene und ausgeführte Konstruktion realisiert. Im zweiten, entscheidenden Schritt der Erklärung kommen somit externe Instanzen ins Spiel: Eine solche ist einerseits der Hersteller und sein fachliches Wissen und Können. Andererseits und insbesondere ist das Gute, auf das die Erklärung letztlich rekurriert, der konstruktionsgemäßen Funktion des Artefakts insofern äußerlich, als der erwünschte Gebrauch unterbleiben oder mißlingen kann, ohne daß die Funktion als solche beeinträchtigt würde. Die erwünschte Funktion eines Musikinstruments besteht eben darin, daß es meisterhaft gespielt werden kann; aber ein stümperhaft gespieltes Instrument ist nicht schon deshalb defekt. Eben hierin liegt seine *Verfügbarkeit*: Die Güte des Instruments ist für die Wertung seines Gebrauchs ohne Belang.

Bei den Organen von Lebewesen ist beides nicht der Fall: Die Funktion des Organs ist keinem äußeren Zweck, sondern der spezifischen Lebendigkeit des Organismus untergeordnet, an der es partizipiert. Insofern hat auch das Organ keine eigene "Natur", sondern es partizipiert an der "Natur" des Organismus, zu dem es gehört. Das heißt einerseits, daß das Organ mit dem ganzen Organismus entsteht und daß es auch nur im Zusammenhang des Ganzen, zu dem es gehört, als Gegenstand seiner jeweiligen Art (als menschliches Auge, als Hühnermagen etc.) existieren und funktionieren kann.<sup>242</sup> Und es heißt andererseits, daß sich die Organfunktion zu dem durch sie gewährleisteten Guten – zur Lebendigkeit des Organismus und zur Reproduktion seiner Art – nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern zugleich und insbesondere auch als Teil zum Ganzen verhält. Nur als Beitrag zu ihm findet die Organfunktion überhaupt statt.

Die für organische Zusammenhänge charakteristische *Unverfügbarkeit* ergibt sich nach dem aristotelischen Naturbegriff gerade daraus, daß die relevanten teleologischen Bezüge nicht über den jeweiligen Organismus (bzw. über die Art, von der er ein Exemplar ist) hinausweisen. Der terminologisch gefaßte und somit wissenschaftstheoretisch explizierte Naturbegriff beschreibt bei Aristoteles nur die spezifischen Lebensfunktionen der jeweiligen Art. Globale Strukturen und interspezifische Beziehungen werden durch ihn nicht erfaßt. Sie ergeben sich einerseits durch die Ordnung der Himmelsbewegungen und den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, andererseits über die sog. Nahrungskette – d.h. gerade daraus, daß die

---

<sup>241</sup> Nach Aristoteles (*Phys.* II 2, 194a36-b7) ist es daher der Benutzer, dessen Fachwissen sich auf die "Form" des Gegenstandes bezieht; das Fachwissen des Herstellers beschränkt sich auf die Auswahl und Bearbeitung der Materialien. Das Beispiel ist aus Platons *Kratylos* (390d1-2) übernommen; ähnlich *Resp.* 601d ff., wo Platon betont, daß nur der ausübende Musiker aufgrund eigenen *Wissens* zwischen guten und schlechten Instrumenten unterscheiden kann; der Hersteller muß sich das sagen lassen und kann darüber folglich nur *richtige Meinungen* haben.

<sup>242</sup> In diesem Sinne *Met.* VII 16, b6-8: Abgetrennt, sind die Körperteile der Tiere bloßes Material. Dieselbe Konsequenz ergibt sich aus *De anima* II 1, 412b17-22: Das Auge, das nicht mehr sieht, ist keines mehr; sogar seine Bezeichnung hat es nur noch, wie ein gemaltes Auge, übertragenweise.

Lebewesen beim wechselseitigen Verzehr in ihre stofflichen Bestandteile zerfallen und somit zum bloßen Material herabgesetzt werden.<sup>243</sup>

**2.5.9.4.** Schon Platon hat die Unverzichtbarkeit des Begriffs des Guten bei naturwissenschaftlichen Erklärungen behauptet.<sup>244</sup> Aristoteles übernimmt diese Forderung, verzichtet dabei aber auf den kreationistischen Kontext, in den sie bei Platon eingebettet ist: Das jeweils "Bestmögliche" wird nicht von Gott als "Hersteller" der Welt,<sup>245</sup> sondern von der "Natur" zustandegebracht:

**T c.2 #76: Aristoteles, *De Caelo* II 5, 288a2 f.**

ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον.

"Von dem, was möglich ist, macht die Natur immer das Beste."<sup>246</sup>

Dabei wählt Aristoteles gelegentlich eine metaphorische Redeweise und vergleicht auch die Leistung der "Natur" mit einer fachmännischen Tätigkeit: Wie "Gott", tut die "Natur" nichts "umsonst". Sie tut nichts "ohne Grund" oder "wie es sich gerade ergibt", und sie läßt nichts "unvollendet". Was sie tut, geschieht vielmehr "aus einem guten Grund".<sup>247</sup> Man sollte derartige Formulierungen und ihr "poietisches" Vokabular aber nicht überbewerten. Daß die Personalisierung der "Natur" nur als Metapher zu verstehen ist, ergibt sich gerade aus dem Vergleich mit "Gott", bei dem nach Aristoteles auch nur im metaphorischen Sinne von einem "Tun" die Rede sein kann.<sup>248</sup> Maßgeblich bleibt auch hier der terminologisch gefaßte Naturbegriff, wie er an den zitierten Stellen der *Metaphysik* und der *Physikvorlesung* expliziert

---

<sup>243</sup> In diesem Sinne *Met.* XII 10, 1075a23-4: *diakrithênai* (zur Diskussion vgl. Verf., "Des Bessere ...").

<sup>244</sup> Platon, *Phd.* 97b8 ff., dann *Tim.* 29a2 ff., 29d7 ff. u.ö.; vgl. auch *Lg.* 897c7 ff.

<sup>245</sup> In diesem Sinne Platon, *Resp.* 530a6, *Tim.* 28a6 und passim (ebenso Xenophon, *Mem.* 1,4,7): *dèmiourgos*.

<sup>246</sup> Fast gleichlautend *P.A.* IV 10, 687a16 f. Vgl. zum Folgenden auch Lennox 1997, 165 und 169 ff. sowie 205 ff.

<sup>247</sup> *G.A.* I 23, 731a24: *hê physis dêmiourgei* ("die Natur stellt her" – ähnlich *G.A.* II 6, 743b23; *P.A.* I 5, 645a9; II 9, 654b32); *Cael.* I 4, 271a33: *ho de theos kai hê physis ouden matên poiouein* ("der Gott und die Natur machen nichts vergebens"); *Cael.* II 11, 291b13 f.: *hê de physis ouden alogôs oude matên poiei* ("die Natur macht nichts ohne Grund oder vergebens"); *Cael.* II 9, 290a31: *outhen gar hôs etyche poiei hê physis* ("nichts macht die Natur wie es sich gerade trifft"); *Pol.* A8, 1256b21: *hê physis mêthen mête ateles poiei mête matên* ("die Natur macht nichts unvollendet und nichts vergebens"); *P.A.* III 2, 663a32 f.: *eulogôs ... hê physis ... epoiêsen* ("die Natur hat aus gutem Grund ... gemacht" – ähnlich *G.A.* I 23, 731a24). – Mittelstrass (1981) sieht hier eine "poietische" Naturauffassung, die rehabilitiert zu werden verdient. Aber es handelt sich nur eine metaphorische Redeweise, deren Gehalt durch einen biologischen Funktionsbegriff expliziert werden kann (vgl. Lennox 2001, 205 ff., Heinemann, "Das Bessere ...").

<sup>248</sup> Treffend Lloyd 1968, 62: "Aristotle ... clearly recognises that his metaphors are metaphors". Dasselbe gilt m.E. für die personalisierende Rede von der "Natur" bei anderen Autoren – Euripides, *Frg.* 920 N.; Gorgias, *DK* 82 B 11a, c. 1; [Epicharm], *DK* 23 B 4.6 f.; [Hippokrates], *Epid.* 6,5,1; Epikur, *fr.* 469 Us.

worden ist: Zur "Natur", als "definitionsgemäßer Form" eines Naturdings, gehört ein "Antrieb" von Vorgängen, die für es "naturgemäß" sind. Das ist insbesondere bei der Zeugung eines Lebewesens der Fall: Die "definitionsgemäße Form" des Erzeugnisses ist zunächst im Erzeuger realisiert. Sie ist dessen "Natur" und fungiert hier als Bewegungsantrieb (*causa efficiens*). Zugleich ist sie im Erzeugnis das Ziel der Entwicklung (*causa finalis*). Als Realisierung dieser "Form" im Erzeugnis ist sie dessen "Natur – und als solche zugleich auch das "Beste", das durch den ganzen Vorgang gewährleistet wird.

Insgesamt fallen also (2), (3) und (4) – *causa formalis, efficiens* und *finalis* – in eins.<sup>249</sup> Die "Natur" *wirkt auf* ein Ziel; dabei ist die Zweckmäßigkeit ihrer Schrittfolge mit einem kunstgerechten Herstellungsverfahren vergleichbar.<sup>250</sup> Dieses teleologische Erklärungsschema soll grundsätzlich für alle "natürlichen" Vorgängen und Sachverhalten einschlägig sein; eben dies besagt die oben zitierte Formel, daß "die Natur nichts umsonst tut". Aber von einer derartigen Zwecktätigkeit der "Natur" kann nur insofern und deshalb die Rede sein, weil die artspezifische "Natur" eines Lebewesens das Ziel, auf das hin sie *wirkt*, selber *ist*.<sup>251</sup>

Nach Wieland (<sup>2</sup>1970, 245) besteht die "Eigenart und Bedeutung der aristotelischen Physik [...] zu einem guten Teil darin, daß hier zum ersten Male konsequent versucht wird, nicht eine Theorie der Natur im ganzen (*physis*), sondern eine Theorie des natürlichen Dings (*physisi on*) zu liefern". Tatsächlich ist die aristotelischen Physik *als* "Theorie des natürlichen Dings" überhaupt erstmals eine "Theorie der Natur im ganzen": Die Naturdinge bilden eben diejenige "Gattung des Seienden", für welche eine wissenschaftliche Erklärung unter Rekurs auf die "Natur" der involvierten Gegenstände einschlägig ist.<sup>252</sup> Anders als in der von Aristoteles mit der Themenbezeichnung *peri physeôs* aufgegriffenen Tradition (und dann auch bei den Stoikern und Epikureern) ist dieser Bereich nach Aristoteles nicht allumfassend. Artefakte gehören nicht zu ihm, und ebensowenig die rationalen Seelenfunktionen und deren Objekte.<sup>253</sup> Die Auffassung von Naturwissenschaft als Universalwissenschaft ist nach Aristoteles unhaltbar; der Anspruch der sog. Vorsokratiker, eine "Darstellung aller Dinge" zu ge-

---

<sup>249</sup> Vgl. *Phys.* II 7, 198a24 ff.

<sup>250</sup> "Schrittfolge": vgl. *Phys.* II 8, 199a9: *to proteron kai to ephexês*. Hierauf bezieht sich auch der anschließende Vergleich von Naturvorgängen und Herstellungsverfahren (a9-10).

<sup>251</sup> In diesem Sinne *Phys.* II 2, 194a28 f.: *hê physis telos kai hou heneka* ("die Natur ist Ziel und Wozu"); *Phys.* II 8, 198b10 f.: *hê physis tôn heneka tou aitiôn* ("die Natur gehört zu den Ursachen zu einem Zweck").

<sup>252</sup> "Gattung des Seienden": *Met.* IV 3, 1005a34. – Aristoteles bestreitet hier den Anspruch "einiger Physiker", ihr Thema sei "die ganze Natur" und somit "das Seiende" überhaupt (ebd. a31-3).

<sup>253</sup> Vgl. *Met.* VI 1, 1025b18 ff., bes. *P.A.* I 1, 641a32 ff.

ben, kann nicht durch die Naturwissenschaft (*physikê*) eingelöst werden. Die Naturwissenschaft handelt nicht "von allem",<sup>254</sup> sondern nur "von der Natur".

Aristoteles hält die Frage, ob "es Natur überhaupt gibt",<sup>255</sup> nicht für diskussionwürdig. Es ist für ihn "offensichtlich", daß viele Dinge so beschaffen sind, wie er es in seiner Analyse des Naturbegriffs unterstellt; die Forderung, dies müsse eigens bewiesen werden, kommt für ihn darauf hinaus, "Offenkundiges aus Ungewissem beweisen" zu wollen.<sup>256</sup> Tatsächlich wird der "innere Antrieb von Veränderung und Verharren", den Aristoteles bei Artefakten vermißt, aber auch bei "Naturdingen" nicht einfach vorgefunden. Sondern er wird jeweils im Rahmen einer wissenschaftlichen Theorie postuliert. Deren wissenschaftstheoretisches Programm – daß Erklärungen auf die jeweilige "Natur" der Dinge zu rekurrieren haben – ist für Aristoteles so wenig diskutierbar wie entsprechende Programme für die moderne Physik.

---

<sup>254</sup> So ausdrücklich *P.A.* I 1, 641a36-b1: *peri pantôn* (s.u. T c.5 #112).

<sup>255</sup> In diesem Sinne *Phys.* II 1, 193a3:hôs ... *estin hê physis*..

<sup>256</sup> *Phys.* II 1, 193a2-9; zit. a4-5: *deiknynai ta phanera dia tôn aphanôn*.

### 3. Die ältere Begriffsgeschichte (8. bis 6. Jh.): "Wachsen" und "Festsitzen"

#### 3.1. Bestandsaufnahme des Vokabulars

Vor Ende des 6. Jahrhunderts ist zwar nur ein einziger Verwendungsfall von *physis* überliefert, insgesamt aber ca. 200 Verwendungsfälle des zur selben Wortfamilie gehörigen Vokabulars:

##### 3.1.1. *phyô* : "hervortreiben", "aufkeimen und wachsen lassen".

3.1.1.1. Totes Holz läßt keine Blätter wachsen (Homer, *Il.* 1.235), aber die Erde Gras und Blumen (als Liebeslager für Zeus und Hera, ebd. 14.347) und ein Kind Zähne (Solon 27.2).

###### T c.3 #1.: Homer, *Il.* 1.234-8

ναὶ μὰ τὸδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους  
φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,  
οὐδ' ἀναθηλήσει· περὶ γὰρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε  
φύλλά τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν  
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας  
πρὸς Διὸς εἰρύαται

Achilleus schwört "Wahrlich, bei diesem Stab (*skêptron*), der nie mehr Blätter und Äste / Treibt, nachdem er einmal verließ den Sumpf in den Bergen, / Und nicht mehr aufsprossen wird, denn rings abgeschabt hat das Erz ihm / Blätter und Rinde; nun tragen ihn die Söhne der Achaier / In den Händen, die rechtspflegenden, welche die Satzungen / Wahren von Zeus her ..." (Übers. Schadewaldt)

###### T c.3 #2.: Homer, *Il.* 14.347-9

τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην,  
λωτόν θ' ἐρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἢ δ' ὑάκινθον  
πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψός' ἔεργε.

Schadewaldt übers.: "Und unter ihnen ließ wachsen die göttliche Erde frisch sprossendes Gras / Und Lotos, tauigen, und Krokos und Hyakinthos, dicht und weich, der sie von der Erde hervorhob."

###### T c.3 #3: Solon, *Frg.* 27 West (= *Frg.* 19 D.), Vs. 1-2

παῖς μὲν ἄνηβος ἐὼν ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων  
φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἔπτ' ἔτεσιν.

"Als unreifer Knabe, noch dumm, wirft er der Zähne Zaun / den er entsprossen ließ, von sich im siebenten Jahr."<sup>1</sup>

**3.1.1.2.** Ausnahmsweise wird *phyô* auch reflexiv verwendet: Der Wald läßt Blätter wachsen – und die menschlichen Geschlechter sich selbst:

**T c.3 #4: Homer, *Il.* 6.146-9**

οἷη περ φύλλων γενεῆ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη  
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη  
ὡς ἀνδρῶν γενεῆ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

Schadewaldt übers.: "Wie der Blätter Geschlecht, so ist auch das der Männer. / Die Blätter -- da schüttet diese der Wind zu Boden, und andere treibt / Der knospende Wald hervor, und es kommt die Zeit des Frühlings. / So auch der Männer Geschlecht: dies sproßt hervor, das andere schwindet."

Es muß keine sprachliche Härte sein, daß *phyei* hier zunächst transitiv, dann reflexiv ist. Denn wachsen müssen ohnehin alle selbst.<sup>2</sup>

**3.1.1.3.** *Phyô* bezeichnet somit einerseits den Vorgang, daß ein Lebewesen (z.B. auch die Erde) *aus sich selbst* etwas "hervorgehen" läßt, andererseits aber auch die Einwirkung auf ein Lebewesen, so daß aus diesem etwas hervorgeht:<sup>3</sup> Der Wind läßt Früchte wachsen und ein Zauberkraut Schweineborsten:

**T c.3 #5: Homer, *Od.* 7.118 f.**

ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ  
ζεφυρὴ πνεύουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει.

Bei den Phaiaken kommt es nicht vor, daß die Obstbäume keine Früchte ansetzen oder daß die Früchte verderben. "Sondern der West bläst immerfort und treibt die einen hervor und kocht reif die anderen." (Übers. Schadewaldt)

**T c.3 #6: Homer, *Od.* 10.393-4**

τῶν δ' ἐκ μὲν μελέων τρίχες ἔρρεον, ἄς πρὶν ἔφυσε  
φάρμακον οὐλόμενον, τό σφιν πόρε πότνια Κίρκη

---

<sup>1</sup> Ich ziehe *eti nêpios* ("noch dumm") zu *pais* ("Knabe"); wird *eti nêpios* stattdessen zu *physas* gezogen, ergibt sich: "... den er, als er noch dumm war [d.h. nun: als Kleinkind] entsprossen ließ". Auf die Entscheidung zwischen diesen Alternativen kommt es hier nicht an.

<sup>2</sup> Vgl. Patzer, <sup>2</sup>1993, 242.

<sup>3</sup> Vgl. Patzer, <sup>2</sup>1993, 230 ff.

Schadewaldt übers.:<sup>4</sup> "Da fielen ihnen die Borsten von den Gliedern, die vorher das böse Kraut hatte wachsen lassen, das ihnen gereicht hatte die Herrin Kirke."

**3.1.1.4.** Daß es sich dabei um eine Einwirkung handelt, wird durch *emphyô* – statt bloßem *phyô* – betont:

**T c.3 #7: Homer, *Od.* 22.348**

αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας  
παντοίας ἐνέφυσεν·

"Selbst-gelehrt bin ich; ein Gott hat mir vielfältigen Gesang eingepflanzt"

Die Charakterisierung des Dichters als "selbst-gelehrt" (*auto-didaktos*) besagt wohl zunächst, daß der Dichter keinen Lehrer hatte, d.h. daß er kein fremdes Repertoire (in diesem Sinne: *oimas*) übernommen hat. Was heißt es dann aber, daß ihm sein Repertoire vielmehr von einem Gott "eingepflanzt" wurde? Es heißt wohl nicht, daß er es von ihm übernommen hat. Denn auch dann wäre er nicht "selbst-gelehrt". Was ihm der Gott "eingepflanzt" hat, ist also kein fertiges Repertoire, sondern die Fähigkeit, durch eigene Dichtung und Nachdichtung ein eigenes Repertoire hervorzubringen.<sup>5</sup>

### 3.1.2. *phyteuô* : pflanzen

Ich nenne hier nur die einschlägigen Verwendungsfälle bei Homer. In derselben Bedeutung sind zahlreiche Verwendungsfälle bei Hesiod, Alkaios, Tyrtaios und späteren Autoren überliefert.

**T c.3 #8: Homer, *Il.* 6.419-20**

περὶ δὲ πετέλας ἐφύτευσαν  
νύμφαι ὄρεστιάδες κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

"Ringsum pflanzten Ulmen die bergbewohnenden Nymphen, Töchter des Zeus, des Aigishalters"

**T c.3 #9: Homer, *Od.* 9.108**

οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρόωσιν,

Die Kyklopen "pflanzen kein Setzling mit den Händen und ackern auch nicht."

**T c.3 #10: Homer, *Od.* 18.359**

αἶμασιός τε λέγων καὶ δένδρεα μακρὰ φυτεύων;

Odysseus erhält das Angebot, als Knecht zu arbeiten: "Steine für die Hecke zu sammeln und große Bäume zu pflanzen."

---

<sup>4</sup> Einzelheiten zur Kirke-Episode der *Odyssee* aber bei Rohdich 2003

<sup>5</sup> Vgl. Patzer, <sup>2</sup>1993, 243.

### 3.1.3. *phyô* ("wachsen lassen") und *phyteuô* ("pflanzen"): metaphorische Verwendungen

3.1.3.1. Metaphorisch wird *phyteuô* öfters bei Homer, dann auch bei Pindar und gelegentlich bei späteren Autoren im Sinn von "aushecken" oder "bewirken" verwendet; wenigstens eine vergleichbare Verwendung von *phyô* ist zu vermuten.

**T c.3 #11: Homer, *Il.* 15.134**

αὐτὰρ τοῖς ἄλλοισι κακὸν μέγα πᾶσι φυτεῦσαι;

Hera wirft Ares vor, mit seiner Handlungsweise "allen anderen ein großes Übel zu verursachen"

**T c.3 #12: Homer, *Od.* 14.217-21**

ὅποτε κρίνοιμι λόχονδε

ἄνδρας ἀριστῆας, κακὰ δυσμενέεσσι φυτεύων,

οὐ ποτέ μοι θάνατον προτιόσσετο θυμὸς ἀγήνωρ,

ἀλλὰ πολὺ πρῶτιστος ἐπάλμενος ἔγχει ἔλεσκον

ἄνδρῶν δυσμενέων ὃ τέ μοι εἴξειε πόδεσσι.

Eumaios berichtet von seinen Heldentaten: "Wenn ich für eine Lauer die besten Männer auslas und den Feinden Schlimmes pflanzte: nie sah der mannhafte Mut mir dann den Tod voraus, sondern anspringend als weit erster faßte ich *den* stets mit der Lanze von den Feindesmännern, der mir mit den Füßen unterlegen war." (Übers. Schadewaldt)

"Schlimmes pflanzen" – oder "aushecken" – (*kaka phyteuô*) ist in der *Odyssee* fast eine stehende Wendung, bes. auch, wie hier, für "einen Überfall vorbereiten".<sup>6</sup>

**T c.3 #13: Homer, *Hymn. Auf Demeter*, Vs. 8-11**

... , ὃν φῦσε δόλον καλυκῶπιδι κούρη

Γαῖα Διὸς βουλήσι χαριζομένη πολυδέκτη

θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε πᾶσιν ἰδέσθαι

ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις·

Die Tochter Demeters wird auf eine blumenreiche Wiese gelockt, wo sie Hades entführt: "Diese Falle hatte Gaia (d.i. die Erde, als Göttin) sprießen lassen, der Entscheidung des Zeus zugunsten des Allesempfängers (d.i. Hades) gefällig, eine staunenswerte, glänzende, verehrungswürdig anzusehen für unsterbliche Götter und sterbliche Menschen."

Als Falle (*dolos*) dient die beschriebene Blumenwiese. Einerseits handelt es sich also (wie in T c.3 #2) ganz wörtlich darum, daß die Erde Blumen "wachen läßt" (hier im *Aor.*: *physe*). An-

---

<sup>6</sup> Beachte dabei auch die zeitlichen Verhältnisse: Ein Strauch wird gepflanzt – und dann steht er da. Ebenso wird hier eine Falle gestellt – und ist gleichfalls da, bis sie zuschnappt (Hinweis von André Siebert, 22.11.2011).



dererseits erinnert die Zusammenstellung *physe dolon* doch sehr an Homers *kaka phyteuô* (s.o. T c.3 #12) – und bedeutet demnach zugleich: "hat eine Falle gestellt".<sup>7</sup>

**3.1.3.2.** Daß *phyteuô* nicht nur "pflanzen", sondern auch "zeugen" bedeuten kann, sahen wir beiläufig schon in der 2. Vorlesung (Anm. zu T c.2 #23). Das älteste Beispiel ist wohl der folgende Ausschnitt aus dem Alkmene-Teil des Frauenkatalogs von Hesiod – daher vielleicht echt und vermutlich älter als die Parallelstelle im Hermeshymnos.<sup>8</sup>

**T c.3 #14: Hesiod, Frg. 195 MW, 27-32 (= Scut. 27-32)**

πατήρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε  
ἄλλην μῆτιν ὕφαινε μετὰ φρεσίν, ὥς ῥα θεοῖσιν  
ἀνδράσι τ' ἀλφηστήσιν ἀρῆς ἀλκτῆρα φυτεύσαι.  
ᾧρτο δ' ἀπ' Οὐλύμποιο, δόλον φρεσὶ βυσσοδομεύων,  
ἰμείρων φιλότητος ἐυζώνοιο γυναικός,  
ἐννύχιος·

Marg (p. 475) übersetzt: "Der Vater der Menschen und Götter aber / Wob einen anderen Plan in seinen Sinnen, / Wie er Göttern und Menschen, die von Brot sich nähren, / einen Wehrer des Verderbens pflanze. / Und brach auf vom Olymp, / Eine dunkle List zimmer- te er bei sich, / Voll Verlangen nach der Liebe zu der wohlgegürteten Frau, Nächters."

Wenn man will, kann man *phyteuô* auch hier schlicht (wie in #11 f.) als "bewirken" verstehen. Aber die sexuelle Konnotation ist doch kaum unterdrückbar

**3.1.3.3.** Exkurs: Erst später (seit Mitte des 5. Jh. dann oft) ist auch *phyô* für "zeugen" und "gebären" belegt:

**T c.3 #15: Aischylos, Frg. 273.2**

ἡ δ' οἰδὲν εἰ μὴ πατέρ' ἀναστέν[ται  
τὸν] δόντα καὶ φύσαντα, Ταντάλου β[ίαν,  
εἰς οἷν ἐξώκειλεν ἄμινον γάον·

Werner (dort Frg. 152) übersetzt: "Sie kann nur dies bestöhnen, daß ihr Vater, der / Sie einst vermählt hat und gezeugt hat, Tantalos, / In solche hafense Ehe sie verschlug."

---

<sup>7</sup> Zur Datierung der sog. Homerischen Hymnen: Die längeren Stücke der Sammlung werden meist nach Homer und Hesiod, aber spätestens Mitte des 6. Jh. datiert. Nur beim Hermeshymnos ist mit einer Entstehung gegen Ende des 6. Jh. oder in der ersten Hälfte des 5. Jh. zu rechnen. Vgl. Faulkner 2011, 7 ff. (dagegen Tsantsanoglou 2011: frühes 6. Jh.)

<sup>8</sup> *Hymn. Hermes*, 160-1: μεγάλην σε πατήρ ἐφύτευσε μέριμναν / θνητοῖς ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. ("Zu großer Sorge **zeugte** dich der Vater den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern.").

**T c.3 #16: Theognis, Vs. 429-31**

Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥάϊον βροτῶν ἢ φρένας ἐσθλάς  
ἐνθήμεν· οὐδεὶς πῶ τοῦτό γ' ἐπεφράσατο,  
ὧ τίς σῶφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα κἄκ κακοῦ ἐσθλόν.

Hansen übers.: "Leichter ist es einen Menschen zu zeugen und großzuziehen als edle Gedanken / ihm einzupflanzen; das hat noch keiner erfunden, / wodurch man den Dummen vernünftig macht und den Schlechten zum Guten.

Dabei bezeichnet *phyô* meist den Beitrag des Vaters, manchmal im Unterschied zu *tiktô* für denjenigen der Mutter, z.B.

**T c.3 #17: Euripides, Alc. 290:**

ὁ φύσας χή [= καὶ ἡ] τεκοῦσα  
"der (dich) gezeugt hat und die (dich) geboren hat", d.h. Vater und Mutter.

Aber *tiktô* kann auch für die Leistung des Vaters stehen:

**T c.3 #18: Euripides, Herc. 1367-8**

ὦ τέκν', ὁ φύσας καὶ τεκῶν ὑμᾶς πατήρ  
ἀπώλες'

"Ihr Kinder! Ich, der Vater, der euch gezeugt und zur Welt gebracht hat, habe euch ermordet."

Einen klaren Beleg, daß *phyô* für die Leistung der Mutter stehen kann, sehe ich nicht.<sup>9</sup> Aber die gemeinsame Leistung beider Eltern wird gelegentlich so bezeichnet:

**T c.3 #19: Sophokles, Trach. 31-3:**

Κἀφύσαμεν<sup>10</sup> δὴ παῖδας, οὐς κείνός ποτε,  
γῆτης ὅπως ἄρουραν ἔκτοπον λαβῶν,  
σπείρων μόνον προσεῖδε κἄξάμων ἄπαξ·

Deianeira über ihre Ehe mit Herakles (Übers. Willige): "Wir zeugten ja auch Kinder, die er dann und wann / so wie ein Landmann ein entlegnes Ackerfeld / beim Säen und beim Ernten einmal nur gesehn."

Daß sich Deianeira mit einem entlegenen "Acker" vergleicht, den der Mann nur zum "Säen" und "Ernten" besucht, entspricht einem in der griechischen Literatur verbreiteten Bild.<sup>11</sup> So-

---

<sup>9</sup> Ich habe fälschlich Sophokles, *O.T.* 458: (Οἰδῖπος ἰστί (ἐ)ξ ἧς ἔφυ γυναικὸς υἱὸς καὶ πόσις) für ein solches Beispiel gehalten (vgl. Heinemann 2005a, 20n13). Aber wir haben hier nicht *phyô*, sondern *ekphyomai* ("aus etwas aufkeimen" oder "... hervorgehen"). Das Woraus ist *O.T.* 458 die Mutter (ebenso z.B. Sophokles, *Aj.* 1295; Euripides, *Ion* 542); aber es kann auch der Vater sein (z.B. Sophokles, *Aj.* 487; Euripides, *Phoen.* 419).

<sup>10</sup> = καὶ ἐφύσαμεν.

<sup>11</sup> vgl. Pindar, *Pyth.* 4.255; Aischylos, *Sept.* 754; Euripides, *Or.* 553.

weit ich bisher feststellen konnte, scheint die in diesem Vergleich liegende Herabsetzung der Frau nur Sophokles aufgefallen zu sein.<sup>12</sup>

### 3.1.4. *phyomai*: wachsen, aufkeimen

#### 3.1.4.1. Die Kyklopen müssen nicht pflanzen und ackern (s.o. T c.3 #9),

##### T c.3 #20: Homer, *Od.* 9.109-11

ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,  
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἢ δ' ἄμπελοι, αἳ τε φέρουσιν  
οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.

"... sondern das wächst alles ungesät und ungepflügt: Weizen und Gerste und Reben, die einen Wein von großen Trauben tragen, und der Regen des Zeus mehrt es ihnen." (Übers. Schadewaldt)

Ebenso "wachsen" Weidenzweige im homerischen Hermeshymnos sowie Blumen bei Sappho und (metaphorisch) bei Solon:

##### T c.3 #21: Homer, *Hymnos Auf Hermes*, Vs. 410

... ταὶ δ' ὑπὸ ποσσὶ κατὰ χθονὸς αἰψα φύοντο  
αὐτόθεν ἐμβολάδην ἐστραμμένα ἀλλήλησι  
ῥεῖα τε καὶ πάσησιν ἐπ' ἀγραύλοισι βόεσσιν  
Ἐρμῆω βουλήσιν κλεψίφρονος

Weidenzweige, mit denen Apollon den jungen, des Rinderdiebstahls überführten Hermes gefesselt hat, "wucherten gleich ihm zu Füßen unter dem Boden, / Schlangen und wickelten sich ineinander gleich auf der Stelle, / Schlangen sich auch ohne Mühe um die Kühe im Freien, / Ganz nach den Plänen des diebischen Hermes." (Übers. Weiher)

##### T c.3 #22: Sappho (Frg. 143 LP = 118 D. )

χρῦσειοι δ' ἐρέβινθοι ἐπ' αἰόνων ἐφύοντο

Treu übersetzt: "und es wuchsen am Strande dort Wicken mit goldenen Früchten"

##### T c.3 #23: Solon, Frg. 4 West = Frg. 3 D., Vs. 35

(Εὐνομίη, Vs. 32)

αὐαίνει δ' ἄτης ἀνθεα φύόμενα,

Eine gute Einrichtung des Gemeinwesens (*eunomia*) "läßt die wuchernden Blüten der Verblendung (*atês anthea phymena*) verdorn und vergehn".<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. neben *Trach* 32 (s.o.) bes. auch *Ant.* 569 und *O.T.* 1257.

<sup>13</sup> Übers. in Anlehnung an Fränkel (*Dichtung* 255).

3.1.4.2. *phyomai* für "geboren werden" ist zuerst bei Theognis belegt (im 5. Jh. dann häufig):

**T c.3 #24: Theognis, Vs. 425-8**

‘Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον’  
μηδ’ ἐσιδεῖν ἀγὰς ὀξέος ἠελίου,  
‘φύντα δ’ ὅπως ὤκιστα πύλας Ἴδαιο περῆσαι’  
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμυσάμενον.

Hansen übers.: "Am besten von allem für die Erdbewohner ist nicht geboren zu werden / und nicht die Strahlen der blendenden Sonne zu sehen, / einmal geboren aber, so schnell wie es geht die Tore des Hades zu durchschreiten, / über sich viel Erde zu häufen und dort liegenezubleiben."

Der Spruch ist vielleicht sehr alt; er wurde auch auf Homer zurückgeführt:

**T c.3 #25: Certamen Homeri et Hesiodi, Vs. 77-79**

Ὅμηρος:  
ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,  
φύντα δ’ ὅμως ὤκιστα πύλας Ἴδαιο περῆσαι.

"Homer: / Gar nicht erst geboren zu werden ist für die Erdbewohner das Beste, / ist man aber geboren, schleunigst die Tore des Hades zu durchschreiten."

Beachte: Der Aorist charakterisiert hier das Geborenwerden (*phynai*, Vs. 425 bzw. 78) nicht als vergangenes, sondern als punktuell Ereignis.

**3.1.5. *pephyka* und (seltener) *ephyn* :<sup>14</sup> gewachsen sein.**

3.1.5.1. Botanisches – z.B. eine Pappel und ihre Äste; ein Ölbaum. Ich notiere hier nur zwei ältere Beispiele für diese seit Homer übliche Verwendung.

**T c.3 #26: Homer, Il. 4.482-6**

ὁ δ’ ἐν κονίησι χαμαὶ πέσεν ἀγχιερὸς ὦς  
ἢ ῥά τ’ ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μεγάλοιο πεφύκει  
λείη, ἀτάρ τέ οἱ ὄζοι ἐπ’ ἀκροτάτη πεφύασι  
τὴν μὲν θ’ ἀρματοπηγὸς ἀνὴρ αἰθωνι σιδήρω  
ἐξέταμ’.

Ein vom Speer getroffener Krieger "fiel in den Staub zu Boden gleich einer Pappel, / Die in der Niederung gewachsen ist in einem großen Sumpfland, / Glatt, nur ganz oben sind ihr die Zweige gewachsen; / Die aber schlug ein Wagenbauer heraus mit dem braunroten Eisen, ..." (Übers. Schadewaldt, mit Korr.<sup>15</sup>)

---

<sup>14</sup> Perf. bzw. Aor. zu *phyomai*.

<sup>15</sup> Schadewaldt hat "wächst" und "wachsen" für *pephykei* und *pephyasi*

**T c.3 #27.: Homer, *Od.* 23.190**

θάμνος ἔφυ τανύφυλλος ἐλαίης ἕρκεος ἐντός,

"Ein Stamm, ein blätterstreckender, von einem Ölbaum, war in dem Gehege gewachsen, ..." (Übers. Schadewaldt, mit Korr.<sup>16</sup>)

**3.1.5.2. Hervorragende Körperteile wie Hörner und Köpfe:**

**T c.3 #28: Homer, *Il.* 4.109**

τοῦ κέρα ἐκ κεφαλῆς ἑκκαίδεκάδωρα πεφύκει

Einem Bock sind "die Hörner am Kopf sechzehn Handbreit lang gewachsen" (Übers. Schadewaldt)

**T c.3 #29: Hesiod, *Theog.* 151-2**

κεφαλαὶ δὲ ἐκάστῳ πεντήκοντα

ἔξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι

Über drei Riesen: "Und Häupter waren jedem / Fünzig aus den Schultern gewachsen, / über den mächtigen Gliedern." (Übers. Marg)

**3.1.5.3. Auch das Altern kann als Wachsen – und daher das Alter als dessen Resultat: als Gewachsen-Sein aufgefaßt werden:**

**T c.3 #30: Homer, *Hymn. Auf Hermes*, Vs. 125**

πολυχρόνιοι πεφύασι

Rinderhäute, die der junge Hermes aufspannte, sind inzwischen "uralt geworden".

Dementsprechend wird *physis* später auch im Sinne von "Alter" verwendet.<sup>17</sup>

**3.1.5.4. Bei Solon und Alkaios finden wir die ältesten Beispiele für einen kopulativen Gebrauch von *ephy* und *perphyka*:**

**T c.3 #31: Solon, *Frg. 33 West (= Frg. 23 D.)*, Vs. 1**

οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ

In den Augen seiner Zeitgenossen "ist" Solon, weil er die Tyrannis verschmäht, "kein gründlich denkender und wohlberatener Mann"

Nach Thimme (1935, 18) und Patzer (1993, 259) zeigt *ephy* an, daß von *aus Geburt und Wachstum resultierenden* Merkmalen die Rede sein soll. Ich sehe das nicht: Die Rede ist von *stabilen* Merkmalen; über deren Zustandekommen wird nichts gesagt.

---

<sup>16</sup> Schadewaldt hat "Busch" für *thamnos* ("Stamm") und "wuchs" für *ephy* ("war gewachsen").

<sup>17</sup> Vgl. Sophokles, *Ant.* 727: τηλικούτος τὴν φύσιν, ders. *O.C.* 1295: φύσει νεώτερος, Euripides, *El.* 338: νέος πεφυκώς - "(erst) so alt", "jünger" bzw. "jung von Geburt".

**T c.3 #32: Alkaios, Frg. 298.5 LP (hier zit. nach Treu <sup>3</sup>1980, 6)**

Πάλλαδος, ἃ θεῶν [ἄνδρες]σι θεοσύλαισι πάντων [πικρο]τάτα μακάρων πέφυκε  
Athene "ist in ihrer Art" unter allen Göttern diejenige, welche Frevler "am bittersten"  
strafft .

Wiederum sehe ich keinen Hinweis darauf, daß *pephyka* etwas anderes als – gemäß (b), siehe oben 2.3.2. und 2.3.3.5. – ein stabiles Merkmal anzeigen soll.<sup>18</sup>

3.1.5.5. *ephyn* und *pephyka* für "geboren sein" sind zuerst bei Theognis belegt (dann häufig seit Mitte des 5. Jh.; bes. auch mit Gen.: "von jemandem gezeugt bzw. geboren sein"):

T c.3 #33: Theognis, Vs. 801-4

Οὐδεις ἀνθρώπων οὔτ' ἔσσειται οὔτε πέφυκεν  
ὅστις πᾶσιν ἀδῶν δύσεται εἰς Ἄϊδεω  
οὐδὲ γὰρ ὃς θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει,  
Ζεὺς Κρονίδης, θνητοῖς πᾶσιν ἀδεῖν δύναται.

"Unter den Menschen wird es keinen geben, und es ist noch keiner geboren, / der alle zu-  
friedenstellen kann, bevor er in den Hades fährt; / Nicht einmal der, der Menschen und  
Götter beherrscht, der Kronide / Zeus, vermag alle Sterblichen zufriedenzustellen."  
(Übers. teilw. nach Hansen).

Beachte: *pephyken* (Pf.) steht hier im Kontrast zu *essetai* (Fut.), die Betonung liegt auf der Zeit-  
stufe.

**3.1.6. *phyton* : Setzling, Pflanze, Gewächs**

Nur gelegentlich dient *phyton* gelegentlich als Bezeichnung für etwas, das von der Erde  
"hervorgetrieben" wird, z.B.

**T c.3 #34: Homer. Hymn. Auf Apollon, Vs 55**

... οὔτ' ἄρ' φυτὰ μυρία φύσεις

Die Göttin Leto sagt zu der Insel Delos: "... auch wirst du nicht zahllose Pflanzen wach-  
sen lassen"

Typischerweise bezeichnet *phyton* vielmehr etwas, das in die Erde "gepflanzt" worden ist:  
einen "Setzling" im Unterschied zu aufgegangenem Saatgut, einen Strauch oder Baum im  
Unterschied zu Getreide – z.B.

---

<sup>18</sup> Ebenso z.B. bei Theognis, Vs. 1072 (=214): Kyrnos soll sich mit seinem Temperament seinen Vereh-  
rern anpassen, wie diese jeweils "**sind**" (... συμμίσιων ὀργὴν οἷος ἕκαστος ἔφυ) – Nach Thimme  
(1935, 18) zeigt *ephy* an, daß das jeweilige Temperament (*orgê*) der Verehrer "letzten Endes auf der  
Geburtsanlage beruht". Ich sehe das nicht.

**T c.3 #9: Homer, *Od.* 9.108 (s.o.)**

οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρόωσιν,

Die Kyklopen "pflanzen kein Setzling mit den Händen und ackern auch nicht."

**T c.3 #35: Homer, *Il.* 14.121-3**

Ἄδρηστοιο δ' ἔγημε θυγατρῶν, ναῖε δὲ δῶμα

ἀφνειὸν βιότοιο, ἄλις δέ οἱ ἦσαν ἄρουραι

πυροφόροι, πολλοὶ δὲ φυτῶν ἔσαν ὄρχατοι ἀμφίς,

Diomedes über seinen Vater: "Von des Adrastos Töchtern nahm er eine zur Frau und bewohnte / Ein Haus, reich an Lebensgut, und hatte Felder genug, / Weizentragende, und viele Gärten waren rings mit Bäumen." (Übers. Schadewaldt)

An der ursprünglichen Wortbedeutung orientiert sich dann die Verwendung von *phyton* bei Archilochos – aber ohne pflanzlichen Kontext.

**T c.3 #36: Archilochos *Frg.* 67 West, Vs. 3-4 (= *Frg.* 42 D.)**

ἐσθλὴν γὰρ ἄλλην οἶδα τοιούτου φυτοῦ

ἦσιν

"Denn ich weiß ein ausgezeichnetes anderes Heilmittel für ein solches Gewächs"

In einem Scholium zu Theokrit wird dies als Beleg dafür zitiert, daß "auch Archilochos *phyton* ("Gewächs") für *phyma* ("Geschwür") sagt".<sup>19</sup>

Später (seit dem 5. Jh. häufig belegt) steht *phyton* allgemein für "Pflanze". Dieser Sprachgebrauch wird hier nicht weiter dokumentiert.

**3.1.7. *physis* und *phyê* : Wuchs und Gestalt, bald vermutlich auch Charakter**

**3.1.7.1.** Wie *phyton* als Resultat auf das "Hervortreiben" (*phyô*) und "Anpflanzen" (*phyteuô*), so scheinen *physis* und *phyê* als Resultat auf das "Wachsen" (*phyomai*) bezogen zu sein. Bei Homer und Hesiod wird durch diese Wörter der "Wuchs" eines Lebewesens angezeigt.<sup>20</sup> Im einzigen Verwendungsfall von *physis* (*Od.* 10.303, s.u. #37) handelt es sich dabei um ein Kraut (*pharmakon*), in den zahlreichen Verwendungsfällen von *phyê* hingegen um Menschen und Götter (z.B. *Il.* 1.115, *Od.* 6.16, s.u. #38 f.).

---

<sup>19</sup> Ich muß hier offenlassen, ob Archilochos auch *phyma* in dieser Bedeutung verwendet. Vgl. *Frg.* 136 Bgk.: *φῦμα μηρίων μεταξύ* ("eine Geschwulst zwischen den Schenkeln"); die entsprechende Stelle bei West (*Frg.* 66) hat aber nur: *μηρῶν μεταξύ*. – Zu dieser Stelle auch Marin und Primavesi 1999, 236 f.

<sup>20</sup> In demselben Sinne später: *physis* in den meisten Verwendungsfällen bei Aischylos, z.B. *Ch.* 281 (s.o. T c.2 #3; vgl. Heinemann 1945/80, 92n5); *physis* und (in einigen Verwendungsfällen) *phya* bei Pindar. Dann auch z.B. im *Sisyphos*-Fragment (von Euripides oder Kritias, DK 88 B 25.19; s.u. T c.4 #41): *φύσιν θείαν φορῶν*, d.h. "göttliches Aussehen tragend" – nicht, wie bei Jaeger (1953, 43n44 [S. 234]), "die göttliche Natur ... bewegen[d]".

**T c.3 #37 (= T c.2 #2): Homer, *Od.* 10. 302-6**

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἄργεϊφόντης  
ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.  
ὄϊζι μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἵκελον ἄνθος·  
μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν  
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.

Schadewaldt übersetzt: "Als er so gesprochen hatte, reichte er mir das Kraut, der Argos-töter,<sup>21</sup> nachdem er es aus der Erde gezogen hatte, und wies mir seinen Wuchs: schwarz war es an der Wurzel, aber der Milch vergleichbar war die Blüte, und Moly nennen es die Götter. Schwer ist es für sterbliche Männer zu ergraben, die Götter aber können alles."

Die Rede ist vom Wuchs und der sichtbaren Gestalt der Pflanze.<sup>22</sup> Die von Naddaf und Gloy vertretene Meinung,<sup>23</sup> durch *physis* werde hier nicht nur der "Wuchs" der fraglichen Pflanze, sondern auch ihre magische Wirkung angezeigt, ist m.E. haltlos.<sup>24</sup>

**T c.3 #38: Homer, *Il.* 22.370-1**

... θηήσαντο φύην καὶ εἶδος ἀγητὸν

Ἐκτορος·

Die Griechen "staunten über den Wuchs und das bewundernswerte Aussehen des (sc. getöteten) Hektor".

**T c.3 #39: Homer, *Od.* 6.16: Nausikaa ist**

ἀθανάτησι φύην καὶ εἶδος ὁμοίη

"... an Wuchs und Aussehen den Unsterblichen gleich".

**3.1.7.2.** Dieser unterschiedlichen Anwendung von *physis* und *phyê* dürfte aber keine allgemeine Regel entsprechen.<sup>25</sup> Schon bei Homer kann das zu *phyê* gehörige Adjektiv *euphyês* ("gut gewachsen", "wohlgestalt") ebenso auf Bäume wie auf die menschliche Körperteile angewandt werden:

**T c.3 #40: Homer, *Il.* 21.242-3**

... πτελέην ἔλε χερσῖν

εὐφυέα μεγάλην·

---

<sup>21</sup> D.i. der Gott Hermes.

<sup>22</sup> Vgl. Patzer <sup>2</sup>1993, 252; Holwerda 1955, 63.

<sup>23</sup> Vgl. Naddaf 1992, 14; ders. 2005, 13 f.; Gloy 1995, 27.

<sup>24</sup> Vgl. Rohdich 2003, 7n32 sowie andeutungsweise Mannsperger 1969, 13 zu entsprechenden Ausführungen bei Burger, *Les mots de la famille φύω en grec ancien*, Paris 1925, p. 47.

<sup>25</sup> Anders Patzer 1939/93, 252 ff. – Dazu auch Holwerda 1955, 3 f. und 104 ff. sowie Mannsperger 1969, 16 ff.



Achilleus "ergreift mit den Händen eine gutgewachsene, große Ulme" (und rettet sich so aus einem reißenden Fluß).

**T c.3 #41: Homer, II. 4.146-7**

... μιάνθην αἵματι μηροῖ  
εὐφυέες κνήμαί τε ἰδὲ σφυρὰ κάλ' ὑπένεργε.

Dem Menelaos werden "gefärbt vom Blut die Schenkel / Die gutgewachsenen, und die Schienbeine und die Knöchel, die schönen, darunter". (Übers. Schadewaldt)

**3.1.7.3.** Bereits in der Lyrik des 7. Jh. scheint *phyê* – wie später oft *physis* – im Sinn von "Charakter" verwendet zu werden. Wo Semonides die Launen einer Frau mit der wechselhaften *phyê* des Meeres vergleicht, läßt sich *phyê* zwar auch im Sinn von "Aussehen" verstehen, aber "Charakter" macht viel mehr Sinn:<sup>26</sup>

**T c.3. #42: Semonides, Frg. 7 West (sog. Weiberiambos), Vs. 37-42**

ὡσπερ θάλασσα πολλάκις μὲν ἀτρεμῆς  
ἔστηκε, ἀπήμων, χάσμα ναύτησιν μέγα,  
θέρεος ἐν ὥρῃ, πολλάκις δὲ μαίνεται  
<sup>40</sup> βαρυκτύποισι κύμασιν φορομένη.  
ταύτη μάλιστ' ἔοικε τοιαύτη γυνή  
ὀργήν· φυὴν δὲ πόντος ἀλλοίην ἔχει.

"So wie die See oft unbeweglich stille steht / harmlos und für den Schiffer eine große Lust / zur Zeit des Sommers, aber oft dann wieder tobt / gewaltig strömend mit der Wellen lautem Schall: / ihr läßt am ehsten sich vergleichen solch ein Weib / mit ihren Launen; das Meer hat eine wechselhafte<sup>27</sup> Natur" (Übers. Fränkel, *Dichtung* 233; mit Korrr. in Vs. 42)

Ebenso wohl auch:

**T c.3 #43: Archilochos, Frg. 25 West, Vs. 1-2 (Vs. 2 = Frg. 41 D.)**

...]τις ἀνθρώπου φύς,  
ἀλλ' ἄλλος ἄλλωι καρδίην ἰαίνεται.

"... (?) ... des Menschen Natur,<sup>28</sup> / sondern jeder wärmt sich mit anderem in seinem Herzen."

---

<sup>26</sup> In der Übersetzung belasse ich Fränkels "Natur" – als neutralen Ausdruck, dessen Bedeutung sich erst aus der angegebenen Erklärung ergibt.

<sup>27</sup> Oder: "keine andere", mit οὐκ ἄλλην statt ἀλλοίην (Edmonds, Loeb). – Fränkel (<sup>3</sup>1969, 233n5) will den – zweifellos harten, durch δέ betonten – Subjektwechsel in Vs. 42 vermeiden und hält πόντος für verderbt. Ich sehe die Verderbnis nicht.

<sup>28</sup> In der Übersetzung schreibe ich wieder "Natur", – als neutralen Ausdruck, dessen Bedeutung sich erst aus der anschließenden Erklärung ergeben soll.

Nach Mannsperger (1969, 286 f.) wird *phyê* hier "polemisch gebraucht: '... es gibt keine einheitliche *phyê* des Menschen ...". Sofern eine Entsprechung von *phyê* ("Natur") und *kardiê* ("Herz") unterstellt werden kann, steht *phyê* wohl für "Charakter".

### 3.1.8. Komposita und weitere Ableitungen,

Darunter sind: Adjektive wie *euphyês* ("wohlgestalt"), *autophyês* ("von selbst gewachsen"), *prospyês* ("angewachsen", "an etw. befestigt", dazu unten #49) usf.; schließlich *phylon* ("Stamm", " Sippe") in vielfältiger, teils auch stereotyper Verwendung.

## 3.2. "Wachsen" und "Festsitzen"

### 3.2.1. Organisch gewachsener Zusammenhang

Patzer (<sup>2</sup>1993, 222 f.) hat die Bedeutung dieses Vokabulars auf die "Urscheinung" des "pflanzliche(n) Hervorbringen(s) oder Hervorgehen(s)" zurückzuführen versucht; bei "Übertragung" in andere Bereiche werde in diesen "die Urscheinung des [sc. pflanzlichen] Wachsens wiedererkannt" und der "Übertragungsbereich" entsprechend "ausgelegt".<sup>29</sup>

Zunächst möchte ich anmerken, daß sich die ursprüngliche Bedeutung von *phy-* (auch nach Patzer) keinesfalls auf ein spezifisch pflanzliches, sondern allenfalls auf ein im allgemeineren Sinn organisches Sich-Ausbilden bezieht; für dieses sind die Erscheinungen des Pflanzlichen vielleicht insofern paradigmatisch, als das Aufkeimen von Gras und Kräutern aus der Erde (also deren Entstehen) mit der Bildung von Blättern an einem Ast oder von Haaren und Hörnern an einem tierischen (oder menschlichen) Leib, nicht aber mit der Zeugung oder Geburt eines Tieres oder eines Menschen vergleichbar ist.

Sofern Patzers These etymologisch begründet wird, ist sie hier nicht zu erörtern. Die Frage ist vielmehr, was sie für die Interpretation der nachweisbaren Verwendungsfälle dieses Vokabulars leistet.

Daß irgendwo "eine Pappel ... gewachsen ist (pephykei)",<sup>30</sup> besagt bei Homer nur, daß sie dort steht (bis sie gefällt wird). Ebenso heißt es in der *Odyssee*:

**T c.3 #44: Homer, *Od.* 5.63-4**

ύλη δὲ σπέος ἀμφὶ πεφύκει τηλεθόωσα,  
κλήθρη τ' αἴγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος;

"Um die Höhle herum ist ein Wald gewachsen, kräftig sprossend: Erle und Pappel und auch die wohlduftende Zypresse." (Übers. ab "kräftig ...": Schadewaldt)

---

<sup>29</sup> Vgl. zu Patzer auch Holwerda 1955, 3 f. und 104 ff. sowie Mannsperger 1969, 16 ff.

<sup>30</sup> Homer, *Il.* 4.483, s.o. T #26.

**T c.3 #45: Homer, *Od.* 10.87-8**

... ἔς λιμένα ... ἤλθομεν, ὃν πέρι πέτρον  
ἠλίβατος τετύχηκε διαμπερὲς ἀμφοτέρωθεν.

Odysseus erzählt: "... wir kamen in den ... Hafen ..., um den sich rings sich der Fels hinzieht, steil aufsteigend, fort und fort auf beiden Seiten"

**T c.3 #46: Homer, *Od.* 14.5-6**

... ἀὐλή  
ὕψηλῃ δέδμητο ...

Rings um die Hütte des Eumaios ist ein "hoher", d.h. hoch eingefriedeter,<sup>31</sup> Schweinepferch "errichtet".

Wir erfahren jeweils, daß sich an der angegebenen Stelle etwas befindet: ein Wald, ein Fels, ein Pferch. Wir sollen sogleich aber auch erfahren, wie es zustande gekommen ist, daß sich dort diese Gegenstände befinden: Der Wald ist dort gewachsen (*pephykei*), der Pferch wurde gebaut (*dedmêto*), und der Fels ist halt da (*tetychêke*). Wenn sie durch keine Erzählung ergänzt wird, ist diese Auskunft ziemlich banal, denn Wälder oder Bäume (auch Kulturpflanzen, vgl. *Od.* 7,114 und 128) können nirgendwo sein, ohne dort "gewachsen" (gegebenenfalls vielleicht: "angepflanzt worden") zu sein; ebenso müssen Gebäude dort, wo sie sich befinden, errichtet worden sein; Felsen waren vielleicht immer schon da (aber man weiß das nicht recht, vielleicht gibt ein Mythos bessere Auskunft). Einerseits betont *pephykei*, im Gegensatz zu *dedmêto* und *tetychêke*, also die Eigenheit von Wäldern und Bäumen, dort, wo sie sich befinden, "gewachsen" zu sein. Andererseits wird aber gerade deshalb durch *pephykei* über den Wald (und ebenso durch *dedmêto* über den Pferch und durch *tetychêke* über den Fels) gar nichts anderes gesagt, als daß er dort steht: verwurzelt und, außer wenn man die Bäume fällt, unverrückbar.

Wenn *phy-* an Pflanzliches denken läßt, dann von vornherein (und nicht nur übertragenweise, wie Patzer meint; vgl. <sup>2</sup>1993, 235 f.) auch an diese charakteristische Unverrückbarkeit, die es freilich mit allem Organischen teilt: Ebenso fest, wie ein Baum in der Erde wurzelt, sitzen dem Widder die Hörner auf dem Schädel (*Il.* 4,109, s.o. #28) und den Riesen die Köpfe auf den Schultern (Hesiod, *Th.* 152, s.o. #29).

### 3.2.2. Unlösbarer Befestigung

Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß *pephyka* von vornherein für dieses *Festsitzen* steht, ohne daß dabei überhaupt an einen organisch gewachsenen Zusammenhang gedacht werden müßte.

---

<sup>31</sup> Vgl. Richter 1968, 27n151; insgesamt ebd. 25 ff.

Daß *phy-* bereits bei Homer eine unlösbare, aber durchaus nicht organische Verbindung anzeigen kann, zeigt die Verwendung von *prospnyomai* und *prospnyês*:

**T c.3 #47: Homer, *Od.* 12.433**

τῶ προσφῦς ἐχόμεν ὡς νυκτερίς

Odysseus "hängt festgeklammert wie eine Fledermaus" an einem Baum.

**T c.3 #48: Homer, *Il.* 24.213**

τοῦ ἐγὼ μέσον ἤπαρ ἔχοιμι ἐσθόμεναι προσφῦσα

Hekabe möchte dem Achilleus (der ihren Sohn Hektor getötet und seinen Leichnam geschändet hat) "festgebissen mitten in der Leber hängen und sie fressen".

**T c.3 #49: Homer, *Od.* 19.58**

κλισίην ... ἣν ποτε τέκτων ποίησ' Ἴκμάλιος καὶ ὑπὸ θοῆνυν ποσὶν ἦκε προσφύε' ἐξ αὐτῆς.<sup>32</sup>

An einem Sessel ist "ein Fußschemel ... befestigt".

Auffällig ist schließlich auch der Gebrauch von *emphnyomai* in stehenden Wendungen wie

**T c.3 #50: Homer, *Il.* 6.253 u.ö.**

ἐν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε.

Schadewaldt übers.: "... wuchs ihm ein in die Hand, sprach das Wort und benannte es heraus ..."

**T c.3 #51: Homer, *Od.* 24.410 (cf. ebd. 10.397)**

ἐν χεῖρεσσι φύοντο.

"sie wuchsen ein in die Hände" (Schadewaldt: sie "legten ihre Hände fest in die seinen").

**T c.3 #52: Homer *Od.* 1,381 u.ö.**

ὀδᾶξ ἐν χεῖλεσι φύντες Τηλέμαχον θαύμαζον.

"sie wuchsen sich mit den Zähnen in den Lippen ein" – d.h. sie bissen sich auf die Lippen – "und staunten über Telemachos".

Worauf es hier ankommt, ist wieder der feste und lückenlose Zusammenschluß. Durch diesen wird aber kein organischer Zusammenhang hergestellt, als wären die Hände miteinander und die Zähne mit den Lippen verwachsen. Vielleicht ist es sogar richtiger, *emphnyomai* nicht durch "einwachsen", sondern durch "sich einpflanzen" wiederzugeben: Die Zähne werden in die Lippen wie ein Pfosten in die Erde gerammt; die Hände werden ineinander versenkt – und der Schemel wird an den Sessel gedübelt (?).

Die Rede ist von einer Verbindung, bei nichts wackelt: Das eine kann nicht bewegt werden, ohne daß das andere mitbewegt, und es kann nicht festgehalten werden, ohne daß auch das

---

<sup>32</sup> Diese Stelle erwähnt Patzer (21993, 235 f.) leider nicht. -- Ich verstehe ἐξ αὐτῆς nicht! ###

andere festgehalten würde. Wenn ich einem Ziegenbock die Hörnern festhalte, fixiere ich auch seinen Kopf. Und ebenso bei dem Sessel: wenn ich die Fußbank festhalte, bewegt der ganze Sessel sich nicht.

### 3.2.3. Resumé

Die Frage nach einer Grundbedeutung, auf die sich die Verwendung von *physis* und des zugehörigen Vokabular zurückführen läßt, muß hier nicht abschließend beantwortet werden. Sie ist hier nur insofern relevant, als eine solche Zurückführung zum Verständnis der beobachtbaren Verwendungsweisen des einschlägigen Vokabulars und zur Erklärung ihrer Entwicklung beitragen kann. Soweit ich sehe, ist ein solcher Beitrag nicht zu erwarten. Schon die älteste Begriffsgeschichte (Homer bis ca. Ende des 6. Jh.) läßt sich nicht zwanglos unter Zugrundelegung einer einzigen Grundbedeutung, entweder

(a) als Bezeichnung für "Wachstum" und "Werden" (sowie für deren Ursprung bzw. Resultat), oder

(b) als Bezeichnung für "Wesen" und stabile Beschaffenheit,

erklären: Das einschlägige Vokabular verweist zwar in den meisten Verwendungsfällen gemäß (a) auf Wachstum und Werden. Aber in einer Reihe von Verwendungsfällen beschreibt dieses Vokabular gemäß (b) stabile Zusammenhänge, ohne daß deren Zurückführung auf Wachstum und Werden angezeigt würde. Es empfiehlt sich daher, bei der Rekonstruktion der Begriffsgeschichte von *physis* von vornherein mit beiden Grundbedeutungen – zu rechnen.

#### 4. Die sog. Vorsokratiker – I. "Ursprung" und "gewordenes Wesen" der Dinge: Die überlieferten Verwendungsfälle des einschlägigen Vokabulars

Die frühe griechische Philosophie – die Lehren der sog. Vorsokratiker<sup>1</sup> – wird seit Ende des 5. Jh. unter der Themenbezeichnung "über Natur" rezipiert. Vermutlich ist diese Themenbezeichnung nicht so alt ist wie die Lehren, die sie beschreibt.<sup>2</sup> Aber sie ist nicht ganz unzutreffend; tatsächlich ist "Natur" ein aufschlußreiches Stichwort für das wissenschaftstheoretische Programm der vorsokratischen Kosmologien.<sup>3</sup> Ich beginne mit einer Sichtung der Verwendungsfälle des einschlägigen Vokabulars.

Abgesehen von einem eher belanglosen, überdies sehr unsicher überlieferten Verwendungsfall bei Anaximander,<sup>4</sup> ist das einschlägige Vokabular im vorsokratischen Corpus zuerst bei Xenophanes, Heraklit und Parmenides nachweisbar. Kahns Vermutung einer gemeinsamen Quelle im "Milesischen Prototyp der griechischen Philosophie" ist nicht unplausibel,<sup>5</sup> aber auch nicht überprüfbar. Bei Xenophanes haben wir je einen Verwendungsfall von *phyô* und *phyomai* sowie einen Verwendungsfall von *pephyka* im kopulativen Gebrauch,<sup>6</sup> bei Heraklit fünf (z.T. zweifelhafte) Verwendungsfälle von *physis*,<sup>7</sup> dann diverse Verwendungsfälle des einschlägigen Vokabulars bei Parmenides und späteren Autoren.

##### 4.1. Xenophanes; Vorbemerkung zu Heraklit

4.1.1. Der erwähnte Verwendungsfall von *pephyka* ist zwar insofern aufschlußreich, als Xenophanes hier den durch den Naturbegriff angezeigten Anspruch, traditionelle Auffassungen zu korrigieren, betont:

**T c.4 #1: Xenophanes, DK 21 B 32**

ἦν τ' Ἴριον καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,  
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

---

<sup>1</sup> "Vorsokratiker" ist eine konventionelle Sammelbezeichnung für diejenigen Philosophen, deren Fragmente seit Diels unter diesem Titel publiziert werden. Die Bezeichnung ist bekanntlich irreführend, da sie eine unrichtige Chronologie – und wichtiger noch: eine fragwürdige Periodisierung – unterstellt.

<sup>2</sup> Vgl. im nächsten Kapitel vor allem Abschnitt 5.4.

<sup>3</sup> Vgl. im übernächsten Kapitel vor allem Abschnitt 6.1.

<sup>4</sup> DK 12 A 10 (KRS Nr. 121): *periphyênai* ("um ... herumwachsen" wie eine Rinde).

<sup>5</sup> Vgl. Kahn 1960, 4: Der Begriff *physis* gehört zu einem "common body of ideas", den Parmenides, Heraklit und ihre Zeitgenossen dem "Milesian prototype of Greek philosophy" entnommen haben.

<sup>6</sup> DK 21 B 38 und B 29 (s.u. #2 f.) sowie B 32, s.u. #1.

<sup>7</sup> DK 22 B 1, B 106 (dub.), B 112 (dub.), B 123 sowie Pap. Derveni col. IV. 7; s.u. 4.12.

DK übers.: "Und was sie Iris benennen, auch das ist seiner Natur nach nur eine Wolke, / purpurn und hellrot und gelbgrün zu schauen."

Aber dabei bleibt die Bedeutung von *pephyka* – bzw. von *physis*, sofern nämlich *pephyka* = *physin estin* – eher unbestimmt. Zweifellos ist die Rede davon, was der Regenbogen "tatsächlich ist", nämlich nicht die durch den Götternamen Iris angezeigte Gottheit, sondern eine farbige Wolke. Durch den Naturbegriff wird also jedenfalls eine Erklärungsart angezeigt, die traditionelle Erklärungen korrigiert. Aber Xenophanes gibt keine Auskunft darüber, ob diese Korrektur durch Zurückführung auf Ursprung und Werden oder nach einem anderen Kriterium erfolgt.

**4.1.2.** In den Verwendungsfällen von *phyô* und *phyomai* sehe ich keine Anspielung auf ein solches Programm:

**T c.4 #2: Xenophanes, DK 21 B 38**

εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκειν  
γλύσσοινα σῦκα πέλεσθαι.

"Hätte Gott nicht den gelblichen Honig entstehen lassen, würde man meinen, die Feigen seien viel süßer." (Übers. Mansfeld, mit Korrr.)

Honig ist nichts, was "wächst" oder von selber entsteht; und er wird auch nicht von Gott, sondern von Bienen gemacht. Das gilt erst recht, wenn man bedenkt, daß Xenophanes jede anthropomorphe – und überhaupt jede anschauliche – Gottesvorstellung zurückweist (DK 21 B 11-16, 23-26). Gottes Beitrag zur Produktion von Honig kann nur darin bestehen, daß er die Bienen Honig machen und den Honig somit "entstehen läßt". Entsprechende Verwendungsweisen von *phyô* sind seit Homer im Hinblick auf organische, bes. pflanzliche Entwicklung belegt (s.o. 3.1.1.3.). Dieser Bezug ist hier entfallen; wie *phyteuô* seit Homer (s.o. 3.1.3.1.), scheint *phyô* in einem metaphorischen Sinne verwendet zu werden. Aber vielleicht wird die Metapher auch gar nicht mehr gehört; *phyô* muß hier gar nichts anderes als schlicht "entstehen lassen" bedeuten.

**T c.4 #3: Xenophanes, DK 21 B 29**

γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἢ δὲ φύονται.

"Erde und Wasser ist alles, was wird und wächst."

Ähnlich wie in Frg. 38 ist hier nicht ganz klar, ob bei *phyomai* an organisches Werden und Wachsen – und dementsprechend bei *gignomai* an nicht-organisches Entstehen, z.B. der in Frg. 30 genannten "Wolken, Winde und Ströme" – gedacht ist. Es läßt sich nicht ausschließen, daß *phyomai* hier vielmehr gleichbedeutend mit *gignomai* ist.

**4.1.3.** Auch bei Heraklit ist die Bedeutung von *physis* kaum direkt aus den überlieferten Fragmenten ersichtlich. Kirk (?1962, 228 ff.) hat deshalb Heraklits Zeitgenossen und Nach-

folger zum Vergleich herangezogen. Sein Resumé, daß *physis* bei den Vorsokratikern nicht "growth", sondern "real constitution" bedeutet, bestätigt sich m.E. aber nicht: Vielmehr läßt sich die Bedeutung von *physis* an einigen Stellen direkt durch "Ursprung" und "Wachstum" angeben; wo *physis* so etwas wie "real constitution" oder "Wesen" bedeutet, ist in der Regel von einem "gewachsenen Wesen" oder von einer Beschaffenheit die Rede, die durch das Hervorgegangensein aus einem "Ursprung" bedingt ist.

Ich beginne die Sichtung der einschlägigen Verwendungsfälle bei Parmenides und komme auf Heraklit erst am Ende des Kapitels zurück (s.u. 4.12.).

## 4.2. Parmenides

Die einschlägigen Verwendungsfälle sind:

- Frg. 8.10, 10.6 und 19.1: *phyomai* im Aorist (aber nicht als Kopula);
- Frg. 10.1, 10.5 und 16.3: *physis*.

Ich diskutiere zunächst Frg. 10.

### 4.2.1. Frg. 10

Parmenides beginnt den kosmologischen Teil seines Gedichts (oder einen Abschnitt desselben) mit folgender Themenankündigung:

#### T c.4 #4: Parmenides, DK 28 B 10

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
σήματα καὶ καθαράς εὐαγέος ἠελίοιο  
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυσεν τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
πέριρατ' ἔχειν ἄστρων.

"Kennenlernen sollts du:

- (1) das Zustandekommen des Äthers (*aitheria physis*, Vs. 1) und alle Zeichen im Äther,<sup>8</sup>
- (2) der reinen Fackel der klaren Sonne blendendes Wirken (*erga*, Vs. 3) und woher sie [nämlich die Sonne und die "Zeichen im Äther"] entstanden sind (*hypothen exegenonto*, Vs. 3),
- (3) das herumwandernde Wirken (*erga*, Vs. 4) des rundäugigen Mondes, und sein Zustandekommen (*physis*, Vs. 5);

---

<sup>8</sup> "Äther": *aithêr*, d.i. der klare Himmel über den Wolken (vgl. Kahn 1960, 140 ff.).



(4) und kennenlernen wirst du schließlich auch den rings umfassenden Himmel, woher er entstand (*enthen ephy*, Vs. 6) und wie (oder daß: *hôs*, Vs. 6) ihn die Zwangsläufigkeit (*anankê*, Vs. 6) lenkte und fesselte, die Bande der Gestirne zu tragen".<sup>9</sup>

Es werden also vier Gegenstände genannt: (1) Äther und Sterne (Sternbilder und ihre Bedeutsamkeit: die "Zeichen im Äther"), (2) die Sonne, (3) der Mond, (4) der Himmel. Und über jeden dieser Gegenstände soll zweierlei dargestellt werden: ( $\alpha$ ) sein Ursprung und sein Entstehen, ( $\beta$ ) seine gegenwärtige Funktion im Aufbau der Welt. Für ( $\alpha$ ) lesen wir: in (1) und (3) *physis*, d.h. "Natur, Zustandekommen"; in (2) *hoppothên exegenonto*, d.h. "woher" sie entstanden; in (4) *enthen ephy*, d.h. "woher es zustandekam".<sup>10</sup> Für ( $\beta$ ) lesen wir: in (2) und (3) *erga*, d.h. "Werke"; in (4) eine Beschreibung der Werke des Himmels: "die Bande der Gestirne – das heißt wohl: deren Bahnen – zu tragen". In (1) wird keine Funktion genannt; aber es liegt nahe, an Gestalt und Bedeutsamkeit der "Zeichen im Äther" zu denken.

Diese von Heinemann (1945, 90 f.) ausführlich begründete Interpretation wurde von verschiedenen Autoren bestritten, die *physis* stattdessen im Sinne von "Beschaffenheit" interpretieren.<sup>11</sup> Sie ist vielleicht in zwei Punkten angreifbar:

In (1) klingt "Ursprung des Äthers" für *aitheria physis* (wörtl.: "die ätherische Natur") zweifellos hart. Als Alternative könnte man an eine periphrastische Redeweise denken<sup>12</sup> – wie in den bereits zitierten Wendungen

- *hoi toiautai physeis* ("solche Naturen", d.h. wer/was solche Natur hat),
- *thnêtê physis* ("sterbliche Natur", d.h. wer/was sterbliche Natur hat)

usf. bei Sophokles und Anderen (s.o. T c.2 #13 ff.). Für *aitheria physis* ergäbe sich somit: "was ätherische Natur hat". Aber das macht nicht allzuviel Sinn: Die Wendung *aitheria physis* würde dann gerade nicht die "Natur" des *aithêr* bezeichnen, d.h. die Natur des klaren Himmels über den Wolken, sondern nur die Dinge, deren "Natur" diejenige des *aithêr* ist; die Entsprechung zwischen (1) und (2)-(4) wäre wäre somit empfindlich gestört.<sup>13</sup> Anzunehmen

---

<sup>9</sup> Übers. und (von der Zeilenbrechung abweichende) Gliederung von mir.

<sup>10</sup> Wie hier ist *ephy* auch in Frg. 8.10 und 19.1 gleichbedeutend mit *egeneto*, s.u..

<sup>11</sup> Gegen Heinemann wenden sich u.a. Kirk (?1962, 230), Holwerda (1955, 9), Guthrie (*HGP* II, 60) und Heitsch (1974, 186). – Hingegen wird Heinemanns Interpretation u.a. von Kahn (1960, 201), Hölscher (1969, 106), Mouretatos (1970, 246 f.) und Coxon (1986, 227) im wesentlichen bestätigt.

Gemelli Marciano (*Vors.* II, 29), McKirahan (?2010, 149 und Graham (2010, 221) übersetzen kommentarlos: "Natur". -- ### Palmer, Curd.

<sup>12</sup> Daß freilich die Zusammenstellung des Ätherischen und des Göttlichen (und somit Unvergänglichchen) zu einer *aitheria kai theia physis* bei Ps.-Aristoteles, *De mundo* 2, 392a31 nichts mit Parmenides zu tun haben kann, versteht sich von selbst.

<sup>13</sup> Ganz irreführend ist der von Buchheim (1999, 15) vorgeschlagene Vergleich zwischen *aitheria physis* bei Parmenides und *einialia physis* bei Sophokles (*Ant.* 345, s.o. T c.2 #16). Die vollständige Wendung bei Sophokles ist *pontou einialia physis* ("des Meeres salzumflutete Brut"). Dabei ist *einialia* ("salzumflu-

ist vielmehr, daß *aitheria physis* aus metrischen Gründen für *aitheros physis* steht; und diese Form ist auch der Frage nach der Bedeutung von *physis* an dieser Stelle zugrunde zu legen.

In (2) ist nach Heinemann *erga* Subjekt zu *exegenonto*; grammatisch wäre dann aber *exegeneto* zu erwarten,<sup>14</sup> was freilich aus metrischen Gründen nicht geht. Man könnte stattdessen Äther und Sonne als Subjekt zu *exegenonto* ansetzen. Hierdurch entfielen die Entsprechung zwischen *physis* in (1) und *hoppothēn exegenonto* in (2), aus der sich die Interpretation von *physis* im Sinne von "Ursprung und Werden" ergab. Freilich entfielen dann auch die Entsprechung zwischen *physis* in (1) und *physis* bzw. *ephy* in (3) und (4); die Konstruktion wäre empfindlich gestört. Deshalb schlage ich die (auch meiner obigen Übersetzung zugrundeliegende) Alternative vor, daß neben der Sonne nicht der Äther, sondern die (durch *aitheria physis* gar nicht erfaßten) "Zeichen im Äther" Subjekt zu *exegenonto* sind.

Ich glaube deshalb, zumindest im Wesentlichen an Heinemanns Interpretation festhalten zu können: Das Wort *physis* steht hier nicht für "present constitution" (Kirk) sondern für "Ursprung und Werden"; es steht für "Wesen" allenfalls insofern, als man "das wahre Wesen der Dinge für etwas Gewordenes hält".<sup>15</sup> Insbesondere stehen die *physis* der Dinge und der "Zwang" (*anankē*), auf den ihre Anordnung und Funktion zurückgeführt wird (Vs. 6), unverbunden nebeneinander; von einem "Zwang der Natur" (*anankē physeōs*) oder einer "zwangsläufigen Natur", wie später bei Euripides bzw. Thukydides,<sup>16</sup> ist nicht die Rede.<sup>17</sup>

#### 4.2.2. Frg. 16

Was in Frg. 10 mit "woher" (*hoppothēn* oder *enthen*) gemeint ist, bleibt zunächst dunkel. Grundsätzlich kommt jede Art von Ausgangspunkt des Entstehens in Betracht. Die räumliche Metapher läßt dies offen; sie erfüllt gar keinen anderen Zweck als dies offenzulassen. Ein näherer Aufschluß ergibt sich indirekt aus Frg. 16:

---

tet") ein bloßes Attribut zu *physis* – und im Hinblick auf die grammatische Konstruktion sowie die Bedeutung von *physis* ohne Belang (daher in T c.2 #16 unterdrückt).

<sup>14</sup> Vgl. aber auch Frg. 19, wo *easi* und *teleutēsousi* mit *tade* als Subjekt stehen. Die grammatische Unstimmigkeit in (1) ist möglicherweise irrelevant.

<sup>15</sup> Heinemann 1945, 94; vgl. Hölscher 1969, 106: "Das Wesen einer Sache wird nach archaischer Weise verstanden, indem man ihren Ursprung versteht"; ebenso Buchheim 1994, 138: "Im Begriff der *Physis* ist also selbständige Eigenart und zurückgebundenes Hervorgehen auf einzigartige Weise miteinander verknüpft".

<sup>16</sup> Euripides, *Troad*. 886, s.o. 2.5.6. (vgl. Frg. 757 N, s.o. T c.2 #32); Thukydides 5,105,2 (s.o. T c.2 #11).

<sup>17</sup> Wie Tarán (1965, 162) ich bei Parmenides keinen Zusammenhang zwischen der "Natur" der Himmelskörper (Frg. 10) und den Fgr. 9.2 erwähnten "Kräften" (*dynamēis*) von Licht und Nacht. Die Auffassung Graesers (1989, 23), die "Welt der Meinung" bestehe nach Parmenides "aus Einzeldingen, die eigene Kräfte (*dynamēis*) zu erkennen geben und als je distinkte Naturen (*physeis*) eingeschätzt werden", ist nicht nachvollziehbar.

**T c.4 #5: Parmenides, DK 28 B 16**

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

"Denn wie jeweils die Mischung der unbeständig irrenden Glieder beschaffen ist, / in der Weise findet Denken bei den Menschen statt. Denn dasselbe / ist was denkt bei allen Menschen und jedem: / Beschaffenheit der Glieder; das Mehr nämlich ist der Gedanke."<sup>18</sup>

Der Ausdruck *meleôn physis* ("Beschaffenheit der Glieder") ist aus dem Rückbezug auf Vs. 1 zu verstehen: Die Rede ist von derjenigen Beschaffenheit des Leibes, die sich aus der jeweils vorliegenden "Mischung" (*krasis*) ergibt.<sup>19</sup> Verallgemeinernd läßt sich daher festhalten: Die sich aus der jeweiligen Mischung ergebende Beschaffenheit der Dinge – d.h. ihre stoffliche Zusammensetzung – ist ihre "Natur" (*physis*).<sup>20</sup>

Anders als in Frg. 16 umfaßt "Natur" (*physis*) in Frg. 10 alle drei Phasen des Werdens: Ursprung, Vorgang und Resultat. Gleichwohl läßt sich die obige Erklärung von Frg. 16 auf Frg. 10 übertragen: Die jeweilige "Natur" (*physis*) der Dinge ist

- als Resultat des Werdens deren stoffliche Zusammensetzung und
- als Ausgangspunkt des Werdens der Stoff, aus dem sie entstehen.

Das zitierte "woher" (*hopothen* oder *enthen*) verweist auf diesen Stoff und bedeutet der Sache nach also: "woraus".

Dasselbe Programm wird in der Abhandlung *Über die alte Medizin* als dasjenige der "Philosophie" unterstellt und – in Anwendung auf den Menschen und somit den Gegenstand ärztlichen Wissens – so resümiert:

**T c.4 #6 [Hippokrates], V.M. 20,1:**

... καθάπερ Ἐμπεδοκλέης ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἀνθρώπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη.

"... wie Empedokles oder andere, die 'über Natur' von Anfang an geschrieben haben:<sup>21</sup> was der Mensch ist und wie er zuerst entstand und woher (*hopothen*, d.h. aus welchen Bestandteilen) er gebildet wurde."

---

<sup>18</sup> Übers. in stilistischer Anlehnung an Fränkel (*Dichtung* 415); zu Vs. 3 vgl. auch Guthrie (*HGP* II, 67) und KRS.

<sup>19</sup> Soweit ich sehe, gilt dies für alle Interpretationsvarianten, die Bredlow (2011, bes. 242-245) erörtert: Die Bedeutung von *meleôn physis* ist in Frg. 16 vergleichsweise unproblematisch.

<sup>20</sup> Zur Entsprechung von *physis* und *krasis* vgl. auch Fränkel 1955, 178 und Mourelatos 1970, 254.

<sup>21</sup> Zu V.M. 20,1-3 auch Heinemann 2000a sowie unten 5.1.2. und passim. – Mit Jouanna (1990, 208) und Schiefsky (2005, 305) beziehe ich *ex archês* ("von Anfang an") auf *gegraphasin* (anders Festugière 1948, 60). Eine Darstellung "von Anfang an" verspricht schon Hesiod (*Th.* 45 und 115). Dementsprechend ist

Soweit es durch den Naturbegriff angezeigt wird, komme ich auf dieses Programm noch zurück. Hier genügt die abschließende Bemerkung, daß die zitierte Stelle der Abhandlung *Über die alte Medizin* die obige Interpretation von Parmenides, Frg. 10 bestätigt.

#### 4.2.3. *phyomai* bei Parmenides

Der Anklang an pflanzliches Aufkeimen und Wachsen kann wohl in allen drei parmenideischen Verwendungsfällen von *phyomai* mitgehört werden. Der Sache nach handelt es sich aber um schlichtes Entstehen: in Frg. 10.6 des Himmels (s.o. #4), in Frg. 19.1 der Gegenstände der parmenideischen Kosmologie:

**T c.4 #7: Parmenides, DK 28 B 19, Vs. 1-2**

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·

"So sind diese Dinge (*tade*) der Meinung gemäß entstanden, und sind sie nun, und werden sie dann künftig, nachdem sie sich entwickelt haben (*traphenta*), ihr Ende nehmen."

Daß das zum Naturbegriff gehörige Vokabular nur im Bereich der Meinung eine Anwendung hat, bestätigt schließlich auch das Vorkommen in Frg. 8:

**T c.4 #8: Parmenides, DK 28 B 8, Vs. 5-10**

<sup>5</sup> οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
πῆι πόθεν ἀξίθεν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔασσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν

<sup>10</sup> ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;

Der (ungenannte) Gegenstand der parmenideischen Wahrheit<sup>22</sup> "... war nicht irgendwann, oder wird irgendwann sein, da er jetzt insgesamt alles ist, / eins, zusammengeslossen. Denn welche Geburt (*genna*) willst du von ihm erforschen? / Wie und woher hat er zugenommen? Aus dem, was nicht ist, werde ich nicht erlauben, / daß du sagst

---

das Wort *archê* bei den Vorsokratikern zunächst in einem zeitlichen Sinn zu verstehen (anders erst bei Philolaos, wohl unter dem Einfluß der entstehenden mathematischen Terminologie; dazu Huffman 1993, 84 ff.).

<sup>22</sup> Es ist m.E. witzlos, schon hier (vor Vs. 15 f.!) "das Seiende" als Subjekt der in Frg. 8 aufgelisteten Prädikationen zu unterstellen. Festhalten läßt sich allenfalls, daß als Subjekt dieser Prädikationen nur das Subjekt zu *emmenai* in Frg. 6.1. in Betracht kommen kann. Die aussichtsreichen Kandidaten sind m.E. "wovon zu sprechen und was denkend zu fassen ist" (*to legein te noein t' eon*, Frg. 6.1) und "was insgesamt der Fall ist" (*eon*, ebd.), wobei "sein" (*emmenai*, ebd.) im Sinn von Existenz bzw. im veritativen Sinn zu verstehen ist.

oder denkst. Denn nicht sagbar oder denkbar / ist, daß nicht ist.<sup>23</sup> Und was für eine Notwendigkeit hätte ihn getrieben, / früher oder später, vom Nichts anfangend, aufzukeimen?"

Der Kontext von *phyn* (Vs. 10) könnte nicht unorganischer sein: Die Rede ist von einem Entstehen, dessen Ausgangspunkt das Nichts (*to mêden*, ebd.) wäre – was nach Parmenides aber nicht geht.

### 4.3. Empedokles

#### 4.3.1. Übersicht

Die einschlägigen Verwendungsfälle bei DK sind:<sup>24</sup>

- *physis*: Frg. 8.1 und 8.4, s.u. #9 sowie 4.3.6.; Frg. 63, s.u. #10; Frg. 110.5, s.u. #11;
- *phyomai*: "wachsen", "entstehen", "zu etwas werden". Frg. 17.9 = 26.8, s.u. #13; Frg. 35.14, s.u. #32; Frg. 61.1, 115.7;<sup>25</sup>
- *diaphyomai*: "auseinanderwachsen", "zerfallen". Frg. 17.2, 17.5, 17.10, s.u. #13; Frg. 17.17 (=17.2); Frg. 26.9 (=17.10);<sup>26</sup>
- *emphyô*: "einpflanzen". Frg. 17.22, s.u. #14;
- *emphyomai*: "einwachsen". Frg. 22.3;<sup>27</sup>
- *metaphyomai*: "sich wandeln", "eine andere stoffliche Zusammensetzung annehmen". Frg. 108.1, s.u. #12;
- *symphyomai*: "zusammenwachsen". Frg. 26.7, 95.1;<sup>28</sup>
- ferner je einmal *phylon* (Frg. 74) sowie *andro-*, *gynaiko-* und *oulophyês*: (Frg. 61 f.).<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> Mansfelds Übersetzung (*Vors. I*, 319) läßt diesen Satz (Vs. 8 f.) aus . – Ebenso leider auch die Neuausgabe: Mansfeld und Primavesi 2011, 325.

<sup>24</sup> Die im Folgenden übergangenen Verwendungsfälle werden hier in den Fußnoten, mit der Übersetzung von DK bzw. Primavesi (in: Mansfeld und Primavesi 2011) dokumentiert.

<sup>25</sup> DK 31 B 61.1: πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι – DK: "Da (*heißt es*) **wachsen** viele *Geschöpfe hervor* mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust ..." (vgl. auch unten, Anm. zu *phylon* etc.).

DK 31 B 115.7: φύόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν – Primavesi (Nr. 8b): "... indem er sich im Laufe der Zeit zu allen möglichehn Gestalten sterblicher Wesen bildet".

<sup>26</sup> Ferner Pap. Strasb. Frg. a(i) 7 (nach B 17.2 und 17.17 ergänzt, vgl. Martin und Primavesi 1999, 181 f.).

<sup>27</sup> DK 31 B 22.3: ὅσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα πέφυκεν. – Primavesi (Nr. 58): (Teile), "die auf abgelegenen Irrwegen sterblichen Wesen eingewachsen sind".

<sup>28</sup> DK 31 B 26.7: ἐν συμφύοντα τὸ πᾶν – DK: "zum All-Einen **zusammengewachsen**"

DK 31 B 95.1: Κύπριδος ... ἐν παλάμησιν ὅτε ξύμ πρώτ' ἐφύοντο – DK "...als sie [die Augen] unter der Kypris Händen zuerst **zusammenwachsen**"

<sup>29</sup> DK 31 B 74: φύλον ἄμουσον – DK: "das musenlose Geschlecht" (der Fische).

Der Straßburger Papyrus hat überdies:

- *phyma*, d.h. hier: "Nachwuchs". Frg. a(ii) 27, s.u. #15;
- *phytalmios*: "zeugungs-" bzw. "gebärfähig". Frg. d 13, s.u. #16.

Ich beginne die Diskussion mit den Vorkommnissen von *physis* in Frg. 8.

#### 4.3.2. Frg. 8:

Bei Parmenides und in den nach-parmenideischen Kosmologien gibt es kein absolutes Entstehen oder Vergehen – d.h. keine Vorgänge, deren adäquate Beschreibung in der Angabe bestünde, daß ein Gegenstand zu einer bestimmten Zeit existiert und zu einer anderen nicht.<sup>30</sup> Stattdessen werden verschiedene Modelle entworfen, die eine Darstellung aller relevanten Vorgänge anhand wechselnder Arrangements aus transportablen, aber ansonsten unveränderlichen, unentstandenen und unvergänglichen Stoffen erlaubt. Bei Empedokles sind diese "Wurzeln aller Dinge" (DK 31 B 6.1) die vier sog. Elemente; Anaxagoras rechnet mit unbegrenzt vielen und vielfältigen "Keimen" (oder "Samen": *spermata*) aller Dinge" (DK 59 B 4); Leukipp und Demokrit mit Atomen, deren Größe und Gestalt unbegrenzt variiert.<sup>31</sup>

Empedokles hält die Rede von einer "Natur" der Dinge deshalb für irreführend; zulässig sei allenfalls eine Verwendung des Wortes "Natur" als konventioneller Ausdruck für die "Mischung", durch welche die Dinge zustandekommen:

##### T c.4 #9: Empedokles, DK 31 B 8

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων  
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,  
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων  
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

---

DK 31 B 61: πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερα φύεσθαι, / βουγενὴ ἀνδρόπρωια, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν / ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν / τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἤσκημένα γυίοις.—Primavesi (Nr. 157, mit Korr. GH): Vieles soll sich mit doppeltem Antlitz und doppelter Brust **gebildet haben**: Kuhartige mit Menschenbug; umgekehrt sollen wieder andere aufgetaucht sein: **wie Männer gewachsen** mit Kuhhaupt; Mischlinge, teils von Männern genommen, teils **wie Frauen gewachsen**: verziert mit beschatteten Gliedern.

DK 31 B 62: οὐλοφυεῖς ... τύποι – Primavesi (Nr. 164): "einförmige Gestalten" (Guthrie, *HGP* II, 206 f.: "whole-natured forms", i.e. "without limbs, organs, or distinction of sex").

<sup>30</sup> In diesem Sinne DK 31 B 11.2-3: *gignesthai paros ouk eon / katathnêskein te kai exollysthai hapantê*; ähnlich B 12.1-2. Vgl. Anaxagoras, DK 59 B 17; Demokrit, DK 68 A 57 (McKirahan <sup>2</sup>2010, 322); zusammenfassend DK 31 A 44 (dazu Mansfeld 2002, 283).

<sup>31</sup> Vgl. zu Leukipp und Demokrit zusammenfassend die Auszüge aus DK 67 A 6 (Aristoteles, *Met.* I 4, 985b4 ff.), DK 68 A 37 (Aristoteles bei Simplicios, *Cael* 295.1 ff.) und DK 67 A 14 (Simplicios, *Cael* 242.18 ff.) bei KRS, Nr. 555-7.

"Noch etwas sage ich dir: Natur – oder: Aufkeimen (GH)<sup>32</sup> – gibt es bei keinem von allen / sterblichen Dingen, und auch kein Ende in verderblichem Tod, / sondern nur Mischung und Austausch<sup>33</sup> des Gemischten / gibt es, 'Natur' ist dafür nur der Name bei den Menschen."

Bei der Interpretation dieser Verse ist zunächst zu beachten, daß Empedokles das Wort *physis* zuerst in direkter, dann in indirekter Rede verwendet: In Vs. 1 verwendet er es (in direkter Rede) als Bezeichnung für absolutes Entstehen – um nämlich zu behaupten, daß es so etwas nicht gibt. In Vs. 4 erwähnt er eine Verwendungsweise desselben Worts, bei der es als Bezeichnung der "Mischung", durch welche die Dinge zustandekommen, und somit, wie bei Parmenides, für ihre stoffliche Zusammensetzung fungiert. Empedokles bewertet diese Redeweise hier nicht. Tatsächlich kann Vs. 4 dreierlei besagen:

- (1) Die Menschen bezeichnen die "Mischung", durch welche die Dinge zustandekommen, als deren *physis*. Das ist irreführend, da *physis* eigentlich etwas anderes bedeutet, nämlich absolutes Entstehen. Die "Mischung", durch welche die Dinge zustandekommen, wird mit absolutem Entstehen verwechselt.
- (2) Die Menschen bezeichnen die "Mischung", durch welche die Dinge zustandekommen, und somit ihre stoffliche Zusammensetzung, als deren *physis*. Im Hinblick darauf, was *physis* eigentlich bedeutet, ist das zwar unrichtig; aber als konventionelle Redeweise ist es zulässig.<sup>34</sup> Die Gefahr von Mißverständnissen läßt sich ausschließen, da die (eigentlich richtige) Verwendung von *physis* als Bezeichnung für absolutes Entstehen ohnehin nicht in Betracht kommen kann.

---

<sup>32</sup> Die durch das dt. "Aufkeimen" betonte, bes. von Patzer (<sup>2</sup>1993) herausgearbeitete pflanzlichen Konnotation von *physis* wird durch die Bezeichnung der Grundbestandteile der Welt als "Samen" oder "Wurzel" bei Anaxagoras (DK 59 B 4: *spermata*) und Empedokles (DK 31 B 6: *rhizômata*) durchaus bestätigt. – Vgl. meine Übers. von *phyn* bei Parmenides (DK 28 B 8.10, s.o. #8).

<sup>33</sup> "Austausch": *diallaxis*. Ebenso DK sowie neuerdings Martin und Primavesi (1999, 55: "redistribution"); vgl. Gemelli Marciano (*Vors.* II, 161): "Neugestaltung". Der von Brunschwig (2004, 53n63) zitierten Mehrheitsmeinung entspräche im Deutschen "Trennung" oder "Auflösung". Nach der Interpretation von Martin und Primavesi (1999, 246) ergibt sich die – in Vs. 4 als *physis* bezeichnete – stoffliche Zusammensetzung der vergänglichen Dinge nicht nur aus dem Zusammentreten der beteiligten Stoffe, sondern auch aus deren anschließendem Austausch: "les mélanges sont sans cesse renouvelés par l'échange de leurs éléments constitutifs" (Hervorh. dort). Mit Blick auf Frg. 17.4-5 läßt sich aber auch daran denken, daß die Dinge durch "Austausch" – nämlich durch zu- oder abnehmende Homogenität der Gemische – zerstört werden (s.u. Anm. zur Übers. von #13, Vs. 5).

<sup>34</sup> Sinngemäß aus DK 31 B 9.5 (zum Begriff des Entstehens) ergänzt: "unrichtig": *ou themis*; "als konventionelle Redeweise": *nomôi*; (ebd. – im selben Sinne B 8.4: *onomazetai anthrôpoisin*).

(3) = (2), mit dem Zusatz, daß Empedokles dieser konventionellen Redeweise auch selbst zu folgen gedenkt.<sup>35</sup>

Vermutlich ist bei Empedokles an alle drei Varianten gedacht: (1) ergibt sich aus dem Kontext mit Vs. 1 f.; (2) und (3) aus der Parallele mit Frg. 9, wo der entsprechende Gedanke für den Begriff des Entstehens (*genesis*) ausgeführt ist;<sup>36</sup> (3) überdies auch daraus, daß die Verwendung von *physis* (und des verwandten Vokabulars) bei Empedokles der beschriebenen Konvention tatsächlich entspricht. Die Verwendung von *physis* als Bezeichnung für absolutes Entstehen in Frg. 8.1 bleibt also die Ausnahme. Dies ist für Empedokles zwar die *eigentliche Bedeutung* von *physis*. Aber nach Empedokles hat das Wort in dieser Bedeutung gar keine Anwendung. Eine Anwendung hat es nur, wenn man es stattdessen zur Bezeichnung der "Mischung", durch welche die Dinge zustandekommen,<sup>37</sup> und somit für ihre stoffliche Zusammensetzung verwendet. Dies ist daher bei Empedokles die *terminologische Bedeutung* von *physis*.

Diese Unterscheidung zwischen *physis* als absolutes Entstehen bzw. als "Mischung" und stoffliche Zusammensetzung ist hinsichtlich der Differenzierung von *physis* als Ursprung, Prozeß und Resultat (s.o. 2.3.2.) nicht ganz indifferent.

- Absolutes Entstehen ist der Übergang von der Nichtexistenz zur Existenz des fraglichen Gegenstandes, daher Prozeß (oder nicht weiter analysierter Zusammenhang von Ursprung, Prozeß und Resultat).
- Wenn man von der stofflichen Zusammensetzung eines Gegenstandes spricht, meint man entweder die Stoffe, aus denen der Gegenstand besteht (und daher seinen stofflichen Ursprung), oder seine Eigenschaft, aus diesen Stoffen zu bestehen (d.h. das Resultat seines Entstehens aus ihnen). Der Prozeß, durch den der Gegenstand aus seinen stofflichen Bestandteilen zustandekommt, wird meist nicht so bezeichnet.

---

<sup>35</sup> Sinngemäß aus B 9.5 übernommen: *nomô: d' epiphêmi kai autos*. – Das bezieht sich direkt auf *genesthai* / *potmos* (B 9.3 f.), ist aber auch auf *physis* / *teleutê* (B 8.1 f.) beziehbar.

<sup>36</sup> DK 31 B 9: οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μίγν' εἰς αἰθέρ' ἴκωνται (?) / ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμων / ἢ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ <λέγουσι> **γενέσθαι**, / εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον· / ἢ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

KRS (#351) übers.: "And when they (*sc.* the roots) are mixed in the form of a man and come to the air, or in the form of the race of wild beasts or of plants or of birds, then they say that this **comes into being**; but when they are separated, they call this wretched fate: they do not name them as it is right, but I myself comply with custom."

Demgegenüber insistiert Anaxagoras (DK B 59), die entsprechenden Vorgänge seien nicht als Entstehen (*ginesthai*) und Vergehen (*apollysthai*), sondern als "Mischung" (*symmisgesthai*) und "Scheidung" (*diakrinessthai*) zu bezeichnen.

<sup>37</sup> Oder mit "Austausch" für *diallaxis*, Vs. 3 (siehe obige Anm.): der "Mischung" und des "Austauschs", durch welche die Dinge zustandekommen.



Ebenso bezeichnet *physis* bei Empedokles – im terminologischen Gebrauch – entweder den stofflichen Ursprung eines Gegenstandes (Frg. 63) oder die Weise, wie er aus bestimmten Stoffen gebildet ist (Frg. 110.5). Für den Prozeß des Entstehens werden meist die entsprechenden Verbformen verwendet (s.u. 4.3.4.).

In Frg. 8 bleibt das noch in der Schweben: Ist *physis* Prozeß in Vs. 1, dann auch *mixis* und *diallaxis* ("Mischung" und "Austausch") in Vs. 3; in Vs. 4. wird demgemäß die Verwendung von *physis* zur Bezeichnung dieser Prozesse beschrieben.<sup>38</sup> Nur soweit sich Empedokles diesen Sprachgebrauch anschließt, wird die Bedeutung von *physis* im jeweiligen Verwendungsfall auf "stoffliche Zusammensetzung" – als Ursprung bzw. Resultat – festgelegt.

#### 4.3.3. Frg. 63 und Frg. 110 (mit Frg. 108):

An den beiden anderen Vorkommnissen von *physis* bei Empedokles ist die in Frg. 8.4 festgesetzte terminologische Bedeutung anzusetzen. – Ich beginne mit Frg. 63:

Aristoteles berichtet, nach Empedokles sei der Körper (*sôma*) eines Embryos (*sperma*) aus Teilen zusammengesetzt, die von beiden Eltern stammen (G.A. 764b3 ff.) und wie die Stücke eines Erkennungszeichens (*symbolon*) zueinanderpassen (G.A. 722b8 ff.); an beiden Stellen (722b12 und 764b18) zitiert er Empedokles mit dem Vers:

**T c.4 #10 (= T c.2 #20, s.o.): Empedokles, DK 31 B 63 (= Aristoteles, G.A. I 18, 722b12, ebd. IV 1, 764b18)**

ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἡ μὲν ἐν ἀνδρὸς ...

"Aber der (stoffliche) Ursprung der Glieder" – sc. des Embryos – "ist verstreut: teils im männlichen <und teils im weiblichen Samen>"<sup>39</sup>

Wright (1981, 219) versteht *sôma* (GA 764b15) als Hinweis darauf, daß "*physis* here must mean the actual substance or structure of embryo". Aber selbst wenn Aristoteles dies so verstanden haben sollte, sehe ich keinen Anlaß zu der Vermutung, daß Empedokles *physis* hier von etwas anderem spricht als vom "Ursprung" und der "Herkunft" des Embryos (d.h. der Bestandteile, aus denen er durch "Mischung" oder Zusammenfügung gebildet ist).

In Frg. 110 empfiehlt Empedokles, man solle sich die vorgetragenen Lehren einprägen und sie weiter bedenken; dann habe man an ihnen einen dauernden Besitz, und überdies:

---

<sup>38</sup> Martin und Primavesi (1999, 161n2) gehen daher zu weit, wenn sie das Vorkommen *physis* in Frg. 8.1 auf "une action, 'naissance'" und die Vorkommnisse in Frg. 8.4, 63 und 110.5 auf "son produit, 'nature'" festlegen. Soweit ich sehe, ist die Bedeutung von *physis* in Frg. 8.4 hinsichtlich der Unterscheidung von Ursprung, Prozeß und Resultat nicht festgelegt; in Frg. 63 rechne ich eher mit Ursprung; nur in Frg. 110.5 ist *physis* die stoffliche Zusammensetzung als Resultat.

<sup>39</sup> Durch < ... > markierte Ergänzung sinngemäß nach Aristoteles. Vgl. die Übersetzung in DK sowie Guthrie, *HGP* II, 217; Wright 1981, 219.

**T c.4 #11: Empedokles, DK 31 B 110, Vs. 4-5**

... πόλλ' ἀπὸ τῶνδε κτήσεται· αὐτὰ γὰρ αὔξει  
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.<sup>40</sup>

Die Formulierung ist hier so mehrdeutig, daß ich wenigstens fünf unterschiedliche Versionen in Betracht ziehen muß; für eine ausführliche Diskussion ist hier allerdings nicht der Ort.

DK übers.: "... auch noch anderes wirst du daraus [d.i. "die Lehren des Meisters?"<sup>41</sup>] gewinnen; denn dies läßt von selbst ins Wesen des Menschen<sup>42</sup> ein jedes wachsen, sowie die Natur einem jeden [d.h. der zusätzlichen Kenntnisse (?)] ist."

Wright (1981, 258; Nr. 100) übersetzt: "[...] you will gain much else from them [d.i. die vorgetragenen Lehren], for of themselves they will cause each thing [d.i. die zusätzlichen Erkenntnisse, die man erwerben wird] to grow into the [d.h. des Lernenden] character, according to the nature of each."

McKirahan (<sup>2</sup>2010, 251; Nr. 14.145) übers.:<sup>43</sup> "... from them [d.i. die vorgetragenen Lehren] you will obtain many others. For these very things grow into each kind of character, depending of each person's nature."

Hülser (KRSd 344; Nr. 398) übersetzt:<sup>44</sup> "... vieles andere wirst du aufgrund ihrer [d.i. die vorgetragenen Lehren] erwerben; denn von sich aus werden sie jeden einzelnen veranlassen, in seinem Charakter hineinzuwachsen, so wie es der Natur bei jedem einzelnen entspricht."

Bollack (1969, Bd. 2, 262; Nr. 699) übersetzt:<sup>45</sup> "... ils [d.i. die von E. beschriebenen Elemente und Grundkräfte, und somit zugleich deren Kenntnis] t'en accorderont d'autres [Kenntnissen (?)], sans nombre. Seuls, ils font croître toute chose en sa nature (*êthos* [!]), selon la force (*physis* [!]) donnée à chacune."<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Text nach Wright 1981, 132.

<sup>41</sup> So die Erläuterung zu *sph(e)* ("sie", Vs. 1); Fragezeichen bei DK.

<sup>42</sup> Durch Kursivdruck ist "des Menschen" als interpretierender Zusatz gekennzeichnet.

<sup>43</sup> Ähnlich Graham (2010, 343; Nr. 22)

<sup>44</sup> Hülsers Übersetzung entspricht derjenigen bei KRS (p. 312): "... you will gain many other things from them; for of themselves they will cause each to grow in his own way, according to the nature of each."

<sup>45</sup> Vgl. Bollacks Kommentar, ebd. Bd. 3, 576 ff. Eine gute Zusammenfassung und Diskussion der seinerzeit vorliegenden Interpretationen gibt Wright (1981, 258-261).

<sup>46</sup> Ähnlich Primavesi (Mansfeld und Primavesi 2011, 525; Nr. 125; eckige Klammern dort): "und du wirst infolge ihrer Gegenwart noch vieles andere besitzen: Denn sie lassen von sich aus jedes einzelne

Beim Vergleich der Übersetzungsvorschläge ergibt sich:

- (i) Einigermaßen unstrittig ist,<sup>47</sup> daß in Vs. 5 *hekastô*: (Dat.) denselben Bezug wie *hekaston* (Nom./Akk.) haben muß.<sup>48</sup> Nach Wright und KRS ist dies der jeweilige Lernende, nach DK, Bollack und McKirahan die zusätzlich erworbenen Kenntnisse (bzw. deren Gegenstände).
- (ii) Subjekt des zweiten Satzes ist *auta ... taut(a)*, Vs. 4-5: "diese selbst", d.i. entweder die vorgetragene Lehren (DK, KRS, Wright, Bollack) oder die zusätzlichen Kenntnisse (McKirahan); das Prädikat (*auxei*, Vs. 4) ist demgemäß entweder transitiv oder intransitiv.
- (iii) Was wächst, sind jeweils die zusätzlichen Kenntnisse; je nachdem, ob *auxei* intransitiv oder transitiv verstanden wird, wachsen sie entweder von selbst (McKirahan), oder sie werden durch die vorgetragene Lehren zum Wachsen veranlaßt (DK, KRS, Wright, Bollack).
- (iv) Der "Charakter" (*êthos*, Vs. 5), in den die zusätzlichen Kenntnisse hineinwachsen, ist entweder ihr eigener (Bollack) oder derjenige des Lernenden (DK, KRS, Wright, McKirahan); und ebenso wegen (i) die "Natur" (*physis*), der dieser ganze Vorgang entspricht.

Ich weiß nicht, ob die sich somit ergebenden Alternativen überhaupt entscheidbar sind. Vielleicht kommt es darauf gar nicht an: Wo Empedokles mehrdeutig spricht, könnte die Zulässigkeit mehrerer Deutungen beabsichtigt sein. Dabei möchte ich zunächst mit Wright und McKirahan festhalten: Es ist von einer Mehrung der Kenntnisse die Rede, und zwar (a) in des Lernenden "Charakter" (*êthos*) hinein und (b) entsprechend der jeweiligen "Natur" (*physis*). Nach Wright ist dies die "Natur" der neuen Kenntnisse, nach McKirahan die "Natur" des Lernenden. McKirahans Interpretation scheint es daher zu erlauben, hier den Naturbegriff der zeitgenössischen Erziehungstheorien zugrundezulegen; demnach wäre "Natur" hier dasselbe wie "Begabung" oder "Charakteranlage".<sup>49</sup> Aber das wäre ein Mißverständnis. Alle Dinge sind nach Empedokles aus den vier Elementen zusammengefügt;

---

[Element als Gedankenträger] an seinen Ort [in deinem Verstand] hineinwachsen, wie es der Natur eines jeden entspricht.

<sup>47</sup> DK ist hier etwas undeutlich.

<sup>48</sup> Anders Inwood 1992, 211, Nr. 16: "from these you will acquire many others; for these things [d.i. die vorgetragene Lehren oder die zusätzlichen Kenntnisse (?)] themselves will expand to form each character, according to the growth [lit. nature] of each." (Zusatz in geschweiften Klammern bei Inwood, dort eckig.) – Dabei unterstelle ich eine Entsprechung von "expand" und "growth"; sonst könnte sich auch das zweite "each" auf den Lernenden beziehen.

<sup>49</sup> Dazu oben 2.5.5.

"durch diese denken sie und freuen und betrüben sie sich";<sup>50</sup> und demgemäß "hat alles Vernunft und Anteil am Denken".<sup>51</sup>

Dabei wird Gleiches durch Gleiches erkannt: jedes Element durch dasselbe Element; und demgemäß auch Liebe durch Liebe, Haß durch Haß.<sup>52</sup> Dasselbe ist für die in Frg. 110 erwähnten Lehren und Kenntnissen anzunehmen:<sup>53</sup> Den von diesen thematisierten Mischungs- und Kräfteverhältnissen müssen beim Lernenden die gleichen Mischungs- und Kräfteverhältnisse entsprechen; die Zunahme der Kenntnisse erfolgt gemäß dieser auf beiden Seiten gleichen "Natur". Nur indem er in sich diese "Natur" bewahrt und sich somit das durch die Belehrung gestiftete – wie bei Parmenides<sup>54</sup> durchaus leibliche – Mischungs- und Kräfteverhältnis nicht ändert, kann der Lernende daher diese Lehren bewahren und von ihnen profitieren. Andernfalls – etwa infolge einer Verstrickung in die menschlichen Angelegenheiten– wird er sie verlieren. Denn

**T c.4 #12: Empedokles, DK 31 B 108**

ὅσσον <γ> ἀλλοῖοι μετέφυν τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ  
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται.

Wright (1981, 236) übersetzt: "Inasfar as they have changed in their nature, so far changed thoughts are always present to them".

Wenn Empedokles in den abschließenden Versen von Frg. 110 von Kenntnissen (und sich daraus ergebenden Dispositionen zu weiterem Wissenserwerb) wie von stofflichen Dingen spricht, ist das durchaus wörtlich gemeint. Ebenso wird in Frg. 110 durch *physis* das Resultat von "Mischung" und "Austausch" bezeichnet – d.h. eben desjenigen Prozesses, für den Empedokles diese Bezeichnung in Frg. 8.4 eingeführt hat.<sup>55</sup>

#### 4.3.4. *phyô, phyomai* und Komposita

Die in 4.3.1. erwähnten Verwendungsfälle von *phyô, phyomai* und Komposita halten sich weitgehend in dem durch Frg. 8.4 abgesteckten Rahmen; zwei Ausschnitte aus Frg. 17 müssen hier genügen:<sup>56</sup>

---

<sup>50</sup> DK 31 B 107.2: καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἡδοντ' ἡδ' ἀνιῶνται. (Übers. in Anlehnung an DK).

<sup>51</sup> DK 31 B 110.10: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.

<sup>52</sup> DK 31 B 109.

<sup>53</sup> Vgl. Wright 1981, 259 f.

<sup>54</sup> DK 22 B 16 (s.o. #5).

<sup>55</sup> Auch im Hinblick auf Frg. 108-10 liegt es nahe, *diallaxis* in Frg. 8.3 durch "Austausch" wiederzugeben.

<sup>56</sup> Zu Frg. 35.14 s.u. #36.

**T c.4 #13: Empedokles, DK 31 B 17, Vs. 1-13 (= *Phys. I*, 232-244 Primavesi)**

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠϋξήθη μόνον εἶναι  
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ **διέφυ** πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.

δοιῆ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῆ δ' ἀπόλειψις·  
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,

<sup>5</sup> ἢ δὲ πάλιν **διαφθομένων** θροεφθεῖσα διέπτῃ.

καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,  
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,  
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορευόμενα Νείκεος ἔχθει.

<οὕτως ἦι μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε **φύεσθαι**><sup>57</sup>

<sup>10</sup> ἢ δὲ πάλιν **διαφύντος** ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,

τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰῶν·

ἦι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,

ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

Primavesi (2008, 64 f.) übers.:<sup>58</sup> "Zweifaches werde ich sagen; denn einmal erwuchs Eines, um ein Einziges zu sein / aus Mehrerem, ein andermal **spross** es wieder **auseinander**, um Mehrere aus Einem zu sein. / Doppelt ist die Generation<sup>59</sup> der sterblichen Wesen, doppelt auch ihre Abnahme. / Denn die eine (Generation) wird durch die Vereinigung Aller gezeugt und zerstört, / (5) die andere wurde, während sie wieder **auseinander sprossen**, zunächst genährt, um dann zu zerstreuen.<sup>60</sup> / Und diese lassen niemals ab vom beständigen Wechsel, / indem sie bald durch die Liebe insgesamt zum Einen zusammenkommen, / bald auch wieder jedes durch sich bewegt wird vom Hass des Streitigen. / Sofern also Eines gelernt hat, aus Mehrerem zu **sprossen**,<sup>61</sup> / (10) und aus dem Einem, wenn es wieder **auseinander spross**, Mehrere entspringen, / insofern *werden* sie und haben

<sup>57</sup> Nach Frg. 26.8 ergänzt. Der Vers ist zweifellos echt; für mein Thema ist die Frage, ob er in Frg. 17 gehört, irrelevant.

<sup>58</sup> Hervorhebung in Vs. 11 bei Primavesi. Meine Korrektur in V. 9. – Geringfügige Abweichungen in Mansfeld und Primavesi 2011 (S. 463, Nr. 66b).

<sup>59</sup> "Generation": *genesis* – dazu Primavesi 2008, 12 ff..

<sup>60</sup> Die Existenz komplexer Gebilde, z.B. Lebewesen, erfordert ein gewisses Gleichgewicht zwischen "Liebe" und "Streit – den Grundkräften, die bei Empedokles die Verbindung bzw. Trennung des Ungleichartigen bewirken. Beim Übergang von der Dominanz der einen zur Dominanz der anderen Grundkraft (d.h. bei zunehmender Vermischung bzw. Entmischung der Elemente) besteht ein solches Gleichgewicht jeweils nur vorübergehend. Daß es nicht nur durch Entmischung, sondern auch durch Vermischung aufgehoben wird, impliziert, daß auch die "sterblichen" Dinge nicht nur durch Entmischung verenden. In Frg. 8 scheint dies mit der Wendung *diallaxis migentôn* ("Austausch des Gemischten" – nicht: "Trennung ...") angedeutet zu sein.

<sup>61</sup> Primavesi: "Sofern es also gelernt hat, Eines aus Mehrerem zu **bilden**". – Mit "sprossen" übernehme ich die pflanzliche Konnotation, die Primavesis Wortwahl betont. Ich selber schreibe stattdessen gern "aufkeimen" (s.o. #8 und #9), was sachlich kaum einen Unterschied macht.

keine beständige Lebenszeit; / sofern sie aber vom beständigen Wechsel niemals ablassen, / insofern sind sie stets unveränderlich im Kreislauf."

Die in Primavesis Übersetzung betonte pflanzliche Konnotation von *phyomai* und *diaphyomai* entspricht der Charakterisierung der (erst später so genannten) Elemente als "Wurzeln von allem" (DK 31 B 6: *pantôn rhizômata*). Ich lasse offen, ob diese Konnotation auch bei *physis* (Frg. 8.4 etc., s.o. #9-11) mitgedacht ist.

**T c.4 #14: Empedokles, DK 31 B 17, Vs. 20, 22-26 (= *Phys. I*, 251, 253-257 Primavesi)**

<sup>20</sup> καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·

...

<sup>22</sup> ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,  
τῆι τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελοῦσι,  
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἢδ' Ἀφροδίτην·

<sup>25</sup> τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε  
θνητὸς ἀνήρ·

Während der "Streit" (*Neikos*) von den Elementen getrennt (*dicha*, Vs. 19) ist, wirkt "die Liebe (*Philia*) in ihnen, und mit ihnen nach Länge und Breite gleich, /.../ sie, von welcher auch die Sterblichen annehmen, daß sie ihren Gliedern **eingewachsen** (oder vielmehr: **eingepflanzt**, GH) sei,<sup>62</sup> / und durch welche sie Zuneigung empfinden und Handlungen der Vereinigung ausführen, / wobei sie sie mit Beinamen 'Freude' nennen und 'Aphrodite'. / (25) Dass sie es ist, die unter jenen<sup>63</sup> sich hin und her wendet, weiß kein / sterblicher Mann." (Übers. Primavesi 2008, 65 f.)

Liebe und Streit werden hier wie ausgedehnte Dinge betrachtet, als könnten sie als zusätzliche Bestandteile in die Mischung der Elemente eingehen. Offenbar ist das für Empedokles nicht widersinnig. Man kann ihn daher so verstehen, als ob er

- einerseits die Mischung und Trennung der Elemente dahingehend beschrieb, daß diese "zusammensprossen" und "auseinandersprossen" (*symphyomai* / *diaphyomai*, Frg. 26.7, 95.1 / 17.2 etc., s.o. #13), und
- andererseits davon spräche, daß die Liebe sei einem solchen Gemisch, nämlich den menschlichen Gliedern "eingewachsen" (*emphytos*, Frg. 17.22)

Aber dabei fragt sich doch, ob hier überhaupt eine Entsprechung besteht. Als Alternative bietet sich an, daß *emphytos* hier nicht "eingewachsen", sondern in einem viel traditionelleren, gemeinsprachlich gewordenen Sinn dasselbe wie "eingepflanzt" heißt – oder "angebo-

---

<sup>62</sup> Mansfeld und Primavesi 2011 (S. 463; Nr. 66b): "verwurzelt". – Die sonstigen Abweichungen der Neufassung sind hier ohne Belang.

<sup>63</sup> Nämlich: unter den sog. Elementen (Rückbezug auf Vs. 18).

ren", wie man im Deutschen meist sagt.<sup>64</sup> "Eingepflanzt" werden oder sind den Menschen nach diesem Sprachgebrauch: Lieder,<sup>65</sup> Hoffnung,<sup>66</sup> unverbogene Einsicht,<sup>67</sup> Verwegenheit<sup>68</sup> usf. – wozu die "Liebe" (*philia*), nach der populären Auffassung, auf die Empedokles anspielt (*nomizetai*, Vs. 22), ganz bruchlos paßt.

#### 4.3.5. Zusätzliche Verwendungsfälle im Straßburger Papyrus

Der Straßburger Papyrus gibt uns je einen Verwendungsfall von *phyma* und *phytalmios*:

**T c.4 #15: Empedokles, *Phys. I*, 297 Primavesi (= Frg. a(ii) 27 Martin/Primavesi)**<sup>69</sup>

ἀ[νθρώπων] δίδυμον φύμα

Primavesi (2008, 70) übers.: "Doppelgewächs der Menschen".

Nach älterem Sprachgebrauch würde man hier vielleicht *phylon* erwarten.<sup>70</sup> Aber der Kontext ist ein anderer: Es geht ausdrücklich um die Sichtung der Resultate einer Zoogonie;<sup>71</sup> *phyma* ist hier offensichtlich gleichbedeutend mit *gennêma* im anschließenden Vers – im Deutschen wohl am besten durch "Erzeugnis" wiederzugeben.<sup>72</sup> Sonst wird *phyma* fast ausschließlich im medizinischen Kontext verwendet: für "Tumor", "Geschwulst" oder "Geschwür".<sup>73</sup>

---

<sup>64</sup> Demnach würde *emphytos* hier nicht, wie Primavesi unterstellt, zu *emphyomai* (reflexiv), sondern – als passivische Form – zu *emphyô* (transitiv) gehören.

<sup>65</sup> Vgl. Homer, *Od.* 22.348 (s.o. T c.3 #7).

<sup>66</sup> Vgl. Simonides (?) Frg. 8 West, Vs. 4-5: *πάρεστι γὰρ ἐλπίς ἐκάστωι / ἀνδρῶν, ἧ τε νέων στήθεσιν ἐμφύεται* ("Hoffnung ist bei jedem / Menschen; sie wird den Jungen in die Brust **eingepflanzt**").

<sup>67</sup> Vgl. Theognis 395-6: *τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὐτέ περ αἰεὶ / ἰθεῖα γνώμη στήθεσιν ἐμπεφύηι* (Hansen übers.: "Des einen Sinn ist auf Gerechtes gerichtet, dem immer aufrechte / Gedanken **in** der Brust **wohnen**, ...")

<sup>68</sup> Vgl. Euripides, *Medea* 1345: *τοιόνδ' ἐμπέφυκέ σοι θράσος* ("solche Verwegenheit ist dir **eingepflanzt**" – d.h. hier: **angeboren**).

<sup>69</sup> Martin und Primavesi 1999, 138 f.; Komm. ebd. 235 ff. (Mansfeld und Primavesi 2011 S. 466 f.; Nr. 66b).

<sup>70</sup> Vgl. etwa Homer, *Il.* 5.441: *phylon theôn* vs. *anthrôpôn* ("Stamm der Götter" bzw. "der Menschen"); oft steht bei Homer und Hesiod auch *phyla anthrôpôn* für "alle Menschen" *phyla gynaikôn* für "alle Frauen" usf.

<sup>71</sup> Zur Interpretation vgl. Primavesi 2008, 21 ff.

<sup>72</sup> Primavesi (2008, 70) schreibt für *gennêma* (Vs. 298 = a(ii) 28): "Gewächs":

<sup>73</sup> Vgl. Herodot 3,133,1 sowie div. Stellen im Corpus Hippocraticum.

**T c.4 #16: Empedokles, *Phys.* I, Kontinuum II, Col. 2.13 Primavesi (= Frg. d 13 Martin/Primavesi)<sup>74</sup>**

ζῶι]α φυτάλμια

Primavesi (2008, 78) übers.: "erzeugende Wesen".<sup>75</sup>

Die Rede ist von Lebewesen, die selber Nachwuchs erzeugen. Das korrespondiert mit der bei Aischylos, Sophokles und Euripides (?) bezeugten Verwendung von *phytalmios* für Erzeuger,<sup>76</sup> entspricht ihr aber nicht ganz: Empedokles unterscheidet vier Epochen der Zoogenie.<sup>77</sup> Nur in der vierten Epoche findet sexuelle Fortpflanzung statt; demgemäß werden hier die zur vierten Epoche gehörigen Lebewesen durch *phytalmios* als "sich sexuell fortpflanzend" charakterisiert.<sup>78</sup>

**4.3.6. Nochmals zu Empedokles, Frg. 8**

T c.4 #9: Empedokles, DK 31 B 8 (s.o.)

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων  
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,  
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων  
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

"Noch etwas sage ich dir: Natur gibt es bei keinem von allen / sterblichen Dingen, und auch kein Ende in verderblichem Tod, / sondern nur Mischung und Austausch des Gemischten / gibt es, 'Natur' ist dafür nur der Name bei den Menschen."

**4.3.6.1.** Die – weithin geteilte<sup>79</sup> – Auffassung, daß *physis* hier als "Werden" zu verstehen ist, läßt sich bis auf Plutarch zurückverfolgen, der die Stelle mit folgender Bemerkung erläutert:

**T c.4 #17 Plutarch, *In Colot.* 1112A**

ὅτι γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἰρηκε τὴν φύσιν, ἀντιθεὶς τὸν θάνατον αὐτῆ, δεδήλωκεν ὁ Ἐμπεδοκλῆς

"daß 'Natur' (*physis*) für 'Werden' (*genesis*) gesagt ist, hat Empedokles durch die Entgegensetzung zu 'Tod' verdeutlicht."<sup>80</sup>

---

<sup>74</sup> Martin und Primavesi 1999, 146 f.; Komm. ebd. 313 (Mansfeld und Primavesi 2011, S. 484 f., Nr. 87.13).

<sup>75</sup> Mansfeld und Primavesi 2011, S. 485 (Nr. 87.13): "nährende Wesen" (!).

<sup>76</sup> Aischylos, Ag. 327; Sophokles Frg. 788, vgl. O.C. 150; Euripides (?) *Rhes.* 920.

<sup>77</sup> Vgl. DK 31 A 72 = KRS Nr. 375; Einzelheiten dann auch bei Sedley, 2007, 40 ff.

<sup>78</sup> Vgl. Martin und Primavesi 1999, 313.



Demgegenüber zitiert Aristoteles dieselbe Stelle als Beispiel für eine Verwendung von *physis* als Bezeichnung der *ousia*, d.h. des Wesens und der dauernden Beschaffenheit, der Naturdinge:

**T c.4 #18: Aristoteles, *Met.* V 4, 1014b35-1015a3.**

ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέ-  
γεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἷον οἱ λέγοντες  
τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς  
a1 λέγει ὅτι "φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἑόντων, | ἀλλὰ μόνον μίξις τε  
διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται  
ἀνθρώποισιν".

"In einem nochmals anderen Sinne heißt *physis* die *ousia* der Naturdinge, z.B. bei denen, die sagen, die *physis* sei die ursprüngliche Zusammensetzung; oder wie Empedokles sagt: '*physis* gibt es bei keinem der Dinge, / sondern nur Mischung und Austausch des Gemischten / gibt es, *physis* ist dafür aber der Name bei den Menschen.'"

Die Relevanz dieses Zitats für die Empedokles-Interpretation ist umstritten.<sup>81</sup> Einige Interpreten sehen in ihm einen Beleg dafür, daß *physis* bei Empedokles nicht *genesis* ("Entstehen") sondern vielmehr *ousia* bedeutet: Die "sterblichen Dinge" hätten demnach kein "substanzielles" oder "eigenes Sein" und keine "permanente Natur";<sup>82</sup> ihr "bleibender Seinsgrund" läge nicht in ihnen selbst.<sup>83</sup> Andere halten die zitierte Erklärung schlicht für verfehlt; nach Kahn

---

<sup>79</sup> Vgl. nach DK (31 B 8) und KRS (Nr. 350) bes.: Wright (1981, 175 f.); Inwood (1992, 212 f., ebd. 35 mit Rückbezug auf 30 f.); Martin und Primavesi (1999, 55); Gemelli Marciano (*Vors.* II, 160 f. und 373 f.); McKirahan (2010, 236); Graham (2010, 346 f.).

<sup>80</sup> Ausführlich zitiert bei Inwood (1992, 85 f.) als CTXT 16a). Auch Ps. Aristoteles, XMG 2, 975a36-b8 (zit. bei Inwood, ebd. 84 f. als CTXT 14a) versteht *physis* in Frg. 8 als *genesis*. – Vgl. aber Owens 1976, 88n2 (mit m.E. irreführendem Verweis auf XMG 2, 975b14-5); van der Ben 1978, 206.

<sup>81</sup> Die ältere Diskussion resümiert aus seiner Sicht Owens 1976, 88-91.

<sup>82</sup> Van der Ben 1978, 197: *physis* = "(i.e. substancial) being"; zuvor vor allem Lovejoy 1909, 372: *physis* = "permanent 'nature'"; später Owens 1976, 98: "The global notion that mortal things acquire and have being of their own was what he [i.e. Empedocles] meant to deny".

Unter Berufung auf Lovejoy resümiert Burnet 1930, 205n1 (p. 206): "... temporary compounds or combinations like flesh, bone, etc., have no *physis* of their own. Only the four 'immortal' elements have a *physis* which does not pass away" (vgl. ebd. 11: "... four such primitive stuffs, each with *physis* of its own"). – Ich komme auf diese These später zurück (s.u. 6.1.4.), sollte aber hier schon erwähnen, daß von einer *physis* der jeweils angenommenen Grundstoffe sonst nirgendwo bei den sog. Vorsokratikern die Rede ist.

<sup>83</sup> Buchheim (1999, 19n38): Daß "die sterblichen Dinge als solche keine *physis* besäßen(.) ... ist wohl so zu verstehen, daß sie ... nicht zugleich den wahren Grund ihrer Bildung in sich enthalten, sondern ihr Dasein nur der Mischung und Entflechtung der vier Wurzeln verdanken, die somit ihre wahre *physis* oder der bleibende Seinsgrund für sie sind." – Vgl. auch Buchheim 2010, 261 f. und 504 f. zu den (hier als #20 bzw. #19 zitierten Parallelstellen in Aristoteles, *G.C.*

(1960, 23) gibt Aristoteles hier nur ein Beispiel seiner notorischen Unzuverlässigkeit: "The various modern attempts to justify Aristotle's interpretation all make nonsense of Empedocles' verse."

Ich halte diese Zuspitzung für verfehlt. Vielmehr bestätigt Aristoteles meine obige Interpretation, wonach bei Empedokles die *physis* eines Gegenstandes dessen stoffliche Zusammensetzung ist – wobei diese als Ursprung (Frg. 63), Prozeß (Frg. 8.4) oder Resultat (Frg. 110.5) aufgefaßt werden kann (s.o. 4.3.2. f.). Einzig die von Empedokles zitierte, aber als gegenstandslos verworfene Auffassung von *physis* als absolutes Entstehen (Frg. 8.1) fällt aus diesen Rahmen. Sie bleibt an der zitierten Aristoteles-Stelle undiskutiert.

**4.3.6.2.** Dies ist nun freilich eine steile These, da Aristoteles das obige Empedokles-Zitat ja gerade mit derjenigen Zeile beginnt, vor der ich hier behauptete, daß er sie ignoriert. Tatsächlich halte ich es für erhellend, den Anfang des Zitats versuchsweise zu streichen:

**T c.4 #18\*: Aristoteles, *Met.* V 4, 1014b35-1015a3 (mit Auslassung in a1).**

ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέ-  
γεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἷον οἱ λέγοντες  
τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς  
a1 λέγει ὅτι "[φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἑόντων, | ἀλλὰ] μόνον μίξις τε  
διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται  
ἀνθρώποισιν".

"In einem nochmals anderen Sinne heißt *physis* die *ousia* der Naturdinge, z.B. bei denen, die sagen, die *physis* sei die ursprüngliche Zusammensetzung; oder wie Empedokles sagt: 'nur Mischung und Austausch des Gemischten / gibt es, *physis* ist dafür aber der Name bei den Menschen.'"

Wir können dann fragen, (i) was Aristoteles hier über Empedokles behauptet und (ii) welcher Beitrag zur Empedokles-Interpretation sich daraus ergibt. Zu (i) möchte ich zunächst festhalten: Aristoteles zitiert das Empedokles-Fragment nicht umstandslos als Beleg für *physis* = *ousia* (1014b36), sondern für eine Variante hiervon. Diese ergibt sich aus einer Auffassung der *ousia* der Naturdinge als deren "primare" oder "ursprüngliche Zusammensetzung" (*prôtê synthesis*, a37) – d.h. als ihre Zusammensetzung aus "primären" Bestandteilen, z.B. den sog. Elementen).<sup>84</sup> Das Empedokles-Fragment wird somit als Beleg für *physis* = *prôtê synthesis* zitiert, was – ad (ii) – meine obige Interpretation durchaus bestätigt.

---

<sup>84</sup> Durch "oder" (ἐ, 1014b37) wird somit keine Alternative, sondern eine Erläuterung angezeigt; als Übersetzung bietet sich "oder mit den Worten des Empedokles ..." an

**4.3.6.3.** Daß Empedokles von Aristoteles tatsächlich so verstanden wird, ergibt sich aus der Parallelstelle in *De generatione et corruptione* (333b3 ff.), die zur Verdeutlichung ausführlicher zitiert werden soll:

Aristoteles wendet hier gegen Empedokles ein, das Zustandekommen der Naturdinge, insbesondere die Generationenfolge der Lebewesen und die Bildung (*synthesis*) ihrer Organe,<sup>85</sup> lasse sich nicht unter bloßem Rekurs auf die Elemente sowie auf "Freundschaft" und "Streit" erklären; dies seien bloße Anziehungs- und Abstoßungskräfte und durch sie kämen nur Zufallsprodukte zustande. Das für die Bildung homogener Körperteile,<sup>86</sup> z.B. Knochen, erforderliche Mischungsverhältnis (*logos*, b11 und b16) muß durch die jeweilige *ousia* gewährleistet werden. Ohne die somit geforderte teleologische Erklärung kann Empedokles nicht zwischen natürlichem und zufälligem Entstehen unterscheiden. – Ich zitiere stückweise, mit eingeschobenen Erläuterungen:

**T c.4 #19a: Aristoteles, *De generatione et corruptione* II 6, 333b4-11**

Τὰ

<sup>b5</sup> γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίνεται ἢ αἰεὶ ἢ ὥς ἐπὶ τὸ  
πολύ, τὰ δὲ παρὰ τὸ αἰεὶ καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταυτο-  
μάτου καὶ ἀπὸ τύχης. Τί οὖν τὸ αἴτιον τοῦ ἐξ ἀνθρώπου  
ἀνθρώπων ἢ αἰεὶ ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ ἐκ τοῦ πυροῦ πυρὸν  
ἀλλὰ μὴ ἐλαίαν; ἢ καὶ ἐὰν ὠδὶ συντεθῆ ὀστοῦν; οὐ γὰρ  
<sup>b10</sup> ὅπως ἔτυχε συνελθόντων οὐδὲν γίνεται, καθ' ἃ ἐκεῖνός  
φησιν, ἀλλὰ λόγῳ τινί.

"Alles, was durch Natur entsteht, entsteht immer oder meistens; was vom Immer und vom Meistens abweicht, entsteht durch das Irgendwie-von-selbst (*automaton*) und durch Zufall (*tyché*). Was ist nun die Ursache dafür, daß aus einem Menschen stets oder meist ein Mensch wird, und aus dem Weizen Weizen und kein Ölbaum? Oder wenn man so und so (*hōdi*, b9) zusammensetzt, Knochen? Denn nach seiner eigenen Behauptung<sup>87</sup> entsteht nichts, wenn die Dinge so zusammenkommen, wie es sich eben trifft (*hopôs etyche*, b10), sondern nur, wenn das in einem bestimmten quantitativen Verhältnis (*logos*, b11) geschieht."

Aristoteles spricht hier zunächst ganz allgemein von natürlichem Entstehen. Mit der Erwähnung des Knochens (b9) wird die Diskussion aber auf diesen Fall, d.h. auf die Zusammensetzung homogener Körperteile aus Elementen, zugespitzt. Auf diesen Fall bezieht sich

---

<sup>85</sup> Das Wort *synthesis* fällt hier zwar nicht, vgl. aber 333b9 zur Bildung von Knochen: *ean hōdi syntethē*.

<sup>86</sup> Zur Unterscheidung homogener und inhomogener Körperteile vgl. Aristoteles, *P.A.* II 1, 646a20 ff., b10 ff.

<sup>87</sup> In diesem Sinne b10-1: καθ' ἃ ἐκεῖνός φησιν. (mit Rückbezug auf a35: Empedokles).

auch die erwähnte Behauptung des Empedokles, die Aristoteles mehrfach erwähnt und an einer Stelle wörtlich zitiert:<sup>88</sup>

**T c.4 #20a: Aristoteles, *De Anima* I 5, 409b32-410a6 = Empedokles, DK 31 B 96, Vs. 1-3**

ὁμοίως δὲ καὶ

a1 ἄλλο ὅτιοῦν τῶν συνθέτων· οὐ γὰρ ὅπως οὖν ἔχοντα τὰ  
στοιχεῖα τούτων ἕκαστον, ἀλλὰ λόγῳ τινὶ καὶ συνθέσει, καθ-

ἀπερ φησὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς τὸ ὄστοῦν·  
ἢ δὲ χθῶν ἐπίηρος ἐν εὐστέροισι χοάνοισιν

a5 τῶ δύο τῶν ὀκτῶ μερέων λάχε νήστιδος αἴγλης,  
τέσσαρα δ' Ἡφαίστιοι· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γέγοντο.

(Die Seele erkennt) "... ebenso auch jedes beliebige andere von den (sc. aus Elementen) zusammengesetzten Dingen. Und zwar nicht so, als würde deren jedes die Elemente irgendwie enthalten, sondern in einem bestimmten quantitativen Verhältnis (*logos*, a2) und in einer bestimmten Zusammensetzung (*synthesis*, a2), wie auch Empedokles vom Knochen sagt:

Die freundliche Erde erhielt in schönbrüstigen Schmelztigeln  
von den acht Teilen zwei von der glänzenden Nestis (Wasser)  
und vier von Hephaistos (Feuer). Und die weißen Knochen entstanden."

Empedokles fährt (ohne Satzzeichen nach *genonto* (Vs. 3) fort:

**T c.4 #20b: Empedokles, DK 31 B 96, Vs. 4**

Ἀρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

"durch den Leim der Harmonia göttlich verbunden."

Es ist fraglich, ob Empedokles das in Frg. 96.1-3 (#20a) angegebene Mischungsverhältnis (je 2 Teile Wasser und Erde, 4 Teile Feuer) wie Aristoteles als *logos* bezeichnet.<sup>89</sup> Im bei Aristoteles

---

<sup>88</sup> Bei Buchheim (2010, 503) unerwähnt; vgl. aber Joachim 1922, 234 sowie bes. Kullmann 2007, 319 f. (zu *P.A.* 642a18 ff) und Cooper 2012, 342 ff. (zu *Met.* I 10, 993a15 ff.). Die anderen, bei Buchheim (ebd.) erwähnten Stellen sind:

*P.A.* I 1, 642a19-22: E. behauptet, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν /... τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὄστοῦν ἀποδιδοῦς τί / ἔστιν· οὔτε γὰρ ἓν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ / τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν. Also: Knochen ist nach E. ein bestimmtes Mischungsverhältnis von xyz

*Met.* I 10, 993a17-8: E. behauptet, ὄστοῦν τῷ λόγῳ ... / εἶναι, τοῦτο δ' ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος. ("...Knochen bestehe aufgrund einer Proportion. Dies ist das Was-es-heißt-dies-zu-sein und die Substanz der Sache").

*De anima* I 4, 408a19-20: E. behauptet, ἕκαστον γὰρ αὐτῶν (sc. σάρξ oder ὄστοῦν, a15) λόγῳ / τινὶ ... εἶναι. ("jedes dieser Dinge – nämlich: "Fleisch" oder "Knochen" – bestehe aufgrund einer bestimmten Proportion").

<sup>89</sup> Vgl. Kullmann 2007, 320 (zu *P.A.* I 1, 642a18 ff.). – Vgl. auch DK 31 B 98: Fleisch, Blut; ohne genaue quantitative Angaben (dazu Cooper 2012, 343n23); DK 31 A 78; insgesamt no. 96-100 in Mansfeld und Primavesi 2011. – ##zit.!

ausgelassenen Vs. 4 des Fragments (#20b) führt er die proportionsgerechte Zusammenfügung der Elemente auf das Wirken einer personifizierten "Harmonia" zurück. Diese vertritt hier offenbar die Grundkraft der "Liebe", d.h. der Vermischung des Ungleichartigen. Oder vielmehr: Sie ist diese Grundkraft in der zusätzlichen Funktion, nicht nur zu mischen, sondern dabei sogleich auch für eine geeignete "Passung" (gr.: *harmonia*) zu sorgen. Soweit bei Empedokles also von einer teleologischen Erklärung die Rede sein kann, wird sie an eine zentrale Lenkungsinstanz delegiert.

Der methodologisch entscheidende Schritt, bei wissenschaftlichen Erklärungen ausschließlich auf die jeweiligen (spezifischen oder individuellen) Naturen der involvierten Dinge zu rekurrieren, scheint demnach bei Empedokles noch nicht vollzogen zu sein. In seiner Auseinandersetzung mit Empedokles setzt Aristoteles diesen Schritt aber stillschweigend voraus:

**T c.4 #19b: Aristoteles, De generatione et corruptione II 6, 333b11-18**

Τί οὖν τούτων αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ πῦρ

γῆ ἢ γῆ. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος συγκρίσεως

γὰρ <τὸ μέν>, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον. Τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ

οὐσία ἢ ἐκάστου, ἀλλ' οὐ «μόνον μίξις τε διάλλαξις τε

<sup>b15</sup> μιγέντων», ὥσπερ ἐκεῖνός φησιν. Τύχη δ' ἐπὶ τούτοις ὀνομά-

ζεται, ἀλλ' οὐ λόγος· ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν. Τῶν

δὴ φύσει ὄντων αἴτιον τὸ οὕτως ἔχειν, καὶ ἡ ἐκάστου φύσις

αὕτη, περὶ ἧς οὐδὲν λέγει. Οὐδὲν ἄρα περὶ φύσεως λέγει.

"Was ist also die Ursache davon [d.h. der o.g. Regularitäten – z.B. bei der Bildung von Knochen]? Gewiß nicht Feuer und Erde. Aber auch nicht Liebe und Streit. Denn diese sind nur die Ursachen des Zusammenschlusses bzw. der Trennung (diakrisis, b13). Es [d.h. die gesuchte Ursache] ist vielmehr die jeweilige ousia (b14), nicht 'nur Mischung und Austausch des Gemischten', wie jener sagt. Zufall 'ist dafür der Name', nicht bestimmtes quantitatives Verhältnis (logos, b16), denn sie können gemischt werden, wie es sich eben trifft. Ursache der Naturdinge ist ihre charakteristische Beschaffenheit; und eben dies ist ihre jeweilige Natur, über die er nichts sagt. Er spricht also gar nicht über Natur."

Der Schlüsselsatz ist: "Zufall 'ist dafür der Name', nicht bestimmtes quantitatives Verhältnis" (b15-6); mit Anspielung auf Frg. 8.4: "'Natur' ist dafür aber der Name bei den Menschen." – Nach Aristoteles beschreibt Empedokles die *physis*, durch die Knochen (gemäß b5: *physei*) zustandekommt, als "Mischung und Austausch des Gemischten" (Frg. 8.3, zit. b14-5) unter der Einwirkung von "Liebe und Streit" – und somit als stoffliche Zusammensetzung. Aber in dieser Beschreibung spielt der einschlägige *logos*, d.h. das für die stoffliche Zusammensetzung von Knochen charakteristische Mischungsverhältnis, gar keine Rolle. Deshalb paßt die Beschreibung nicht auf natürliches Entstehen, sondern überhaupt nur auf die Bil-

derung von Zufallsprodukten. Insofern spricht Empedokles "gar nicht über Natur". Das heißt, er hat sein – durch die Formel "Über Natur" beschriebenes – Thema verfehlt.<sup>90</sup>

Empedokles wird in #19 an einem Erklärungsanspruch gemessen, der nach Aristoteles mit der Auffassung von "Natur" als stoffliche Zusammensetzung verbunden sein muß. In #18\* wird er mit derselben Auffassung zitiert. Wie in #19 insistiert Aristoteles in #18\*, daß stoffliche Zusammensetzung dabei als *ousia* aufgefaßt werden muß. Was das im Hinblick auf Empedokles heißt, wird verständlicher, wenn man die Stellen heranzieht, an denen Aristoteles das einschlägige Mischungsverhältnis (*logos*) geradezu mit dem Was-es-heißt-dies-zu-sein und der *ousia* der Sache identifiziert:<sup>91</sup> Erst die Zurückführung der stofflichen Zusammensetzung auf einen *logos*, der ihre *ousia* ausmacht, sichert nach Aristoteles den Unterschied zwischen stofflicher Zusammensetzung und bloßem Stoff;<sup>92</sup> demgegenüber ist nach #19 die Auffassung von Natur als stoffliche Zusammensetzung bei Empedokles unzureichend ausgeführt. Aber darum geht es in #18\* nicht. Hier genügt es, daß Empedokles mit den in #18\* zitierten Versen unmißverständlich ankündigt, daß er einer Auffassung von Natur als stoffliche Zusammensetzung zu folgen gedenkt.

In #19 versteht Aristoteles *physis* eher als Prozeß, in #18\* eher als Resultat. Bei Empedokles bleibt das in der Schwebe (s.o. 4.3.2.); beide Varianten sind mit der in 4.3.2. vorgeschlagenen Interpretation von Frg. 8.4 vereinbar. Anzumerken bleibt dabei allerdings, daß die traditionelle Unterscheidung von *physis* als Ursprung, als Prozeß und als Resultat bei Aristoteles ohnehin durch die Explikation des Naturbegriffs im Rahmen der sog. Vier-Ursachen-Lehre (s.o. 2.5.9.2.) irrelevant wird.<sup>93</sup>

**4.3.6.4.** Bevor ich zu #18 zurückkehre, will ich kurz auf eine zweite Parallelstelle eingehen, an der Aristoteles nicht das zweite, sondern das erste Vorkommen von *physis* in Frg. 8 zitiert:

**T c.4 #21: Aristoteles, De generatione et corruptione I 1, 314b4-8**

τοῖς δὲ τὰ γένη πλείω ποι-

---

<sup>90</sup> Zu dieser Themenangabe s.u. 5.4.1.2. (T c.5 #56).

<sup>91</sup> *Met.* I 10, 993a17-8; *P.A.* I 1, 642a19-22 (siehe oben, Anm. vor #20a).

<sup>92</sup> In diesem Sinne auch *Met.* V 4, 1015a3-5 (unmittelbar an das Empedokles-Zitat anschließend): διὸ καὶ ὅσα φύσει ἔστιν ἢ γίγνεται, ἢδη ὑπάρχοντος ἐξ οὗ πέφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι, οὐπω φημὲν τὴν φύσιν ἔχειν ἐὰν μὴ ἔχη τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. ("Daher: Wenn etwas durch Natur ist oder entsteht und wenn schon vorhanden ist, woraus zu sein oder zu entstehen seine Natur ist, von dem sagen wir nicht, es habe seine Natur, ehe es die Form und die Gestalt hat.") – Beachte: Die Auffassung von "Natur" als Stoff hat Aristoteles schon unmittelbar vor #18\* erörtert (ebd. 1014b26-35.).

<sup>93</sup> Die entsprechende Verwendung von *physis* in T19b bestätigt die von Rapp (2007, 151 ff.) mit einer Reihe von Beispielen belegte Regel, daß Wortbedeutungen bei Aristoteles nicht aus der Wortbildung oder der voraristotelischen Verwendung ableitbar sind.

<sup>b5</sup> οὔσι διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως· συνιόντων γὰρ  
καὶ διαλυομένων ἢ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά. Διὸ  
λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι «φύσις οὐδενός  
ἔστιν, ... ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων.»

Anders als ein Monist (vgl. b1-4), muß (vgl. b2: *anankaion*), "wer viele Arten ansetzt,<sup>94</sup> zwischen Entstehen und Veränderung unterscheiden. Denn Entstehen und Vergehen ergibt sich durch deren Zusammen- und Auseinandertreten. Daher äußert sich auch Empedokles folgendermaßen: 'physis gibt es bei nichts, ... sondern nur Mischung und Austausch des Gemischten.'"

Die geforderte Unterscheidung zwischen Entstehen (*genesis*) und Veränderung (*alloiôsis*) kann nach Aristoteles nicht auf die Unterscheidung zwischen Mischung (*mixis*) und Austausch (*diallaxis*) zurückgeführt werden. Sofern es sich bei diesem Austausch um eine bloße Umgruppierung handelt,<sup>95</sup> ändert er nicht die Eigenschaften, die nach Empedokles durch die Anwesenheit der Elemente bedingt sind (ebd. b17-26). Diese Elemente müßten ineinander übergehen, was nach Empedokles aber nicht geht. – Man kann ergänzen: Die Ersetzung von Elementen durch andere Elemente (an die bei Empedokles wohl eher zu denken wäre) ließe eine andere Mischung entstehen; und das wäre kein Fall von *alloiôsis*, sondern von *genesis*.

Aristoteles zitiert die Verse 1 und 3 des Empedokles-Fragments.<sup>96</sup> Dabei versteht er "Mischung" (*mixis*) und "Austausch" (*diallaxis*) als Bezeichnung bestimmter Arten von Vorgängen, deren Zusammenhang mit Entstehen und Veränderung er dann diskutiert. Naheliegenderweise sollte er daher auch *physis* (Vs. 1) als Bezeichnung einer – von "Mischung" und "Austausch" verschiedenen – Art von Vorgang verstehen.<sup>97</sup> Ob es sich dabei um das in den

---

<sup>94</sup> Nämlich: Arten (*genê*) von einfachen Dingen (vgl. a27-8: *hapla*).

<sup>95</sup> Vgl. Brunschwig 2004, 55. – Beachte: Einerseits folgt Brunschwig im Hinblick auf Empedokles der von ihm zitierten Mehrheitsmeinung, wonach *diallaxis* (Frg. 8.3) als "Trennung" zu verstehen ist (ebd. 53 mit n. 63). Andererseits läßt er aber Aristoteles *diallaxis* als "Austausch" verstehen (ebd. 54 f.).

<sup>96</sup> Zur Erklärung der Auslassung von Vs. 2 in #18 und #21 rechnet Brunschwig (2004, 53) mit einer Lücke im von Aristoteles benutzten Empedokles-Text. -- Die obigen Auslassungszeichen sind Zutat des Herausgebers. (### --> Mugler 1966, Rashed 2005).

<sup>97</sup> Nach Owens (1976, 93) kann Aristoteles in #21 *physis* einfach deshalb nicht als *genesis* verstehen, weil er anschließend ausdrücklich einräumt, daß Pluralisten wie Empedokles "*admit genesis as understood in their own way*" (Hervorhebung dort). Dieses Argument ist einerseits trivial und andererseits – im Hinblick auf die obige Unterscheidung verschiedener Auffassungen von "Entstehen" – irrelevant. Der bei Owens anschließende Hinweis auf die übrigen Verwendungsfälle von *physis* in G.C. I 1 (ebd. 93 f.) ist nicht nachvollziehbar, da Aristoteles hier gar keinen Hinweis auf den Sprachgebrauch des Empedokles gibt.

Nach v.d. Ben (1978, 206) argumentiert Aristoteles in G.C. 314b2 ff., vergängliche Dinge hätten – gegen Empedokles (!) – "an essential nature (*physis*) of their own", wenn ihre Bildung mit einer Veränderung (*alloiôsis*) der Elemente einherginge; deshalb könne E. nur Mischung und keine Verände-

nach-parmenideischen Kosmologien bestrittene absolute Entstehen handelt, ist für die Fragestellung in #21 ohne Belang.

4.3.6.5. Was besagt dies für das Empedokles-Zitat in *Met. V 4*? – Ich zitiere nun wieder vollständig; die in #18\* vorgenommene Auslassung ist durch Unterstreichung markiert.

T c.4 #18: Aristoteles, *Met. V 4*, 1014b35-1015a3.

ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέ-  
γεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἷον οἱ λέγοντες  
τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς  
a1 λέγει ὅτι "φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἑόντων, | ἀλλὰ μόνον μίξις τε  
διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται  
ἀνθρώποισιν".

"In einem nochmals anderen Sinne heißt *physis* die *ousia* der Naturdinge, z.B. bei denen, die sagen, die *physis* sei die ursprüngliche Zusammensetzung; oder wie Empedokles sagt: '*physis* gibt es bei keinem der Dinge, / sondern nur Mischung und Austausch des Gemischten / gibt es, *physis* ist dafür aber der Name bei den Menschen.'"

In G.C. versteht Aristoteles das erste Vorkommenis von *physis* im Empedokles-Zitat als Entstehen, das zweite Vorkommenis als stoffliche Zusammensetzung. Wenn er somit das erste Vorkommenis in *Met. V 4* zu ignorieren scheint, könnte man meinen, daß das erste Vorkommenis gar nicht in den Text von *Met. V 4* gehört. #18\* gäbe demnach den richtigen Aristoteles-Text; das Empedokles-Zitat in *Met. V 4* wäre erst nachträglich vervollständigt worden. Aber diese Annahme ist unplausibel, da sie nicht die in #18 verbleibende, mit #21 übereinstimmende, Zitatlücke erklärt: Ein beflissener Bearbeiter hätte eine bessere Empedokles-Ausgabe benutzt. Und überdies: Wieso wäre #18\* überhaupt ergänzungsbedürftig?

Ich halte daher fest, daß nicht #18\*, sondern #18 den richtigen Aristoteles-Text gibt. Das Interpretationsproblem ist durch keinen Eingriff in den Text zu beheben. Es läßt sich vielleicht aber entschärfen, wenn man bedenkt, daß Empedokles das Wort *physis* in Frg. 8 gar nicht *anwendet*,<sup>98</sup> sondern eine bestimmte Weise seiner Anwendung *beschreibt* und *erklärt* (s.o. 4.3.2.). Demgemäß kann man annehmen, daß ihn Aristoteles in #18 nicht mit einer bloßen Wortverwendung, sondern mit der Beschreibung und Kommentierung einer Redeweise

---

zung zulassen. – Ich sehe aber nicht, daß Ar. hier überhaupt eine Veränderung der Elemente erwägt; er bringt diese nur ins Spiel, um die Annahme eine Veränderung der aus ihnen gebildeten Dinge ohne Bildung eines neuen Gemisches ad absurdum zu führen.

<sup>98</sup> Auch in Vs. 1 wird das Wort *physis* (in der Bedeutung "absolutes Entstehen") nur *verwendet*, um zu behaupten, daß es (in dieser Bedeutung) keine *Anwendung* hat



zitiert. Diese Annahme erfordert in #18 keinen Eingriff in den griechischen Text, aber eine andere Übersetzung, etwa,<sup>99</sup>

" ... z.B. bei denen, die sagen, die *physis* sei die ursprüngliche Zusammensetzung – oder wie Empedokles diesen Sprachgebrauch beschreibt: '*physis* gibt es bei keinem der Dinge, / sondern nur Mischung und Austausch des Gemischten / gibt es, *physis* ist dafür aber der Name bei den Menschen.'"

Bei Empedokles gehören beide Vorkommnisse von *physis* in Frg. 8 zur Beschreibung und Kommentierung der in Vs. 4 zitierten, als unschädlich akzeptierten Redeweise (s.o. 4.3.2.). Deshalb kann ihn Aristoteles hier auch mit beiden Vorkommnissen zitieren. Die unterschiedliche Funktion beider Vorkommnisse läßt sich im mündlichen Vortrag unschwer verdeutlichen. In der überlieferten schriftlichen Fassung bleibt eine gewisse Härte, die zwar erklärt, aber nicht gänzlich aufgelöst werden kann.

#### 4.4. Anaxagoras

Von Anaxagoras ist nur ein einziger Verwendungsfall des einschlägigen Vokabulars überliefert.

**T c.4 #22: Anaxagoras, DK 59 B 4 (teilw.: Bd. II, S. 34, Z. 5, 12-14)**

χρῆ δοκεῖν ... τὴν γῆν αὐτοῖσι (sc. ἀνθρώποισιν) φύειν πολλὰ τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήσιστα συνενεγκάμενοι εἰς τὴν οἰκῆσιν χρῶνται.

"Man muß annehmen ... daß ihnen [den Menschen, und zwar in anderen Welten, die sich ebenso bilden die unsrige] die Erde Vieles und Vielfältiges wachsen läßt, von denen sie das Nützlichste in ihre Behausung bringen und verwenden."

Eine stehende Wendung: was "die Erde wachsen läßt" (und auf dessen Nutzung die Menschen angewiesen sind). Vgl. T c.2 #16 und die dortige Anm. mit weiteren Parallelstellen.<sup>100</sup>

#### 4.5. Diogenes von Apollonia

Bei Diogenes v. Apollonia haben wir je einen Verwendungsfall von *physis*, *phyton*,<sup>101</sup> *phyomai* und *prospheysis*:

**T c.4 #23: Diogenes v. Apollonia, DK 64 B 2**

ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὐδῆλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῶιδε τῶι κόσμῳ ἑόντα νῦν, γῆ καὶ

---

<sup>99</sup> Abweichung von der Übers. in #18 unterstrichen.

<sup>100</sup> Ohne Bezug auf menschliche Nutzung. Homer, *Il.* 14.347 (s.o. T c.3 #2), Homer. Hymn. *Auf Demeter* Vs. 8 (s.o. T c.3 #13, *Auf Apollon* Vs. 55).

<sup>101</sup> Hier ausnahmsweise berücksichtigt, da prägnant im Kontext mit *phyomai*; s.u. #23.

ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὄν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὼν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῆι οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ <γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου> οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶιον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταῦτ' εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοια γίνεταί καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.

"Mir scheint, um es zusammengefaßt zu sagen, alles, was es gibt, aus demselben abgewandelt und dasselbe zu sein. Und dies liegt auf der Hand. Denn wenn von dem, was es jetzt in dieser Weltordnung gibt, Erde und Wasser und Luft und was sich sonst als in dieser Weltordnung vorhanden zeigt, irgendetwas ein anderes als anderes wäre, d.h. ein anderes hinsichtlich seiner eigenen Natur, und es nicht dasselbe seiend vielfältig umschlüge und sich änderte, dann könnte es sich nicht miteinander verbinden, einander nützen oder schaden; keine Pflanze könnte wachsen und kein Tier oder sonst etwas könnte entstehen, wäre es nicht so zusammengesetzt, daß es dasselbe ist. Sondern all dies ist aus demselben abgewandelt und wird bald solches, bald solches, und kehrt in dasselbe zurück"

Der beste Ausgangspunkt für die Erklärung dieser Stelle ist wieder die Auffassung von *physis* als stoffliche Zusammensetzung. Diese Auffassung wird von Diogenes insofern modifiziert, als alle Dinge aus demselben Grundstoff – der "Luft" (*aër*, vgl. Frg. 4 f.) – "durch Abwandlung entstehen" (*heteroioústhai*). Die gemeinsame *physis* aller Dinge ist somit ihr gemeinsamer stofflicher "Ursprung" sowie diejenige Beschaffenheit, nämlich ineinander verwandelbar zu sein, die sich aus ihrem gemeinsamen Ursprung ergibt.

Daß die Dinge nicht nur aus demselben gebildet, sondern deshalb sogleich auch dasselbe sind, entspricht einer Redeweise, die bis auf Xenophanes zurückführbar ist: Die Dinge sind, woraus sie sind; soweit sie aus demselben sind, sind sie daher dasselbe.<sup>102</sup> Woraus die Dinge sind, macht ihre – als stoffliche Zusammensetzung aufgefaßte – "Natur" aus. Wenn die Dinge sind, woraus sie sind, dann ist die Frage, was die Dinge sind, dasselbe wie die Frage nach ihrer "Natur".<sup>103</sup> Diese Redeweise entspricht wohl dem Erklärungsanspruch,<sup>104</sup> den der Na-

---

<sup>102</sup> Vgl. bei Xenophanes einerseits DK 21 B 29 (s.o. #3): "Erde und Wasser ist (*esth'*, hier = *esti*) alles, was wird und wächst", andererseits B 27: "... denn aus Erde (*ek gaiês*) ist alles, und zu Erde verendet alles." Ähnlich ist bei Heraklit (DK 22 B 30) der *kosmos* das "immerlebendige Feuer"; bei Parmenides (DK 28 B 9.1) wird alles "als Licht und Nacht bezeichnet" (d.h. es wird eine Redeweise etabliert, wonach alles Licht und Nacht ist).

<sup>103</sup> Die (ps.-hippokratische, später als Diogenes von Apollonia datierte) Abhandlung *Über die Natur des Menschen* beginnt mit einer Referierung von Thesen wie: der Mensch sei insgesamt Wasser oder Erde etc. (c.1), oder er sei Blut, Galle oder Schleim und insofern Eines (*hen*, c.2.). Der Verfasser bestreitet, daß der Mensch Eines sein kann. Der menschliche Leib muß viele Bestandteile haben, die insgesamt seine "Natur" ausmachen (c.4); deren Angabe kommt für den Verfasser wiederum darauf hinaus, zu

turbegriff zum Ausdruck bringt und den Aristoteles – unter Zugrundelegung dieser Auffassung von "Natur" als stoffliche Zusammensetzung – als eine unzureichend ausgeführte Gleichsetzung von *physis* und *ousia* interpretiert.<sup>105</sup>

Bei den anschließend erwähnten Pflanzen und Tieren haben wir, wie bei Empedokles, eine deutliche Entsprechung von *phyomai* und *gignomai* (beides im Aorist.). – Das kann hier genügen; ich komme auf #23 in Abschnitt 6.2.1. zurück.

**T c.4 #24: Diogenes von Apollonia, DK 64 B 6 (teilw.: Bd. II, S. 64, Z. 1)**

αἱ δὲ εἰς τὰ σκέλη τείνουσαι [sc. φλέβες] σχίζονται κατὰ τὴν πρόσφυσιν

DK übers.: "Die in die Schenkel ziehenden [sc. Adern] spalten sich an der Verbindungsstelle ..."

Das heißt: sie spalten sich dort wo die Beine angewachsen sind. – Das entspricht medizinischem Sprachgebrauch (s.o. 2.5.7.3.).

#### 4.6. Philolaos

In den von Burkert (1962) und Huffman (1993) als echt anerkannten Fragmenten<sup>106</sup> haben wir – neben je einem Verwendungsfall von *anaphysis* und *phyton* (Frg. 13, s.u. #27) – je drei Vorkommnisse von *physis* (Frg. 1 und zweimal in Frg. 6, s.u. #25 bzw. #26a) und von *homophylos* (Frg. 6, s.u. #26b).<sup>107</sup> Ich beginne mit

##### 4.6.1. Fragment 1

**T c.4 #25: Philolaos, DK 44 B 1**

ἅ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.<sup>108</sup>

---

"sage(n), was (Pl.) der Mensch ist" (c.2.: *ha an phêsô ton anthrôpon einai*). – Ebenso, auch unabhängig von der Auffassung von "Natur" als stofflicher Zusammensetzung, *V.M.* 20,1-3 (s.u. 5.1.2.).

<sup>104</sup> Dazu unten, Kap. 7.

<sup>105</sup> Aristoteles, *Met.* V 4, 1014b36 (s.o. #18).

<sup>106</sup> Dazu zusammenfassend Huffman 1993, 17-35. Huffman verwirft alle von Burkert (1962) verworfenen Fragmente und Zeugnisse sowie überdies u.a. Frg. 6b (d.i. das Boetius-Zitat in DK 44 B 6) sowie die Testimonien DK 44 A 14 und A 26 (vgl. ebd. 17 f.).

<sup>107</sup> Die von Iamblichos ohne Angabe eines Kontextes für Philolaos bezeugte Wendung *physei kai ou nomôi* ("durch Natur, nicht durch Brauch") ist nach Huffman (1993, 416) unsicher und jedenfalls irrelevant.

<sup>108</sup> Text (von DK abweichende Orthographie und Interpunktion) nach Huffman (1993, 93). – Huffman (1993, 93) übersetzt: "Nature in the world-order was fitted together both out of things which are unlimited and out of things which are limiting, both the world-order as a whole and all the things in it."

"Die Natur (*physis*) in der Weltordnung (*kosmos*) ist aus unbegrenzten und begrenzenden (sc. Dingen) zusammengefügt: sowohl die ganze Weltordnung als auch alles, was sich in ihr befindet."

Dies ist vermutlich der Anfangssatz der Abhandlung.<sup>109</sup> Durch die einleitende Wendung "die *physis* im *kosmos*" wird somit nicht nur der Gegenstand des zitierten Satzes genannt. Zugleich fungieren die Stichwörter *physis* und *kosmos* als Themenangabe der ganzen Abhandlung. Dementsprechend wird Philolaos später mit den Buchtiteln *Peri physeôs* ("Über Natur") und *Peri kosmou* ("Über die Weltordnung") zitiert.<sup>110</sup>

Burkert (1962, 233n64) unterstellt hier – unter Berufung auf Holwerda (1955, 78) – einen absoluten und unbegrifflichen Gebrauch von *physis*. Nach seiner Auffassung ist

ἡ φύσις ἐν τῷ κόσμῳ = τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ (Anaxagoras, DK 59 B 8)  
= τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἕόντα (Diog. Apoll., DK 64 B 2),

das heißt:

"die *physis* im *kosmos*" = "was in dem einen und einzigen *kosmos* ist" (Anaxagoras)  
= "was es in diesem *kosmos* gibt" (Diog. Apoll.)

Das Wort *physis* stünde demnach für die "Gesamtheit der *eonta*" (d.h. dessen, "was es gibt" – oder: der "Dinge"); dieser Sprachgebrauch ist nach Burkert, wie Euripides, Frg. 910 zeige, "in der Zeit des Philolaos üblich" (ebd.).

Nach Patzer (1939/93, 276) "dürfte *physis* ... [hier] die Gesamtheit all dessen bezeichnen, was als Gewordenes (*phyesthai* im erweiterten Sinn) da ist." Die *physis* wäre somit die Gesamtheit der *pephykota*.<sup>111</sup>

*hê physis = hosa (ex) archês tinos pephyke* ("was aus irgendeinem Ursprung hervorgegangen ist").

Für die Interpretation der Wendung "die *physis* im *kosmos*" macht das scheinbar keinen Unterschied. Zu beachten bleibt freilich, daß *pephykota* und *eonta* nicht umstandslos gleichgesetzt werden sollten (worauf ich zurückkommen werde).

Patzer bleibt bei Huffman unerwähnt; gegen Burkert wendet Huffman (1993, 96 f.) ein:

- (i) Anders als an den von Burkert und Holwerda angegebenen zeitgenössischen Parallelstellen sei *physis* hier mit einem limitierenden Zusatz, nämlich *en tôi kosmôi* ("in der Weltordnung") versehen; insofern liege ein absoluter Gebrauch gar nicht vor.

---

<sup>109</sup> Demetrios von Magnesia bei Diogenes Laertios (8, 85), s.u. T c.5 #76; zit. als Testimonium zu Frg. 1 bei Huffman (1993, 93), aber nicht bei DK. Vgl. die Diskussion bei Huffman (1993, 95 f.).

<sup>110</sup> *Peri physeôs*: Diogenes Laertios 8, 85 (= DK 44 B 1 Test., s.u. T c.5 #76); *Peri kosmou*: Stobaios, *Ecl.* 1, 21, 7a (= DK 44 B 2 Test.). Huffmans Erklärung (1993, 16, daß Stobaios hier seine eigene Kapitelüberschrift abfärben läßt, ist nicht überzeugend.

<sup>111</sup> Siehe oben, Anm. zu T c.2 #16. – Den Hinweis auf Patzers Vorschlag (sowie die meisten Anregungen zur Überarbeitung dieses Abschnitts) verdanke ich Leonid Zhmud (brieflich, Frühsommer 2012).

- (ii) Stünde *physis* für die "Gesamtheit der *eonta*" (Burkert) dann wäre in Frg. 1  
 $\acute{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega = \tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omega} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   
(d.h. "die *physis* im *kosmos*" = "alles was in ihm ist"). Die abschließende Wendung des Satzes wäre somit redundant.
- (iii) In Frg. 6 sei zweifellos von der *physis* der Dinge (*tôn pragmatôn*) die Rede; die Annahme eines absoluten (ich ergänze: und inbegrifflichen) Gebrauchs in Frg. 1 schließe also aus, daß Philolaos das Wort *physis* an beiden Stellen in demselben Sinne verwendet.

Demgemäß unterstellt Huffman nicht nur in Frg. 6, sondern auch in Frg. 1 einen bestimmten Gebrauch. Dabei kämen entweder Heidels Korrektur von  $\acute{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega$  ("die *physis* im *kosmos*") zu  $\acute{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \tau\omega \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega$  (dor.: "die *physis* des *kosmos*") oder eine sinngemäße Ergänzung, etwa zu  $\acute{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  [sc.  $\tau\acute{\omega}\nu$ , oder  $\tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ ]  $\acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega$  ("die *physis* der Dinge im *kosmos*"). Huffman zieht das Letztere vor (ebd. 99 f.); die zur Begründung angeführte Gleichsetzung von *physis* und *estô* in Frg. 6 sehe ich allerdings nicht (s.u. 4.6.2.).

Für bedenkenswert halte ich unter den zitierten Argumenten vor allem (iii), s.u. 4.6.2. – Zu (i) möchte ich anmerken, daß hier der Unterschied zwischen bestimmtem und inbegrifflich-unbestimmtem Gebrauch, gemäß Patzers Vorschlag, sehr geringfügig ist. Subjekt zu

"ist Resultat [oder: ergibt sich aus] einer passenden Zusammenfügung von Unbegrenzten und Begrenzern" (*harmochthê ex apeirôn te kai perainontôn*)

wäre

"die Weise, in der die Dinge im *kosmos* gewachsen sind" (*ha physis* [sc. *tôn*] *en tô: kosmô:*)

bei bestimmtem, und

"was im *kosmos* gewachsen ist" (*ha physis en tô: kosmô: = hosa en tô: kosmô: (ex) archês tinos pephyke*)

bei inbegrifflich-unbestimmtem Gebrauch. Insgesamt hätten wir also entweder

"Die Weise, in der die Dinge im *kosmos* gewachsen sind, ergibt sich aus einer passenden Zusammenfügung von Unbegrenzten und Begrenzern."

oder

"Was im *kosmos* gewachsen ist, ist Resultat einer passenden Zusammenfügung von Unbegrenzten und Begrenzern."

Inhaltlich macht das kaum einen Unterschied. Für den Naturbegriff heißt das aber nur, daß die Bedeutung von *physis* bei Philolaos nicht aus Frg. 1 ablesbar ist.

#### 4.6.2. Fragment 6 (Anfang: *physis* und *estô*)

Mit Huffman (1993, 96 f.) unterstelle ich bei Philolaos eine einheitliche Verwendungsweise und Bedeutung von *physis*.<sup>112</sup> Schon bei der Interpretation von Frg. 1 ist daher auch Frg. 6 zu berücksichtigen:

##### T c.4 #26a: Philolaos, DK 44 B 6 (Anfang)

περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει (1) ἃ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν<sup>113</sup> ἃ φύσις θείαν γὰ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν (2) πλάν γὰ ἢ ὅτι οὐχ οἶόν τ' ἦν οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενων ὑφ' ἀμῶν γὰ γεγενήσθαι<sup>114</sup> μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπειρίων.<sup>115</sup>

"Mit **Natur** und Passung (*harmonia*) verhält es sich so: (1) Das **Sein** (*estô*) der Dinge, das ewig ist, und die **Natur** selbst läßt (sc. nur) göttliche und keine menschliche Erkenntnis zu – (2) außer freilich, daß keines von dem, was ist und von uns erkannt wird, überhaupt hätte entstehen können, wenn nicht das **Sein** der Dinge schon bestanden hätte, aus denen die Weltordnung zusammengesetzt ist, sowohl der begrenzenden als auch der unbegrenzten."

Vordergründig entspricht die Eingangsformel dieses Fragments der seit Ende des 5. Jh. üblichen Themenangabe: *peri physeôs* ("über Natur"). Wie in anderen zeitgenössischen Verwendungsfällen dieser Formel wäre demnach entweder ein limitierender Genitiv wie *tôn hapantôn* ("von allem) sinngemäß zu ergänzen (unbestimmter Gebrauch); oder der limitierende Genitiv *tôn pragmatôn* ("der Dinge") bei *estô* ("Sein") wäre auf die Eingangsformel *peri physeôs* zu übertragen (*bestimmter* Gebrauch). Die Annahme eines absoluten (evtl. unbegrifflichen) Gebrauchs in der Formel *peri physeôs* ist unplausibel, da es hierfür keine zeitgenössischen Parallelstellen gibt (Einzelheiten s.u. 5.4.2., zusammenfassend 5.4.3.1.).

Tatsächlich die dient Wendung *peri physeôs* hier aber nur zur Überleitung. Das Thema der ganzen Abhandlung wurde schon in Frg. 1 als "die *physis* im *kosmos*" angegeben. Daß im

---

<sup>112</sup> Ebenso Zhmud (2012, 400), mit *physis* = "(the) *physis* of the world and all it contains". – Anders Huffman 1993, 125 (s.u., zu (iii))

<sup>113</sup> αὐτὰ μὲν codd. (ebenso DK, KRS sowie Burkert 1962, 233), αὐτὰ μὲν Usener (ebenso Huffman). Diese Textverbesserung ist wohl überflüssig (s.u.).

<sup>114</sup> DK: πλέον γὰ ἢ ὅτι οὐχ οἶόν τ' ἦν οὐθέν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἀμῶν γὰ γενέσθαι.

<sup>115</sup> Text nach Huffman (1993, 123); ebenso (mit kleinen Abweichungen) Burkert 1962, 233 f. und KRS; Einteilung in Abschnitte: GH – Huffman (1993, 123 f.) übersetzt: "Concerning nature and harmony the situation is this: the being of things, which is eternal, and nature itself admit of divine and not human knowledge, except that it was impossible for any of the things that are and are known to us to have come to be, if the being of the things of which the world-order came together, both the limiting thing and the unlimited things, did not preexist."

Hinblick auf Frg. 6 überhaupt an die – erst seit Ende des 5. Jh. übliche und später als Buchtitel kanonisch gewordene – Themenbezeichnung *peri physeôs* gedacht werden muß, ist durchaus nicht klar.<sup>116</sup> Die Themenangabe lautet hier auch gar nicht "über Natur", sondern "über Natur und Passung"; ich sehe keinen triftigen Einwand gegen die nächstliegende Deutung, daß somit nicht von "Natur", sondern von einem Zusammenhang von "Natur" (*physis*) und "Passung" (*harmonia*) die Rede sein soll.

Bei der Interpretation des zweiten Vorkommnisses von *physis* ist zunächst zu fragen:

- (i) ob Philolaos zwischen *physis* ("Natur") und *estô* ("Sein") unterscheidet, oder ob die Wendung *kai auta men ha physis* ("und die Natur selbst") nur als Bekräftigung und Verdeutlichung von *ha men estô tôn pragmatôn* ("das Sein der Dinge") zu verstehen ist; sowie
- (ii) ob sich der limitierende Genitiv *tôn pragmatôn* ("der Dinge") auch auf *auta ha physis* ("die Natur selbst") bezieht, und
- (iii) wie in der letzteren Wendung der Zusatz *auta* zu verstehen ist.

**Zu (i)** haben Burkert (1962, 237 f.) und Huffman (1993, 131 f.) überzeugend dargelegt, daß *estô* jedenfalls nicht (wie bei den späteren Pythagoreern) als Bezeichnung eines strukturlosen Materials zu verstehen ist, von dem dann die *harmonia* als Form und die aus ihr resultierende *physis* der Dinge zu unterscheiden wäre.

Nach Huffman wird "die Natur selbst" (*auta ha physis*) in Frg. 6 mit der ewigen *estô* der Dinge gleichgesetzt;<sup>117</sup> die Wendungen *ha ... estô tôn pragmatôn* und *auta ... ha physis* beziehen sich nicht auf "things in the natural world themselves", sondern auf "the ultimate reality or being that underlies the world order".<sup>118</sup> Das letztere trifft auf die von Philolaos ausdrücklich als "ewig" (*aidios*) charakterisierte *estô*, d.h. "das Sein der Dinge", zweifellos zu, aber nicht auf die "Natur".

Die Ewigkeit der *estô* bei Philolaos entspricht nach Huffman (1993, 130) der Ewigkeit des Seienden (*eon*) bei Melissos (DK 30 B 7) und des – die *physis* der Dinge ausmachenden<sup>119</sup> –

---

<sup>116</sup> Siehe unten 5.4.2.1. (T c.5 #76 f.).

<sup>117</sup> So ausdrücklich Huffman 1993, 100: "... 'nature in itself' (*auta ha physis*) which he seems to equate with the eternal being (*estô aidios*) of things"; vgl. ebd. 130: "The first sentence [sc. of fr. 6] discusses nature (*physis*) in terms of being (*estô*).". Auch nach McKirahan (2010, 355) wird hier *estô* mit *physis* gleichgesetzt. Auch an anderen Stellen betont Huffman die Zusammenstellung von *estô* mit *physis* (in diesem Sinne 1993, 130: "*estô* is paired with *physis* "; vgl. ebd. 97), aus der nach seiner Ansicht die Bedeutung von *estô* erklärt werden kann.

<sup>118</sup> Huffman 1993, 126 f. – vgl. Kahn 1973, 460: "In any case, the use of *estô* here corresponds exactly to what we would expect in a serious philosophic conception of *being* after Parmenides. The existential force of the verb is combined with a distinct veridical nuance; for the *estô* of things is clearly conceived as an object of knowledge [...]."

<sup>119</sup> DK 64 B 2, s.o. #23.

Urstoffs bei Diogenes von Apollonia (DK 64 B 7 f.). Das ist wohl richtig beobachtet. Man mag bei Diogenes eine "ewige *physis*" interpolieren;<sup>120</sup> aber bei Philolaos kann von einer solchen keine Rede sein. Wenn sich die *physis* der Dinge, wie in Frg. 1 behauptet, aus einer passenden Zusammenfügung von Unbegrenzten und Begrenzern ergibt, dann ist sie – als gewachsene Beschaffenheit gewordener Dinge – jeweils nur so beständig wie diese Zusammenfügung.

Die Frage, was *estô* in Frg. 6 bedeutet, ist hiermit noch nicht beantwortet. Wichtig ist hierfür zunächst die von Huffman angeführte Beobachtung Kahns, daß *eon* bei den frühen griechischen Philosophen nicht auf einzelne körperliche Dinge, sondern auf "elementare Kräfte" referiert<sup>121</sup> – d.h. auf die fundamentalen Entitäten der jeweiligen Kosmologie. Der entscheidenden Hinweis findet sich dann aber schon bei Burkert (1962, 238): Mit der Bemerkung, die ewige *estô* der Dinge lasse nur göttliche, aber keine menschliche Erkenntnis zu, wird die zentrale Kontroverse der nach-parmenideischen Kosmologien über das "ewige Sein" (ebd.) und somit darüber, was es letztlich gibt – oder mit Platons Worten: die Aufgabe, "anzugeben, wieviele und welche *onta* es gibt"<sup>122</sup> – beiseitegeschoben. Die ewige *estô* der Dinge zu kennen, hieße demgemäß, zu wissen, was die Dinge letztlich sind, und somit, da die Dinge gemäß zeitgenössischem Sprachgebrauch sind, woraus sie sind,<sup>123</sup> die fundamentalen Entitäten zu kennen, aus denen die Dinge letztlich bestehen.<sup>124</sup> Wenn dies nicht geht und die ewige *estô* der Dinge der menschlichen Erkenntnis verborgen bleibt, kann Philolaos auf eine Theorie der Elemente oder Elementarqualitäten verzichten.<sup>125</sup> Und ebenso verborgen ist dann auch die Weise, in der die Dinge aus fundamentalen Entitäten gebildet sind – d.h. nach vorsokratischem Sprachgebrauch: ihre "Natur".<sup>126</sup>

---

<sup>120</sup> Diese Wendung kommt freilich weder bei Diogenes noch bei seinen Zeitgenossen vor; *athanatos physis* bei Euripides (Frg. 910 N, s.u. #40) ist, wie *thnêtê physis* bei Sophokles, Demokrit und Platon, als Periphase zu verstehen (s.o. 2.2.5., #14 f.; ausführlicher unten, Abschnitte 4.8.3. und 4.10.4.).

<sup>121</sup> Huffman 1993, 103 f. (zu Frg. 2); Kahn 1960, 182.

<sup>122</sup> Platon, *Soph.* 242c5-6: *ta onta diorisasthai posa kai poia estin*. Wie Platon, mokieren sich auch Isokrates (*Antidosis* = or. 15, c. 288-9) und Xenophon (*Mem.* 1,1,14) über den diesbezüglichen Expertenstreit. – Ich sollte anmerken, daß die Belege bei Platon, Isokrates und Xenophon deutlich jünger als Philolaos sind. Aber Expertenstreit und epistemische Überforderung werden auch im 5. Jh. ausführlich thematisiert, s.u. 5.5.1.4.. Daß dabei die Frage nach dem *eon* unerwähnt bleibt, ist wohl nur der spärlichen Überlieferung geschuldet. Konkurrierende Listen von *eonta* liegen ja vor, vgl. Kahn 1960, 182.

<sup>123</sup> Siehe oben 4.5 sowie unten 6.1.1.3. und 6.1.2.2.

<sup>124</sup> In diesem Sinne auch. Kahn 1973, 460: "In any case, the use of *estô* here [i.e., in Philolaos, fr. 6] corresponds exactly to what we would expect in a serious philosophic conception of *being* after Parmenides. The existential force of the verb is combined with a distinct veridical nuance; for the *estô* of things is clearly conceived as an object of knowledge [...]"

<sup>125</sup> Huffman 1993, 128.

<sup>126</sup> Soweit #26a (1).



Man weiß zunächst nur zweierlei: Erstens, daß die uns bekannten, zweifellos existierenden Dinge nicht hätten entstehen könnten, wenn es diese fundamentalen Entitäten, sowohl begrenzende als auch unbegrenzte, nicht schon gegeben hätte.<sup>127</sup> Und man kann sich nach Philolaos zweitens klarmachen, daß für die Bildung komplexer Dinge aus Begrenzern und Unbegrenzten ein drittes Prinzip, die "Passung" (*harmonia*), erforderlich ist;<sup>128</sup> nach meiner Interpretation ist eben dies der Zusammenhang von *physis* und *harmonia*, dessen Beschreibung der Einleitungssatz von Frg. 6 ankündigt.

**Zu (ii)** läßt sich resümieren, daß Frg. 6 einen plausiblen Sinn ergibt, wenn man

- (mit Huffman) den limitierenden Genitiv *tôn pragmatôn* ("der Dinge") auch auf *auta ha physis* ("die Natur selbst") bezieht<sup>129</sup>

und dabei aber

- (gegen Huffman) zwischen der *estô* der Dinge, d.h. den fundamentalen Entitäten, aus denen die Dinge letztlich bestehen, und ihrer *physis*, d.h. der Weise, in der sie aus diesen gebildet sind, unterscheidet.

Dieselbe Bedeutung ist für *physis* in Frg. 1 anzunehmen. Als Alternative böte es sich allenfalls an, *physis* mit Patzer (und vielleicht auch Holwerda und Burkert) als Bezeichnung der Gesamtheit aller gewordenen Dinge zu verstehen. Hiergegen greift aber das zweite der "internen" Argumente Huffmans (1993, 97), daß es in Frg. 6 eben darum geht, welche Dinge es *letztlich*, nicht *insgesamt*, gibt. Daß Menschen keinen Überblick über die Gesamtheit aller gewordenen Dinge haben können, ist trivial. Daß auch die Reduktion dieser Gesamtheit auf ein überschaubares System fundamentaler Entitäten mißlingt, ist ein bitteres Resumé der Kontroversen, denen sich Philolaos hiermit entzieht.

**Zu (iii):** Huffmans Gleichsetzung von *physis* und *estô* in Frg. 6 geht mit der Annahme einer durch den Zusatz *auta* angezeigten Bedeutungsverschiebung einher: War in Frg. 1 von der "Natur in der Weltordnung", und zwar als einem "legitimen Gegenstand (sc. menschlichen) Wissens" die Rede, so entfalle diese "etwas rätselhafte Einschränkung" in Frg. 6; die hier thematisierte "Natur an sich" ("nature in itself"), im Unterschied zur "Natur in der Weltordnung", sei menschlicher Erkenntnis verschlossen.<sup>130</sup> Ich halte das für unverständlich. Rätselhaft ist m.E. nicht die Spezifizierung von *physis* auf "die *physis* im *kosmos*". Vielmehr ist die Rede von einer "Natur an sich" – d.h. unter Abstraktion von der Weltordnung, "in" der sie

---

<sup>127</sup> Siehe oben #26a (2).

<sup>128</sup> Siehe unten #26b.

<sup>129</sup> Demgemäß schlage ich vor, *auta men ha physis* als *auta men* (sc. *autôn*) *ha physis* zu verstehen.

<sup>130</sup> Huffman 1993, 125 ("etwas rätselhafte Einschränkung": vgl. ebd.: "the somewhat enigmatic restriction of his discussion of nature to 'nature in the world-order'"). – In seiner Diskussion von Frg. 1, auf die ich mich eingangs dieses Abschnitts beziehe, versteht Huffman *auta* als bloße Verstärkung (ebd. 97: "intensive").

angetroffen wird – durchaus widersinnig; und daß die "Natur an sich" eben wegen dieses Widersinns der menschlichen Erkenntnis entzogen bleibt, hat Philolaos gewiß nicht gemeint.

In Frg. 1 läßt sich *ha physis en tô kosmo* ("die Natur in der Weltordnung") sinngemäß zu *ha physis* [sc. *tôn*] *en tô kosmo* ("die Natur dessen, was in der Weltordnung ist") ergänzen. Die Wendung *kai auta men ha physis* ("und die Natur selbst") in Frg. 6 erklärt sich einfach daraus, daß Philolaos zunächst ankündigt, "über Natur und Passung" (*peri physeôs kai harmonias*) zu sprechen, stattdessen aber mit dem ewigen Sein (*estô*) der Dinge beginnt und schließlich mit dem wieder aufgegriffenen Stichwort *physis* zu dem angekündigten Thema zurückkehrt.<sup>131</sup>

Durch diese Überlegungen ist die Frage nach der Bedeutung von *physis* bei Philolaos auf den auf den für die frühe griechische Philosophie charakteristischen Rahmen zurückgeführt. Diesen Rahmen markiert Huffman, indem er *physis* bei Philolaos in Anlehnung an Kirk (zu Heraklit) durch "real constitution" erklärt.<sup>132</sup> Dabei gehe Philolaos wie die anderen Vorsokratiker davon aus, daß sich das "Wesen" der Dinge aus ihrem "Ursprung und Werden" ergibt.<sup>133</sup> Auch bei Philolaos sei die Welterklärung eine "Kosmogonie"; in Frg. 1 "[his] point is that the 'nature' of whatever we chose to study in the cosmos is to be explained in terms of the fitting together of two basic components, limiters and unlimiteds".<sup>134</sup> Nach meiner Interpretation wird gerade dieser Punkt in Frg. 6 bekräftigt. Demgemäß habe ich *physis* in meinen obigen Paraphrasen durch "die Weise, in der die Dinge aus fundamentalen Entitäten gebildet sind" wiedergegeben. Hiermit ist sogleich auch die Zurückführbarkeit der kausalen Eigenschaften der Dinge auf entsprechende Merkmale der fundamentalen Entitäten, aus denen sie gebildet sind, postuliert – wobei freilich für das menschliche Erkenntnisvermögen nur zwei Merkmale in Betracht kommen, nämlich unbegrenzt bzw. begrenzend zu sein.<sup>135</sup>

#### 4.6.3. Ableitungen und Komposita

Philolaos fährt fort:

**T c.4 #26b: Philolaos, DK 44 B 6 (Fts.)**

ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς καὶ αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἀρμονία ἐπεγένετο ὠπτιῶν ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν

<sup>131</sup> Useners Ersetzung des überlieferten *men* durch *man* wäre hiernach überflüssig: Die obige Interpretation entspricht etwa der Konstruktion, die Huffman (1993 132) bei seiner Begründung für *man* verwirft.

<sup>132</sup> Huffman 1993, 96 mit Verweis auf Kirk <sup>2</sup>1962, 42 (vgl. bei Kirk auch ebd. 228-232).

<sup>133</sup> Ebenso Kirk (<sup>2</sup>1962, 42): "... the distinction between 'growth' and 'essential nature' is not so great as at first appears: the latter is the result of the former." In meiner Terminologie aus Abschnitt 2.3.2. ausgedrückt: Kirk votiert (wie Kahn) für b/a3, nicht b0.

<sup>134</sup> Huffman 1993, 96 (mit Hinweis auf Frg. 7).

<sup>135</sup> Vgl. neben Frg. 1 und 6 bes. auch Frg. 2; dazu Huffman 1993, 101 ff.

ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ † ἰσοταχῆ ἀνάγκα τα τοιαῦτα ἁρμονία συγκεκλειῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.<sup>136</sup>

Huffman (1993, 124) übers.: "But since these beginnings preexisted and were neither alike nor related, it would have been impossible for them to be ordered, if a harmony had not come upon them, in whatever way it came to be. Like things and related things did not in addition require any harmony, but things that are unlike and not even related nor of [? the same speed],<sup>137</sup> it is necessary that such things be bonded together by harmony, if they are going to be held in an order."

Ob bei *homophylos* ("gleichstämmig", "verwandt") ein Anklang an *physis* intendiert ist, läßt sich kaum entscheiden. Ich neige zu einer verneinenden Antwort, da von den "Prinzipien", "Begrenzern" (*perainonta*) und "Unbegrenztem" (*apeira*), die Rede ist, deren geordnete Verbindung erst die "Natur" der Dinge bestimmt. Wichtig ist demgegenüber Huffmans Hinweis auf die ps.-hippokratische Abhandlung *Über die Natur des Menschen* (c. 3), wonach sich nur "Verwandtes" (*homophyla* – durchaus im heutigen Sinne biologischer Verwandtschaft) geschlechtlich verbinden kann (ebd. 138): Gleichartiges und miteinander Verwandtes verbindet sich nach Philolaos von selbst zu einem gelungenen Ganzen (*kosmos*). Die hierfür nötige "Passung" (*harmonia*) ist schon gewährleistet. Nur bei dem, was nicht miteinander verwandt ist, wird sie "zusätzlich benötigt" (in diesem Sinne: *epedeonto*).

#### T c.4 #27: Philolaos, DK 44 B 13

κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <ἔχει> τὰν ἀνθρώπῳ ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων. πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι.<sup>138</sup>

Huffman (1993, 307) übers.: "The head [is the seat] of intellect, the heart of life and sensation, the navel of rooting and first growth, the genitals of the sowing of seed and generation. The brain [contains] the origin (*archê*) of man, the heart the origin of animals, the navel the origin of plants, the genitals the origin of all (living things). For all things both flourish and grow from seed."

<sup>136</sup> Text nach Huffman (1993, 123). – DK hat stattdessen: τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοταχῆ ἀνάγκα τᾶι τοιαῦται ἁρμονία συγκεκλειῖσθαι, οἷαι μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. Der in DK 44 B 6 an das obige Zitat anschließende (dabei aber als anscheinend nicht mit ihm zusammenhängend gekennzeichnete) Text firmiert bei Huffman als Frg. 6a (ebd. 145)

<sup>137</sup> Zu dieser im Text mit einer crux (†) als verderbt gekennzeichneten Stelle vgl. Huffman 1993, 141 f.

<sup>138</sup> Text nach Huffman (1993, 307); DK hat <σαμαίνει> statt <ἔχει> sowie Hochpunkt nach ξυναπάντων. – Zur Echtheit vgl. Burkert 1962, 249 f.; auch Huffman (1993, 307-314) hat keine Bedenken gegen die Echtheit.

Mit "Verwurzelung und Aufkeimen (*anaphysis*)" wird eine Analogie zwischen embryonaler (in diesem Sinne: *tou prôtou*) und pflanzlicher Entwicklung hergestellt. Offenbar ist die quasi pflanzliche Konnotation von *phy-* (s.o. Kap. 3) für Philolaos noch verfügbar.

#### 4.7. Archytas von Tarent

Bei Archytas (DK 47 B 1) haben wir eingangs eine Variante der – hier bereits stereotypen – Themenbezeichnung *peri physêôs* ("über Natur"):<sup>139</sup>

##### T c.4 #28a: Archytas, DK 47 B 1 (teilw.)

καλῶς μοι δοκοῦντι τοῖ περὶ τὰ μαθήματα διαγνώμεναι, καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτούς, οἷά ἐντι, περὶ ἐκάστων φρονέειν· περὶ γὰρ τὰς τῶν ὅλων φύσις καλῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὀψείσθαι.<sup>140</sup>

DK übers.: "Treffliche Kenntnisse scheinen mir die Mathematiker [sic! – richtig wäre: "die mit den Wissenschaften (*mathêmata*) Befassten",<sup>141</sup> GH] gewonnen zu haben, und es ist gar nicht sonderbar, daß sie über die Beschaffenheit der einzelnen Dinge richtig denken. Denn da sie über die Natur des Alls [vielleicht treffender: "... der Dinge, die das Ganze ausmachen" (*tôn holôn*)<sup>142</sup> treffliche Erkenntnisse gewonnen haben, mußten sie auch für die Beschaffenheit der Dinge im einzelnen [vielleicht treffender: "der Dinge in Teilbereichen" (*tôn kata meros*)] einen trefflichen Blick gewinnen."

Denselben Gedanken formulieren schon die *Dialexeis* (vermutlich ein sophistischer Übungstext): Experten "über die Natur von allem" (*peri physios tôn hapantôn*) sind auch Experten in allen praktischen Belangen (in diesem Sinne: *peri pantôn orthôs prassen*).<sup>143</sup> Archytas übernimmt die Themenbezeichnung *peri ... physêôs* aus dem zeitgenössischen Sprachgebrauch.<sup>144</sup> Zur Selbstbeschreibung genügt ihm die eingangs verwendete Formel "mit den Wissenschaften (*peri ta mathêmata*) befaßt".

In den anschließenden Bemerkungen zur Akustik findet sich ein Verwendungsfall von *physis* als dynamische Konstitution:

---

<sup>139</sup> Dazu unten, Kap. 5.

<sup>140</sup> DK Bd. I, S. 431.36 - 432.4.

<sup>141</sup> Huffman (2005, 105 und passim): "those concerned with the sciences".

<sup>142</sup> Demgegenüber Huffman (2005, 105 und passim): "concerning the nature of wholes" (was m.E. keinen Sinn macht). – Der Plural *tôn holôn* ist schwer verständlich. Als Erklärung kommt vielleicht *tôn holôn = tôn peri to holon* ("der Dinge, die das Ganze betreffen"), wobei "das Ganze" (*to holon*) = der Himmel, s.u. 5.4.2.3., Anm. zu T c.5 #85a.

<sup>143</sup> DK 90, c. 8 (1) – s.u. T c.5 #84.

<sup>144</sup> Siehe unten 5.4.2.3., T c.5 #84.

**T c.4 #28b: Archytas, DK 47 B 1 (teilw)**

Manche Geräusche sind wegen der Entfernung oder dergl. οὐκ ἀμῶν τᾶι φύσει οἴους τε γινώσκεσθαι,<sup>145</sup>

d.h. "für unsere Natur unhörbar"

Die Verwendung von "Natur" (als dynamische Konstitution) ist hier dieselbe wie in zeitgenössischen medizinischen und anthropologischen Kontexten (s.o. 2.5.5.).

**4.8. Demokrit; Atomisten und Materialisten des 4. Jh.**

**4.8.1. Verwendungsfälle von *physis* bei Demokrit**

Das Wort *physis* ist bei Demokrit vor allem im anthropologischen, ethischen und erziehungstheoretischen Kontext belegt; dabei entspricht seine Verwendung (im Sinn von "Charakter", "Begabung", "Konstitution" usw.) dem zeitgenössischen Sprachgebrauch.<sup>146</sup> Ich beschränke mich hier auf eine kommentarlose Dokumentation der Verwendungsfälle:

DK 68 B 3 (Bd. II, S. 133, Z. 1): τὸν εὐθυμῆσθαι μέλλοντα χρῆ ... μηδὲ ἄσσο' ἂν πράσσει, ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν – DK: "Wer wohlgemut leben will, soll ..., was immer er treibt, nicht über seine eigene Kraft und Natur erstreben"

DK 68 B 21 (Bd. II, S. 147, Z. 4): Ὅμηρος φύσεως λαχῶν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτίνατο παντοίων – DK: "Homer, dem ein göttliches Wesen zu teil ward, hat einen wohlgeordneten Bau mannigfaltiger Verse gezimmert."

DK 68 B 33 (Bd. II, S. 153, Z. 1): ἡ φύσις καὶ ἡ διδασχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδασχὴ μεταρσμοὶ τὸν ἄνθρωπον, μεταρσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ – DK: "Die Natur und die Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur."

DK 68 B 56 (Bd. II, S. 157, Z. 10): τὰ καλὰ γνωρίζουσι καὶ ζηλοῦσιν οἱ εὐφυέες πρὸς αὐτὰ – DK: "Das Schöne erkennen und erstreben *nur* die dafür Geschaffenen.(oder: Begabten, GH)"

DK 68 B 85 (Bd. II, S. 161, Z. 4): ὁ ἀντιλογεόμενος καὶ πολλὰ λεσηνευόμενος ἀφύης ἐς μάθησιν ὦν χρῆ – DK: "Wer sich in Widerrede ergeht und viel schwatzt, ist unbegabt zum Lernen dessen, was not tut."

DK 68 B 109 (Bd. II, S. 164, Z. 8): οἱ φιλομεμφέες εἰς φιλίην οὐκ εὐφυέες – DK: "Die Tadelsüchtigen sind zur Freundschaft nicht geschaffen (oder: begabt, GH)."

DK 68 B 173 (Bd. II, S. 179, Z. 10): ἀνθρώποισι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπὶ τινος ... "den Menschen erwächst Schlechtes aus Gutem, wenn man ..."

DK 68 B 176 (Bd. II, S. 180, Z. 10): τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης· διόπερ νικᾷ τῶι ἥσσοσι καὶ βεβαίωι τὸ μείζον τῆς ἐλπίδος – "Zufall ist freigiebig, aber unver-

<sup>145</sup> DK Bd. I, S. 433.7.

<sup>146</sup> Dazu oben, 2.5.4. und 2.5.5.

läßlich. Natur hingegen ist sich selbst genug; deshalb siegt sie mit dem Wenigeren, aber Verlässlichen über das Mehr der Hoffnung." (φύσις vs. τύχη)

DK 68 B 182 (Bd. II, S. 182, Z. 8): τὰ δ' αἰσχροῦ ... καὶ γὰρ οὐκ ἐθέλοντα πολλακίς ἐξείργει τοιοῦτον εἶναι † οὕτω μεγάλης τε τῆς φυτικῆς ἐστι † – in DK nicht übersetzt, da unverständlich (dto. Graham 2010).<sup>147</sup>

DK 68 B 183 (Bd. II, S. 182, Z. 13): ἔστι που νέων ξύνεσις καὶ γερόντων ἀξυνεσίη· χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ' ὠραίη τροφή καὶ φύσις – DK: "Es gibt gelegentlich Verstand bei den Jungen und Unverstand bei den Alten. Denn Zeit lehrt nicht denken, sondern frühzeitige Erziehung und Naturanlage."

DK 68 B 242 (Bd. II, S. 193, Z. 15): πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος – DK: "Mehr Leute werden durch Übung tüchtig als aus Anlage."

DK 68 B 249 (Bd. II, S. 195, Z. 3): στάσις ἐμφύλιος: Aufruhr innerhalb des Stammes (vgl. Solon 4.19)

DK 68 B 267 (Bd. II, S. 200, Z. 12) = T c.2 #10 (s.o. 2.2.4., vgl. sinngemäß auch 2.4.2.): φύσει τὸ ἄρχειν οἰκῆιον τῶι κρέσσονι – DK: "Von Natur ist das Herrschen dem Stärkeren eigen."

DK 68 B 277 (Bd. II, S. 202, Z. 9): Wer einen Sohn braucht, sollte ihn adoptieren; man hat dann die Wahl, und ὅς ἂν δοκῆι ἐπιτήδειος εἶναι, κἂν μάλιστα κατὰ φύσιν ἔποιτο – "wer passend zu sein scheint, dürfte wohl am ehesten gemäß seinen Anlagen folgen"; wenn man den Sohn selbst zeugt, muß man nehmen, was man bekommt.

DK 68 B 278 (Bd. II, S. 202, Z. 15): ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαίων δοκεῖ εἶναι παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιός τινος ἀρχαίης. δηλον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοισι πάντα γὰρ ἔκγονα κτᾶται κατὰ φύσιν ἐπωφελείης γε οὐδεμιᾶς εἵνεκα· ἀλλ' ὅταν γένηται, ταλαιπωρεῖ καὶ τρέφει ἕκαστον ὡς δύναται καὶ ὑπερδέδουκε, μέχρι σμικρὰ ἦι, καὶ ἦν τι πάθῃ, ἀνιάται. ἢ μὲν φύσις τοιαύτη πάντων ἐστὶν ὅσα ψυχὴν ἔχει τῶι δὲ δὴ ἀνθρώπῳ νομίζον ἤδη πεποιήται, ὥστε καὶ ἐπαύρεσίν τινα γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου. – Die Menschen glauben, Kinder zu bekommen sei "etwas Zwangsläufiges, von Natur und einem Urzustand her" (beachte: φύσις ~ ἀνάγκη). Die anderen (d.i. vom Menschen verschiedenen) Tiere "bekommen Nachwuchs naturgemäß und ohne Rücksicht auf jeglichen Nutzen". ... "So beschaffen ist die Natur von allem, was Seele hat [daß sie nämlich uneigennützig Kinder aufziehen]; beim Menschen aber hat sich schon die Meinung gebildet, daß man von dem Nachwuchs auch einen Vorteil erwartet." (Beachte: φύσις vs. νομίζον [= νομιζόμενον])

DK 68 B 297 (Bd. II, S. 207, Z. 1 – s.u. #34): Der Tod ist dasselbe wie θνητῆς φύσεως διάλυσις – "... die Auflösung der sterblichen Natur".

Die Verwendung des einschlägigen Vokabulars im kosmologischen Kontext ist zweifelhaft (oder wenigstens schlecht belegt).<sup>148</sup> In Betracht kommen vor allem folgende Stellen:

---

<sup>147</sup> Diels (2. bis 4. Aufl. = *4VS*, Bd. II, S. 98, Z. 10) emendiert das überlieferte οὕτω μεγάλης τε τῆς φυτικῆς ἐστι zu: ὅτωι μεγάλη ἐστὶ τῆι φύσι κακεστῶ "... dem von Natur eine große Schwäche innewohnt"

#### 4.8.2. Die primären stofflichen Bestandteile der Dinge.

Aristoteles (*Phys.* VIII 9, 265b17 ff.) beobachtet in der einschlägigen Literatur einen Konsens über den Primat des Ortswechsels (*phora*) gegenüber den anderen Arten der Bewegung (*kinêsis*). Diesem Konsens folgen nach Aristoteles auch "diejenigen", die keine Bewegungen annehmen wie Liebe und Streit bei Empedokles oder der *Nous* bei Anaxagoras, "sondern behaupten, daß Bewegung wegen des Leeren (*dia to kenon*, b24) stattfindet" (was sich offensichtlich auf die Atomisten bezieht);<sup>149</sup> "denn", so Aristoteles

**T c.4 #29: Aristoteles, *Phys.* VIII 9, 265b25 = DK 68 A 58 (Bd. II, S. 99.7)**

καὶ γὰρ οὗτοι τὴν κατὰ τόπον κίνησιν κινεῖσθαι τὴν φύσιν λέγουσιν.

"... auch sie behaupten, die Natur bewege sich in der Weise der örtlichen Bewegung."

Simplikios erläutert:

**T c.4 #30: Simplicios in *Phys.* 1318.33 ff. = DK 68 A 58 (Bd. II, S. 99.9) = DK 68 B 168**

τούτέστι τὰ φυσικὰ καὶ πρῶτα καὶ ἄτομα σώματα· ταῦτα γὰρ ἐκεῖνοι φύσιν ἐκάλουν καὶ ἔλεγον κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα κινούμενα ταῦτα διὰ τοῦ κενοῦ εἶκοντος καὶ μὴ ἀντιτυποῦντος κατὰ τόπον κινεῖσθαι·

"... d.h. die natürlichen und primären und unteilbaren Körper.<sup>150</sup> Denn diese nannten sie 'Natur', und sie behaupteten, daß sie sich gemäß ihrer eigenen Schwere, weil das Leere zurückweicht und nicht widersteht, örtlich bewegen."

Die Verwendungsweise von *physis* in #29 – im absoluten und unbegrifflichen Gebrauch, als Bezeichnung der Atome – ist durchaus unaristotelisch.<sup>151</sup> Sie entspricht einer von Platon bezeugten zeitgenössischen Redeweise:

---

<sup>148</sup> Vgl. auch DK 68 A 49 (Bd. II, S. 97.14): Nach einer Bemerkung Galens zu Frg. 125 – νόμωι γὰρ χροῦι, νόμωι γλυκύ, νόμωι πικρόν, ἐτεῆι δ' ἄτομα καὶ κενόν. DK: "Der gebräuchlichen Redeweise nach (*nomô*) gibt es Farbe, Süßes, Bitteres, in Wahrheit (*eteê*) aber nur Atome und Leeres" – hat Demokrit die Antithese *nomos* vs. *physis* in Anwendung auf die (erst später so genannten) sekundären Qualitäten vermieden. – Dazu auch Heinemann 1945/80, 88.

Daß sich der Nabel im Uterus "einpflanzt" und somit festsetzt (DK 68 B 148: *emphyetai*), ist eine alte gemeinsprachliche Redeweise (s.o. T c.3 #50 ff.).

Die Formulierung bei Simplicios (DK 68 A 47; Bd. II S. 96.9), die Atome seien "von Natur bewegungslos" (*physei akinêta*) verweist auf keine Wortwahl Demokrits; sie besagt nur, daß die Atome keine natürliche Bewegung im aristotelischen Sinne haben (vgl. McKirahan 2010, 318n26).

<sup>149</sup> Vgl. Graham 1999, 163 ad loc.

<sup>150</sup> Wörtlich: "schnittlos" (? – *atomos*).

<sup>151</sup> Die Stelle ist nicht im *Index Aristotelicus* (Bonitz 1870) vermerkt, was wohl darauf deutet, daß Bonitz hier eine Zitierung fremden Sprachgebrauchs unterstellt. Aber der *Index Aristotelicus* ist nicht so vollständig, wie man oft meint. – Anders übrigens die Bezeichnung der einfachen Bestandteile der Welt als "die natürlichen Körper" (wie #30: *ta physika sômata*, *Phys.* IV 1, 208b8-9; *Met.* VII 2, 1028b10 etc.). Ich rechne mit einer Anlehnung an den von Platon in den *Gesetzen* beschriebenen Sprachgebrauch (vgl. neben #31 bes. die Anspielung in #46 auf eine zeitgenössische Charakterisierung der Elemente

**T c.4 #31: Platon, *Lg.* 891c2-3**

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἠγείσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ...

Die im X. Buch der *Gesetze* kritisierte atheistische Lehre<sup>152</sup> kommt darauf hinaus, "Feuer und Wasser und Erde und Luft für die allerersten Dinge zu halten und eben diese mit dem Wort 'Natur' zu bezeichnen" (Übers. Schöpsdau 2011).

Wie die Atome in #29 f. firmieren hier die Elemente umstandslos als "die Natur". Der Sprachgebrauch scheint nicht von der kosmologischen Doktrin abzuhängen. Fraglich ist dabei allerdings, ob man dies so verstehen soll, daß *physis* bei den Anhängern verschiedener Doktrinen verschiedenes *bedeutet*: bei den Atomisten "die Atome", bei Anderen "die Elemente" usw. Für plausibler halte ist es, daß *physis* bei allen dasselbe bedeutet, nämlich "die letzten Bestandteile, aus denen alle Dinge gebildet sind"; und sind dies eben bei den Atomisten die Atome, bei Anderen die Elemente usf. Der von Platon bezeugte Sprachgebrauch muß daher kein anderer sein als derjenige, den Aristoteles in seiner Übersicht über die Bedeutungsvielfalt der Grundbegriffe (V. Buch der *Metaphysik*) folgendermaßen beschreibt:

**T c.4 #32: Aristoteles, *Met.* V 4 1014b26-35**

ἔτι δὲ φύσις λέγεται

ἐξ οὗ πρῶτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρο-  
θμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ,  
οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκός ἢ  
b<sup>30</sup> φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ  
τῶν ἄλλων· ἐκ τούτων γὰρ ἔστιν ἕκαστον διασωζομένης τῆς  
πρώτης ὕλης· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τῶν φύσει ὄντων  
τὰ στοιχεῖα φασιν εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ  
δ' ἀέρα οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ'

b<sup>35</sup> ἔνια τούτων οἱ δὲ πάντα ταῦτα.

"'Natur' wird auch dasjenige genannt, woraus als nächstem ein Naturding besteht oder wird und das seinerseits gestaltlos ist und seine Wirkungsweise nicht verlieren kann. Beispielsweise wird die Bronze als die (30) 'Natur' einer Statue oder bronzener Geräte bezeichnet, und von hölzernen Gegenständen das Holz; ebenso bei anderen Stoffen, denn aus diesen besteht der jeweilige Gegenstand, sofern das ursprüngliche Material er-

---

als *physei*). Freilich haben die Elemente auch bei Aristoteles eine Sonderstellung, da sie in seiner Kosmologie als Träger der sog. natürlichen Bewegung fungieren. Ihre Bezeichnung als "die natürlichen Körper" könnte darauf verweisen, daß Leicht und Schwer (und somit die Disposition zur Auf- und Abwärtsbewegung) nur den Elementen aufgrund ihrer definitionsgemäßen Form (d.h. "Natur", s.o. T c.2 #74) eignen, allen anderen Dingen aber nur abgeleiteterweise aufgrund ihres Materials.

<sup>152</sup> Zu dieser bes. *Lg.* 889A-890A.



halten bleibt. In der angegebenen Weise,<sup>153</sup> sagt man, seien auch die Elemente der Naturdinge deren 'Natur',<sup>154</sup> wobei die einen das Feuer, andere die Erde, andere den Dunst, andere das Wasser, wieder andere sonst etwas dergleichen nennen, und zwar einige (35) einen Teil von ihnen, andere alle."

Wie in #29 beschreibt Aristoteles im zweiten Teil von #32 (b32 ff.) eine Verwendung von *physis* als Bezeichnung der primären stofflichen Bestandteile (*stoicheia*, b33), aus denen alle Dinge gebildet sind.<sup>155</sup> Wie die Einschränkung auf Naturdinge (*physei onta*), kann der bestimmte Gebrauch (*tôn physei ontôn ... physin*) eine aristotelische Zutat sein, die er selber als sachgemäße Präzisierung versteht. Als Beispiel für die jeweils angenommenen und als *physis* bezeichneten primären stofflichen Bestandteile der Dinge werden hier die sog. Elemente sowie "dergleichen" genannt; man kann dabei ebenso an weitere Grundstoffe denken wie an Elementarqualitäten oder – wie in #29 (freilich nur in #30 ausdrücklich) – Atome. Insofern ist #29 f. durchaus glaubwürdig.<sup>156</sup> Aber keiner der zitierten Quellentexte (#29-32) gibt Auskunft darüber, wie alt der beschriebene Sprachgebrauch ist:<sup>157</sup> Wenn er Mitte des 4. Jh. üb-

---

<sup>153</sup> Zur Interpretation (entsprechend dem Kommentar von Bonitz) vgl. meine *Studien*, Bd. I, Abschnitt 11.2 (bes. 298n21).

<sup>154</sup> Bei absolutem Gebrauch müßte es stattdessen heißen: "... die Natur". Der gr. Text läßt dies hier zwar vielleicht zu. Aber die Parallelstelle in der *Physikvorlesung* (*Phys.* II 1, 193a21 ff.) hat unmißverständlich bestimmten Gebrauch.

<sup>155</sup> Aristoteles spricht ausdrücklich von "Naturdingen" (*physei onta*, b32): einerseits im Unterschied zu Artefakten (vgl. a29-30), mit denen er sie hier vergleicht; andererseits weil er den traditionellen Anspruch der Naturwissenschaft (und somit wohl auch der zitierten Autoren), "von allen Dingen" (*peri pantôn*) zu handeln, ausdrücklich bestreitet (vgl. bes. *P.A.* I 1, 641a32 ff.). – Zu diesem Anspruch s.u. Kap. 5.

<sup>156</sup> Demgemäß wird #30 von McKirahan (2010, 316n24) zu einer Fußnote zu #29 verarbeitet: "This [i.e. "nature"] is a word the atomists used to refer to the atoms."

<sup>157</sup> Muth (*Wiener Studien* 69 (1956) 146; hier zit. nach Steiner 1992, 110n11; zustimmend Schöpsdau 2011, 385) spricht treffend von einer "materialistische[n] philosophische[n] *koinê*", auf die sich Platon hier bezieht. Der in #31 zitierte Sprachgebrauch ist aber nur durch Platon und Aristoteles, und somit für deren Zeitgenossen bezeugt.

Ich sehe auch nicht, daß #31 einen Sprachgebrauch "all der Menschen, die jemals mit Untersuchungen über Natur befaßt waren" beschreibt (*Lg.* 891c8-9: ἀνθρώπων ὅποσοι πρόποτε τῶν περὶ φύσεως ἐφήψαντο ζητημάτων; Übers. teilw. nach Schöpsdau 2011, s.u. #44): Zwischen #31 (ebd. c2-3) und der letzteren Stelle liegt ein deutlicher Einschnitt; nur bei der später erwähnten Auffassung von "Natur" als "die ersten Dinge betreffendes Werden" (*Lg.* 892c2-3: *genesis ... peri ta prôta*, s.u. #46), ist ein Rückbezug auf *Lg.* 891c8-9 anzunehmen. – Burnet (1930, 363 f.; dort Nr. 1) scheint zwischen beiden Auffassungen gar nicht zu unterscheiden.

lich war, muß er nicht auf Demokrit oder dessen Vorgänger und Zeitgenossen zurückführbar sein. Tatsächlich ist in #29 f. kein entsprechender Hinweis erkennbar.<sup>158</sup>

#### 4.8.3. "Erste Naturen" und "sterbliche Natur"

Philodem (*De morte* 30) referiert Demokrit mit der Behauptung,<sup>159</sup> daß bei der Verwesung schließlich auch die Skelette

**T c.4 #33: DK 68 B 1a (Bd. II, S. 131, Z. 12)**

... εἰς τὰς πρώτας ἀναλύονται φύσεις.

"... in die ersten Naturen zerfallen".

Es muß nicht bestritten werden, daß sich der Ausdruck *hai prôtai physeis* ("die ersten Naturen") hier auf die Atome bezieht. Aber das heißt, wie gesagt,<sup>160</sup> nicht, daß *physeis* hier dasselbe wie "Atome" bedeutet. Es genügt, daß der Verfasser die Atome für die primären stofflichen Bestandteile der Dinge und insofern für "die ersten Naturen" hält: Dann kann er in geeigneten Kontexten – im Griechischen wie im Deutschen – den Ausdruck "die ersten Naturen" als Bezeichnung der Atome verwenden. Wer stattdessen die sog. Elemente für "die ersten Naturen" hält, wird mit demselben Ausdruck die sog. Elemente bezeichnen, usf. Diese Redeweise kann alt sein. Aber für eine Zuschreibung an Demokrit sehe ich wieder keinen direkten Beleg.

---

<sup>158</sup> Der Quellenwert von #29 f. für Demokrit bleibt daher umstritten: Heinemann (1945/80, 88 f.) liest #29 f. sowie DK 68 B 1a (s.u. #33) als "gut bezeugte Nachricht", daß "Demokrit die Atome [...] *physis* genannt hat". Holwerda (1955, 119n1) läßt dies offen und verweist gegen Heinemann auf Heidel (1910, 104n97) und Beardslee (1918 94 f.). Hingegen liest Lebedev (1984, 16) *physis* bei Theophrast (*Sens.* 61) und *natura* bei Seneca (*N.Q.* III 10,3) umstandslos als Demokrits terminus technicus für die Atome. Bremer (1989, 246) bezieht #29 f. ebenfalls auf Demokrit und kommentiert: Noch Empedokles halte mit Parmenides an *physis* = *genesis* fest; so nehme er sich "die Möglichkeit einer für seine eigene Philosophie fruchtbaren Verwendung von *physis*", nämlich *physis* = "'Wuchs' und 'Bau'" (Homer), "'Struktur'" (Heraklit), "Sein und Wesen" (Aristoteles). Erst bei Demokrit scheine, "soweit wir der Überlieferung trauen dürfen [Anm.: Verweis auf B 168 und A 58, d.i. #29 f.], die in dem Grundwort *physis* liegende Strukturvorstellung für seine eigene naturwissenschaftliche Theoriebildung aufgeschlossen worden zu sein." – Abgesehen von der m.E. unsicheren Zuschreibung von #29 f. an Demokrit, halte ich Bremers Darstellung in zweierlei Hinsicht für fragwürdig: Einerseits sehe ich bei Parmenides und Empedokles keine schliche Gleichsetzung von *physis* und *genesis*, sondern eine Auffassung von *physis* als Ursprung und stoffliche Zusammensetzung (s.o. 4.2.2. und 4.3.2 f.), die durchaus als "Strukturvorstellung" im Sinne Bremers gelten kann. Andererseits ist aber auch nicht zu sehen, was die in #29 f. zitierte Auffassung von *physis* als Grundstoff mit die aristotelischen Auffassung der *physis* als *ousia* zu tun haben soll. In der aristotelischen Zusammenstellung der Bedeutungen von *physis* (*Met.* V 4, 1014b16 ff.) sind dies zwei unterschiedliche Punkte (Zählung nach Ross 1924 I, 295; vgl. Heinemann 2001, 289): (5) 1014b35 ff. (s.o. #18) bzw. (4) 1014b26 ff. (s.o. #32).

<sup>159</sup> Zum Kontext bei Philodem vgl. Warren 2002, 196 f.

<sup>160</sup> Siehe oben zu #31.

Freilich gibt es eine gewisse Entsprechung zu einer vergleichsweise gut bezeugten Formulierung in den ethischen Fragmenten Demokrits:<sup>161</sup>

**T c.4 #34: DK 68 B 297 (Bd. II, S. 207, Z. 1)**

ἐνιοὶ θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεῦδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστούντες χρόνου.

"Manche Menschen, die nichts von der Auflösung der sterblichen Natur wissen, sich aber der Verfehlungen in ihrem Leben bewußt sind, mühen sich ihr Leben lang mit Beunruhigungen und Ängsten ab und fabrizieren Lügengeschichten über die Zeit nach dem Tode."

Auf die Details der "Auflösung", von der Demokrit in #34 spricht,<sup>162</sup> kommt es hier durchaus nicht an. Klar ist aber jedenfalls, daß von derselben "Auflösung" die Rede ist wie in #33: Die "sterbliche Natur" (#34) ist eine Verbindung, die mit dem Tode aufgelöst wird. Dabei werden die ursprünglichen Bestandteile freigesetzt. Sind dies die "ersten Naturen" (#33), dann wird die "sterbliche Natur" in die "ersten Naturen" aufgelöst.

Die Rede ist in #34 aber nicht von irgendeinem natürlichen Vorgang, sondern vom menschlichen Tod. Der einzelne Mensch ist nichts anderes als die "sterbliche Natur", die mit dem Tode aufgelöst wird. Er ist eine Verbindung stofflicher Bestandteile, die nach seinem Tode nicht mehr existiert. Daher kann er auch keinen posthumen Sanktionen für irgendwelche Verfehlungen ausgesetzt sein: Unruhe und Angst sind unangebracht; über "die Zeit nach dem Tode" gibt es nur "Lügenschichten".

Dies ist dieselbe "sterbliche Natur", von der es bei Sophokles heißt, sie müsse "Sterbliches im Sinn haben" – und bei Platon, daß sie sich damit doch nicht begnügt und daß sie von Übeln umstellt ist:

**T c.4 #35: Sophokles, Frg. 590:**

θνητὴν δὲ φύσιν χρὴ θνητὰ φρονεῖν.

"Sterbliche Natur muß Sterbliches im Sinn haben."

**T c.4 #36: Platon, *Symp.* 207d1-2:**

ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος.

"Die sterbliche Natur strebt, nach Möglichkeit immer zu sein und unsterblich."

**T c.4 #37: Platon, *Tht.* 176a7-8**

---

<sup>161</sup> Die Quelle ist Stobaios, nicht etwa die Demokrates-Sammlung.

<sup>162</sup> Zu diesen vgl. Warren 2002: Im Gegensatz zu den Epikureern betont Demokrit die Allmählichkeit des Todes, wobei die Seele "gradually decays and dissipates in just the same way as the body" (202, cf. 203: "it ... gradually dissipates as the body decays"). Eben dies ist die "Auflösung der sterblichen Natur" (DK 68 B 297, zit. 202n31).

τὰ κακά (a5) ... τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.

"Die Übel ... umschwärmen zwangsläufig die sterbliche Natur und den hiesigen Ort."<sup>163</sup>

Auf die periphrastische Verwendung an diesen Stellen habe ich schon hingewiesen (s.o. T c.2 #14):<sup>164</sup> Was von Natur sterblich ist, ist von der Auflösung betroffen (Demokrit), muß Sterbliches im Sinn haben (Sophokles), strebt gleichwohl nach Unsterblichkeit (Platon, *Symp.*) und ist von Übeln umschwärmt (Platon, *Tht.*).

Wo von einer "sterblichen Natur" (*thnêtê physis*) die Rede ist, sollte die "unsterbliche Natur" (*athanatos physis*). nicht fehlen. Zwar ist diese Wendung nicht von Demokrit, sondern nur in einem vielzitierten Euripides-Fragment (910 N., s.u. 4.10.) überliefert – und m.E. in einer Bedeutung, die für Demokrit nicht in Betracht kommen kann (s.u. 4.10.4.). Wie nahe sie aber im Kontext von #33 f. liegt, ist anhand einer Parallelstelle bei Empedokles erkennbar:

T c.4 #38: Empedokles, DK 31 B 35, Vs. 14

... θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι.

"... erwachsen zu Sterblichem sie [d.i. die Elemente], die früher Unsterbliches zu sein gelernt hatten." (Übers. teilw. nach Primavesi 2008, 75)

"Sterblich" (*thnêta*) sind die vergänglichen Gemische, die unter dem Einfluß der Liebe entstehen; "unsterblich" (*athanata*) sind die Elemente als solche, die unter dem Einfluß des Streits für sich existierten.<sup>165</sup>

In Anlehnung an diese Redeweise hätte Philodems Demokrit (#33) statt von "ersten" auch von "unsterblichen" Naturen sprechen können. Mit Demokrits wörtlich bezeugter Redeweise (#34) ergäbe sich somit eine Auflösung der "sterblichen Natur" (*thnêtê physis*) in die "unsterbliche Natur" (*athanatos physis*). – Aber das ist, soweit wir sehen können, nicht Demokrits Formulierung.

#### 4.9. "Immerströmende Natur" im pythagoreischen Eid

Bekanntlich hat Burnet (<sup>1930</sup>, 10 f.) den Ausdruck "unsterbliche Natur" (*athanatos physis*). bei Euripides (Frg. 910 N., s.u. #40) als Bezeichnung eines unvergänglichen Grundstoffs ge-

---

<sup>163</sup> Beachte: die räumliche Metaphorik – "den hiesigen Ort" (*tonde ton topon*, a7-8) ist schon durch "bei den Göttern seinen Sitz haben" (*en theois hidrysthai*, a6-7) eingeführt.

<sup>164</sup> An den beiden anderen mir bekannten Belegstellen (Platon, *Lg.* 875b7 und Demosthenes 61,14) ist *thnêtê physis* nicht im periphrastischen Sinn zu verstehen. Eine andere Stelle in Platons *Gesetzen* bietet sich aber zur Verdeutlichung an:

ἡ θνητὴ φύσις (*Symp.* 207d1) = τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον (*Lg.* 732e5; im Kontext mit φύσις, e4).

<sup>165</sup> Ebenso hat Diogenes von Apollonia die bei ihm der als Grundstoff fungierende "Luft" (oder "Dunst": *aêr*) als "ewig und unsterblich" (DK 64 B 7: *aidios kai athanatos*) charakterisiert.

deutet. Ich halte das nicht für plausibel (s.u. 4.10.4.). – Anders bei der (von Burnet nicht erwähnten) pythagoreischen Eidesformel

**T c.4 #39: pythagoreische Eidesformel, DK 58 B 15 (Bd. I, S. 455.9 f.)**

... τετρακτύν

παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσιν.

Die Pythagoreer schwören bei (dem nicht ausdrücklich genannten) Pythagoras als dem Übermittler der "Tetraktys (d.i. "Vierheit"), welche die Quelle (*pêgê*) und Wurzel (*rhizôma*) der immerströmenden (d.h. unerschöpflichen und somit ewigen: *aenaos*) Natur (*physis*) in sich umfaßt".<sup>166</sup>

Guthrie (*HGP* II, 141; vgl. *HGP* I, 225) vermutet, daß bereits Empedokles mit der Beschreibung der Elemente als "vier Wurzeln aller Dinge" (*tessara ... pantôn rhizomata*, DK 31 B 6.1) und als "Quelle der sterblichen Dinge" (*thnêtôn pêgê*, B 23.10) diese Formel zitiert. Mit Burkert (1962, 170) ziehe ich es vor, die Abhängigkeit umgekehrt anzusetzen: Empedokles wird überboten und korrigiert: Die von ihm genannten "Wurzeln" aller Dinge sind ihrerseits in der Tetraktys "verwurzelt"; die "Quelle" der sterblichen Dinge geht ihrerseits aus der Tetraktys als ihrer "Quelle" hervor. Die – hier als die "immerströmende Natur" (*aenaos physis*) bezeichneten – Elemente sind somit auf die Tetraktys zurückgeführt.

Diese Wortwahl ist sonst erst aus dem 4. Jh. bezeugt: Die Verwendung von *physis* (im absoluten Gebrauch) als Bezeichnung der Grundbestandteile der Welt (hier: der Elemente) entspricht dem von Platon und Aristoteles bezeugten materialistischen Sprachgebrauch (s.o. #29 und #31). Als "das Immerströmende" (*to aennaon*,<sup>167</sup> d.h. das Unerschöpfliche und somit Ewige) hat Xenokrates die Materie (*hylê*) charakterisiert;<sup>168</sup> nach materialistischem Sprachgebrauch (von dem ich nicht weiß, ob ihm Xenokrates folgte ###) wäre dies die "Natur". Zeller vermutet bei Xenokrates eine Anregung durch die pythagoreische Eidesformel.<sup>169</sup> Die Rede von einer "immerströmenden" – unerschöpflichen und somit ewigen – "Natur" wäre demnach einerseits nicht später als die erwähnten Belege bei Platon und Aristoteles anzusetzen.<sup>170</sup> Andererseits setzt sie eine Empedokles-Rezeption voraus, bei der die "Natur" um-

---

<sup>166</sup> Übersetzung in Anlehnung an Riedweg (2002, 110). – Wegen der Unsicherheit des Texts verzichte ich auf eine vollständige wörtliche Zitierung der ersten Zeile.

<sup>167</sup> Die orthographische Variante (einfaches oder doppeltes *Ny*) muß hier nicht irritieren. Vgl. LSJ s.v.

<sup>168</sup> Belege bei Zeller (*Philos. der Griechen* II 1, 3. Aufl. 1875, 866n5; 5. Aufl. 1922, 1014n3).

<sup>169</sup> Zeller *Philos. der Griechen* I, 4. Aufl. 1876, 368n2 (vgl. I 1, 6. Aufl. 1919, 505n1). Zustimmung Burkert (1962n125, mit weiteren Literaturangaben).

<sup>170</sup> Anders Zhmud (2012, 302): Die zitierte Eidesformel "is a typical specimen of pseudo-Pythagorica", der Ausdruck *aenaos physis* zuerst bei Poseidonios nachweisbar. Die Tetraktys ist nach Zhmud (ebd. 302 f.) eine Erfindung der alten Akademie; das *akousma*, das sie mit dem Delphischen Orakel und den Sirenen in Verbindung bringt (DK 58 C 4; I 464.7), ist nur bei Iamblichos überliefert und nicht als alt verbürgt (vgl. ebd. 303n62). – Hingegen muß nach Kahn (2001, 31n16) die Tetraktys zumindest der

standlos mit den Elementen identifiziert werden kann, was m.E. einen gewissen zeitlichen Abstand erfordert.

#### 4.10. "Unsterbliche Natur" bei Euripides (Frg. 910 N.)

Mit dem schon erwähnten Euripides-Fragment (aus der *Antiope*, ca. 412-408) kehren wir ins 5. Jh. zurück:

**T c.4 #40: Euripides, Frg. 910 N. (DK 59 A 30, Bd. II, S. 13 Z. 21-4)**

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας

ἔσχε μάθησιν,

μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην

μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὀρμῶν,

<sup>5</sup> ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως

κόσμον ἀγήρων,<sup>171</sup> πῆ τε συνέστη

καὶ ὅπη καὶ ὅπως.

τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτε αἰσχυρῶν

ἔργων μελέδημα προσίξει.

Seeck übersetzt:<sup>172</sup> "Glückselig ist, wer aus Forschung (*historia*) Wissen gewonnen hat und nicht darauf aus ist, den Bürgern Leid zuzufügen und Unrecht zu tun, sondern auf die ewige [wörtlich: "nichtalternde" (*agêrôs*)] Ordnung (*kosmos*) der unsterblichen Natur (*physis*) blickt und fragt, wie sie entstanden ist und woraus und wodurch. Er wird sich niemals schändlichem Tun hingeben."

##### 4.10.1. Interpretationsansätze

Der grammatische Stellenwert und die Bedeutung von *physis* an dieser Stelle sind umstritten:<sup>173</sup>

---

Sache nach schon bei Philolaos vorausgesetzt werden. Auch Zhmud hatte früher (1997, 95 und 99 f.) keine Bedenken gegen das Alter des erwähnten *akousma* und somit der Tetraktus.

<sup>171</sup> Burnet (<sup>4</sup>1930, 10n3) beläßt hier das überlieferte ἀγήρων (Gen.) --> ###Kannicht, *TrGF* Bd. 5 ?

<sup>172</sup> Dort Frg. 227+1.

<sup>173</sup> Naddaf (2005, 29) interpretiert #40 als Beleg für seine These, daß "what pre-Socratics understood by the expression *historia peri phuseôs* (sic!) was a true history of the universe from its origins to the present", und zwar einschließlich der menschlichen Angelegenheiten (ebd. 28 f.). Ich halte diese These für wichtig und erwägenswert. Für Naddaf scheint sie aber mit einer zweiten These zusammenzufallen, die nicht das Thema der durch den Ausdruck *historia peri phuseôs* angezeigten Literaturgattung, sondern die durch das Wort *physis* angezeigte Sache betrifft. Naddaf scheint dabei einem grotesken Fehlschluß aufzusitzen, als wären

(1) *historia peri phuseôs* = a true history of the universe from its origins to the present  
und

- Heinemann (1945, 105 f.) unterstellt hier und ebenso
  - bei Gorgias, *Palamedes* c. 1,<sup>174</sup>
  - an einer zweiten Stelle bei Euripides: *Troad.* 886.4 f.<sup>175</sup> sowie
  - in der Themenbezeichnung *peri physeôs* ("über Natur") für die kosmologischen Lehren der frühen griechischen Philosophie<sup>176</sup>einen absoluten Gebrauch, der die nach seiner Auffassung gegen Ende des 5. Jh. ausgebildete "Idee einer alles umfassenden und beherrschenden, unsterblichen *physis*" belegt.
- Auch Schmalzriedt (1970, 92 ff. und 117 ff.) unterstellt hier (und in *Troad.* 886, aber nicht im *Palamedes*) einen absoluten Gebrauch, der nach seiner Auffassung dem absoluten Gebrauch in der Formel *peri physeôs* entspricht, ohne daß diese Formel freilich von Euripides verwendet würde. Nach Schmalzriedt belegt Frg. 910 nicht nur (i) den absoluten Gebrauch von *physis*, sondern auch (ii) die Verbindung von *physis* und *kosmos* sowie (iii) "die Explikation des 'absoluten' *physis*-Begriffs durch die aitiologisch-genetischen Momente des 'Woher' und des 'Wie'" und (iv) "die Charakterisierung dieser *physis*-Betrachtung als [...] *historia*".
- Nach Burnet (<sup>1930</sup>, 10), "[t]his fragment [i.e. #40] is clear evidence that, in the fifth century B.C., the name *physis* was given to the everlasting something of which the world was made" Burnet fügt hinzu, dies entspreche auch der älteren Begriffsgeschichte. Das Wort *physis* bezeichne ursprünglich den Stoff, aus dem etwas gemacht ist,<sup>177</sup> dann auch seine daraus resultierende Beschaffenheit. Bei Annahme eines einzigen Grundstoffs habe man demgemäß von einer gemeinsamen *physis* aller Dinge gesprochen; bei Annahme mehre-

---

(2) *physis* = the universe from its origins to the present  
äquivalent (dazu unten, Kap. 5). Naddaf versucht gar nicht erst zu zeigen, daß *physis* in #40 gemäß (2) zu verstehen ist. Was er zeigt, daß nämlich #40 zu dem durch (1) beschriebenen Programm paßt, ist nicht überraschend. Sein Versuch die Vereinbarkeit von (2) mit der Rede von einer "unsterblichen Natur" zu vereinbaren, fällt eher wunderlich aus – vgl. ebd. 175 (= 29n65): "whatever the stage in the universe's evolution: *physis* as *archê*, *physis* as process, *physis* as result, it is always immortal" (ähnlich Naddaf 1992, 37 f.).

<sup>174</sup> DK 82 B 11a; s.o. T c.2 #4 – dazu aber meine dortige Erläuterung.

<sup>175</sup> Siehe oben 2.5.6.; zu der "Naturnotwendigkeit" (*anankê physeôs*), mit der hier die oberste Gottheit probeweise gleichgesetzt wird, auch 2.4.2.

<sup>176</sup> Vgl. zu dieser Themenbezeichnung aber unten, Kap. 5.

<sup>177</sup> Ähnlich behauptet Cornford (1912, 39), *physis* sei sogar schon vor Beginn der schriftlichen Überlieferung eine Bezeichnung für "the living and self-moving stuff of all things that exist".

rer Grundstoffe habe man das Wort als deren Bezeichnung, z.B. der Elemente oder der Atome,<sup>178</sup> verwendet.

#### 4.10.2. Parodie bei Aristophanes

Meine Bedenken gegen Heinemann und Schmalzriedt ergeben sich zunächst daraus, daß in der Formel *peri physeôs* auch bei Fehlen eines limitierenden Genitivs kein *absoluter*, sondern allenfalls ein *unbestimmter* Gebrauch angenommen werden muß.<sup>179</sup> Überdies ist die Annahme, daß im Hintergrund des Euripides-Fragments die nackte Themenangabe *peri physeôs* oder gar die "stereotype" Formel *historia peri physeôs* steht,<sup>180</sup> keineswegs zwingend; ebenso kämen auch komplexere Themenangaben in Betracht wie beispielsweise in den wenige Jahre älteren *Vögeln* des Aristophanes (wörtliche Entsprechungen von mir hervorgehoben):

**T c.4 #41: Aristophanes, Av. 688 ff.**

προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἐοῦσιν,  
τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρωσ, τοῖς ἀφθίτα μηδομένοισιν,  
ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων,  
**φύσιν** οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε  
εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκῳ παρ' ἐμοῦ κλάειν εἴπητε τὸ λοιπόν.<sup>181</sup>

"Merkt auf uns, die **Unsterblichen**, Immerseienden, Ätherischen, **Nichtalternden**, Unvergängliches Sinnenden: Habt ihr erst darüber, was in der Höhe ist, von uns alles richtig gehört und kennt ihr erst richtig die **Herkunft** (*physis*) der Vögel, den Ursprung (*genesis*) der Götter und Flüsse, des Erebos und des Chaos, dann könnt ihr dem Prodikos die Hölle heiß machen."

---

<sup>178</sup> Burnet <sup>4</sup>1930, 11: "Empedokles (sic!) held that there were four such primitive stuffs, each with *physis* of its own, while the Atomists believed in an infinite number, to which they also applied the term." Burnet vermischt hier zweierlei:

- die (freilich erst für die Materialisten des 4. Jh. nachvollziehbare, s.o. 4.8.2.) Beobachtung eines Sprachgebrauchs, wonach die Grundstoffe die *physis* sind, und
- die (auf einer abwegigen Interpretation von DK 31 B 8 beruhende, s.o. 4.3.6.1.) Behauptung, daß bei Empedokles die Grundstoffe eine *physis* haben (worauf ich in Abschnitt 6.1.2. zurückkommen werde).

Dieselbe Konfusion findet sich bei Lovejoy (1909, 372; zu Theophrast, *De sensu* 63 = Demokrit, DK 68 A 135): "Only atoms and the void can be said to possess (or to constitute) *physis*" – wobei ich allerdings nicht sehe, daß die Rede von einer *physis* des Leichten und Schweren (*De sensu* 61, vgl. ebd. 68) zitiert ist.

<sup>179</sup> Tatsächlich ist normalerweise ein limitierender Genitiv wie *tôn hapantôn* ("von allem") sinngemäß zu ergänzen (s.u. 5.4.3.1.) – also sogar bestimmter Gebrauch.

<sup>180</sup> Schmalzriedt 1970, 93; ähnlich Naddaf 2005, 29.

<sup>181</sup> Wörtliche Übereinstimmungen mit #40 sind von mir **fett**, mit #42 durch Unterstreich hervorgehoben. Vgl. auch unten, 5.5.1.1.



Anstelle der Formel *peri physeôs* ("über Natur") lesen wir hier *peri tôn meteôrôn* ("über die Dinge in der Höhe"); die Erwähnung des Prodikos läßt vermuten, daß dieser bei seiner Vortragstätigkeit die letztere Formel als – mit Schmalzriedt müßte man wieder sagen: "stereotype" – Themenangabe verwandte.<sup>182</sup> Während Schmalzriedt bei Euripides eine "Explikation des 'absoluten' *physis*-Begriffs durch die aitiologisch-genetischen Momente des 'Woher' und des 'Wie'" vermutet, finden wir bei Aristophanes eine Explikation desselben, hier aber durch *peri tôn meteôrôn* angegebenen Themas durch den bestimmten Gebrauch von *physis*, und zwar in der Bedeutung "Ursprung und Werden".

Bei Euripides wird der Gegenstand dieser "Studien" (*historia*) nicht als *ta meteôra* ("die Dinge in der Höhe") bezeichnet, sondern mit der Wendung

ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη καὶ ὅπη καὶ ὅπως (Vs. 5-7: "die nichtalternde Ordnung der unsterblichen *physis* betrachtend, warum sie zusammentrat und in welcher Weise und wie")

umschrieben. Zu vermuten ist, daß dabei gleichwohl vor allem an die Betrachtung des Himmels gedacht ist, deretwillen bereits Anaxagoras den alten Spruch, für Menschen wäre am besten, gar erst nicht geboren zu sein, widerrief.<sup>183</sup> Die Prädikate der Alterslosigkeit und Unsterblichkeit, durch welche bei Aristophanes die Sprecher (der Chor der Vögel) sich selbst charakterisieren, werden bei Euripides auf diesen *kosmos*, d.h. insbes. die Ordnung der Himmelsbewegungen, bzw. auf die *physis* bezogen, um deren Anordnung es sich handelt: Die "unsterbliche *physis*" ist nicht selbst schon ein "nichtalternder *kosmos*", sondern dieser wird in einer Weise, die erforscht werden kann, aus ihr gebildet.<sup>184</sup>

#### 4.10.3. Parallele im *Sisyphos*?

Die in #40 und #41 verwendeten Prädikate – *athanatos* ("unsterblich") und *agêrôs* (nichtalternd) – sind seit Homer in formelhaften Wendungen als göttliche Attribute eingeführt.<sup>185</sup> Ihre parodistische Verwendung bei Aristophanes setzt voraus, daß diese theologische Konnotation noch verstanden wird. Dasselbe ist bei Euripides anzunehmen: Die "unsterbliche

---

<sup>182</sup> Vgl. Aristophanes, *Nubes* 360 f.: οὐ γὰρ ἄν ἄλλω γ' ὑπακούοιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκω ("Wir möchten keinem anderen der heutigen Höhengelehrten folgen als Prodikos") – dazu Guthrie *HGP* III.1, 277; zur Vortragstätigkeit des Prodikos auch Platon, *Crat.* 384B. Zu den Themenangaben *peri physeôs* und *peri tôn meteôrôn* s.u. Kap. 5.4.2. und 5.5.1.

<sup>183</sup> DK 58 A 30 = Aristoteles, *E.E.* 1216a11 ff.; mit Anspielung u.a. auf Theognis 425 ff. (s.o. T c.3 #24), Sophokles, *O.C.* 1224 ff.

<sup>184</sup> In diesem Sinn Vs. 6 f.: "... warum sie zusammentrat und in welcher Weise und wie". Subjekt zu "zusammentrat" (*synestê*) ist *kosmos*, nicht etwa *physis* (vgl. Kahn 1960, 223 zustimmend Naddaf 2005, 29).

<sup>185</sup> Homer, *Il.* 2.447, *Od.* 5.218; Homer. Hymn. *Auf Demeter* 242 und 260. Vgl. Naddaf 2005, 29 und 29n65 (p. 175).

Natur" und ihre "nichtalternde Ordnung" sind durch diese Prädikate als göttlich und verehrungswürdig charakterisiert.<sup>186</sup> Man könnte deshalb eine Parallele zu der "göttlichen Natur" ziehen, von der in dem etwa gleichzeitigen *Sisyphos*-Fragment die Rede zu sein scheint:

**T c.4 #42: Euripides oder Kritias, *Sisyphos* (DK 88 B 25) Vs. 16-21**

τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,  
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,  
νόῳι τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν  
προσέχων τὰ πάντα,<sup>187</sup> καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν,  
<sup>20</sup> ὅς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,  
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.<sup>188</sup>

Die Menschen halten sich an keine Gesetze. Deshalb wird zur Abschreckung "das Göttliche (*to theion*)" eingeführt: Es sei ein Daimon,<sup>189</sup> in unvergänglichem Leben prangend, mit dem Geiste hörend und sehend, denkend im Übermaß, auf alles achtend, und göttliche **Natur** tragend, der alles unter den Sterblichen Gesprochene hören, alles Getane schauen kann." (Übers. DK; in Vs. 19 abweichend)

---

<sup>186</sup> Ähnlich Anaximander, der das "Unbegrenzte" (*apeiron*) vermutlich als "nichtalternd" (DK 12 B 2: *agêrôs*), vielleicht auch als "ewig" (ebd.: *aidios*), "unsterblich" (B 3: *athanatos*) oder "unvergänglich" (ebd.: *anôlethros*) beschreibt (vgl. Kahn 1960, 42 f.). Zum "hymnischen" Stil der frühen griechischen Philosophie vgl. Deichgräber 1933 (zustimmend zit. von Jaeger 1953, 42n41, Nieddu 1993, 161n37) sowie Jaeger 1953, 235 ff.

Der Zusatz "*to apeiron = to theion*" in DK 12 B 3 ist irreführend. Er besagt keinesfalls, daß Anaximander das "Unbegrenzte" mit dem "Göttlichen" gleichsetzt. Der Ausdruck "das Göttliche" (*to theion*) zitiert den (DK 12 A 15 ausgeschriebenen) Kontext des Fragments bei Aristoteles (*Phys.* III 4, 203b13); dort behauptet Aristoteles, daß Anaximander das "Unbegrenzte" durch die genannten Attribute als "das Göttliche" charakterisiert (in diesem Sinne *gar*, b14).

Zu vermuten ist freilich, daß die Göttlichkeit des "Unbegrenzten" bei Anaximander vor allem darin liegt, daß es die Welt umgibt und lenkt (ebd. b11 f.) – so auch Jaeger (1953, 235), der aber fälschlich behauptet, daß Aristoteles hier eben diesen Zusammenhang herstellt und mit *kai tout' einai to theion* (b13: "und dies ist das Göttliche") Anaximanders eigene Worte zitiert. Das "Unbegrenzte" ist bei Anaximander kein Teil der Welt, sondern äußere Lenkungsinstanz (s.u. 6.4.1.3.) und als solche von dem Entstehen und Vergehen in der Welt gar nicht betroffen.

Zu erwähnen bleibt, daß auch *apeiros* (etwa in der Bedeutung "keiner Hinzufügung bedürftig") bei den frühen griechischen Philosophen als göttliches Prädikat fungieren kann; vgl. Deichgräber 1933, 348 zu entsprechenden Stellen bei Antiphon (DK 87 B 10) und Anaxagoras (DK 59 B 12; Bd. II, S. 37.18).

<sup>187</sup> So Diehle (1977, ###) und Kahn (1997, ###) statt des überlieferten und bei DK gehaltenen τε ταῦτα.

<sup>188</sup> Wörtliche Übereinstimmungen mit #40 sind von mir **fett**, mit #41 durch Unterstreich hervorgehoben.

<sup>189</sup> DK belassen in der Übersetzung das griechische *daimôn*, d.i. "Gottheit".

Die Wendung, auf die es hier ankommt – "göttliche Natur tragend" (*physin theian phorôn*) – wird von Jaeger (1953, 234) fälschlich durch "die göttliche Natur ... bewegen[d]"<sup>190</sup> wiedergegeben. Jaeger unterstellt hier einen absoluten Gebrauch von *physis*. Diese Annahme erlaubt es ihm, das *Sisyphos*-Fragment als zeitgenössisches Echo der "kühne[n] Identifizierung von *to theion* mit *hê physis*", die nach seiner Auffassung "für vorsokratisches Denken charakteristisch" ist,<sup>191</sup> zu interpretieren. Tatsächlich ist hier aber von der (wohlgemerkt: fiktiven) *physis* des fiktiven *daimon* die Rede; also bestimmter Gebrauch. Ich habe oben "Natur" als Platzhalterübersetzung gewählt. Gemeint ist wohl – wie in vielen älteren und zeitgenössischen Verwendungsfällen – "Aussehen", "Wuchs" und "Gestalt": Der fiktive *daimôn* "trägt göttlichen Wuchs"; durch *physin theian phorôn* wird seine Erscheinung als ebenso erschreckend wie verehrungswürdig charakterisiert.<sup>192</sup>

#### 4.10.4. Betrachtung des Himmels

Die Parallele zwischen zwischen der "unsterblichen Natur" in #40 und der "göttlichen Natur" in #42 trägt also nicht. Stattdessen schlage ich vor, die Wendung *athanatos physis* in #40 – wie *thnêtê physis* in #34-37 – im periphrastischen Sinn zu verstehen:<sup>193</sup> Die Rede ist von denjenigen Dingen, deren Natur es ist, unsterblich zu sein. Man könnte dabei mit Empedokles und den Atomisten an die unentstandenen und unvergänglichen Grundbestandteile der Welt denken (Elemente bzw. Atome), im Unterschied zu den vergänglichen Dingen, die aus ihnen gebildet sind.<sup>194</sup> Gegen diese Deutung spricht, daß die Wendung

"die nichtalternde Ordnung der unsterblichen *physis* betrachtend" (*ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων*)

---

<sup>190</sup> Jaeger 1953, 234 (= 43n44).

<sup>191</sup> Ebd. (= 43n44). Zustimmend Hager 1984, 425 (Text zu Anm. 71 ff. – mit irreführenden Belegen); Schubert 1993, 104n6 und passim. – ### dazu auch unten, Kap. 7 (zu Aristoteles, *Phys.* 203b13-5 / DK 12 B 3)

<sup>192</sup> Ich unterstelle hier eine Parallele zwischen *physin theian phorôn* ("göttlichen Wuchs tragend") in *Sisyphos*-Fragment und *hôs hypopteron demas phoroîês* ("... daß du geflügelte Gestalt trügest") in der *Helena* des Euripides (Vs. 618-9). Der Bedeutungsunterschied zwischen *physis* ("Wuchs", "Gestalt" etc.) und *demas* ("Körperbau", "Gestalt" etc.) ist hier nur geringfügig – wie zwischen *phyê* und *demas*, deren "stehende Verbindung" bei Homer (*Il.* 1.115; *Od.* 7.210, 5.212) Patzer (1939/93, 253) beschreibt (zu *phyê* auch oben 3.1.7.1.).

<sup>193</sup> So bereits in Abschnitt 2.2.5. (T c.2 #15 = T c.4 #40); vgl. auch die Diskussion der im Haupttext angegebenen Parallelstellen in Abschnitt 4.8.3.

<sup>194</sup> Siehe oben zu #38. – Beachte: Das ist nicht dasselbe wie die in 4.10.1. zitierte These Burnets, die vielmehr (bei unbestimmtem oder absolutem Gebrauch) eine Variante von *physis* = Ursprung unterstellt.

in #40 jedenfalls eine Betrachtung des Himmels beschreibt – wie die entsprechende Wendung an der Parallelstelle bei Aristoteles, wonach Anaxagoras auf die Frage, warum es überhaupt lohnt, geboren zu sein, geantwortet hat:

"um den Himmel zu betrachten und die Regularität in der ganzen Weltordnung" ([ἐνεκα] τοῦ ... θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν).<sup>195</sup>

Die Rede ist somit auch in #40 von der Regularität der Himmelsbewegungen; das "von Natur Unsterbliche" (*athanatos physis*), um dessen "Anordnung" (*kosmos*) es sich dabei handelt, sind daher wohl die Gestirne.

Eine Bezugnahme auf die unentstandenen und unvergänglichen Grundbestandteile der Welt ist m.E. vor allem deshalb nicht anzunehmen, weil dann in #40 eine Zusammensetzung der Gestirne aus solchen Bestandteilen vorausgesetzt würde. Das würde im Athen der Auführungszeit an Blasphemie grenzen. Wie nahe bei diesen Themen der Verdacht des Religionsfrevels liegt, weiß man aus den Anspielungen in Platons *Apologie*. Hier muß ein zweites Euripides-Fragment genügen, das sich gerade beim Anblick des Himmels gegen derartige Theorien verwahrt:

**T c.4 #43: Euripides, Frg. 913 N. (ed. Snell):**

τίς ἀτιμ[ό]θεος [κ]αὶ [β]α[ρ]υδαίμ[ων]  
[ὄς] τάδε λεύσσων οὐ προδι[δ]άσκει  
ψυχὴν αὐτοῦ θεὸν ἢ[γε]ῖσθαι,  
μετεωρολόγων δ' ἑκάς ἔρριψεν

<sup>5</sup> σκολιάς ἀπάτας, ὧν τολμηρὰ  
γλώσσ' εἰκοβολεῖ περὶ τῶν ἀφανῶν  
οὐδὲν γνώμης μετέχουσα.

"(Wer ist so gottlos und schicksalsgeschlagen, daß) er beim diesem Anblick seine Seele nicht lehrt, an Gott zu glauben und die krummen Betrügereien der Höhenerklärer weit von sich weist,<sup>196</sup> deren Zunge freche Vermutungen anstellt über verborgene Dinge, ohne Einsicht zu besitzen." (Übers. Seeck, mit Korrektur)

Ich verstehe Frg. 910 (und den Kontext in der *Antiope*, soweit er aus den Fragmenten erschließbar ist) gerade als Versuch einer Rehabilitierung kosmologischer Studien gegen die Polemik, von der Frg. 913 nur ein Beispiel gibt.<sup>197</sup> Die "frevelhaften Mutmaßungen",<sup>198</sup> gegen die sich der Sprecher wendet, werden in Frg. 913 nicht spezifiziert. Aber zweifellos ist für

---

<sup>195</sup> Aristoteles, *E.E.* I 5,1216a13-4. ([ἐνεκα] aus b12 ergänzt).

<sup>196</sup> "Höhenerklärer": *meteōrologoi* (Vs. 4; Seeck: "Sterndeuter")

<sup>197</sup> Zu der Illegalisierung des Themas *peri tōn meteōrōn* ("über die Dinge in der Höhe") und der entsprechenden literarischen Kampagne in den 420er Jahren siehe unten Kap. 5.

<sup>198</sup> In diesem Sinne: *tolmēra eikobolei* (Vs. 5-6).

ihn – und für das Publikum, mit dem er sich einverstanden weiß – eine Auflösung der Gestirne in Elemente ebenso inakzeptabel wie eine Vergöttlichung der Elemente.<sup>199</sup> Der Chor der *Antiope* könnte die Polemik in diesem Punkt nicht zurückweisen, ohne das Publikum gegen sich aufzubringen; er kann sie nur unterlaufen. Demgemäß nehme ich an, daß sich Euripides in Frg. 910 auf solche Themen gar nicht erst einläßt: "Unsterblich" sind die seit jeher mit den Göttern verwandten Gestirne; "nichtalternd" ist die Ordnung der Himmelsbewegungen; von Elementen oder sonstigen Grundbestandteilen der Welt ist nicht die Rede.<sup>200</sup>

Derselbe Einwand gilt gegen Burnets Annahme, daß *physis* in Frg. 910 dasselbe wie "Urstoff" bedeutet.<sup>201</sup> Die Gestirne würden ebenso in diesem Urstoff aufgelöst und dieser würde ebenso vergöttlicht, wie wenn sich die von mir angenommene periphrastische Redeweise auf einen solchen Urstoff bezöge. Burnet hat für seine These also keinen Beleg, der auch nur ins 5. Jh. zurückreicht.<sup>202</sup>

#### 4.11. "Ursprüngliches Werden" bei Platon (Lg. 892C)

Das X. Buch der Gesetze wendet sich gegen die atheistischen Lehren einer "materialistischen philosophischen *koinè*",<sup>203</sup> die – so der namenlose, nur als "Athener" eingeführte Wortführer

---

<sup>199</sup> Die Vergöttlichung eines Urstoffs (des *aër*, d.i. "Luft" oder "Dunst") bei Diogenes von Apollonia (DK 64 B 7) wurde bekanntlich in den *Wolken* des Aristophanes aufs Korn genommen.

<sup>200</sup> Naddaf (2005, 151 f.) vermutet in Frg. 910 eine zweifache Bezugnahme auf Anaxagoras, der

- die Betrachtung des Himmels als einzig lohnenden Lebensinhalt (DK 58 A 30 s.o. 4.10.2.) sowie
- die "Naturordnung" als vorbildlich für die menschlichen Angelegenheiten

dargestellt habe. Was Anaxagoras betrifft, ist das hier nicht zu erörtern. Im Hinblick auf die *Antiope* ist Naddafs Vermutung wohl diskussionswürdig. In Platons *Gorgias*, wo die *Antiope* ausführlich zitiert und geradezu nachgespielt wird (vgl. bes. *Grg.* 484E, 485E-486D, 506B; dazu Trivigno 2009 mit weiteren Literaturangaben), wird eine solche Vorbildfunktion ausdrücklich behauptet (507E f.). Dabei ist aber keine ausdrückliche Anspielung an Frg. 910 erkennbar: Bei den zitierten "Weisen" (*Grg.* 507e6: *sophoi*) ist kaum (wie in Frg. 910) an Anaxagoras, sondern eher an Heraklit (DK 22 B 114) oder an pythagoreische Lehren zu denken (zur Vorbildlichkeit des Himmels in Platons Spätwerk vgl. Schäfer 1993b, ders. 2005). Auch wird in Frg. 910 der Himmelskundige eher als politisch desinteressiert dargestellt: Er ist "der beste Freund des Gemeinwesens" (Euripides, Frg. 194), weil er keine eigenen politischen Ambitionen verfolgt (Trivigno 2009, 90). Wieso er dafür ein Vorbild in der "Naturordnung" braucht, sehe ich nicht.

<sup>201</sup> Burnet <sup>4</sup>1930, 10 f. (s.o. 4.10.1.). Beachte übrigens, daß *agêrôs* ("nichtalternd") nach Burnet (ebd. 10n3) die *physis* und nicht den aus ihr gebildeten *kosmos* qualifiziert.

<sup>202</sup> Vgl. Burnets Zusammenstellung seiner Belege im Appendix der 4. Auflage (<sup>4</sup>1930, 363 f.). – Ich habe die wichtigsten dort angeführten Stellen bereits diskutiert (außer Lg. 892C, dazu unten, 4.11.). Gar nicht einschlägig sind die Aristoteles-Stellen mit bestimmtem Gebrauch oder periphrastischer Verwendung von *physis*, d.i.

- *Phys.* II 1, 193a9; ebd. a22; bzw.
- *Phys.* I 6, 189b2; *Phys.* III 4, 203a17; *Protr.* fr. 52 Rose (p. 61.14) = B36 Düring.

<sup>203</sup> Zu dieser Formulierung von Muth s.o. die letzte Anm. in 4.8.2.

des Gesprächs – auf einen gemeinsamen Irrtum aller Naturforscher zurückführbar sind: Sie alle, d.i.

**T c.4 #44: Platon, Lg. 891c8-9**

ἀνθρώπων ὅποσοι πώποτε τῶν περὶ φύσεως ἐφήψαντο ζητημάτων

"all d(ie) Menschen, die jemals mit Untersuchungen über Natur befaßt waren" (Übers. teilw. nach Schöpsdau 2011)

haben "die Seele" (*psychê*) verkannt:<sup>204</sup>

**T c.4 #45a: Platon, Lg. 892a3-7**

οἷόν τε ὃν τυγχάνει καὶ δύναμιν ἣν ἔχει, τῶν τε ἄλλων αὐτῆς πέρι καὶ δὴ καὶ γενέσεως, ὡς ἐν πρώτοις ἐστὶ σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς μᾶλλον·

"... was sie ist und welche Kraft die besitzt, und zwar unter anderem besonders hinsichtlich ihrer Entstehung, daß sie nämlich zu den ersten Dingen gehört, da sie vor allen Körpern entstanden ist, und daß bei deren Veränderung und bei jeder Umgestaltung vor allem sie die Führung übernimmt." (Übers. Schöpsdau 2011)

Vor allem haben sie verkannt, was sich hieraus ergibt:

**T c.4 #45b: Platon, Lg. 892b3-8**

Δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἶη καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρώτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίγνοιτο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσιν, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἶη καὶ νοῦ.

"Meinung, Fürsorge, Vernunft, Kunst und Gesetz wären demnach früher als Hartes und Weiches, Schweres und Leichtes; und so würden dann auch die großen und ersten Werke und Handlungen der Kunst entstehen,<sup>205</sup> da sie zu den ersten Dingen gehören, während die [sc. sogenannten] Werke der Natur und die [sc. sogenannte] Natur selbst, die sie nicht richtig mit eben diesen Namen bezeichnen,<sup>206</sup> später wären und von der Kunst und der Vernunft abhingen." (Übers. Schöpsdau 2011, mit Korr.)

---

<sup>204</sup> Die Rede ist von der Weltseele, deren Definition (als Selbstbewegung) und Leistung anschließend erörtert werden (Lg. 895A ff.).

<sup>205</sup> .. Werke und Handlungen der Kunst": *erga kai praxeis technês* (b5-6). Schöpsdau übersetzt: "... Werke und Handlungen als Werke der Vernunft". Das ist nicht nur sprachlich ungeschickt, sondern irreführend, da *erga* hier gerade nicht auf Resultate verweist; überdies bleibt rätselhaft, warum Schöpsdau "Vernunft" statt "Kunst" schreibt, ohne eine entsprechende Textänderung (*nou* statt *technês*) anzuzeigen.

<sup>206</sup> Demgemäß meine verdeutlichenden Einschübe bei "Werke der Natur" und "Natur".

Zur Richtigstellung verweist der Sprecher darauf, was *physis* im Sprachgebrauch der in #44 genannten Autoren bedeutet:

**T c.4 #46: Platon, Lg. 892c2-5**

Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγεννημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.

"Mit 'Natur' wollen sie das Entstehen der ersten Dinge bezeichnen; wenn sich nun aber zeigen sollte, daß die Seele das Erste ist, nicht aber das Feuer oder die Luft, sondern daß die Seele unter den ersten Dingen entstanden ist, dann wird man wohl mit vollem Recht sagen dürfen, daß sie in besonderem Maße von Natur ist." (Übers. Schöpsdau 2011)

Wichtig ist hier zunächst die Unterscheidung zwischen dem Entstehen und seinem Resultat: Die Weltseele ist nach #46 "unter den ersten Dingen entstanden" (*en prôtois gegenêmenê*, c4). Sie gehört somit zu den Resultaten des als *physis* bezeichneten "Entstehen[s] der ersten Dinge" (*genesis peri ta prôta*, c2-3) und ist daher "von Natur" (*physei*, c5). Die körperliche Welt ist nach #45 später als die Weltseele entstanden und von ihr abhängig. Ihr Entstehen ist ein anderes als "das Entstehen der ersten Dinge"; daher sind sie nicht "von Natur", und ihr Entstehen wird zu Unrecht als *physis* bezeichnet.

Wenn diese Unterscheidung den in #46 (Lg. 892c2-5) beschriebenen Sprachgebrauch charakterisiert, dann muß das ein anderer als der in #31 (Lg. 891c2-3) beschriebene Sprachgebrauch sein. Denn nach diesem heißen umstandlos diejenigen Dinge, die "von allen die ersten" (*prôta ... tôn pantôn*, #31) sind, und nicht ihr Entstehen (*genesis peri ta prôta*, #46), "Natur". Und wenn der in #46 beschriebene Sprachgebrauch durch #44 als alt bezeugt ist, muß sich das daher nicht auf den in #31 beschriebenen Sprachgebrauch übertragen.

Ich habe in #46 die Wendungen *genesis peri ta prôta* und *en prôtois* mit Schöpsdau (2011) durch "das Entstehen der ersten Dinge" bzw. "unter den ersten Dingen" wiedergegeben.<sup>207</sup> Steiner (1992) übersetzt *genesis peri ta prôta* wörtlicher: "das Werden, bezogen auf die ersten Dinge". Dabei muß *ta prôta* aber nicht einmal die ersten Dinge bezeichnen: *ta prôta* ist, was in irgendeiner Reihenfolge "zuerst" kommt. Demgemäß bezeichnet *tês Iliados ta prôta* in Platons *Politeia* (392e2) "die Stelle am Anfang der *Ilias*", an der von der Zurückweisung des Chryses und seinem Gebet an Apollon erzählt wird; *en tois prôtois* bedeutet in Platons *Symposion* (221d7) dasselbe wie "eingangs" einer Rede.<sup>208</sup> Ebenso kann in #46 *en prôtois* dasselbe wie "anfangs" und *genesis peri ta prôta* dasselbe wie "das Entstehen bei dem, was zuerst kommt"

---

<sup>207</sup> Ebenso Müller / Schöpsdau 1977.

<sup>208</sup> Belegstellen nach LSJ, s.v. *proteros*, B. II. 2.; zu "bei" vgl. ebd. s.v. *peri* C. I. 5.

bedeuten.<sup>209</sup> Sofern es sich dabei um erste Dinge handelt, kann an deren Entstehen, aber auch an ein Entstehen, in das sie involviert sind, gedacht sein.

In den nach-parmenideischen Kosmologien, die in #44 zweifellos mit angesprochen sind und auf die sich daher auch #46 bezieht, sind "erste Dinge" die unentstandenen und unvergänglichen stofflichen Bestandteile der Welt.<sup>210</sup> Ein Entstehen, in das "die ersten Dinge" involviert sind, wäre demnach ein Entstehen aus ersten Dingen.<sup>211</sup> Das entspricht den vorherigen Ergebnissen: Die als Entstehen aus ersten Dingen aufgefaßte "Natur" ist stoffliche Zusammensetzung. Sie wird hier als Prozeß gefaßt, was aber eine Ursprung, Prozeß und Resultat übergreifende Redeweise nicht ausschließt.

#### 4.12. Heraklit

Anders als bei Parmenides und in den nach-parmenideischen Kosmologien kommen die Dinge bei Heraklit nicht durch Mischung zustande. Ihre "Natur" ist daher nicht ihre Zusammensetzung aus den unentstandenen und unvergänglichen Grundbestandteilen der Welt. Das Werden, an das beim Naturbegriff gemäß #46 gleichwohl gedacht werden kann,<sup>212</sup> ist aber auch bei Heraklit kein absolutes Entstehen. Seine adäquate Beschreibung erschöpft sich nicht in der Angabe, daß ein Gegenstand zu einer bestimmten Zeit existiert und zu einer anderen nicht.<sup>213</sup> Vielmehr gehen die Dinge nach einer universellen "Regel" (*logos*) auseinander hervor. Sie sind Eines (DK 22 B 50), weil sich in ihnen das Feuer – nicht stofflich, sondern wie der Geldwert des Goldes in den dafür eingetauschten Waren (B 90) – erhält. Unentstanden und unvergänglich ist nur die alle Dinge übergreifende "Ordnung" (*kosmos*),

---

<sup>209</sup> Ich habe die Wendung *genesis peri ta prôta* deshalb an anderer Stelle auch durch "anfängliches Werden" oder "primordial becoming" wiedergegeben (Heinemann 2000a, 25n44). – Beachte bei *ta prôta* auch die Anspielung an den Anfang der kosmogonischen Erzählung in Hesiods *Theogonie* (Vs. 108-116).

<sup>210</sup> Soweit ich sehe, ist eine entsprechende Verwendung von *ta prôta* (ohne Zusatz) nicht direkt belegt (LSJ nennen s.v. *proteros*, B. II. 4. Empedokles, DK 31 B 38.1, wo *prôta* aber eher adverbial verwendet wird). Aber darauf kommt es nicht an. Vermutlich ist Lg. 892c2-3 gar nicht als wörtliches Zitat, sondern als interpretierende Beschreibung des fraglichen Sprachgebrauchs zu verstehen.

<sup>211</sup> Wie in #44-6 verweist in der Abhandlung *Über die alte Medizin* (c. 20,1; s.o. #6) der Naturbegriff einer *philosophia*, für die beispielhaft Empedokles steht, auf ein ursprüngliches Entstehen aus ursprünglichen Bestandteilen. Ich versuche hier die Wendung *genesis peri ta prôta* so weit zu interpretieren, daß sie das dort erwähnte Programm noch erfaßt.

<sup>212</sup> Ob sich das Zeugnis Platons, wonach "alle, die jemals mit Untersuchungen über Natur befaßt waren, [...] mit 'Natur' das ursprüngliche Werden bezeichnen" (Lg. 891c8-9 / 892c2-3; s.o. #44/#46) auch auf Heraklit bezieht, ist kaum zu entscheiden. Bei Aristoteles (*Met.* I 3, 984a7) kann Heraklit in einer Reihe mit den alten "Naturerklärern" (*physiologoi*, s.u. 5.4.1.4.) angeführt werden. Er kann also auch in #44 mit gemeint sein.

<sup>213</sup> Zur Bestreitung absoluten Entstehens bei Parmenides und Empedokles siehe oben 4.3.2.



die Heraklit geradezu mit diesem ausgezeichneten Weltteil; dem "immerlebendigen", in festen Proportionen (*metra*) entflammenden und verlöschenden Feuer, identifiziert (B 30).

Bei Parmenides und in den nach-parmenideischen Kosmologien ist das gewordene Wesen der Dinge ihre Zusammensetzung aus den unentstandenen und unvergänglichen Grundbestandteilen der Welt. Bei Heraklit entspräche dies der Weise, in der sie im Umsatz des Feuers gemäß dem *logos* zustandekommen, sowie der Beschaffenheit, die sich aus diesem Zustandekommen ergibt. Ich vermute, daß *physis* ("Natur") in den fünf Verwendungsfällen bei Heraklit – Fragmente 1, 106, 112, 123 sowie 3+94 (Pap. Derveni, col. IV 7-9) – in diesem Sinne zu verstehen ist.

#### 4.12.1. Fragment 1

Ich beginne mit Frg. 1: Heraklits vermutlichem Einleitungssatz, zugleich dem längsten der überlieferten Fragmente.

##### T c.4 #47: Heraklit, DK 22 B 1

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσῃ, περιώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεῖθεν ποιῶσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται.

"Für den hier angegebenen *logos* erweisen sich die Menschen stets als verständnislos,<sup>214</sup> bevor sie ihn gehört haben und nachdem sie ihn bereits gehört haben. Obwohl alles gemäß diesem *logos* geschieht, gleichen sie Unerfahrenen, wenn sie sich an solchen Worten und Tatsachen versuchen, wie ich sie darlege, indem ich jedes Einzelne gemäß seiner Natur unterscheide und angebe, wie es beschaffen ist. Den andern Menschen aber entgeht, was sie im Wachen tun, wie sie vergessen, was sie im Schlafen tun."

Ich lasse *logos* hier unübersetzt. An treffendsten (aber als Übersetzung manchmal zu eng) ist wohl "Regularität" oder "Regel". Dabei bezeichnet *logos* gleichermaßen die Regularität und ihre Beschreibung.<sup>215</sup> Wenn man den *logos* "hören" kann,<sup>216</sup> muß er doch kein Text sein – so

---

<sup>214</sup> Es ist nicht ganz klar, ob *aei* ("stets") wie oben zu *axynetoí* zu ziehen ist. Kahn (1979) zieht *aei* zu *eontos* und übersetzt: "Although this account [logos] holds forever, ..."

<sup>215</sup> Ein solches Zusammenfallen ist im Deutschen selten (z.B. bei 'Regel'), aber im Griechischen nicht ungewöhnlich. Die Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache ist im Griechischen weniger als im Deutschen artikuliert.

<sup>216</sup> Vgl. neben DK 22 B 1: *akousai, akousantes* (s.o.), bes. auch B 50: *ouk emou, alla tou logou akousantes* ("nicht auf mich, sondern auf den *logos* hörend" – was nur Sinn macht, wenn der *logos* nicht bloß Heraklits Rede ist). Beachte übrigens, daß man bei Heraklit auch "auf die *physis* hören" kann; vgl. B 112: *kata physin epaiantas* (s.u. #55).

wenig wie die "Wurzeln aller Dinge" bei Empedokles durch die Aufforderung, sie zu "hören",<sup>217</sup> als akustische Phänomene charakterisiert werden. Daß "alles gemäß diesem *logos* geschieht", besagt nicht nur, daß alles Geschehen der von Heraklit angekündigten Beschreibung entspricht. Sondern es heißt insbesondere, daß der von Heraklit angegebene *logos* in allem Geschehen als dessen Struktur und Regularität angetroffen wird.<sup>218</sup> Für den Naturbegriff heißt das zunächst, daß die Auffassung von Natur als Regularität (s.o. 2.4.2.) gerade hier nicht einschlägig ist. Nicht *physis*, sondern *logos* ist Heraklits Begriff für Regularität; anders als manchmal behauptet,<sup>219</sup> sagen *kata physin* und *kata ton logon* bei Heraklit nicht dasselbe.

Ich habe *dihaireô* durch "unterscheiden" und daher *kata physin dihaireôn hehaston* durch "indem ich jedes Einzelne gemäß seiner Natur unterscheide" wiedergegeben. Das entspricht einer im Englischen etablierten Übersetzungstradition,<sup>220</sup> muß hier aber eigens begründet

---

<sup>217</sup> DK 31 B 6.1: τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε ("Vier Wurzeln von allem höre zuerst").

<sup>218</sup> So hat die Seele einen undurchschreitbar tiefen *logos* (DK 22 B 45), oder sie ist ein sich selbst vermehrender *logos* (B 115); Weltteile werden zu einem gleichbleibenden *logos* abgemessen (B 31); der *logos* ist das "Gemeinsame" (B 2) mit dem die Menschen ständig verkehren und von dem sie dennoch entzweit sind (B 72).

Buchheim (1994, 82 und passim) schreibt "Klarlegung" (B 1, B 50) bzw. "Klarheit" (B 45, B 115) für *logos*; diese Übersetzung ist wohl nur deshalb möglich, weil er B 2 und B 72 sowie den zweiten Teil von B 31 (vgl. ebd. 77) überhaupt nicht zitiert. Da Buchheim somit die (in KRS zu Recht als primär angenommene) Bedeutung von *logos* im Sinne von "Regel" etc. zwar im Hinblick auf den pythagoreischen Hintergrund Heraklits erwähnt (ebd. 84), aber sonst unterdrückt, kann er behaupten, bei Heraklit sei die "Beachtung der Physis [...] die Methode, zu einer wirklichen Klarlegung der Dinge, also zu ihrem Logos zu gelangen" (ebd. 93). Eine Erklärung, wie diese "Aufdeckung der Physis" (ebd. 94) nach Heraklits Auffassung vonstatten gehen soll, wenn nicht am "Leitfaden" -- nicht "der Physis" (ebd. 95 und passim), sondern -- des *logos*, gibt Buchheim leider nicht; allenfalls könnte man seine dunkle Rede von *synapsis* (B 10; vgl. B 30: *haptomenon*) und *harmonia* als "sich einfügendem Unterhalt" und von der *physis* (?) als dem "Herrühren" aus diesem (ebd. 99 f.) als Ansatz zu einer solchen Erklärung zu verstehen versuchen.

<sup>219</sup> Heidegger, *EiM* 100; zustimmend Gladigow 1965, 87.

<sup>220</sup> Kirk (?1962, 33): "distinguish"; dazu ebd. 41 f. Ebenso KRS (#194), Kahn (1979, 29), McKirahan (?2010, 112); Graham (2010, 143). -- Daß sich Hülser (KRSd) mit "zerlege" wieder einmal nicht an die englische Vorlage hält, findet hier ausnahmsweise eine gewisse Rechtfertigung darin, daß Kirk selber (?1962, 41) das Dielssche "zerlegend" zustimmend zitiert.

Andere Fehlleistungen Hülsers sind gravierender: KRS lassen *logos* unübersetzt und begründen dies sorgfältig (p. 187-8); KRSd hat "Darstellung" für *logos*, was der anschließenden Begründung für die Nichtübersetzung von *logos* (S. 205 f.) die Pointe nimmt. Vgl. zur Übersetzungsmethode Hülsers auch die grammatische Konstruktion der ersten Zeile von Parmenides, DK 28 B 6 (KRS / KRSd #293) sowie der zweiten Zeile von Xenophanes, DK 21 B 34 in den verschiedenen Bezugnahmen auf diese Stelle in Longs *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (dt. *Handbuch Frühe Griechische Philosophie*, Stuttgart-Weimar 2001 – dazu unten 5.5.2.4.). In keinem dieser Fälle ist Hülsers Version abwegig. Aber sie entspricht einer anderen als der in der englischen Vorlage gewählten Interpretationsalternative.

werden. Wörtlich genommen, bedeutet *dihaireô* soviel wie "auseinandernehmen". Objekt ist *hekaston*: "jedes Einzelne"; die Rede wäre also davon, jedes Einzelne auseinanderzunehmen. Soweit dabei an eine Teilung gedacht ist, würde somit jedes Einzelne weiter geteilt – und zwar "gemäß seiner jeweiligen Natur" (*kata physin*). Das käme darauf hinaus, bei der Teilung der eigenen Gliederung der Sache zu folgen – oder wie es Platon im *Phaidros* als Leistung der Dialektik beschreibt,

**T c.4 #48: Platon, *Phdr.* 265e1-3**

διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου

zu "zerteilen ..., gliedermäßig wie jedes gewachsen ist, ohne etwa wie ein schlechter Koch verfahren, irgendeinen Teil zu zerbrechen" (Übers. Schleiermacher).

Es liegt nahe, dabei daran zu denken, daß das Wort *physis* in den chirurgischen Abhandlungen des *Corpus Hippocraticum* auch den "Sitz" eines Knochens im Gelenk bezeichnet (s.o. 2.5.7.3.): Bei der Zerlegung sollen die Glieder gewissermaßen im Gelenk voneinander gelöst werden. Anders als bei Platon, halte ich das aber im Hinblick auf Heraklit für irreführend. Es ist gar nicht ausgemacht, daß bei Heraklit "jedes Einzelne" *weiter* "zerleg(t)" und "geteil(t)" werden soll. "Jedes Einzelne auseinanderzunehmen" – oder vielmehr, was zwar nicht im Deutschen, aber im Griechischen dasselbe ist, es "auseinanderzulegen" – kann auch heißen: Jedes Einzelne so darzulegen, daß es jeweils *von anderem Einzelnen "getrennt"* ist.<sup>221</sup> Daß dies "gemäß der (sc. jeweiligen) Natur" (*kata physin*) erfolgen soll, besagt dann, daß *diese Einteilung den Unterschieden zwischen den jeweiligen Naturen entspricht*. Eben dies wird durch die obige Übersetzung zum Ausdruck gebracht.

Über die Bedeutung von *physis* ist hiermit aber noch nichts entschieden – außer daß ich keinen Hinweis auf einen absoluten Gebrauch sehe;<sup>222</sup> und auch von einer gemeinsamen *physis* aller Dinge scheint nicht die Rede zu sein. Die in Platons *Gesetzen* für "alle, die jemals mit Untersuchungen über Natur befaßt waren" bezeugte Erklärung von *physis* als "ursprüngliches Werden" (s.o. #44/#46) ist nicht ohne weiteres anwendbar, weil Heraklit keinen kosmogonischen Bericht gibt und auch keine Zusammensetzung der Welt aus "ersten Dingen" behauptet. Sie muß aber auch für Heraklit nicht ganz verworfen werden. Zu beachten ist freilich zweierlei:

---

<sup>221</sup> In diesem Sinne auch die Paradigmata bei Herodot (4,23,5 und 7,50,1) auf die sich Kirk (<sup>2</sup>1962, 42) beruft.

<sup>222</sup> Demgegenüber scheint Bolton (1989, 52) die in Frg. 1 angesprochene *physis* mit dem Weltordnung von Frg. 30 zu identifizieren. Er unterstellt in Frg. 1 einen absoluten Gebrauch von *physis* und fabriziert dementsprechend (ebd. 51) aus Frg. 1 und 2 einen *logos kata physin*: Nicht deshalb, weil alles *kata ton logon* geschieht (Frg. 1), sondern weil er angeblich der *physis* entspricht, soll dieser *logos* das von Heraklit in Frg. 2 angesprochene "Gemeinsame" sein.

(i) Heraklits Thema ist die universelle "Regularität" oder "Regel" (*logos*), nach der "alles geschieht". Die Ausführung dieses Themas kommt für ihn darauf hinaus, "jedes Einzelne gemäß seiner *physis* zu unterscheiden und anzugeben, wie es beschaffen ist". Wenn bei *physis* an "Werden" gedacht ist, dann sogleich auch an dessen Umkehrung und Wiederkehr, d.h. nicht an das Werden als bloßen Vorgang, sondern als Exemplifizierung einer Struktur.<sup>223</sup> Die jeweilige *physis* der Dinge wäre demnach die jeweilige, dem *logos* als universeller Regularität entsprechende Weise ihres Zustandekommens.<sup>224</sup>

(ii) Durch *physis* ist das Werden von vornherein im Hinblick auf Ursprung und Resultat thematisiert. In der zitierten Ankündigung ist das "und" explikativ zu verstehen:<sup>225</sup> Heraklit kündigt an,

(a) "jedes Einzelne gemäß seiner *physis* zu unterscheiden

**und somit**

(b) anzugeben, wie es beschaffen ist".

Dabei fällt (a) nicht mit (b) zusammen; aber (a) impliziert (b): Die Beschaffenheit der Dinge soll sich aus der jeweiligen, dem *logos* entsprechenden Weise ihres Zustandekommens ergeben.

Die oben verworfene Behauptung Heideggers, daß *kata physin* und *kata ton logon* bei Heraklit dasselbe sagen, hat m.E. einen wahren Kern: Nicht nur geschieht, was *kata physin* geschieht, auch *kata ton logon*. Sondern auch umgekehrt: Daß etwas *kata ton logon* geschieht, ergibt sich stets dadurch, daß die Weise des Zustandekommens jedes involvierten Einzelnen dem *logos* entspricht und daß sich das fragliche Geschehen somit *kata physin* – d.h. gemäß der dem *logos* entsprechenden Weise des Zustandekommens der involvierten Dinge – vollzieht. Zwar sind *kata physin* und *kata ton logon* nicht bedeutungsgleich, wie Heidegger meint. Der Inhalt der durch diese Formeln angezeigten Begriffe ist durchaus verschieden; nur der Begriffsumfang ist bei beiden derselbe.

---

<sup>223</sup> Insofern befinde ich mich auch in einer gewissen Übereinstimmung mit Kirk<sup>(1962, 42, vgl. 228-32)</sup>, der *physis* bei Heraklit und den sog. Vorsokratikern als "essential nature" interpretiert und betont, daß "the idea of growth is probably absent from nearly all early uses of *physis*, and certainly from those in Heraclitus"; denn Kirk räumt zugleich ein, daß "the distinction between 'growth' and 'essential nature' is not so great as it first appears: the latter is the result of the former."

<sup>224</sup> Statt "Zustandekommen" habe ich an anderer Stelle "Aufkeimen" geschrieben (Heinemann 2000b, 990). Auf diese Wortwahl kommt es hier nicht an (vgl. aber oben, Anm. zur Übers. von #9). Wichtig ist nur, daß *physis* bei Heraklit nicht den **Vorgang**, sondern die **Weise** des Zustandekommens oder Aufkeimens der Dinge – mit Buchheim (1999, 10 ff.): ihrer "Bildung" – bezeichnet

<sup>225</sup> So bereits Heinemann (1945/80, 93) und, mit auffälliger Ignorierung der Übereinstimmung mit Heinemann, Kirk<sup>(1962, 42)</sup>.

#### 4.12.2. Fragmente 123 und 106

Ebenso in den Fragmenten 123 und 106:

**T c.4 #49: Heraklit, DK 22 B 123 (= T c.2 #8)**

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

"Natur pflegt sich zu verbergen"

Dies besagt zunächst nur, daß die *physis* der Dinge in der Regel nicht offenkundig ist, sondern erforscht werden muß. Heranzuziehen sind

**T c.4 #50: Heraklit, DK 22 B 54**

ἄρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

"Die unsichtbare Passung ist stärker als die sichtbare.",

und

**T c.4 #51: Heraklit, DK 22 B 51 (Text nach KRS, Nr. 209)**

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ξυμφέρεται παλίντονος ἄρμονιῆ ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

"Sie verstehen nicht, wie es entzweit mit sich selbst übereinkommt: zurückgespannte Passung wie bei Bogen und Leier".

Ebenso verborgen wie die jeweilige *physis* der Dinge ist die "Passung" (*harmonia*) des Gegensätzlichen. Beide sind es, weil sie dem unverstandenen logos entsprechen, nach dem alles geschieht. – Ähnlich in den zweiten oben genannten Fragment.

**T c.4 #52: Heraklit, DK 22 B 106:**

... Ἡσιόδωι ... ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν.

"... dem Hesiod, der nicht wußte, daß die Natur jedes Tages dieselbe ist".

Die Zuschreibung ist hier unsicher; nach Kirk (?1962, 229 f.) gehen dieses Fragment und

**T c.4 #53: Heraklit, DK 22 B 57**

Ἡσιόδος ... ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

"Hesiod, ... der Tag und Nacht nicht kannte, denn sie sind eines"

vermutlich auf eine Formulierung Heraklits mit der in Frg. 106 überlieferten Wendung *physisin hemeras* ("die *physis* des Tages", Akk.) zurück Dabei ist *esti gar hen* (Frg. 57: "denn sie sind eines") sicherlich im Zusammenhang mit

**T c.4 #54: Heraklit, DK 22 B 50**

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι

"Nicht auf mich, sondern auf den *logos* hörend, ist es weise,<sup>226</sup> zuzustimmen, daß alles eines ist."

zu verstehen. Es ist wohl zulässig, zu extrapolieren: Zu dem Verborgenen, das erst der *sophiê* einsichtig wird, gehört neben *physis* und *harmonia* auch dieses Einssein von allem. Aber *harmonia* und Einssein sind nicht deshalb deshalb verborgen, weil die *physis* es ist. Was die Menschen nicht verstehen, ist der *logos*, nach dem alles geschieht. Nur deshalb bleibt ihnen auch verborgen und unverständlich, wie alles gemäß diesem *logos* geschieht. Verborgен bleibt ihnen daher insbesondere auch: die jeweilige *physis* der Dinge (Frg. 123), die "Passung" des Gegensätzlichen (Frg. 54) und das Einssein vom Allem (Frg. 50).

#### 4.12.3 Fragment 112

Umstritten ist auch die Echtheit von

##### T c.4 #55: Heraklit, DK 22 B 112

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖον-  
τας .

"Gesunde Überlegtheit ist die größte Tugend, und Weisheit besteht darin, Wahres zu sagen und zu tun, indem man auf die Natur achtet."

Nach manchen Interpretationen ist hier ein "Handeln gemäß der Natur" (*poiein kata physin*) gefordert.<sup>227</sup> Dies wird meist für anachronistisch gehalten, was die Zweifel an der Echtheit des Fragments vermehrt. Daß Heraklit hier überhaupt von einem "Handeln gemäß der Natur" spricht, wurde aber schon von Reinhardt (<sup>3</sup>1977, 223n1) bestritten: *kata physin* ist nach Reinhardt nicht zu *poiein* ("tun" oder "handeln") sondern zu *epaiontas* ("hinhörend", auf etw. "achtend") zu ziehen; dabei bedeute *kata physin epaiein* soviel wie "etwas nach seiner wahren Beschaffenheit wahrnehmen und verstehen".<sup>228</sup> Hiermit entfallen auch einige Einwände ge-

---

<sup>226</sup> Ich belasse hier "weise" als Platzhalterübersetzung für *sophos*.

<sup>227</sup> Vgl. die Übers. bei DK: "Gesund Denken ist die größte Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend." Ebenso Heinemann (1945/80, 93), der den zweiten Teil des Fragments so paraphrasiert: "Man soll handeln nach dem wahren Wesen der Dinge, indem man diesem gemäß aufmerkt." Auch Kahn übersetzt neuerdings (1998, 32): "Sound thinking is the greatest virtue and the greatest wisdom: to speak truth and to act according to nature, knowingly." – Ähnlich McKirahan (<sup>2</sup>2010, 116). Anders aber die Heraklit-Ausgabe Kahns (1979, 43; s.u.).

Nach Bolton (1989, 55) ist die Erhaltung von Maß und Proportion bei Heraklit "the way the natural world proceeds"; deshalb entspreche es der von den Menschen geforderten Mäßigung (*sôphrosynê*), "to act in accord with nature, giving heed to it". -- Bolton scheint hier wieder einen absoluten Gebrauch von *physis* zu unterstellen und den *logos* der *physis* unterzuordnen.

<sup>228</sup> Demgemäß übersetzt und erläutert Hölscher (1991, 78 f.): "Recht zu denken ist die größte Tugend, und Weisheit ist: des Wahre (griech.: das Unverdeckte) zu sagen und zu tun, indem wir auf die Natur,

gen die Echtheit des Fragments.<sup>229</sup> Gladigow (1965, 113) hat überdies vorgeschlagen, *sophiê* vor das Komma zu ziehen. Dem entspricht meine obige Übersetzung.<sup>230</sup>

Die auffordernde Wendung *kata physin epaiontas* ("auf die *physis* achtend") steht in einer Reihe mit:

- *tou logou akousantes* (Frg. 50: "auf den *logos* hörend"),<sup>231</sup>
- *hepesthai tôi xynôi* (Frg. 2: "dem Gemeinsamen folgen"),
- *ischyrizesthai tôi xynôi pantôn* (Frg. 114: "sich stärken mit dem, was allem gemeinsam ist" – nämlich dem "göttlichen Gesetz", *theios nomos*, als das Heraklit den *logos* hier beschreibt).

Es ist daher nochmals die Frage nach dem Zusammenhang zwischen *physis* und *logos* zu stellen. Wiederum scheint sich die obige Antwort zu bestätigen: Wie in Frg. 123 möchte ich den unbestimmten Gebrauch von *physis* in Frg. 112 durch *kata tèn* (sc. *hekastou*) *physin* interpretieren. Heraklit fordert demnach, man solle die Dinge "nach ihrer jeweiligen *physis* wahrnehmen und verstehen";<sup>232</sup> und das könne man nur, wenn man den *logos* versteht, nach dem die Dinge zustandekommen und durch den ihre Eigenschaften bestimmt sind.

#### 4.12.4. Heraklit im Derveni Papyros

Das Heraklit-Zitat in dem 1962 entdeckten Derveni Papyros verbindet die bisherigen Fragmente 3 und 94.<sup>233</sup> Die Editionsgeschichte ist ein wenig vertrackt. Ältere Vorveröffentlichun-

---

*kata physin*, "hinhören" – d.h. "auf das gesetzliche Wesen der Welt. ... Richtig Denken und rechtes Handeln ... gründet in einem Hinhören und Verstehen."

Erwägenswert ist auch die Version Grahams (2010, 171; dort #123): "Sound thinking is the greatest virtue and wisdom: to speak the truth and to act on the basis of an understanding of the nature of things." Wie bei Reinhardt ist hier *kata physin* zu *epaiontas* gezogen; dabei qualifiziert *kata physin epaiontas* ("on the basis of an understanding of the nature of things") aber nur das Tun – wie *kata physin* bei den in der vorigen Anm. zitierten Autoren des Handeln qualifiziert.

<sup>229</sup> Vgl. Gladigow 1965, 111n3.

<sup>230</sup> Ebenso übersetzt Kahn (1979, 43): "Thinking well is the greatest excellence and wisdom: to act and speak what is true, perceiving things according to their nature."

<sup>231</sup> Gladigow (1965, 87) sieht zwischen ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας (Frg. 112) und τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν (Frg. 50) eine "vollständige" Entsprechung.

<sup>232</sup> Im Hinblick auf Frg. 116 (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν) ist es vielleicht erwägenswert, daß in Frg. 112 von der je eigenen *physis* die Rede sein könnte (κατὰ [sc. ἑωυτοῦ] φύσιν ἐπαῖειν = γινώσκειν ἑαυτόν). So ergäbe sich eine Parallele zum frühen Pindar (*Nem.* 1.25: τέχνη δ' ἑτέρων ἕτεραι· χορὴ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στεῖχοντα μάρασθαι **φυᾶ** und *Nem.* 7.54 f.: **φυᾶ** δ' ἑκαστος διαφέρομεν βιοτᾶν λαχόντες ὁ μὲν τὰ, τὰ δ' ἄλλοι). – Zu Pindar s.o. 2.5.3. (Anm. zu T c.2 #34).

<sup>233</sup> Mit Sider (1997, 140 f.) und Betegh (2004, 326n3) nehme ich an, daß die Verbindung der Fragmente 3 und 94 im Derveni Papyros aus Heraklit zitiert (und nicht durch Paraphrase hergestellt) ist. – Diese Frage ist hier nicht vordringlich, da der sachliche Zusammenhang der Fragmente ohnehin unzweifelhaft ist. Entscheidend ist hingegen das *kata physin*, das in Frg. 3 eingefügt werden muß.

gen sind im Hinblick auf das Heraklit-Zitat – in einer der ersten und am stärksten beschädigten Textspalte – unbrauchbar.<sup>234</sup> Die Rekonstruktion des Zitats ist bis heute umstritten.

4.12.4.1. Wenigstens zwei Rekonstruktionen des Zitats müssen berücksichtigt werden.

**T c.4 #56a: Heraklit, Frg. 3+94; Pap. Derveni, col. IV 7-9 (ed. Tsantsanoglou 1997 / Janko 2002<sup>235</sup>)**

ἥλι[ος ἕω]τοῦ κατὰ φύσιν ἀνθρώ[πιου] εὖρος ποδός [ἔστι]  
τοῦ[ς ὄρου]ς οὐκ ὑπερβάλλων· εἰ γάρ[τι εὖ]ρους ἐ[ω]τοῦ  
[ἐ]κ[βή]σετα[ι, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσουσ[ι, Δίκη]ς ἐπίκουροι.

"Die Sonne ist gemäß ihrer eigenen Natur einen menschlichen Fuß breit, die Grenzen nicht übertretend; denn tritt sie etwas aus ihrer Breite heraus, werden die Erinyen, die Helferinnen der Dike, sie aufspüren."

Diese Version vor allem deshalb interessant, weil in ihr die bekannte Angabe, die Sonne sei nach Heraklit

**T c.4 #57: Heraklit, DK 22 B 3**

εὖρος ποδός ἀνθρώπιου  
"einen Fuß breit",

ausdrücklich auf "die eigene Natur" der Sonne bezogen wird. Sie ist aber so zweifelhaft wie das τ in ἕω]τοῦ, Zeile 7, von dem die Textrekonstruktion in #56a abhängt.<sup>236</sup> Die editio princeps von Kouremenos et al. (2006) verzichtet auf eine Festlegung und daher auch auf eine – hier nach papyrologischem Brauch durch die eckige Klammer angezeigte – Ergänzung. Insgesamt wird das Heraklit-Zitat von Kouremenos et al. so wiedergegeben:

---

In diesem Hauptpunkt bestätigt wird meine Interpretation daher auch von Hülsz Piccone (2012), der den Zusammenhang der Fragmente eher skeptisch beurteilt.

<sup>234</sup> Das gilt bes. für den "Raubdruck", *ZPE* 47 (1982) nach S. 300 (dort Frg. A) sowie die Rekonstruktion des Heraklit-Zitats bei Mansfeld (*Vors.* I, 1. Aufl. 1983, 266; dort Nr. 79); anders Mansfeld und Primavesi (2011, 272).

<sup>235</sup> Tsantsanoglou 1997, 94; Janko 2002, 8 (mit abweichendem papyrologischem Apparat); ebenso Betegh (2004, 10), aber mit Abweichung in Zeile 8, nach εἰ. Ebenso dann auch die Vorsokratikerausgaben von Graham (2010, 162) und von Mansfeld und Primavesi (2011, 272). – Ich zitiere hier nur den von Tsantsanoglou und Janko übereinstimmend rekonstruierten Text ohne die voneinander abweichenden papyrologischen Apparate der jeweiligen Herausgeber.

<sup>236</sup> Vgl. den Apparat zur Stelle bei Janko (2002, 8) und Kouremenos et al. (2006, 69) sowie die kurze Bemerkung im Kommentar von Kouremenos et al. (ebd. 156). – Siehe auch die folgende Anmerkung.



**T c.4 #56b: Heraklit, Frg. 3+94; Pap. Derveni, col. IV 7-9 (ed. Tsantsanoglou 2006<sup>237</sup>)**

ἤλι[ος ...].ου κατὰ φύσιν ἀνθρώω[πιηίου] εὖρος ποδός [ἔστι],<sup>238</sup>

το μ[έγεθο]ς οὐκ ὑπερβάλλων εἰκ[ότας οὔ]ρους ἐ[ύρους]

[ἔοῦ· εἰ δὲ μ]ή, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσουσ[ι, Δίκης ἐπίκουροι.

Kouremenos et al. (2006, 130) übers.: "The sun in [i.e., according to: kata (GH)] the nature of ... is a human foot in width, not exceeding in size the proper limits of its width. Or else the Erinyes, assistants of Dike, will find it out. [...]"<sup>239</sup>

Auch Kouremenos et al. sehen vor *kata physin* einen (auf *-ou* endenden) limitierenden Genitiv. Aber von wessen "Natur" die Rede ist, muß nach ihrer Auffassung (ebd. 156) unentschieden bleiben. Tsantanolou (ebd.) erwägt *kad(d)ou* oder *kyklou*, als Bezeichnungen des Gefäßes, in dem sich nach Heraklit das Feuer der Sonne befindet.<sup>240</sup> Für die Interpretation bleibt das folgenlos; tatsächlich unterstellen Kouremenos et al. anschließend ohne weitere Diskussion, es sei von der Natur der Sonne die Rede (ebd. 157 ff.). Ihnen folgen die Übersetzungen von Gemelli Marciano (*Vors.* I, 313) und McKirahan (<sup>2010</sup>, 121 und 460).

Ich bin von dieser Festlegung nicht ganz überzeugt und halte nur fest: Auch ohne das zweifelhafte ἔωυ]τοῦ in #56a ist damit zu rechnen, daß der Derveni Papyros Heraklit mit der Behauptung zitiert, die Sonne sei gemäß *ihrer eigenen* "Natur" einen menschlichen Fuß breit.

**4.12.4.2.** Die Angabe "einen Fuß breit" wurde seit jeher so verstanden, daß sie die erscheinende Größe der Sonne beschreibt. Das ist ganz naheliegend: Man lege sich auf den Rücken und verdecke die Sonne mit dem angehobenen Fuß.<sup>241</sup> Über die wahre, im Unterschied zur erscheinenden, Größe der Sonne besagt das zunächst nichts. Von daher stellt sich die Frage: Was hat die "Natur" der Sonne mit ihrer erscheinenden Größe zu tun?

---

<sup>237</sup> In Kouremenos et al. 2006, 69. Ebenso, aber mit Verzicht auf die Ergänzungen nach ὑπερβάλλων, die Vorsokratikerausgabe von Gemelli Marciano (*Vors.* I, 312, dort #43A) sowie, soweit aus der Übers. erschließbar, McKirahan (<sup>2010</sup>, 121 und 460). – Ablehnend Janko (2006): "... the famous fragment of Heraclitus is presented in a new and unattractive reconstruction".

<sup>238</sup> Beachte: der Punkt vor *ou* ist kein Satzzeichen, er bezeichnet einen unlesbaren Buchstaben. Kouremenos et al. (2006, 69; ebd. 156) rechnen mit  $\alpha$  oder  $\delta$ , evtl.  $\lambda$ . – Sehr irreführend ist an der entsprechenden Stelle bei Gemelli Marciano (*Vors.* I, 312) das Leerzeichen zwischen diesem Punkt und dem anschließenden *ou*. Trotz des fehlenden spiritus lenis war ich versucht, wie in Mansfelds alten *Vorsokratikern* (s.o.) eine Verneinung zu lesen

<sup>239</sup> Kouremenos et al. (2006, 156) lassen offen, ob das Zitat hier endet. Der vermutungsweise rekonstruierbare Teil der nächsten Zeile (ebd. 69) wird in ihrer Übersetzung so wiedergegeben: "And [they will punish it?], so that it will not transgress ..." (ebd.). Ich übergehe dies. Ob auf Heraklit zurückführbar oder nicht, ist diese Fortsetzung für die gegenwärtige Fragestellung ohne Belang.

<sup>240</sup> Vgl. Diogenes Laertios IX 9 f. (DK 22 A 1; KRS # 224).

<sup>241</sup> Fränkel 1938/55, 271.

Nach Kahn hat Heraklit in Frg. 3 (s.o. #57) "the natural assumption, that the sun is just the size it appears" ohne eigene Stellungnahme "ausgeschlachtet" – vermutlich um den Kontrast zwischen Größe und Funktion zu betonen.<sup>242</sup> Kahn rechnet noch damit, daß die exakte Größenangabe – "so breit wie ein menschlicher Fuß" – erst über Aristoteles (s.u. 4.12.4.3.) in das Heraklit-Fragment eingeschleppt wurde;<sup>243</sup> der ursprüngliche Wortlaut des Fragments entspräche demnach dem Bericht bei Diogenes Laertios (IX 7), nach Heraklit sei die Sonne

**T c.4 #58: Heraklit, DK 22 A 1 (Bd. I 141.12 f.)**

... τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται

"so groß wie sie erscheint".

Beides läßt sich nicht halten. Erstens zeigt der Derveni Papyrus, daß Heraklit schon gegen Ende des 5. Jh. mit der exakten Größenangabe zitiert wird.<sup>244</sup> Und zweitens paßt die Verwendung des Naturbegriffs in diesem Zitat nicht zu dem kommentarlosen Rückgriff auf eine "naive" Weltsicht, die Kahn (ebd. 164) unterstellt. Wenn im Zusammenhang mit der zitierten Größenangabe überhaupt von einer "naiven" Weltsicht die Rede sein kann, dann wird diese von Heraklit geteilt.

Eben dies unterstellen Kouremenos et al. (2006, 157):<sup>245</sup> "Since Heraclitus says that the Sun measures one foot *kata physin*, he thinks that the Sun is really one foot wide". Heraklits von Kahn zu Unrecht bestrittene astronomische Naivität ist nach Kouremenos et al. "typical of an early philosopher".<sup>246</sup>

Ich halte das für irrig. Heraklit nicht der naive Empirist, als der er von Kouremenos et al. (ebd.) dargestellt wird. Für seinen vermeintlichen Empirismus haben Kouremenos et al. keinen besseren Beleg als die Formulierung, mit der er den Vorzug des Augenscheins vor dem

---

<sup>242</sup> Kahn 1979, 163-5 (zit. ebd. 163 – "ausgeschlachtet": "he is exploiting", ebd.).

<sup>243</sup> Kahn 1979, 320 (= 163n193).

<sup>244</sup> Beachte übrigens auch: Wie #57 auf #58, kann umgekehrt auch #58 mit so breit wie ein menschlicher Fuß = so groß wie die Sonne erscheint auf #57 zurückgeführt werden. Diogenes Laertios sagt in #58 nicht mehr, als was wir schon aus #57 wissen; zu der Frage, was die "Natur" der Sonne mit ihrer erscheinenden Größe zu tun hat, trägt #58 nichts bei.

<sup>245</sup> Ähnlich schon Sider 1997, 140: Daß der textliche Zusammenhang von Frg. 3+94 vermutlich auf Heraklit zurückführbar ist, "would seem to entail that the measures or boundaries beyond which the sun would not pass are physical limits". Was hier – im Sinne Heraklits! – mit "physical limits" gemeint sein soll, bleibt unerfindlich. Tatsächlich sehe ich nicht, daß die perspektivtheoretische Interpretation von #57, die Sider zuvor skizziert (ebd. 139 f.), durch das Vorkommen von *physis* in #56 hinfällig wird (meine Nähe zu Siders Skizze ist mir erst nachträglich aufgefallen).

<sup>246</sup> Als ein weiteres Beispiel für solche Naivität erwähnen Kouremenos et al. (ebd.) die Annahme Anaximanders, daß die Fixsterne der Erde näher sind als die Sonne (DK 12 A 11 (5); KRS #125). Was daran "naiv" sein soll, bleibt unerfindlich.

Hörensagen – und somit insbesondere vor dem tradierten, letztlich auf göttlicher Mitteilung beruhenden Wissen der Dichter – betont:<sup>247</sup>

**T c.4 #59: Heraklit, DK 22 B 101a (Text nach KRS Nr. 344)**

ὄφθαλμοὶ [τῶν] ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

"Augen sind genauere Zeugen als Ohren."

Dieser Vorzug "autoptischen" Wissens ist naheliegend,<sup>248</sup> da das Griechische gar nicht zwischen "wissen" und "gesehen haben" (*eidennai*) unterscheidet.<sup>249</sup> Vgl. beispielsweise den Musesanruf vor dem Schiffskalog der *Ilias*

**T c.4 #60: Homer, *Ilias* 2.484-7**

Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι

ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,

ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν·

οἳ τινες ἠγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν·

Schadewaldt übers.: "Sagt mir nun, Musen! die ihr die olympischen Häuser habt – / Denn ihr seid Göttinnen und seid zugegen bei allem und wißt alles, / Wir aber hören nur die Kunde und wissen gar nichts – : / Welches die Führer der Danaer und die Gebieter waren."

Wird *eidennai* (Vs. 485: *iste*, Vs. 486: *idmen*) hier durch "gesehen haben" (statt "wissen") wiedergegeben, ergibt sich folgender Gedankengang:

Die Götter waren bei allem dabei und haben alles gesehen. Wir Menschen (waren bei gar nichts dabei und) haben nichts gesehen. Deshalb sind wir Menschen darauf angewiesen, zu hören, was uns erzählt wird; bestenfalls können wir dabei auf die Auskünfte der Muses zurückgreifen.

Demgegenüber wird in #59 die Verzichtbarkeit solcher Auskünfte behauptet. Die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens liegt nach Heraklit nicht darin, daß man nicht genug "gesehen hat", sondern darin, daß man das Gesehene nicht versteht. Sie wird nicht durch den

---

<sup>247</sup> Das von Kouremenos et al. (ebd.) überdies genannte Fragment DK 22 B 55 ist im Hinblick auf die Arten der Kenntnisnahme. – *opsis*, *akoê*, *mathêsis*, d.i. "etwas zu sehen, zu hören, zu lernen" – ganz indifferent. Beachte vor allem auch Heraklits Unterscheidung zwischen "lernen" und "wissen": Die Leute "erkennen nicht, wenn sie lernen" (B 17: ... *oude mathontes ginôskousin*); "viel gelernt zu haben, lehrt nicht, Verstand zu besitzen" (B 40 *polymathiê noon echein ou didaskei*). Die Anspielung des Derveni Autors auf DK 22 B 55 (col. XX 8: *hôs eidotes teôn eidon ê êkousan ê emathon* – "als ob sie wüßten, was sie gesehen, gehört oder gelernt haben") setzt diese Unterscheidung voraus (vgl. Sider 1997, 133; Kouremenos et al. 2006, 238).

<sup>248</sup> Autoptisches Wissen ist das ausgezeichnete Wissen des Augenzeugen ("autoptisch": auf Autopsie, d.h. direkter Kenntnisnahme beruhend) – dazu Gladigow 1991, 59 f.

<sup>249</sup> Dazu Snell 1924, 25 f.

Rückgriff auf göttliches Wissen behoben,<sup>250</sup> sondern dadurch, daß man das Gesehene richtig interpretiert:

**T c.4 #61: Heraklit, DK 22 B 107**

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

"Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie barbarische [d.h. die einschlägige Sprache nicht beherrschende, GH] Seelen haben."

Man versteht nicht, was man in einer Sprache gesagt bekommt, die man nicht beherrscht. Ganz ebenso versteht man nach #61 auch nicht, was man sieht, wenn man nicht die hierfür einschlägige Sprache beherrscht. – Welche Sprache? Sie muß mit dem *logos* zu tun haben, "nach dem alles geschieht" (Frg. 1): "Barbarische Seelen" sind bei Heraklit solche, die gegenüber diesem *logos* verständnislos sind (Frg. 1) und sich stattdessen an ihre "Privatweisheit" halten; vgl. Frg. 2:

**T c.4 #62: Heraklit, DK 22 B 2**

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῶι <ξυνῶι> τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

"Deshalb muß man dem Gemeinsamen folgen. Obgleich der *logos* gemeinsam ist, leben die Vielen so, als hätten sie eine private Einsicht."

Ich lese den Satz über die Breite der Sonne als Beispiel für eine solche "Privatweisheit" (*idia phronesis*).<sup>251</sup> Die Sonne mag so breit sein wie ein menschlicher Fuß. Aber dann ist sie auch so breit wie der Baum, hinter dem sie abends verschwindet, und so breit wie der Berg Athos, neben dem man sie aus größerer Entfernung aufgehen sieht:



<sup>250</sup> Das heißt nicht, daß die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Wissen bei Heraklit hinfällig würde. Eher handelt es sich darum, daß Heraklit dem, der auf den *logos* zu hören (Frg. 50, s.o. #54) und dem Gemeinsamen zu folgen (Frg. 2, s.u. #62) weiß, die Qualität göttlichen Wissens bescheinigt (dazu Hölscher 1991). Die einschlägigen, mit den Musenanrufen der Dichter verbundenen Ansprüche erledigen sich mit Heraklits Polemik dann nebenbei (vgl. DK 22 B 56 f. etc. – Nr. 11 ff. in Mansfelds *Vorsokratikern*).

<sup>251</sup> In Platons *Theaitetos* wird die absurde These, Wissen sei dasselbe wie – auf den direkten sinnlichen Eindruck reduzierte – Wahrnehmung auf Heraklits vermeintliche Flußlehre zurückgeführt (160DE) und mit den Anhängern Heraklits in Verbindung gebracht (179CD – "Anhänger": *hetairoi*, d8). Festzuhalten bleibt, daß Heraklit in #61 f. das strikte Gegenteil dieser These behauptet.

Diese Angaben – so breit wie ein menschlicher Fuß / wie ein Baum / wie der Berg Athos – scheinen einander auszuschließen. Sie tun es nicht, wenn man die Regel bedenkt, nach der die Größe der die Sonne verdeckenden Gegenstände mit der Entfernung variiert. Um diese Regel zu verstehen, braucht man ein bißchen Mathematik (sog. Strahlensatz) – weniger als Thales von Milet für seine Verfahren der Höhen- und Entfernungsbestimmung (KRS Nr. 79 f.). Man braucht dieselbe Denkweise wie Heraklits ältere Zeitgenossen beim Entwurf von Monumentalarchitektur und von Großplastik nach Proportionstafeln,<sup>252</sup> beim Tunnelbau<sup>253</sup> usf.

Mit dieser Denkweise, die Heraklit nicht unvertraut sein kann, ergibt sich eine Einbettung des jeweils Wahrgenommenen in ein System von Proportionen, das erst *als System* die Sache beschreibt. Wenn in #56a bzw. #56b von einer für Größenangaben relevanten "Natur" die Rede ist, muß diese nicht die "wahre" Größe der Sonne betreffen: Von dieser spricht Heraklit, soweit ich sehe, gar nicht – so wenig wie von ihrer wahren Entfernung, ohne deren Kenntnis sich über ihre wahre Größe ohnehin nichts ausmachen läßt. Auf die relevante "Natur" zu achten,<sup>254</sup> heißt vielmehr: die dem *logos* gemäßen Proportionen zu berücksichtigen, anhand derer die erscheinende Größe der Sonne trotz unterschiedlicher Perspektiven in einheitlicher Weise ausmeßbar ist.

**4.12.4.3.** Eine indirekte Bestätigung findet diese Interpretation durch Aristoteles, der die Angabe der erscheinenden Größe der Sonne durch "wie ein Fuß" (*podiaios*) als Standardbeispiel dafür zitiert, daß man etwas anders beurteilt als es erscheint.<sup>255</sup> Diese Unterscheidung entspricht derjenigen bei Heraklit, auch wenn Aristoteles diesen nicht ausdrücklich nennt.<sup>256</sup> Aber zumindest in #64 vermute ich eine Anspielung auf Heraklits "Privatweisheit" (Frg. 2) und deren Vergleich mit dem Traum (Frg. 26). – Ich zitiere die einschlägigen Stellen ohne weiteren Kommentar:

---

<sup>252</sup> Theodoros und Rhoikos von Samos (Erbauer der Tempel von Samos und Ephesos, 1. Hälfte oder Mitte 6. Jh.); dazu Pollitt 1974, 12 ff.

<sup>253</sup> Wasserleitung in Samos (Mitte 6. Jh.). – Ich nenne absichtlich Beispiele aus Heraklits geographischer Umgebung: Milet, Samos, Ephesos

<sup>254</sup> Ich wähle diese offene Formulierung (mit Anspielung auf Frg. 112, s.o. #55) im Hinblick auf die in 4.12.4.1. skizzierten, möglicherweise unentscheidbaren textlichen Fragen.

<sup>255</sup> Kahn 1979, 320 (= 163n193).

<sup>256</sup> Beachte aber: Das griechische *podiaios* ("wie ein Fuß") läßt eher an die *Länge* eines Fußes denken. Aber das ist viel zu viel; schon Heraklits Vergleich der erscheinenden Größe der Sonne mit der *Breite* eines menschlichen Fußes ist recht großzügig – wenn man Fränkels Erklärung (s.o. Anfang von 4.12.4.2.) bedenkt. Vielleicht ist *podiaios* eine sprichwörtlich gewordene und insofern gar nicht mehr richtig verstandene Anspielung auf Heraklit.

**T c.4 #63: Aristoteles, *De anima* III 3, 428b2-4**

φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης

"Es erscheint ja auch falsch, wovon man zugleich eine richtige Auffassung hat; z.B. erscheint die Sonne einen Fuß groß, während man überzeugt ist, sie sei größer als die bewohnte Welt."

**T c.4 #64: Aristoteles, *De insomniis* 1, 458b26-9**

... ὅτι τὸ αὐτὸ ᾧ καὶ ἐγρηγορότερες ἐν ταῖς νόσοις ἀπατώμεθα, τοῦτ' αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ ποιεῖ τὸ πάθος. καὶ ὑγιαίνουσι δὲ καὶ εἰδόσιν ὅμως ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ.

"... daß die Ursache, die, wenn man krank ist, im wachen Zustand für Täuschungen verantwortlich ist, identisch ist mit der, die diese Wirkung im Schlaf hervorruft; [sc. denn im Schlaf] halten auch Gesunde und Kundige die Sonne gleichwohl für einen Fuß groß."<sup>257</sup>

**T c.4 #65: Aristoteles, *De insomniis* 3, 460b16-20**

αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ τε κύριον καὶ ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται. τούτου δὲ σημείον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν.

"Ursache dafür, daß das geschieht, ist, daß die seelische Entscheidungsinstanz (*to kyrion*) nicht mit eben demjenigen Vermögen (*dynamis*) urteilt, durch das die Erscheinungen (*phantasmata*) entstehen. Ein Zeichen dafür ist, daß die Sonne einen Fuß groß erscheint (*phainetai*), oft aber etwas anderes dieser Erscheinung widerspricht."

4.12.4.4. Der zweite Teil des Heraklit-Zitats im Derveni Papyros entspricht dem bisherigen Fragment 94:

**T c.4 #66: Heraklit, DK 22 B 94**

Ἥλιος γὰρ οὐκ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.

"Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sonst werden sie die Erinyen als Schergen der Dike aufspüren."

Die dem *logos* gemäße Ordnung der Welt besteht nicht von selbst. Sie muß durch geeignete Kräfteverhältnisse gewährleistet sein. Die Ordnung der Welt wird von Heraklit einerseits auf Strukturprinzipien wie "Regularität" (*logos*), "Passung" (*harmonia*), "Maß" (*metron*) etc.

---

<sup>257</sup> Übersetzung bis "hervorruft" nach Dönt (1997), danach GH. Zum zweiten Teil (mit meinen Zusatz "denn im Schlaf") vgl. bes. die drei letzten Absätze der Erläuterungen zu b28-9 bei v.d. Eijk (1994, 149). Dabei ist die Sonnenbreite ist kein so "merkwürdiges Beispiel für die Täuschung im Schlaf", wie v.d. Eijk (ebd.) einräumt: Daß die Sonne so breit sei wie ein menschlicher Fuß, ist bei Heraklit kein bloßer "Topos der Wahrnehmungslehre" (ebd.), sondern zugleich eine Illustration der Privatweisheit (*idia phronêsis*, DK 22 B 2), die sich gerade in ihrer Blindheit für den *logos* als das Gemeinsame (*kynon*, ebd.) nicht vom Schlaf unterscheidet (vgl. bes. DK 22 B 26).

zurückgeführt, andererseits aber auch durch die tradierte Rechtsmetapher bezeichnet. Die letztere erlaubt es, die Gewährleistung von Ordnung nach dem Schema von Übertretung und Ausgleich zu beschreiben: Der Rechtszustand ist nach alter Auffassung nicht durch allgemeine Rechtstreue, sondern durch die Verlässlichkeit der nachträglichen Korrektur und Sanktion von Rechtsbrüchen charakterisiert. Als Sanktionsinstanz fungiert meist der stärkste der Götter, der Wettergott Zeus,<sup>258</sup> manchmal auch das zur Gottheit, Dike, personifizierte Recht selbst.<sup>259</sup>

Diese Auffassung von Ordnung wird von Anaximandros (DK 12 B 1) aufgegriffen und von Heraklit (Frg. 80) ausdrücklich bekräftigt: Da sich das "Recht" (*dikê*) stets nur durch die nachträglichen Korrektur und Sanktion von Rechtsbrüchen bewährt, ist es nach Heraklit dasselbe wie Streit (*eris*). Als das Gemeinsame (*xynon*), sind *logos* (Frg. 2 etc.) und "göttliches Gesetz" (*theios nomos*, Frg. 114) von "Krieg" (*polemos*) ununterscheidbar; was "gemäß dem *logos*" geschieht (Frg. 1), geschieht "gemäß Streit und Unausweichlichkeit (*chreôn*)":<sup>260</sup>

**T c.4 #67: Heraklit, DK 22 B 80 (Text nach KRS Nr. 211)**

εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἕντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔρι, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρι καὶ χρεῶν.

"Man muß wissen, daß der Krieg gemeinsam ist, und Recht Streit, und daß alles geschieht gemäß Streit und Unausweichlichkeit."

Diese "Unausweichlichkeit" wird in #66 durch die Erinyen, als Sanktionsmittel der Dike, repräsentiert. An anderer Stelle erwähnt Heraklit stattdessen den Blitz, das Sanktionsmittel des Wettergotts Zeus:

**T c.4 #68: Heraklit, DK 22 B 64**

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.

"Der Blitz führt des Steuerruder von allem."

Die Rechtsmetapher ist hier durch eine – auch bei Anaximandros (DK 12 A 15), Parmenides (DK 28 B 12.3) und Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5) nachweisbare – Kapitänsmetapher ersetzt.<sup>261</sup> Dabei sollte man freilich die in #68 angesprochene Funktion des Rudergängers von

---

<sup>258</sup> In diesem Sinne schon Homer, *Il.* 16.384-393; dann Hesiod, *Erga* 213 ff. (bes. 276-285) sowie Vs. 16-32 in Solons sog. *Musenelegie* (Frg. 1 D.).

<sup>259</sup> Vgl. an der o.a. Stelle bei Hesiod bes. die Verse 219-224; bei Solon Frg. 3.14-16 D. Wenn Solon (Frg. 24.3 D.) an das Urteil der Nachgeborenen appelliert, kann er sogar die Zeit selber auf einen Richterstuhl setzen (ähnlich dann Anaximandros, DK 12 B 1).

<sup>260</sup> Schon bei Anaximandros entstehen und vergehen die Weltteile "gemäß der Unausweichlichkeit" (DK B 1: *kata to chreôn*).

<sup>261</sup> "Kapitänsmetapher": Das griechische Wort *kybernaô*, dessen Vorkommnisse bei den sog. Vorsokratikern ich hier nenne, bezeichnet die Tätigkeit des "Kapitäns" eines Schiffes. Die üblichen Übersetzungen-

derjenigen des Kapitäns unterscheiden, dessen Befehle er ausübt. Wenn der Blitz das Ruder führt, ist der Wettergott Kapitän. Auf dessen Lenkungsfunktion verweist das textlich unsichere Frg. 41, das ich hier in zwei Versionen anführe:

**T c.4 #69a: Heraklit, DK 22 B 41**

ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρονησε πάντα διὰ πάντων.

"Weise ist einzig dies: die Einsicht zu verstehen, die alles durch alles lenkt."

**T c.4 #69b: Heraklit, DK 22 B 41 (Text: KRS Nr. 227)**

ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅκη κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων.

"Weise ist einzig dies: mit Einsicht zu verstehen, wie alles durch alles gelenkt wird."

Die Rede ist jedenfalls von einer durchgängigen Lenkung des Weltganzen, die entweder durch Einsicht erfolgt (#69a) oder mit Einsicht nachzuvollziehen ist (#69b) und deren Verständnis die von Heraklit beanspruchte und geforderte "Weisheit" – das "einzig Weise (*sophon*)" – ausmachen soll. Diese ist ihrerseits der göttlichen "Weisheit" untergeordnet, deren Nachvollzug sie bestenfalls ist:

**T c.4 #70: Heraklit, DK 22 B 32**

ἐν τὸ σοφόν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

"Das Einzige, das wahrhaft weise ist, will nicht und will mit dem Namen des Zeus benannt zu werden."

Der Vorbehalt, mit dem Heraklit hier den tradierten Götternamen verwendet, muß nicht stärker sein als der unvermeidliche Vorbehalt gegen die in #66 ff. zitierten Metaphern: Wo der Blitz "das Ruder führt", kann der Kapitän "Zeus" heißen; kommen die Erinyen zum Einsatz, sind sie von "Dike" gesandt. Auf die Wahl der Götternamen kommt es nur soweit an, wie es der kosmologischen Funktion entspricht, für die Heraklit sie braucht.

Bemerkenswert ist, daß er sie braucht: Die zur Gewährleistung der dem *logos* gemäßen Ordnung benötigten Kräfteverhältnisse sind ihrerseits nicht durch den *logos* gewährleistet; sie werden auf das Wirken einer übergeordneten Lenkungsinstanz zurückgeführt.<sup>262</sup> – Die "Natur" (*physis*) ist keine solche Lenkungsinstanz. Das "naturgemäße" Maß, das die Sonne nach Frg. 3+94 (s.o. #56) nicht überschreitet, wird durch die Erinyen, nicht die "Natur" garantiert.<sup>263</sup> "Natur" (*physis*) wird bei Heraklit – und ebenso bei den anderen sog. Vorsokrati-

---

gen haben stattdessen "Steuermann" etc., was irreführenderweise an einen zusätzlichen – und dem "Steuermann" vorgesetzten – Kapitän denken läßt.

<sup>262</sup> Insofern kann der *logos* nicht umstandslos mit dem "göttlichen Gesetz" (*nomos ... theios*) gleichgesetzt werden, von dem Heraklit sagt, daß "soviel Macht hat (*kratei*) wie es will, und für alle(s) genügt und sich durchsetzt" (DK 22 B 114): Der *logos* ist erst dadurch "göttliches Gesetz", daß er mit göttlicher "Weisheit" verstanden (B 32, s.o. #69 f.) und mit göttlicher Macht durchgesetzt wird.

<sup>263</sup> Im Sinne Whiteheads (*AI* §7.5, p. 111) ergibt sich somit, daß Heraklit keine "immanente", sondern nur "auferlegte" Gesetzmäßigkeit kennt. Insbesondere wird durch den relationalen Charakter der in



kern<sup>264</sup> – nicht als dynamische Konstitution aufgefaßt. Kräfteverhältnisse ergeben sich nicht aus der "Natur"; vielmehr ist die jeweilige "Natur" der Dinge durch das übergeordnete Kräfteverhältnis bedingt. Als dem *logos* gemäße Weise des Zustandekommens der Dinge ergibt sie sich erst durch die Ordnungsleistung, die Heraklits Rechts- und Kapitänsmetapher beschreibt.

Ich habe mich in der Diskussion von #56b nur mit einem gewissen Vorbehalt der Meinung anschließen können. daß *kata physin* in Frg. 3+94 auch ohne des zweifelhafte das  $\tau$  in  $\acute{\epsilon}\omega\nu\tau\omicron\upsilon$  (#56a) auf die *eigene* "Natur" der Sonne verweist (s.o. 4.12.4.1.). Dieser Vorbehalt ist durch die obige Diskussion nicht behoben. Festzuhalten bleibt als Ergebnis zweierlei:

Von wessen "Natur" in #56 auch immer die Rede ist, jedenfalls muß sich aus ihr eine Einbettung der erscheinenden Größe der Sonne in ein allumfassendes System von Größenverhältnissen ergeben (s.o. 4.12.4.2.). Wenn dabei die wahre Größe der Sonne eine Rolle spielt, dann nur im Hinblick auf dieses System – und daher nur in Verbindung mit einer wahren Entfernung der Sonne, über die man bei Heraklit aber gar nichts erfährt.

Dieser relationale Charakter der einschlägigen "Natur"<sup>265</sup> macht ihre Unterordnung unter die Sanktionsgewalt der Erinyen nicht überflüssig. Die Annahme liegt nahe, daß er durch sie überhaupt erst zustandekommt. Aber auch das wäre irreführend, da von einer "Natur", die dann erst nachträglich in den Ordnungszusammenhang der Welt gezwungen werden mußte, bei Heraklit gar keine Rede sein kann. Die jeweilige "Natur" der Dinge ergibt sich *aus* diesem Ordnungszusammenhang, sie wird nicht *in* ihn gezwungen.

---

#56b genannten "Natur" keine "interne Relation" im Sinne Whiteheads angezeigt, da, wo "alles gemäß dem *logos* geschieht" (#47), zwar "die Charaktere der relevanten Dinge ... das Resultat ihrer wechselseitigen Beziehungen" sind, aber nicht umgekehrt (vgl. *AI* §7.5, p. 113, Punkt v.).

<sup>264</sup> Eine Ausnahme ist Demokrit – aber nur im ethisch-anthropologischen Kontext (s.o. 4.8.1.), was die obige, die vorsokratischen Kosmologien betreffende Regel bestätigt.

<sup>265</sup> Nach Aristoteles fällt "Natur" in die Kategorie der Substanz; die Auszeichnung einer Relation – oder gar eines umfassenden Systems von Proportionen – als "Natur" kommt nicht in Betracht (s.o. 2.5.9.). Diese Weise der Rückbindung der "Natur" an die Gegenstände, deren "Natur" sie ist, übernimmt Aristoteles aber nicht aus der Tradition. Sie ist geradezu unvereinbar mit der Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution (s.o. 2.4.1.), die Aristoteles daher nur mit einer höchst artifiziellen Unterscheidung zwischen "Natur" (*physis*) und "Kraft" (*dynamis*) in seine Explikation des Naturbegriffs zu integrieren vermag.

## 5. Die sog. Vorsokratiker – II. *Peri physeôs*? Buchtitel und Themenbezeichnungen der frühen griechischen Philosophie

### 5.1. Vorbemerkungen

#### 5.1.1. Zwei Fehlanzeigen

Die bisherige Bestandsaufnahme ersetzt keine Interpretation. Sie bereitet sie vor. Anstelle eines vorläufigen Resumés beginne ich mit zwei Fehlanzeigen: In den Fragmenten der sog. Vorsokratiker ist (i) kein absoluter Gebrauch von *physis* und (ii) keine Auffassung von *physis* als dynamische Konstitution nachweisbar. Beides ist vor dem Hintergrund der Rezeptionsgeschichte auffällig.

**Zu (i):** Die frühe griechische Philosophie wird seit Ende des 5. Jh. mit der Themenbezeichnung "über Natur" (*peri physeôs*) und somit als "Naturforschung" (*peri physeôs historia*) – oder mit den von Aristoteles eingeführten Ausdrücken: als "Naturerklärung" (*physiologia*) oder "Physik" (*physikê*) – rezipiert (s.u. 5.4.2.). Die Vermutung eines absoluten Gebrauchs von *physis* in dieser Themenbezeichnung mag naheliegen. Ich halte sie aber für irrig und vermute vielmehr – vor allem in den älteren Verwendungsfällen der Formel "über Natur", d.h. vor und bei Aristoteles – einen bestimmten, in einigen Fällen auch einen unbestimmten Gebrauch.

Wird fälschlich ein absoluter Gebrauch unterstellt, dann liegt es wiederum nahe, die Formel "über Natur" als extensionale Themenbezeichnung mißzuverstehen – als bezeichnete das Wort "Natur" den Gegenstand der "Physik". Bei bestimmtem Gebrauch von *physis* wird der jeweilige Gegenstand hingegen durch einen limitierenden Genitiv angegeben; wo dieser fehlt, ist er sinngemäß zu ergänzen. In der Formel "über Natur" kann dies durch Zusätze wie "der Dinge", "von allem" usw. geschehen. Dabei bezeichnet das Wort "Natur" nicht den Gegenstand der "Physik",<sup>1</sup> sondern ihre charakteristische Fragestellung, entsprechend der in den Fragmenten der frühen griechischen Philosophie vorherrschenden Auffassung von "Natur" als Ursprung, Werden, stoffliche Zusammensetzung und genetische Konstitution.<sup>2</sup>

Vor Ende des 5. Jh. ist die Formel "über Natur" nicht nachweisbar (s.u. 5.3.2.). Der Gegenstand der frühen griechischen Philosophie wird in den überlieferten Fragmenten meist durch "alles" (*panta*) angegeben (s.u. 5.5.2.). Im späten 5. Jh. wird für kosmologische Themen

---

<sup>1</sup> Gerade bei den ältesten Verwendungsfällen dieser Formel – Philolaos Frg. 6 (s.u. #77), [Hippokrates], *V.M.* 20,1-3 (s.u. #1) und *Epid.* 2,6,15 (s.u. #78); *Dissoi logoi* (= *Dialexeis*) 8,1 f. (s.u. #84) – liegt das auf der Hand (s.u. 5.4.2. und 5.4.3.1.).

<sup>2</sup> Nach Naddaf (1992; 2005) beschreibt die Formel *peri physeôs* das literarische Projekt der frühen griechischen Philosophie. Naddaf macht aber nicht deutlich, daß das – und ebenso seine Rede von einer "*peri physeôs* Tradition" (1997, *passim*) – nur im Rückblick zutreffend ist. Der einschlägige Naturbegriff wird von ihm anhand anderer Kontexte expliziert und in die Interpretation der Vorsokratiker-Fragmente investiert.

auch die Formel "über die Dinge in der Höhe" (*peri tôn meteôrôn*), oft mit dem Zusatz "und unter der Erde", verwendet (s.u. 5.5.1.). Die letztere Themenbezeichnung lieferte dann das Stichwort für eine Polemik, deren Nachhall in Platons *Apologie* festgehalten ist. Die Formel "über Natur" (sc. "der Dinge", "von allem" etc.) hat sich vielleicht erst unter dem Druck dieser Polemik als Themenbezeichnung durchgesetzt.<sup>3</sup>

**Zu (ii):** Vlastos entwickelt die in Kap. 2 zitierte Definition von *physis* als dynamische Konstitution aus einem anthropologischen Kontext bei Herodot.<sup>4</sup> Seine Konstruktion einer Entsprechung bei den zeitgenössischen "Naturerklärern" (*physiologoi*) ist hier noch nicht zu erörtern.<sup>5</sup> Aber es handelt sich eben um eine Konstruktion; einschlägige Verwendungsfälle finden sich nicht.

Seit Mitte des 5. Jh. ist "Natur" (*physis*) ein Schlüsselbegriff für das methodologischen Selbstverständnis der *technai* – d.i. der sog. "Künste" und qualifizierten Berufe, vor allem der Medizin. Dabei kommt es auch zu Anleihen bei den zeitgenössischen Lehren "über die Dinge in der Höhe" oder "über Natur".<sup>6</sup> Aber deren Wert gilt als fragwürdig.<sup>7</sup> Für die Medizin wird er in einem wissenschaftstheoretischen Traktat ([Hippokrates] *V.M.*) mit bemerkenswerter Klarheit bestritten. Ich erwähne hier nur zwei Hauptpunkte dieser Kritik:

- daß durch die erwähnten Lehren unnötigerweise theoretische Entitäten (*hypotheseis*) in die medizinische Theoriebildung eingeschleppt werden (c. 1 und passim), und
- daß in der Medizin (*iêtrikê*) der genetische Naturbegriff der "Philosophie" (*philosophia*) keine Anwendung hat und vielmehr ein dynamischer, die relevanten kausalen Eigenschaften des menschlichen Leibes auszeichnender Naturbegriff erforderlich ist (c. 20, s.u. #1).

---

<sup>3</sup> Nach Laks (2002, 32) sind beide Themenbezeichnungen gleichbedeutend. Das ist wohl insofern richtig, als die Formeln *peri physeôs* und *peri tôn meteôrôn* dieselben Themen angezeigt werden. Die Formulierung bei Laks – "... l'étude des hauteurs, synecdoque de la nature" (ebd.) – legt nahe, daß überdies auch *ta meteôra* und *physis* dasselbe bedeuten. Der Schluß von *peri physeôs* = *peri tôn meteôrôn* auf *physis* = *ta meteôra* scheidet aber daran, daß nur *peri tôn meteôrôn* als extensionale Themenangabe zu verstehen ist. Zulässig wäre allenfalls ein Schluß von *peri physeôs tôn hapantôn* = *peri tôn meteôrôn ktl.* auf *hapanta* = *ta meteôra ktl.* (d.h. "alles" = "die Dinge in der Höhe etc.").

<sup>4</sup> Vlastos 1975, 19: "(T)he physis of any given thing is that cluster of stable characteristics by which we can recognize that thing and can anticipate the limits within which it can act upon other things or can be acted upon by them" (s.o. 2.4.1.) – mit Bezugnahme auf Herodot 2,45,2 (s.o. T c.2 #28).-

<sup>5</sup> Vlastos 1975, 18 ff. (s.u. ###).

<sup>6</sup> Vgl. im *Corpus Hippocraticum* einerseits *De carnibus* c. 1, andererseits *V.M.* c. 1; zusammenfassend Platon *Phdr.* 269E ff. (s.u. #85).

<sup>7</sup> In diesem Sinne z.B. [Hippocrates] *Aer.* c. 2, wo nicht die Seriosität, sondern die Einschlägigkeit meteorologischer und astronomischer Themen für die Medizin in Frage steht (s.u. #97).

Der letztere, für die Medizin einschlägige Naturbegriff ist nicht der "Philosophie" entlehnt; zu seiner (nicht erst bei Herodot beginnenden) Vorgeschichte s.u. 2.5.3. ff. An dieser Stelle muß ein Hinweis darauf genügen, daß bei einer Rekonstruktion der Begriffsgeschichte von *physis* ganz unterschiedliche Kontexte zu berücksichtigen sind. Zwei solche Kontexte sind *philosophia* und *technê*. Nicht weniger wichtig sind Adelsethos und Erziehungstheorie sowie Ethik und politische Anthropologie. Noch bei Platon variiert der Naturbegriff mit den Kontexten, denen er jeweils entlehnt ist.<sup>8</sup> Erst Aristoteles bemüht sich um einen einheitlichen Gebrauch des einschlägigen Vokabulars.

### 5.1.2. Naturbegriffe der Medizin und der "Philosophie" (V.M. 20)

Vordergründig wird in dem erwähnten Traktat – der ältesten (und vor Aristoteles einzigen) überlieferten Erörterung des Naturbegriffs – nur behauptet, die in der Medizin benötigten Kenntnisse "über Natur" seien nicht der "Philosophie" zu entlehnen, sondern "aus der Medizin" selbst zu gewinnen. Tatsächlich ist aber von einer Zweideutigkeit der Formel "über Natur" und somit des Naturbegriffs die Rede; die jeweiligen Naturbegriffe von "Philosophie" und "Medizin" werden durch unterschiedliche Fragekataloge charakterisiert. Ich zitiere ausführlich:

#### T c.5 #1 [Hippokrates] *Über die alte Medizin* (V.M.), c. 20, 1-3 (Text: Jouanna 1990)

(1) ... Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ εἶη δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει τε αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλέης ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη.

"Einige Ärzte und Gelehrte behaupten, man könne in der Medizin überhaupt nichts wissen, wenn man nicht weiß, was der Mensch ist; vielmehr müsse, wer Kranke richtig behandeln will, hierüber gründliche Kenntnisse erwerben. Auch führt sie dieses Argument dahin, Philosophie<sup>9</sup> zu treiben wie Empedokles oder andere, die 'über Natur' von Anfang an geschrieben haben: was der Mensch ist und wie er zuerst entstand und aus welchen Bestandteilen er gebildet wurde."

(2) Ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τινὶ εἰρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἤσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνη προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ, νομίζω δὲ περὶ φύσιος γινῶναί τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς. Τοῦτο δὲ οἷόν τε καταμαθεῖν ὅταν αὐτὴν τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ – μέχρι δὲ τούτου

<sup>8</sup> Vgl. Heinemann 2007, bes. p. 78.

<sup>9</sup> Nach Jouanna (1990, 207 ad loc.) ist dies der älteste Beleg des Worts *philosophia*, und zwar schon terminologisch gebraucht im Sinn von "savoir speculatif". Freilich sind die Wörter *philosopheô* und *philosophos* älter belegt. Dazu unten 5.2.

πολλοῦ μοι δοκεῖ δεῖν -, λέγω δὲ ταύτην τὴν ἱστορίην, εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστὶ καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται καὶ τᾶλλα ἀκριβέως.

"Was von Gelehrten oder Ärzten 'über Natur' gesagt oder geschrieben wurde, hat aber meines Erachtens weniger mit Medizin als mit Malerei zu tun;<sup>10</sup> und meines Erachtens kann man sich nur aus der Medizin selber 'über Natur' Gewißheit verschaffen. Dies aber kann man gründlich lernen, wenn man die Medizin selber richtig in ihrer Ganzheit erfaßt, woran mir freilich viel zu fehlen scheint – ich meine diesen Forschungszweig: genau zu wissen, was der Mensch ist, durch welche Ursachen er entsteht etc."

(3) Ἐπεὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι ἰητροῦ περὶ φύσιος εἰδέναι καὶ πάνυ σπουδάσαι ὡς εἴσεται, εἶπερ τι μέλλει τῶν δεόντων ποιήσῃν, ὅ τι τέ ἐστὶν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα καὶ ὅ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὅ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ ξυμβήσεται, καὶ μὴ ἀπλῶς οὕτως "πονηρόν ἐστι βρῶμα τυρός: πόνον γὰρ παρέχει τῷ πληρωθέντι αὐτοῦ", ἀλλὰ τίνα τε πόνον καὶ διὰ τί καὶ τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντων ἀνεπιτήδειον. [...]

"Denn dies, glaube ich, muß der Arzt 'über Natur' wissen; und er muß sich viel Mühe geben, es zu wissen, um etwas von dem zustande zu bringen, was seine Pflicht ist: Was der Mensch ist in Beziehung auf das, was er isst und trinkt, und überhaupt auf seine Lebensweise; und was einem wodurch geschieht. Und nicht nur so: 'Käse ist eine schlechte Speise; denn er bereitet dem, der mit ihm gefüllt ist, Schmerz' – sondern: welchen Schmerz und warum, und was dasjenige in dem Menschen ist, zu dem er nicht paßt. [...]"

"Was der Mensch ist", ist in allen drei Abschnitten seine "Natur".<sup>11</sup> Der Fragekatalog in (1) beschreibt die "Natur" des Menschen als stoffliche Zusammensetzung,<sup>12</sup> die Fragekataloge in (2) und (3) als dynamische Konstitution. Bemerkenswert ist in (1) auch die Vergangenheitsform: "wie er zuerst entstand und aus welchen Bestandteilen er gebildet wurde". Das entspricht dem Programm einer Darstellung "von Anfang an" (*ex archês*), das die "Philosophie" (*philosophia*) aus der bis zu Hesiod zurückverfolgbaren Tradition übernimmt.<sup>13</sup>

"Über Natur von Anfang an" zu schreiben, gehört nach (1) zur "Philosophie". Die entsprechenden Studien werden im 5. Jh. auch als *historialê* ("Forschung") bezeichnet.<sup>14</sup> Die Bezeichnung der eigenen Fragestellung als *historiê* in (2) spielt hierauf an – als würde der Ver-

---

<sup>10</sup> In diesem Sinn: *graphikê*, vgl. Jouanna 1990, 208 f. mit Verweis auf Empedokles, DK 31 B 23 (Vergleich der Mischung der Elemente mit einer Mischung der Farben in der Malerei).

<sup>11</sup> Vgl. zu dieser Redeweise auch meine Erläuterungen zu T c.4 #23 (s.o. 4.5.).

<sup>12</sup> Siehe oben, Kap. 4 (dort #6).

<sup>13</sup> Vgl. Jouanna 1990, 208; anders Cooper (2002/04, 12n15), ohne Bezug auf die genannte Tradition auch Schiefsky (2005, 305).

<sup>14</sup> Vgl. nach Heraklit, DK 22 B 35 (s.u. #27) bes. Euripides, Frg. 910 N. (s.o. T c.4 #40), dann Platon, *Phd.* 96a8 (s.u. #82)

fasser sagen, nicht die in (1) beschriebene, sondern die folgende *historiê* sei für die Medizin relevant. Der in (2) anschließende Fragekatalog unterscheidet sich von demjenigen in (1) vor allem durch die Gegenwartsform: Thema ist nicht der Anfang der Menschheit und die Bildung des Menschen aus den Grundbestandteilen der Welt, sondern Fortpflanzung und Ernährung. Daß es sich dabei um kausales Wissen handelt, geht aus (3) hervor; die von Vlastos vorgeschlagene Definition ist hier ganz einschlägig.<sup>15</sup>

Wie mit dem Wort *historiê* verfährt der Verfasser mit der Formel "über Natur". In (1) setzt er voraus, daß diese Formel als Themenbezeichnung der "Philosophie" eingeführt ist. In (2) ist davon die Rede, daß sich nicht nur "Gelehrte" (*sophistai*), sondern auch Ärzte (*iêtroi*) "über Natur" geäußert haben. Die Bemerkung, daß das aber "weniger mit Medizin als mit Malerei" zu tun hat, unterstellt einen gegenteiligen Anspruch. Es ist also damit zu rechnen, daß die Themenbezeichnung "über Natur" auch in der Medizin verwendet wurde. Was der Verfasser beanstandet, ist eine unzulässige Abhängigkeit von der "Philosophie". Die Themenbezeichnung "über Natur" ist in (2) zunächst ein Anzeichen für eine solche Abhängigkeit. Dann aber wird sie für das eigene Programm des Verfassers umfunktioniert.

Ich komme auf V.M. 20 zurück. Hier ging es zunächst nur darum, zu zeigen, inwiefern nicht nur die in 5.1.1. erwähnten Themenbezeichnungen, sondern insbesondere auch die Abgrenzung der "Philosophie" (*philosophia*) von den "Künsten" und qualifizierten Berufen (*technai*) bei der Rekonstruktion der Begriffsgeschichte von *physis* zu berücksichtigen sind.

## 5.2. philosophia

Die Philosophie, sagt man, begann als Naturphilosophie. Erst Sokrates hat demnach ihre Wende zu den menschlichen Angelegenheiten und zur Ethik vollzogen. Dies ist ein Gemeinplatz der Geschichtsschreibung. Und ebenso ist dies immer noch ein Gemeinplatz im Selbstverständnis der Philosophie. So kann der Anschein entstehen, als beträfe das Thema dieser Studien vor allem die vor-sokratische "Naturphilosophie". Das wäre aber ein Mißverständnis. Zu seiner Aufklärung ist es zweckmäßig, zunächst den genannten Gemeinplatz bis zu den Quellen zurückzuverfolgen.

### 5.2.1. Philosophische Disziplinen bei Cicero und Diogenes Laertios

Von den drei Disziplinen, der Physik, der Ethik und der Dialektik, in welche die Philosophie nach hellenistischer Auffassung eingeteilt wird,<sup>16</sup> geht nach Diogenes Laertios die Physik auf Thales, die Ethik auf Sokrates und die Dialektik auf Zenon von Elea zurück:

---

<sup>15</sup> Vlastos 1975, 19 (s.o. 2.4.1 und 5.1.1.); dazu auch v. Staden 1998, 269.

<sup>16</sup> Diese Einteilung wird von Sextus Empiricus (*Adv. math.* 7,16) mit Xenokrates und den Peripatetikern sowie den Stoikern in Verbindung gebracht und ist seit Zenon von Kition kanonisch (SVF 1,45;

**T c.5 #2: Diogenes Laertios 1,17 f.**

Τῶν δὲ φιλοσόφων [...] οἱ μὲν ἀπὸ τῆς περὶ φύσιν πραγματείας φυσικοὶ [sc. προσηγορεύθησαν]· οἱ δ' ἀπὸ τῆς περὶ τὰ ἦθη σχολῆς ἠθικοὶ διαλεκτικοὶ δὲ ὅσοι περὶ τὴν τῶν λόγων τεθροεῖαν καταγίνονται. (18) Μέρη δὲ φιλοσοφίας τρία, φυσικόν, ἠθικόν, διαλεκτικόν· φυσικόν μὲν τὸ περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ· ἠθικόν δὲ τὸ περὶ βίου καὶ τῶν πρὸς ἡμᾶς· διαλεκτικόν δὲ τὸ ἀμφοτέρων τοὺς λόγους πρεσβεῦον. καὶ μέχρι μὲν Ἀρχελάου τὸ φυσικόν ἦν εἶδος· ἀπὸ δὲ Σωκράτους, ὡς προεῖρηται, τὸ ἠθικόν· ἀπὸ δὲ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου, τὸ διαλεκτικόν.

"Unter den Philosophen wurden ... die einen nach ihrer Beschäftigung mit der Natur als Physiker [bezeichnet], andere nach dem Studium des [sc. richtigen] Verhaltens Ethiker, Dialektiker schließlich diejenigen, welche sich mit den Subtilitäten von Aussagen und Argumenten befassen. (18) Die Philosophie hat drei Teile: einen physikalischen, einen ethischen und einen dialektischen. Physikalisch ist derjenige über die Weltordnung und was darin ist, ethisch derjenige über die Lebensführung und unsere Angelegenheiten, dialektisch derjenige, der sich um beider Argumente kümmert. Bis Archelaos wurde [sc. nur] der physikalische gesehen, seit Sokrates, wie schon gesagt,<sup>17</sup> auch der ethische, seit Zenon dem Eleaten der dialektische."

Zu Thales heißt es wenig später:

**T c.5 #3: Diogenes Laertios 1,24**

πρῶτος δὲ καὶ περὶ φύσεως διελέχθη, ὥς τινες.

"Als erster hat er [sc. Thales] auch Erörterungen über Natur angestellt, wie manche sagen."

Nach Cicero (*Tusc.* 5,10) befaßte sich die Philosophie vor Sokrates mit "Zahlen und Bewegungen", mit "der Frage, woher alles käme und wohin es unterginge" sowie mit "Größen, Abständen und Bahnen der Sterne und mit allen Himmelserscheinungen"; Sokrates habe dann "als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen" (Übers. Gigon):

---

weiteres Material: LS, §26; vgl. auch Cherniss 19###, 430, Anm.). Sie entspricht einer Einteilung der Ausgangspunkte (*protaseis* und *problēmata*) des dialektischen Übungsgesprächs bei Aristoteles (*Top.* I 14, 105b19 ff.) und ist somit auf den Lehrbetrieb der Schule Platons zurückführbar. Von Aristoteles selber wird sie ansonsten ignoriert (vgl. seine eigene Systematik der philosophischen Disziplinen in *Met.* VI 1), ihr folgt aber (mit abweichender Reihenfolge und Einschub der 'Metaphysik') die von Andronikos besorgte Redaktion des *Corpus Aristotelicum*.

<sup>17</sup> Rückverweis auf 1.14: Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγωγῶν ("Sokrates, der Begründer der Ethik").

**T c.5 #4: Cicero, *Tusc.* 5.10**

*ab antiqua philosophia usque ad Socratem ... numeri motusque tractabuntur et unde omnia orerentur quove reciderunt, studioseque ab iis siderum magnitudines, intervalla, cursus acquirebantur et cuncta caelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introducit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*

Wir haben hier ein Konstrukt aus zwei Elementen: (i) Das eine Element ist "die Philosophie". Sie erscheint bei Cicero wie ein transportabler Gegenstand – oder metaphorisch wie eine Person, die ihren Aufenthalt oder ihre Tätigkeit wechselt und dabei dieselbe bleibt. Bei Diogenes Laertios ist die Philosophie von vornherein durch die kanonische Trias ihrer Teildisziplinen definiert; ihre Geschichte wird als sukzessive Vervollständigung dargestellt. (ii) Das andere Element ist "die Natur". Sie ist der Gegenstand oder das Thema, mit dem sich die Philosophie anfangs ausschließlich befaßt hat. Später wurde sie durch andere Themen abgelöst oder ergänzt. Beide Elemente werden durch die Tradition auf eine vermeintliche Selbstbeschreibung zurückgeführt. Ich beginne mit (i) und komme auf (ii) in den folgenden Abschnitten zurück.

**5.2.2. Die vermeintliche Selbstbeschreibung des Pythagoras als *philosophos* (Herakleides Pontikos bei Cicero und Diogenes Laertios)**

Den zitierten Stellen bei Cicero und Diogenes Laertios ist jeweils der Bericht des Platon-Schülers Herakleides Pontikos vorangestellt,<sup>18</sup> wonach Pythagoras das Wort *philosophia* aufgebracht und sich selbst als *philosophos* bezeichnet haben soll:<sup>19</sup>

**T c.5 #5: Herakleides Pontikos bei Diogenes Laertios, 1,12**

Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον

"Die Philosophie hat als erster Pythagoras so bezeichnet und sich selber einen Philosophen genannt."<sup>20</sup>

In der Version Ciceros hat Pythagoras bestritten, sich auf eine "Kunst" zu verstehen, und sich stattdessen als "Philosophen" bezeichnet.

**T c.5 #6: Herakleides Pontikos bei Cicero, *Tusc.* 5,8**

*artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum.*

---

<sup>18</sup> Eine dritte Version dieses Berichts ist bei Iamblichos, *Vita pythagorica* c. 58, überliefert.

<sup>19</sup> Vgl. zum folgenden Burkert 1960 sowie – im Detail abweichend und nicht immer überzeugend – Riedweg 2002, 120 ff. sowie ders. 2004.

<sup>20</sup> Ebenso Iamblichos, *V.P.* 58.



Die von Pythagoras gegebene Erläuterung wird von Cicero so wiedergegeben: Die Menschen seien auf der Welt wie die Besucher auf einem panhellenischen Fest (man denke an die Olympischen Spiele). Bei dem Fest seien die vornehmsten Teilnehmer diejenigen, die "nicht [als Wettkämpfer oder Geschäftsleute] nach Beifall oder Gewinn streben, sondern als Zuschauer kommen,<sup>21</sup> und aufmerksam beobachten, was geschieht und wie."

**T c.5 #7a: Herakleides Pontikos bei Cicero, *Tusc.* 5,9**

*... qui nec plausum nec lucrum quaerent, sed visendi causa venirent studioseque perspicerent quid egeretur et quo modo.*

Wie die Besucher des Festes "dienen" die meisten Menschen "teils dem Ruhm, teils dem Geld, und es sind nur wenige, die alles Andere verachten und die Natur der Dinge aufmerksam betrachten. Diese nannten sich Liebhaber der Weisheit, d.h. Philosophen":<sup>22</sup>

**T c.5 #7b: Herakleides Pontikos bei Cicero, *Tusc.* 5,9**

*alios gloria servire, alios pecuniae; raros esse quosdam qui ceteris omnibus pro nihili habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos).*

Bei Diogenes Laertios lesen wir, Pythagoras habe den Titel eines "Weisen" (*sophos*) für Gott reserviert; ein Philosoph sei kein "Weiser", sondern nur ein "Liebhaber der Weisheit":

**T c.5 #8: Herakleides Pontikos bei Diogenes Laertios, 1,12**

μηδὲνα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν. θᾶπτον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς εἶη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος. οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταί,

"Keiner sei weise außer Gott. Voreilig sei von Weisheit die Rede, und werde weise genannt, wer diese als Beruf ausübt und es darin durch seelische Spitzenleistung zur Perfektion gebracht hat.<sup>23</sup> Philosoph heiße demgegenüber der Liebhaber der Weisheit. Die Weisen wurden auch als Experten (oder Gelehrte: *sophistai*) bezeichnet; und nicht nur sie, sondern auch die Dichter als Gelehrte."

---

<sup>21</sup> "Als Zuschauer": *Tusc.* 5,9: *visendi causa*. Ebenso bereits Herodot 1,30,1 f.: *theôriês heineken* (im Kontext mit *philosopheôn*; s.u. #23). Vgl. Iamblichos, *V.P.* 58: *theas heneka*; Aristoteles, *Protr.* B 44 (Düring) = fr. 58 Rose, p. 69.15: *heneka tês theas*.

Beachte aber, daß die Formulierung aus dem *Protrepitkos* des Aristoteles nur durch Iamblichos überliefert ist und mit der Formulierung des Herakleides Pontikos (oder ihrer Rezeption durch Iamblichos) kontaminiert sein kann (dazu Burkert 1960, 166-169).

<sup>22</sup> Wie "Kunst" für *technê* und "Natur" für *physis* (s.o. 2.3.1.) ist "Weisheit" für *sophia* (lat. *sapientia*) eine bloße Platzhalterübersetzung, die ich aber möglichst vermeide.

<sup>23</sup> Dieselbe Auffassung von professioneller "Weisheit" (*sophia*) bei Aristoteles, *E.N.* VI 7, 1141a9-12 (s.o. T c.1 #11).

In beiden Versionen ist von einer terminologischen Neuerung die Rede, die Pythagoras eingeführt haben soll: Pythagoras hat nach diesem Bericht die traditionelle Selbstbeschreibung als "Weiser" abgelehnt und sich stattdessen als "Liebhaber der Weisheit" bezeichnet. Der Kontext bei Diogenes Laertios (1.13) und bei Cicero (*Tusc.* 5.7) legt es einerseits nahe, dabei an eine Abgrenzung von den sog. sieben Weisen zu denken.<sup>24</sup>

Andererseits ist der Begriff der "Weisheit" aber in beiden Berichten durch einen ganz anderen Sprachgebrauch kontaminiert: Wenn Pythagoras bei Cicero die Charakterisierung als "Weiser" (implizit) ablehnt, dann deshalb, weil er sich auf keine "Kunst" versteht (*Tusc.* 5.8: *artem se scire nullam*); als "Philosoph" ist er kein "Experte" in irgendeinem Metier (gr.: *sophos tina technên*).<sup>25</sup> Und ebensowenig ist der "Philosoph" bei Diogenes Laertios ein "Gelehrter" (*sophistês*), der auf irgendeinem Gebiet eine ausgezeichnete Kompetenz beanspruchen und als professioneller Lehrer auftreten könnte.

Es ist nicht nur dieses terminologische Beiwerk, das weniger auf Pythagoras, sondern eher ins späte 5. Jh. und auf Platon verweist: Die Abgrenzung des "Philosophen" von einem "Experten" oder professionellen "Gelehrten" sowie die Berufung auf einen unüberbrückbaren Abstand zwischen menschlichem und göttlichem Wissen sind offenbar aus der Selbstdarstellung des Sokrates in Platons *Apologie* übernommen. Ebenso ist in der Charakterisierung des "Philosophen" als "Liebhaber" einer "Weisheit", die er selber nicht hat, ein Anklang an Platons *Symposion* unüberhörbar. Burkert (1960) und Brisson (1990) halten den Bericht des Herakleides Pontikos daher für eine Fiktion, die das Philosophieverständnis der Alten Akademie autorisiert: Pythagoras wird nachträglich als Erfinder (*prôtos heuretês*) der sokratisch-platonischen *philosophia* in Anspruch genommen.

Aber der Bericht des Herakleides Pontikos spielt mit älterem Material und ist insofern auch für die ältere Begriffsgeschichte von *philosophia* aufschlußreich.<sup>26</sup> Dabei ist zwischen einer eher populären und einer eher elitären Auffassung von *philosophia* zu unterscheiden. Beide treffen sich in der von Herakleides Pontikos betonten Abgrenzung gegen professionelles

---

<sup>24</sup> Die sog. Sieben Weisen werden vor allem als Urheber von Spruchweisheit genannt werden (vgl. DK 10; kommentierte Ausgabe: Althoff und Zeller 2006; zum Verständnis auch Fränkel, *Dichtung* 274 ff. und Rösler 1991). Anzumerken bleibt, daß diese Spruchweisheit mit der in #8 als "Weisheit" (*sophia*) bezeichneten professionellen Kompetenz nicht das Geringste zu tun hat. Pythagoras war zwar auch als Urheber einer Art von Spruchweisheit (der sog. *akousmata*: "Hörstücke") hervorgetreten, die aber vor allem an seine eigene Anhängerschaft adressiert waren (dazu. Zhmud 1997, 93 ff., bes. 99 f.; Riedweg 2002, 89 ff.; McKirahan 2010, 88 ff.). In den Listen der sog. Sieben Weisen kommt Pythagoras nicht vor.

<sup>25</sup> Vgl. Riedweg 2004, 157n54.

<sup>26</sup> Ein (leider unvollständiges) "Inventar" der vorplatonischen Verwendungsfälle (mit kurzer Diskussion) gibt Brisson (1990, 55n16).

Wissen (s.o. #6 und #8). Und es werden auch beide von Platon aufgegriffen, wodurch die ganze Sache etwas unübersichtlich wird.<sup>27</sup>

### 5.2.3. Populäre *philosophia*

Im vorplatonischen, noch in Platons Frühdialogen anklingenden Sprachgebrauch stehen die Wörter *philosophos*, *philosopheō*, und *philosophia* für einen "vertrauten" – ich möchte sagen: "liebhaberischen", oder mit dem italienischen, durchaus nicht abschätzigen Wort: "dilettantischen" – Umgang mit gelehrten Themen.<sup>28</sup> "Philosophierer" (*philosophountes*) sind gebildete Laien, die sich weder als Experten (*sophoi*) ausgeben noch gar als professionelle Gelehrte (*sophistai*) auftreten wollen.

5.2.3.1. Dieser populären Auffassung entspricht die Selbstbeschreibung der Athener in der Grabrede des Perikles bei Thukydides:

**T c.5 #9: Thukydides 2,40,1**

Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

"Wir widmen uns dem Schönen (*φιλοκαλοῦμεν*), ohne unsere Effizienz zu verlieren, und wir widmen uns gelehrten Gesprächen und Themen (*φιλοσοφοῦμεν*), ohne weichlich zu werden."<sup>29</sup>

Dieselbe Selbstbeschreibung – von gewöhnlichem Volk – setzt Aristophanes mit der Wendung *philosophos phrontis* voraus.

**T c.5 #10: Aristophanes, *Eccl.* 571:**

{Χο.} νῦν δὴ δεῖ σε πυκνήν φρόνα καὶ φιλόσοφον ἐγείρειν φροντίδ' ἐπισταμένην / ταῖσι φίλαισιν ἀμύνειν.

"Nun mußt du festen Sinn und philosophische Überlegung anstrengen, damit (?) du den Freundinnen zu helfen weißt."

5.2.3.2. An dieses populäre "Philosophieren" ist auch gedacht, wenn sich Sokrates nach seiner Rückkehr von einem Feldzug danach erkundigt, wie es jetzt mit der *philosophia* steht –

---

<sup>27</sup> Riedweg (2004, 154n42) und Zhmud (2012, 428 f.) weisen überdies darauf hin, daß die erläuternde Bemerkung, nur Gott sei weise (D.L. 1,12; s.o. #8), an den Parallelstellen bei Cicero (*Tusc.* 5,8 f., s.o. #6 f.) und Sosikrates (= D.L. 8,8) fehlt – übrigens auch bei Iamblichos (*V.P.* 58 f.; vgl. Burkert 1960, 162). Daß diese Bemerkung nicht von Herakleides Pontikos stammt (mit ausführlicher Begründung: Riedweg 2004, 156; vgl. ders. 2002, 123 und Zhmud 2012, 429), ist vielleicht nicht zwingend. Aber daß sie bei Herakleides Pontikos zum "Kern des Ganzen" (Burkert 1960, 162) gehört, läßt sich ohne weitere Belege nicht mehr behaupten.

<sup>28</sup> Vgl. zum folgenden bes. Burkert 1960, 172 ff.

<sup>29</sup> Landmann übersetzt (etwas wunderlich): "Wir lieben das Schöne und bleiben schlicht, wir lieben den Geist und werden nicht schlaff."

und zwar besonders bei Jugendlichen, die als Kandidaten für seine (*Symp.* 211b5: die "richtige") Spielart der Päderastie in Betracht kommen könnten:

**T c.5 #11: Platon, *Charm* 153d3:**

[...] αὐθις ἐγὼ αὐτοὺς ἀνηρώτων τὰ τῆδε, περὶ φιλοσοφίας ὅπως ἔχοι τὰ νῦν, περὶ τῶν νέων, εἴ τινες ἐν αὐτοῖς διαφέροντες ἢ σοφία ἢ κάλλει ἢ ἀμφοτέροις ἐγγεγονότες εἶεν.

Schleiermacher übersetzt: "... fragte ich sie wieder meinerseits, wie es jetzt stünde mit der Weisheitsliebe und mit den Jünglingen, ob welche von ausgezeichnetem Verstande oder Schönheit oder beidem sich seitdem hervorgetan hätten."

Wenn Sokrates von einem Zuhörer gedrängt wird, ein Gespräch nicht abubrechen, kann er erwidern, ihm habe dessen *philosophia* schon immer gefallen.

**T c.5 #12: Platon, *Prot.* 335d7:**

Καὶ ἐγὼ εἶπον—ἤδη δὲ ἀνειστήκη ὡς ἐξιὼν—ὦ παῖ Ἱππονίκου, ἀεὶ μὲν ἐγωγέ σου τὴν φιλοσοφίαν ἄγαμαι, ἀτὰρ καὶ νῦν ἐπαινῶ καὶ φιλῶ, ὥστε βουλοίμην ἂν χαρίζεσθαί σοι, εἴ μου δυνατὰ δέοιο· κτλ.

Schleiermacher übersetzt: "Ich erwiderte, ich war aber schon aufgestanden, um zu gehen: Immer, Kallias [richtig: Sohn des Hipponikos], habe ich an deiner Liebe zur Wissenschaft meine Freude gehabt, und so lobe und liebe ich sie auch jetzt. So daß ich dir gern willfahren würde, wenn du etwas Mögliches bätest; ..."

Noch im *Phaidon* erinnert der Sprecher an die Gewohnheit der Freunde des Sokrates, mit ihm gemeinsam *en philosophia* zu sein.

**T c.5 #13: Platon, *Phd.* 59a3:**

[...] οὕτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν

Schleiermacher übersetzt: "... noch auch waren wir fröhlich wie in unseren philosophischen Beschäftigungen nach gewohnter Weise").

Erst wenn im Fortgang des Dialogs davon die Rede ist, sich "würdig", "wahrhaft" und "richtig" mit der *philosophia* zu befassen,<sup>30</sup> wird ein anspruchsvollerer Begriff von "Philosophie" eingeführt (dazu unten 5.2.4.2.).

In demselben landläufigen Sinne des Wortes ist es wohl auch zu verstehen, wenn Kallikles im *Gorgias* (484CD) sagt, es sei ja ganz nett, sich als Jugendlicher in Maßen der *philosophia* zu widmen; nur sei dies nichts für erwachsene Männer.

---

<sup>30</sup> Vgl. Platon, *Phd.* 61C, 63E und 64A (s.u. #20-22).

**T c.5 #14: Platon, *Grg.* 484c5:**

Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώση δέ, ἂν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἐάσας ἤδη φιλοσοφίαν. φιλοσοφία γάρ τοι ἐστίν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψῃται ἐν τῇ ἡλικίᾳ κτλ.

Schleiermacher übersetzt: "Dies [d.i. die von Kallikles zuvor entwickelte Theorie einer natürlichen Rechts des Stärkeren] ist also eigentlich das Wahre, und das wirst du auch einsehen, wenn du zum Größeren fortschreitest und von der Philosophie endlich abläßt. Denn diese, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn jemand sie mäßig betreibt in der Jugend, ..."

In Platons *Apologie* verwarft sich Sokrates gegen eine Diffamierung der "Philosophierer"; in diesem Sinne:<sup>31</sup>

**T c.5 #15: Platon, *Apol.* 23d4-5:**

τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα

Schleiermacher übersetzt: "...was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist".

Sokrates verwarft sich nicht dagegen, als einer von ihnen zu gelten: Er mischt sich unter die "Philosophierer" und teilt mit Ihnen die Abgrenzung von Experten (*sophoi*) und professionellen Gelehrten (*sophistai*). Seine Weise des Philosophierens ist freilich einzigartig, da sie sich auf die Prüfung von Wissens- und Exzellenzansprüchen beschränkt:

**T c.5 #16: Platon, *Apol.* 28e5:**

τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος ... φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, κτλ.

"Auf Anordnung der Gottes ... habe ich mein Leben philosophierend zu verbringen, d.h. indem ich mich und die anderen prüfe ..." <sup>32</sup>

Wie nach der populären Auffassung dient dieses Philosophieren keinem äußeren Zweck. Insbesondere dient es nicht dem Erwerb einer *sophia*, von der Sokrates insistieren würde, daß sie "größer als menschengemäß" ist:<sup>33</sup> Die "menschliche *sophia*", die er für sich selbst beansprucht,<sup>34</sup> liegt eben in der Einsicht, daß "das höchste Gut für den Menschen" nur im Philosophieren als solchem, d.h. im prüfenden Gespräch und in der Selbstprüfung liegt.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Ausführlicher zitiert unten #92.

<sup>32</sup> Schleiermacher übersetzt: "wo aber der Gott mich hinstellte, ... damit ich **in Aufsuchung der Weisheit** mein Leben hinbrächte und in Prüfung meiner selbst und anderer, ..."

<sup>33</sup> *Apol.* 20e1: *meizô ... ê kat' anthrôpon sophia*. – Schleiermacher übers. ungenau: "... die nicht dem Menschen angemessen ist".

<sup>34</sup> *Apol.* 20d8: *anthrôpinê sophia*.

<sup>35</sup> *Apol.* 38A, mit deutlicher Anspielung auf *Apol.* 28E und 29C-30A.

**5.2.3.3.** "Philosophierer" (*philosophountes*) sind keine Experten (*sophoi*) oder professionelle Gelehrte (*sophistai*) und wollen das auch nicht werden.<sup>36</sup> Vielmehr widmen sie sich dem Wissen um seiner selbst willen. Auch ihr Umgang mit Gelehrten dient keinem weiteren Zweck.<sup>37</sup> Umgekehrt kann freilich die Tätigkeit von Gelehrten auch auf die Philosophierer abgestellt sein: Wo von "philosophischen" Diskussionen und Vorträgen (*philosophoi logoi*) die Rede ist,

**T c.5 #17: Gorgias, Helena (DK 82B 11), c. 13:**

[...] τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

"... drittens aber die Gefechte philosophischer Reden [Buchheim fälschlich: "von Philosophen bestrittene Redegefechte"], in denen sich auch die Behendigkeit zeigt, mit der die Einsicht [sc. der Redenden] die Zustimmung des Urteils [der Zuhörenden] wandelbar macht."

da ist wohl zugleich auch an Philosophierer als Hörer gedacht – wie eben auch bei der *philosophia* des Hörers (s.o. #12) an *philosophoi logoi* gedacht werden kann.<sup>38</sup>

Philosophierer sind aber keine bloßen Hörer. Sie beteiligen sich an einschlägigen Debatten – wohl in diesem Sinne der Anfang der sog. *Dissoi Logoi* (d.h. etwa: "Paare gegenläufiger Thesen und Argumente"):

T c.5 #18: *Dissoi Logoi* (oder *Dialexeis*, DK 90), c. 1

Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν ταῖς Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ. ...

"Zweierlei Thesen werden von den Philosophierenden in Hellas hinsichtlich des Guten und des Schlechten vertreten. ..."

Gewiß ist hier auch an die gelehrten Wortführer solcher Kontroversen gedacht: Das "Philosophieren" ist eben die Tätigkeit, die beide Gruppen, Gelehrte und interessierte Laien, miteinander verbindet.

---

<sup>36</sup> Insofern ist auch der Hippokrates in Platons *Protagoras* kein Philosophierer: Anders als Sokrates, dem der gelegentliche Umgang mit dem (ironisch so charakterisierten) "Weisesten unter denen ..., die jetzt leben" (309CD, zit. d1) genügt, will er von Protagoras – gegen Honorar – "weise" gemacht werden (310DE; Übers. Schleiermacher).

<sup>37</sup> "Gelehrte": Der Unterschied zwischen *sophos* (Subst.) und *sophistês* ist fließend. Demgemäß schreibe ich "Gelehrter" nicht nur für *sophistês*, sondern auch für *sophos* (aber "professioneller Gelehrter" nur für *sophistês*). Wo irgend möglich, vermeide ich hingegen "weise" für gr. *sophos*

<sup>38</sup> Laks (2002, 32) weist zu Recht darauf hin, daß hierfür auch begriffliche Untersuchungen und argumentationstechnische Etüden in Betracht kommen. Aber das heißt nicht, daß diese bereits aus thematischen Gründen – d.h. unabhängig von dem sozialen Kontext ihrer Präsentation – zur *philosophia* gerechnet werden. Umgekehrt sehe ich nicht, wieso bei den von Gorgias erwähnten *philosophoi logoi* nicht auch an die in [Hippokrates], *V.M.* 20,1 zur *philosophia* gerechnete Schriftstellerei "über Natur von Anfang an" (s.o. #1) zu denken sein soll.

Das gilt auch für die "Philosophierer" im Gespräch des Prodikos mit Sokrates bei Xenophon (*Mem.* 1,6,2: *philosophountes*): Man weiß nicht ob "Lehrer" oder "Schüler" (ebd. 3: *didaskaloi* und *mathêtai*) – oder nicht vielmehr beide – gemeint sind. Sokrates spricht nur von seinen "Freunden" (ebd. 10 und 13 f.: *philoî*) und steuert als weitere Nuance im Bild der Philosophierer den philosophischen Lesekreis bei:

**T c.5 #19: Xenophon, Mem. 1,6,14**

καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίπτων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὀρώμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα.

"Auch die Schätze der Experten früherer Zeit, die diese in den von ihnen geschriebenen Büchern hinterließen, entrolle ich und gehe ich sie gemeinsam mit den Freunden durch; und wenn wir etwas Gutes sehen, halten wir es fest."

**5.2.4. Elitäre *philosophia*: "Natur" und "Zuschauerschaft" (*theôria*)**

Nach Burkert hat erst Platon den "oberflächlichen *philosophia*-Begriff" seiner Zeitgenossen durch einen anspruchsvolleren ersetzt.<sup>39</sup> Tatsächlich sind alle späteren Auffassungen von "Philosophie" durch Platons Verabschiedung des populären "Philosophierens" beeinflusst. Aber es sollte nicht übersehen werden, daß Platon auch hierbei auf ältere Auffassungen zurückgreift.

**5.2.4.1.** Platons Charakterisierung der *philosophia* als Begehren oder Streben nach *sophia*<sup>40</sup> trifft auf das in der *Apologie* beschriebene "Philosophieren" so wenig zu, wie es der populären Auffassung von *philosophia* entspricht. Aus der Abgrenzung im Verhältnis der "Philosophierer" (*philosophountes*) zu Experten (*sophoi*) und Gelehrten (*sophistai*) wird im *Symposion* ein Mangel; aus dem – in dem Wort *philosopheô* durch das Präfix *philo-* angezeigten – gewohnheitsmäßigen Umgang wird das Begehren (*erôs*) einer "Weisheit", die man nicht hat.

Anders als die in der *Apologie* verworfene Ambition auf eine "Weisheit, die größer als menschengemäß ist", wird dieses Begehren durchaus nicht frustriert. Im *Symposion* kann es sich im Anblick der Idee des Schönen erfüllen. Was "Philosophen" (*philosophoi*) – im Unterschied

---

<sup>39</sup> Bei Isokrates, der alle strengen Wissenschaftsansprüche verwirft, ist "Philosophie" (*philosophia*) eine Schulung des praktischen Urteilsvermögens (*doxa*), vor allem durch Einübung in zustimmungs- und überzeugungsfähige Praktiken des Lobens und Preisens (vgl. bes. *Antid.*, c. 270 ff.). Wie in der Schule Platons, unterscheidet sie sich im Ausbildungsprogramm des Isokrates von der *philosophia* im populären Sinne durch die curriculare Unterordnung "gelehrter" Interessen unter ein Ausbildungsziel (vgl. *Resp.* 521C ff. bzw. *Antid.*, c. 261 ff.); insofern ist es irreführend, bei Isokrates mit Burkert (1960, 175) denselben "oberflächlichen *philosophia*-Begriff" zu unterstellen, den Platon in der Kallikles-Rede des *Gorgias* (484C, s.o. #14) voraussetzt.

<sup>40</sup> Vgl. vor allem *Lys.* 218AB, *Symp.* 204AB, *Resp.* 475B und *Phrd.* 278D.

zu den Philosophierern (*philosophountes*) der *Apologie* – auszeichnet, ist ein ausgezeichnete Umgang mit "Ideen" oder "Formen". Dieser wird von Platon zunächst als eine "Schau" (*theôria*) beschrieben, zu der man auf einem erotischen oder kathartischen Wege gelangt.<sup>41</sup> In der *Politeia* handelt es sich darum, "Rechenschaft" von "Ideen" oder "Formen" zu geben;<sup>42</sup> hierzu sind die "Philosophen" durch ihr – auf einschlägigem Fachwissen und einer entsprechenden Ausbildung beruhendes – "dialektisches Vermögen" befähigt.<sup>43</sup> Als "Dialektik", wird die "Philosophie" somit zu einer wissenschaftlichen Disziplin. Durch die Charakterisierung der *philosophia* als Prinzipienforschung bei Aristoteles (im Unterschied zur *sophia* als Prinzipienkenntnis – dazu unten ###) wird dieses Programm fortgeschrieben; und ebenso wird es fortgeschrieben, wenn sich die Philosophie der Neuzeit und der Moderne einen neuen Zugang zu den Sachproblemen verschafft, die Platon mit der Ideenhypothese und Aristoteles mit der Annahme eines definierbaren "Wesens" der Dinge zu lösen versuchten.

**5.2.4.2.** Eine Abgrenzung vom populären "Philosophieren" wird auch deutlich, wenn im *Phaidon* von denen gesprochen wird, die sich "würdig", "wahrhaft" und "richtig" der *philosophia* widmen:

**T c.5 #20: Platon, *Phd.* 61c6-9**

Τί δέ; ἢ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐήνος; – Ἐμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας. – Ἐθελήσει τοίνυν καὶ Εὐήνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν.

Schleiermacher übers.: "Wieso? fragte er [d.i. Sokrates], ist Euenos nicht ein Philosoph? – Das dünkt mich doch, sprach Simmias. – Nun, so wird er auch [sc. mir in den Tod folgen] wollen, er und jeder, der würdig an diesem Geschäfte teilnimmt ..."

**T c.5 #21: Platon, *Phd.* 63e10**

ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον

Schleiermacher übers.: "ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben verbracht"

**T c.5 #22: Platon, *Phd.* 64a5**

ὁρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας

Schleiermacher übers.: "... die sich auf die rechte Art mit der Philosophie befassen"

Nach Ebert wird das Wort *philosophos* in #20 als ein anderer Ausdruck für "Pythagoreer" verwendet.<sup>44</sup> Das ist im Hinblick auf den Kontext – die anschließende Erwähnung des Phi-

---

<sup>41</sup> *Symp.* 210E ff. bzw. *Phd.* 63C ff.

<sup>42</sup> *Resp.* 534B: *logon didonai*.

<sup>43</sup> *Resp.* 511BC und passim: *tou dialegesthai dynamis / epistême / methodos*.

<sup>44</sup> Ebert 2001; ders. 2004, 112 ff.



lolaos und überhaupt den pythagoreischen Adressatenkreis des *Phaidon*<sup>45</sup> – durchaus nicht abwegig. Zumindest ist anzunehmen, daß die Aussage, Euenos sei ein *philosophos*, der "würdig an dieser Sache teilnimmt", ihn als Pythagoreer charakterisiert und daß die Rede von einer "würdigen", "wahrhaften" und "richtigen" Weise, sich der *philosophia* zu widmen, auf die Pythagoreer gemünzt ist.<sup>46</sup>

Belege für eine Verwendung des Wortes *philosophos* als Bezeichnung der Pythagoreer sieht Ebert (2001) überdies

- in der Bemerkung des Alkidamas, in Theben seien "die führenden Persönlichkeiten Philosophen geworden",<sup>47</sup> was sich vermutlich auf den Einfluß der Pythagoreer Philolaos und Lysis (und insbesondere die Unterweisung des Epameinondas durch Lysis) bezieht, sowie
- in der Angabe des *Suda*, Zenon von Elea habe u.a. eine Schrift *Gegen die Philosophen* (*Pros tous philosophous*) verfaßt (DK 29 A 2), von der dann anzunehmen wäre, daß sie gegen die Pythagoreer gerichtet war.

Ich finde Eberts Argumentation – jedenfalls im Hinblick auf das 5. Jh. – nicht überzeugend. Der Zenonsche Buchtitel ist sehr zweifelhaft;<sup>48</sup> im *Phaidon* und bei Alkidamas wird allenfalls der zeitgenössische Sprachgebrauch (frühes 4. Jh.) dokumentiert.<sup>49</sup> Eberts Interpretation von #20 muß deshalb aber nicht hinfällig sein – zumindest in der oben vorgeschlagenen, schwächeren Version: Es ist mit einer Selbstbeschreibung der Pythagoreer als *philosophoi* und ihrer

---

<sup>45</sup> Der *Phaidon* ist als Bericht an die Pythagoreer in Phleious abgefaßt vgl. *Phd.* 57AB, dazu Ebert 2004, 97 f. Der unmittelbar nach #20 erwähnte Philolaos: (*Phd.* 61DE) war nach Aristoxenos (bei Diogenes Laertios 8, 46) Lehrer des Echekrates, der im *Phaidon* als Gesprächspartner des berichtenden Phaidon fungiert.

<sup>46</sup> Ich sollte Eberts Pointe hier nicht verschweigen: daß Sokrates bereits im *Misologie*-Exkurs (*Phd.* 89A ff.) die Maske des Pythagoreers absetzen darf und in der zweiten Hälfte des *Phaidon* Dialektiker ist (dazu auch Ebert 1994, ###).

<sup>47</sup> Zit. bei Aristoteles, *Rhet.* II 23, 1398b18: οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο.

<sup>48</sup> Vgl. bes. die – von Ebert auch in seinem Kommentar zum *Phaidon* (2004, 114n33) nicht berücksichtigte – Diskussion bei Caveing (1982, 134 f.). Insbesondere weist Caveing darauf hin, daß die vier dem Zenon zugeschriebenen Buchtitel (a) Ἐριδες, (b) Ἐξηγησις τῶν Ἐμπεδοκλοῦς, (c) Πρὸς τοὺς φιλοσόφους, (d) *Peri physeôs* nicht zu verschiedenen Schriften gehören müssen, da die Titel (a) und (c) auf dieselbe, in den übrigen antiken Zeugnissen beschriebene Abhandlung passen, während (b) vermutlich auf einer Verwechslung beruht und (d) ohnehin nur der Einheitstitel ist, unter dem die Schriften der Vorsokratiker überliefert wurden (dazu auch unten, 5.3.1.). Es gibt demnach keinen Grund, auch nur einen der angegebenen Titel auf Zenon zurückzuführen, da sie alle nachträglich zur Bezeichnung oder Beschreibung einer zunächst titellosen Abhandlung eingeführt worden sein können. – Vgl. aber auch die abwägende Diskussion bei Riedweg (2004, 168).

<sup>49</sup> Das Alkidamas-Fragment bei Aristoteles bleibt verständlich, wenn man mit Burkert (1960, 170 f.) einen weiten Gebrauch von *philosophoi* unterstellt. Daraus, daß es sich bei den *sophoi* (b10), deren Umgang die Führungsschicht Thebens pflegt, um Pythagoreer handelt, folgt nicht, daß Alkidamas deren Anhänger und Schüler durch das Wort *philosophoi* (b18) als Pythagoreer charakterisiert.

Tätigkeit und Lebensweise als *philosophia* zu rechnen, auf die Sokrates in #20 anspielt und dann in #21 und #22 zurückkommt.

Auch die von Herakleides Pontikos beschriebene elitäre *philosophia* (s.o. 5.2.1.) kann somit bis vor Platon zurückverfolgt werden. Dabei zwei Motive zu unterscheiden, mit denen die Erzählung des Herakleides Pontikos spielt: Die Selbstbeschreibung als *philosophos*, die von ihm direkt auf Pythagoras zurückgeführt wird, sowie die Beschreibung der *philosophia* als *theôria*, d.i. "Zuschauerschaft". Ich beginne mit Letzterem.

**5.2.4.3.** Auffällig ist vor allem die Zusammenstellung von *philosopheô* und *theôria* – und zwar in der Wendung *theoriês heineken*,<sup>50</sup> die genau dasselbe sagt wie (lat.) *visendi causa* bei Cicero (s.o. #7a) – in der Charakterisierung Solons bei Herodot (1,29 f.). Solon ist hier einer von vielen griechischen "Gelehrten" (*sophistai*, 1,29,1), die der Königsresidenz des Kroisos einen Besuch abstatten:<sup>51</sup>

**T c.5 #23a: Herodot 1, 29, 1**

... ἀπικνέονται ἐς Σάρδις ἀκμαζούσας πλούτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγχανον ἐόντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος

Nach der Ausdehnung der Herrschaft des Kroisos auf das westliche Kleinasien "kamen nach Sardes, das auf dem Höhepunkt seines Reichtums stand, aus Griechenland alle anderen damaligen Gelehrten, wie sich das jeweils ergab; und eben auch Solon der Athener ..."

Solon habe den Athenern auf deren Wunsch Gesetze gegeben, sie für zehn Jahre eidlich auf dieselben verpflichtet und sich dann

**T c.5 #23b: Herodot 1, 29, 1**

κατὰ θεωρίας πρόφασιν

"mit der Angabe, er begeben sich auf eine Besichtigungsreise"

ingeschiff; so habe er voreilige Gesetzesänderungen ausschließen wollen. – Herodot fährt fort:

**T c.5 #23c: Herodot 1, 30, 1**

Αὐτῶν δὴ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἵνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπίκετο παρὰ Ἀμασιν καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον.

---

<sup>50</sup> Dies ist ionischer Dialekt; im gewohnteren Attisch hieße es *theôrias heneka*; bei Aristoteles (*Protr.* B 44 Düring) und Iamblichos (*V.P.* 58) dann auch *heneka tês theas* bzw. *theas heneka* (s.o. Anm. vor #7).

<sup>51</sup> Ein Besuch Solons bei Kroisos ist aus chronologischen Gründen sehr zweifelhaft; zur Chronologie vgl. Chambers 1990, 161 f., 191 und 201).

"Eben deshalb und um der Besichtigung willen außer Landes gegangen, kam Solon nach Ägypten zu Amasis und nach Sardes zu Kroisos."

Kroisos habe ihm seine Schätze zeigen lassen und ihn nach deren Besichtigung zum Gespräch empfangen:

**T c.5 #23d: Herodot 1, 30, 2**

Θεησάμενον δέ μιν τὰ πάντα καὶ σκεψάμενον, ὥς οἱ κατὰ καιρὸν ἦν, εἶρετο ὁ Κροῖσος τάδε· »Ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπικταὶ πολλὸς καὶ σοφίης [εἶνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίας εἶνεκεν ἐπελήλυθας· ... «

Nach dem er [d.i. Solon] alles besichtigt und ganz nach Wunsch angeschaut hatte fragte ihn Kroisos: 'Fremder aus Athen, zu uns ist viel Kunde gekommen über Dich und deine Weisheit (*sophia*) und deine Wanderung, daß du philosophierend (*philosopheôn*) viel Land um der Besichtigung willen (*theôriês heineken*) besucht hast. ...'" (1,30,2)

Es folgt die Erzählung mit der bekannten Pointe, daß kein Mensch glücklich zu preisen ist, solange er lebt. – Im Hinblick auf das gegenwärtige Thema sind zunächst folgende Bemerkungen angebracht:

Das Wort *theôria*, das bei Herodot nur hier vorkommt,<sup>52</sup> ist mehrdeutig. Es kann eine Reise aus sakralem Anlaß bezeichnen.<sup>53</sup> Daran ist bei Herakleides Pontikos (s.o. #7a: *visendi causa*) zwar auch gedacht. Aber bei einem panhellenischen Fest wie in Olympia zeichnet gerade der sakrale Charakter der Reise den Zuschauer aus. Daher bedeutet *theôria* zugleich auch "Zuschauerschaft" – und vor allem auf diese Bedeutung kommt es bei Herakleides Pontikos an. Bei Herodot ist kein sakraler Anlaß erkennbar. Soweit das Wort an eine Reise denken läßt, müßte es so etwas wie eine "Besichtigungsreise" sein.<sup>54</sup>

Solon wird von Herodot in #23a als "Gelehrter" (*sophistês*) eingeführt; dem entspricht in #23d die Erwähnung seiner *sophia* durch Kroisos. Was dabei mit *sophia* gemeint ist, ergibt sich nicht direkt aus dem sonstigen Sprachgebrauch Herodots. Sonst heißt *sophos* bei Herodot meist "klug", "gerissen" oder "geschickt". Hier wäre eher an eine Bedeutung zu denken, die bei Herodot auch an anderen Stellen anklingt: *sophos* ist, bei wem es lohnt, um Rat zu fra-

---

<sup>52</sup> Überdies finde ich bei Herodot vier Vorkommnisse von *theôreô* (1,59,1; 3,31,1; 4,76,2; 8,26,2), jeweils in der Bedeutung "als Zuschauer teilnehmen", "besichtigen", "betrachten".

<sup>53</sup> So auch in Platons *Phaidon* (58BC). Dementsprechend ist die bei Herodot (6,87,2) erwähnte *theôris* ein für eine solche Reise verwendetes und ausgestattetes Schiff.

<sup>54</sup> Dementsprechend schlagen LSJ (*theôria* III 1) für #22b vor: "to see the world" (ebenso die Übers. von Feix). Vgl. auch die von LSJ (ebd.) erwähnte Unterscheidung zwischen einer Geschäfts- und einer Besichtigungsreise (??###) bei Isokrates (17,4: *ekpempain tina kat' emporian kai kata theôrian*).

gen,<sup>55</sup> oder auf wessen Stellungnahme man sich gegebenenfalls berufen sollte. Demgemäß will sich Kroisos nicht von irgendwem, sondern von Solon als anerkanntem "Weisen" bestätigen lassen, daß er alles richtig gemacht hat und von allen Menschen der glücklichste (1,30,2: *pantôn olbiotatos*) ist.

Was in #23d mit "philosophierend" (*philosopheôn*) gemeint ist, bleibt dunkel. Keineswegs handelt es sich darum, wie bei Platon nach einer "Weisheit" (*sophia*) zu streben, die man nicht hat,<sup>56</sup> oder sich wie Sokrates im Umkreis von "Gelehrten" (*sophistai*) zu bewegen, ohne selbst einer zu sein.<sup>57</sup> "Philosophierend und zur Besichtigung" (*philosopheôn ... theôriês heineken*) unterwegs zu sein, gehört hier zu derjenigen Tätigkeit oder Lebensweise, welche gerade der *sophia* Solons entspricht. Man muß wohl damit rechnen, daß die Zusammenstellung von *philosopheôn* und *theôriês heineken* schon bei Herodot sprichwörtlich ist.<sup>58</sup>

Vielleicht sind hier zwei Bilder – und zwei diesen Bildern entsprechende Arten der *theôria* – vermischt: das Bild des "Weisen" oder "Gelehrten" auf "Besichtigungsreise" (*theôria*) und das Bild vom "Philosophieren" als "Zuschauerschaft" (ebenfalls *theôria*).<sup>59</sup>

Das erstere Bild ergibt sich ganz zwanglos. In #23b ist bei *theôria* ist vielleicht auch an eine Reise aus sakralem Anlaß zu denken. Nach #23c handelt es sich dann ziemlich eindeutig um eine Besichtigungsreise; dementsprechend werden in #23d die lokalen Sehenswürdigkeiten

---

<sup>55</sup> Meine eleganteste Formulierung hierfür ist: "He or she is *sophos* / *sophê* whom it is wise to ask for advice." (Heinemann 2005b, 131)

<sup>56</sup> Siehe oben 5.2.4.1. Vgl. bes. Platon *Symp.* 204a1-2: "Kein Gott philosophiert (*philosophiei*) oder begehrt weise zu werden (*epithymei sophos genesthai*), denn das ist er ja; und auch wenn sonst jemand weise ist, philosophiert er nicht."

<sup>57</sup> Siehe oben 5.2.3.2. – Man könnte daran denken, daß Solon auf seiner Reise den Umgang mit anderen "Gelehrten" oder "Weisen" sucht. Aber bei Herodot ist nur davon die Rede, daß Solon die Herrscher von Sardes und Ägypten besucht (#23c).

<sup>58</sup> Ebenso Riedweg (2004, 168): "*theôria* und *philosophia* [sind] schon bei Herodot auf engste verknüpft". Die von Riedweg (ebd.) betonte "Selbstverständlichkeit, mit der *philosopheôn* bei Herodot bereits im Sinne der Pythagoras [sc. bei Herakleides Pontikos – GH] zugeschriebenen Haltung des aktiven Bemühens um 'Wissen' und eines Nahverhältnisses zur 'Weisheit' verwendet wird" erstreckt sich m.E. auch auf diese Verknüpfung.

<sup>59</sup> Riedweg (2002, 127 und 2004, 166 f.) weist darauf hin, daß *theôria*, im Unterschied zu *thea* (an den Parallelstellen bei Aristoteles, *Protr.* B 44 Düring, und Iamblichos *V.P.* 58), zunächst "die Konnotation der Ortsveränderung" trägt. Im Hinblick auf Herodot ist das nicht zu bestreiten. Hingegen bleibt beim Vergleich der "Philosophierenden" mit der *theoria* bei panhellenischen Spielen die Ortsveränderung im Hintergrund. Entscheiden ist vielmehr die Abgrenzung von den Teilnehmern an den Wettkämpfen und den kommerziellen Besuchern des begleitenden Marktes – d.h. von denen, die dem Ruhm bzw. dem Gelde dienen (s.o. #7). Auch deshalb rechne ich auch damit, daß an der von Cicero mit *visendi causa* übersetzten Stelle bei Herakleides Pontikos *theôrias heneka* und nicht, wie bei Iamblichos, *theas heneka* steht.

"besichtigt" (*theêsamenon*, mit unüberhörbaren Anklang an das verwandte *theôria*). – Ganz ähnlich sagt Herodot dann auch von dem Skyten Anacharsis,

**T c.5 #24: Herodot 4,76,2**

γῆν πολλήν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν, ...

(er habe) "viel Land besichtigt und sich mit seiner vielen Weisheit hervorgetan ...".<sup>60</sup>

Dies, so scheint es, ist die *theôria*, die Herodot kennt. Demgegenüber ist das Bild vom "Philosophieren" als "Zuschauerschaft" vielleicht einem ganz anderen Kontext entlehnt..

**5.2.4.4. Ich habe schon auf die Übereinstimmung Herodots mit Herakleides Pontikos**

- #7 (Herakleides Pontikos bei Cicero): *philosophus, visendi causa*
- #24d (Herodot) *philosophêôn, theôriês heineken*

hingewiesen. Es ist mit einer gemeinsamen Quelle zu rechnen – d.h. mit einer bereits Mitte des 5. Jh. verbreiteten Beschreibung des "Philosophierens" als "Zuschauerschaft". Diese Zuschauerschaft wird bei Herodot und Herakleides Pontikos unterschiedlich beschrieben: Bei Herakleides Pontikos sind die "Philosophen" dadurch charakterisiert, daß sie "die Natur der Dinge sorgfältig betrachten". Bei Herodot wird "viel Land" von dem Weisen "besichtigt" und von dem Philosophierenden "um der Besichtigung willen besucht":

- #7b (Herakleides Pontikos bei Cicero): *rerum naturam studiose intuerentur*
- #24/#23d (Herodot): *gên pollên theôrêsas / gên pollên theôriês heineken epelêlythas*.

Ein griechisches Äquivalent von *rerum natura* ("die Natur der Dinge") mag bis auf Herakleides Pontikos zurückführbar sein, aber wohl nicht bis in die Mitte des 5. Jh. Umgekehrt ist aber damit zu rechnen, daß vielleicht schon Herakleides Pontikos und jedenfalls Cicero eine Betrachtung der Himmelsbewegungen – und überhaupt dessen, "was in der Höhe ist" (der *meteôra*) – durch eine Betrachtung der "Natur der Dinge" substituiert.<sup>61</sup> Deshalb ist hier auch die von Aristoteles überlieferte Antwort des Anaxagoras auf die Frage, weshalb es lohne, geboren zu werden, nämlich: zur Betrachtung des Himmels und der Weltordnung, einschlägig:

**T c.5 #25: Anaxagoras bei Aristoteles, E.E. I 5, 1216a11-14 (DK 59 A 30)**

τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρὸς τινα ... διερωτῶντα τίνος ἔνεκ' ἄν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι "τοῦ" φάναι "θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν".

---

<sup>60</sup> "... hervorgetan": *apodexamenos* – von *apodeiknymi*. Bei Ableitung von *apodechomai* ergäbe sich: "... viel Weisheit empfangen", was nach Asheri et al. (2007, 363 ad loc.) unsinnig ist (anders Riedweg 2004, 167n102). Ich möchte ergänzen, daß auch Herodots Solon seine Weisheit zeigt und nicht empfängt.

<sup>61</sup> Zu dieser Themenangabe ("was in der Höhe ist") s.u. 5.5.1.

Anaxagoras, sagt man, hat jemandem ... auf dessen Frage, weswegen man es vorziehen sollte, geboren zu sein statt nicht geboren zu sein, geantwortet: 'um den Himmel zu betrachten und die Regularität (*taxis*) der Weltordnung'."

Eine geringfügig modifizierte Variante desselben Ausspruchs zitiert ein vermutlich auf Aristoteles zurückführbarer Abschnitt des *Protreptikos* von Iamblichos.<sup>62</sup> Unmittelbar zuvor berichtet Iamblichos, schon Pythagoras habe auf die Frage wozu wir geboren sind, "die Betrachtung des Himmels" (*to theasasthai ton ouranon*) angegeben und sich selbst als "Betrachter der Natur" (*theôros tês physeôs*) beschrieben.<sup>63</sup> Das entspricht dem Bericht des Herakleides Pontikos bei Cicero (s.o. #7); zusätzlichen Quellenwert – der nicht durch Zeugnisse aus dem 5. Jh. gestützt werden müßte – sehe ich nicht.<sup>64</sup>

Dieselbe Betrachtung wie in dem zitierten Ausspruch des Anaxagoras beschreibt das (in 4.10. ausführlich diskutierte) Euripides-Fragment:

**T c.5 #26: Euripides, Frg. 910 N. (=T c.4 #40), Vs. 1-2 und 5-6**

**a:** ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν.

"Glücklich, wer in der Forschung (*historia*) beschlagen ist."

**b:** ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων

"auf der unsterblichen Natur nichtalternde Ordnung blickend".<sup>65</sup>

Wir erfahren nichts von einer Selbstbeschreibung des Anaxagoras und seiner Anhänger als "philosophierend" (oder dergl.). Immerhin haben wir am Anfang des 5. Jh. eine Bemerkung Heraklits, die den "philosophischen Mann" als fleißigen "Forscher" (*histôr*) beschreibt:

**T c.5 #27: Heraklit, DK 22 B 35**

χορὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον.

DK übers: "(Denn) gar vieler Dinge kundig müssen weisheitsliebende Männer sein."

Das könnte auf die Pythagoreer gemünzt sein:<sup>66</sup> Nicht auf Pythagoras selbst, der als "Weiser" (*sophos*) galt und sich, entgegen dem Bericht des Herakleides Pontikos (s.o. #5 ff.), wohl auch

---

<sup>62</sup> Aristoteles, *Protr.* B 19 Düring (= fr. 22b Schneeweiß). Der Abschnitt bei Iamblichos ist: *Protr.* p. 34.5 – 61.4 (Pistelli); dt. in Flashar 2006, 55-72. Die zitierte Stelle: ebd. p. 51.11 ff. (§58 bei Flashar).

<sup>63</sup> Aristoteles, *Protr.* B 18 Düring (= fr. 22a Schneeweiß, §57 bei Flashar). Nach Burkert (1960, 168 f.; zustimmend Riedweg 2004, 157n55) ist dies eine von Iamblichos eingefügte Dublette zu dem anschließend zitierten Ausspruch des Anaxagoras. – Vgl. Zhmud 2012, 56 ###

<sup>64</sup> Zhmud (1997, 134) weist aber zu Recht darauf hin, daß der zitierte Ausspruch (*Ar. Protr.* B 18) zu dem "Bild des Philosophen und Gelehrten" paßt, das die Quellen des 5. und 4. Jh. von Pythagoras zeichnen; die Verwendung von altem pythagoreischen "Traditionsgut" sei "denkbar". Ähnlich ders. 2012, 429 f., mit den zusätzlichen Bemerkungen, (i) daß "the real Pythagoras did not resemble a pure contemplative observer", (ii) daß die entsprechende Darstellung bei Herakleides und Aristoteles gleichwohl nicht durch deren "attachment to Platonism" zu erklären sei.

<sup>65</sup> Beachte: "die unsterbliche Natur" = was von Natur unsterblich ist (s.o. 4.10.4.).

so verstand,<sup>67</sup> sondern auf seine Anhängerschaft. Deren formlose Organisation als *hetairia*<sup>68</sup> läßt daran denken, daß *philosophos* auch der "Anhänger" (*hetairoi*) und "Freund" (*philos*) des "Weisen" sein kann.

Schließlich haben wir um die Wende zum 5. Jh. in der Abhandlung *Über die alte Medizin* die Rede von der *philosophia* derer, die wie Empedokles "über Natur" geschrieben haben:

**T c.5 #1 [Hippokrates] *Über die alte Medizin (V.M.), c. 20, 1-2 (teilw.; s.o. 5.1.2.)***

**a:** ... φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλέης ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς

Verf. wendet sich gegen eine "Philosophie wie bei Empedokles oder anderen, die 'über Natur' von Anfang an geschrieben haben".

**b:** περὶ φύσιος εἰδέναι... . λέγω δὲ ταύτην τὴν ἱστορίην, εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστι καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται καὶ τὰλλα ἀκριβέως.

Verf. versteht unter dem für Ärzte unverzichtbaren "Wissen über Natur" keine Forschungen "über Natur von Anfang" an (wie in a), sondern "diesen Forschungszweig (*historiê*): genau zu wissen, was der Mensch ist, durch welche Ursachen er entsteht etc."

**5.2.4.5.** Insgesamt finden wir an den zuletzt diskutierten Textstellen fünf Stichwörter zur Beschreibung derjenigen Tätigkeit, die nach Herakleides Pontikos den Philosophen charakterisiert: *philosophia* (etc.), *theôria* (etc.), *historia* (etc.), *kosmos* (etc.), *physis*. An keiner Stelle treten alle Stichwörter auf, und keines an allen Stellen. Die Zusammenstellung in einer Tabelle zeigt gleichwohl eine starke Familienähnlichkeit der Beschreibungsweisen.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Ich finde es schwierig, zwischen dieser Annahme, durch die #27 in die Nähe der Kritik an der pythagoreischen *polymathîê* (DK 22 B 40) gerückt wird, und der Interpretation Burkerts (1960, 171) wonach hier ganz ernsthaft jedem, dem an Weisheit liegt, vielfältige Forschung abverlangt wird, eine Entscheidung zu treffen.

<sup>67</sup> Vgl. die Charakterisierung des Pythagoras als *sophos* bzw. als *sophistês* bei Ion von Chios (DK 36 B 4), Herodot (4,95,2 = DK 14 A 2) und Empedokles (DK 31 B 129; ohne Namensnennung). Auch die Bemerkung Heraklits über die von Pythagoras fabrizierte "Privatweisheit" (DK 22 B 129: *epoiêsato heautou sophiên*) läßt sich als Anspielung auf diese Charakterisierung verstehen. Dazu Zhmud 1997, 30-38. – Die Harmonisierung von *sophia* und *philosophia* gelingt bei Riedweg nur dadurch, daß er die letztere zu einem "Bemühen um Weisheit" trivialisiert. Eine solche Verwendung von *philosophos* / *philosopheô* / *philosophia* ist aber vor Platon gar nicht belegt.

<sup>68</sup> Vgl. Zhmud 1997, 83 f.

<sup>69</sup> "Familienähnlichkeit" in Sinne Wittgensteins, *PU* §67.

	<i>philosophos</i> <i>philosophêô</i> <i>philosophia</i>	<i>theôria</i> <i>theôreô</i> <i>etc.</i>	<i>historia</i> <i>etc.</i>	<i>kosmos</i> (Himmel) <i>etc.</i>	<i>physis</i> <i>etc.</i>
#27 (Heraklit)	+	-	+ <sup>70</sup>	- <sup>71</sup>	-
#25 (Anaxagoras)	-	+	-	+	-
#23 (Herodot)	+	+	-	-	-
#26 (Euripides)	-	+ ( <i>kathoraô</i> )	+	+	- <sup>72</sup>
#1 (V.M.)	+	-	+	- <sup>73</sup>	+
#7 (Herakleides P. / Cicero)	+	+ ( <i>visendi causa</i> )	-	- <sup>74</sup>	+ ( <i>natura</i> )

Ich fasse die drei zum ersten Stichwort gehörigen griechischen Vokabeln – neben *philosophia* auch *philosophos* (sc. *anêr*: "philosophischer Mann"), *philosophêô* ("philosophieren") sowie *philosophia* – zu einer deutschen zusammen: "Philosophie". Das Stichwort "Philosophie" bezeichnet hier also eine Tätigkeit und Lebensweise, zu der die Betrachtung und Erforschung vieler Dinge, insbesondere auch der Himmelsbewegungen, gehört. Nach V.M. 20 gehört es zu ihr überdies auch, "über Natur von Anfang an" zu schreiben und somit die Ergebnisse von Betrachtung und Forschung zu kosmologischen Erzählungen und Theorien zu verarbeiten. Insgesamt ist somit unter dem Stichwort "Philosophie" durchaus von dem die Rede, was wir auch heute die frühe griechische "Philosophie" nennen.

"Philosophie" ist eine Tätigkeit und Lebensweise, und als solche von anderen Tätigkeiten und Lebensweisen unterschieden.<sup>75</sup> Mit ihr kann ein Verzicht auf politische Ambitionen ein-

<sup>70</sup> Vgl. auch Heraklit, DK 22 B 129 über die (zu bloßer Privatweisheit und Vielwisserei führende) *historiê* des Pythagoras.

<sup>71</sup> Stattdessen: *polla*, d.i. "vieles", was an die Themenbezeichnung "über alles" denken läßt (s.u. 5.5.2.).

<sup>72</sup> Nach meiner Interpretation nicht: *physis* im hier relevanten Sinn (s.o. 4.10.4.).

<sup>73</sup> Aber: *meteôra* in c. 1 (s.u. 5.5.1.).

<sup>74</sup> Vgl. aber Iamblichos, *V.P.* 59: der "philosophische" Menschenschlag (ebd. 58) widmet sich der "Betrachtung" (*thea*) "des ganzen Himmels" (*tou xympantos ouranou*) und der "Regularität" (*taxis*) der Himmelsbewegungen. – Nach Burkert (1960, 163 f.) gehört dies noch zur Wiedergabe des Berichts von Herakleides Pontikos (wobei freilich "mit kleinen Eingriffen Iamblichs ... zu rechnen" sei, ebd. 163n4); unmittelbar danach folge dann aber die eigene Erläuterung des Iamblichos.

<sup>75</sup> Dazu neben Burkert 1960 (s.o. 5.2.1.) bes. Hadot 1995/99.



hergehen,<sup>76</sup> muß aber nicht.<sup>77</sup> Beides läßt an einen Personenkreis denken, für den solche Ambitionen normal sind. Seit der Wende zum 4. Jh. wird die Unterscheidung zwischen *philosophia* und *technê* betont.<sup>78</sup> Insbesondere dient die "Philosophie" nicht dem Erwerb.<sup>79</sup> Ein Unterschied zwischen *philosophia* und *sophia* ergibt sich zunächst nur daraus, daß *philosophia* eine Lebensweise ist (d.h. ein *bios*), *sophia* hingegen eine Hinsicht, in der man sich auszeichnen kann, d.h. eine "Tugend" (*aretê*).<sup>80</sup> Der Zusammenhang zwischen *philosophia* und *sophia* ist nicht, wie bei Platon, derjenige zwischen Streben und Ziel. Sondern *philosophia* ist eben die der *sophia* gewidmete Lebensweise – und zwar einer bestimmten Art von *sophia*, die ohne praktische oder professionelle Bewährung auskommen kann.<sup>81</sup>

Auf eine Abgrenzung von derjenigen *sophia*, die zum Lehrer und Erzieher, oft auch zum politischen Berater qualifiziert, kommt es zunächst nicht an. Das ändert sich erst mit der Professionalisierung der letzteren: Die Tätigkeit des Lehrers und Erziehers (zumal für Führungspositionen im Gemeinwesen) wird zu einem qualifizierten Beruf (*technê*);<sup>82</sup> seine Charakterisierung als "Gelehrter" (*sophistês*) wird dementsprechend – von Protagoras, wenn die Darstellung bei Platon glaubwürdig ist<sup>83</sup> – zu einer Berufsbezeichnung umfunktioniert.

Die Trennung von Philosophie und Politik als unterschiedliche Lebensweisen ist vorausgesetzt, wenn Prodikos den Sophisten

---

<sup>76</sup> Vgl. die anekdotische Überlieferung über Heraklit (DK 22 A 1: D.L. 9, 2-3), Empedokles (DK 31 A 1: DL 8, 63 f.) und Anaxagoras (DK 59 A 1: D.L. 2, 7). Dazu passend Herodot über Solon (s.o. #23b in Verbindung mit *philosophheôn*, #23d); dann auch Euripides, Fr. 910 N., Vs. 3-4 und 8-9, wo politische Ambitionen sogleich als Übergriffe dargestellt werden (s.o. T c.4 #40). Auch das bei Herakleides Pontikos betonte Desinteresse an "Beifall" (#7a: lat. *plausus*) und "Ruhm" (#7b: lat. *gloria*) läßt sich vielleicht auch auf die Politik übertragen – vgl. Aristoteles, E.N. I 3, 1095b23 zur "Ehre" (*timê*) als traditionellem Ziel des *bios politikos*.

<sup>77</sup> Bekannt ist die politische Rolle der Pythagoreer von den Anfängen (vgl. Riedweg 2002, 29 ff. und passim) bis ins 4. Jh. (vgl. Huffman 2005 zu Archytas von Tarent; zu den Pythagoreern in Theben s.o. 5.2.4.2.). Parmenides soll "seinen Mitbürgern Gesetze gegeben haben" (DK 28 A 1: D.L. 9, 23).

<sup>78</sup> [Hippokrates], *V.M.* 20, 1 f. (s.o. #1): *philosophia* vs. *iêtrikê*; Herakleides Pontikos bei Cicero (s.o. #6): *ars* vs. *philosophus* (lat.).

<sup>79</sup> Thales-Anekdoten: der Philosoph kann aber auch Geschäft ###

<sup>80</sup> Dazu Heinemann 2005b.

<sup>81</sup> Hierzu gehört auch "jene *sophia*, die man Naturforschung (*peri physeôs historia*) nennt" (Platon *Phd.* 96a7-8)

<sup>82</sup> In diesem Sinne Platon, *Prot.* 317c1-2: *polla ge etê êdê eimi en tê technê*; ("ich bin schon viele Jahre in dem Beruf").

<sup>83</sup> Vgl. Platon, *Prot.* 316C ff., bes. 317b3-6.

**T c.5 #28: Prodikos bei Platon, *Euthydemos* 305c7 (= DK 84 B 6)**

μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ

"auf der Grenze zwischen dem philosophischen und dem politischen Mann".

verortet. – Das Wort *sophistês* fällt an der zitierten Stelle zwar nicht. Die anschließenden Bemerkungen über die vermeintliche *sophia* des beschriebenen Personenkreises (ebd. c7-9 und d7) lassen aber kaum einen Zweifel daran, daß die zitierte Formulierung des Prodikos nach Ansicht des Sprechers (d.i. Sokrates) auf den "Sophisten" gemünzt ist. Wenn dieser nach Prodikos ebenso an der *philosophia* wie an den *politika* teilhaben soll (ebd. d8), dann bleibt der Erwerb verschwiegen, dem seine Tätigkeit dient.<sup>84</sup> Die Rede ist nicht, wie bei Herakleides Pontikos, von drei Orientierungen (Ruhm, Geld, Zuschauerschaft; s.o. #7), sondern nur noch von zweien: "les deux grandes orientations de l'activité humaine – l'étude (éminemment représentée par la philosophie) et l'action (éminemment représentée par la politique)".<sup>85</sup> Die Leistung der Sophisten ist nach Prodikos die Überbrückung der Kluft, die sich zwischen beiden Bereichen aufgetan hat.,

Platons Philosophenherrschaft soll die von Prodikos voraussetzte Trennung zumindest insofern aufheben, als dasselbe Personal mit beiden befaßt ist und sich bei beiden Tätigkeiten, der Politik und der Philosophie, dasselbe Leistungsvermögen (*physis*) bewährt.<sup>86</sup> Was die Tätigkeiten verbindet, ist bei Platon der Gang aus der Höhle hinaus und zurück<sup>87</sup>. Die Charakterisierung der *philosophia* als *theôria* bleibt vorausgesetzt;<sup>88</sup> die Errungenschaften der *theôria* werden zwar in der Höhle gebraucht, aber sie müssen von draußen eingeführt werden.

### 5.3. *Peri physeôs* als Buchtitel

#### 5.3.1. Zitierkonvention und Gattungsbezeichnung

Herakleides Pontikos berichtet (in der Version Ciceros), Philosophen seien nach Pythagoras eben diejenigen, welche an den Geschäften der Welt unbeteiligt sind und stattdessen "die Natur der Dinge" (lat. *rerum naturam*) betrachten (s.o. #7). Dieser Themenangabe entspricht

---

<sup>84</sup> Daher wird auch hier nicht ganz klar, ob vom "philosophischen Mann" (*philosophos anêr*) eher im populären oder im elitären Sinn gesprochen wird. Ich neige zu letzterem, da vom "Sophisten" und wohl auch vom "Politiker" als Fachleute, die Rede ist.

<sup>85</sup> Laks 2002, 32.

<sup>86</sup> Platon, *Resp.* 473CD, dazu Heinemann 2007, 65 f.

<sup>87</sup> Vgl. im Höhlengleichnis der *Politeia* bes. 519CD

<sup>88</sup> *Resp.* 517d5, vgl. 511c6.

der notorische Buchtitel *Peri physeôs* ("Über Natur") – oder: *ta Physika* ("Physik") –, unter dem die Schriften der vorsokratischen Philosophen zitiert werden.<sup>89</sup>

**5.3.1.1.** Galen bezeugt den Titel *Peri physeôs* für alle Schriften der "Alten" und nennt ausdrücklich Melissos, Parmenides, Empedokles, Alkmaion, Gorgias, Prodikos "und alle anderen".

**T c.5 #29: Galenos, *De elem. sec. Hipp.* I 9. = DK 24 A 2 (Alkmaion)**

τὰ γὰρ τῶν παλαιῶν ἅπαντα Περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται, τὰ Μελίσσου, τὰ Παρμενίδου, τὰ Ἐμπεδοκλέους Ἀλκμαίωνός τε καὶ Γοργίου καὶ Προδίκου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

"Die (sc. Schriften) der Alten tragen sämtlich den Titel 'Über Natur': Die (sc. Schriften) des Melissos, des Parmenides, des Empedokles, des Alkmaion sowie des Gorgias, des Prodikos und aller anderen."

Bei Stobaios (zu Xenophanes), Sextus (zu Heraklit und Parmenides) und Simplikios (zu Anaxagoras) sehen wir, daß die Angabe des Buchtitels *Peri physeôs* bzw. *ta Physika* einfach die übliche Zitierweise ist.

**T c.5 #30: Stobaios, *Ecl.* I 10, 12 = DK 21 A 36 (Xenophanes)**

Ἐ. ἀρχὴν τῶν ὄντων πάντων εἶναι τὴν γῆν. γράφει γὰρ ἐν τῷ Περὶ φύσεως ἕκ ... τελευτᾷ [B 27]

"Nach Xenophanes ist die *archê* von allem die Erde.<sup>90</sup> Er schreibt nämlich in 'Über Natur': [es folgt Frg. 27]"

**T c.5 #31: Sextus Empiricus, *Adv. math.* 7,132 = DK 22 A 16 (Herakleitos)**

ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Περὶ φύσεως [...] φησί: 'λόγου ... ἐπιλανθάνονταί [B 1]

"Am Anfang ... von 'Über Natur' schreibt er: [es folgt Frg. 1]"

**T c.5 #32: Sextus Empiricus, *Adv. math.* 7,111 = DK 28 B 1 Test. (Parmenides)**

[...] ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τὸν τρόπον τοῦτον: 'ἴπποι ... ἀληθής'

"Am Anfang ... von 'Über Natur' schreibt er so: [es folgt Frg. 1]"

**T c.5 #33: Simplikios, *In Phys.* 34,28 = DK 59 B 4 Test. (Anaxagoras)**

λέγει γὰρ μετ' ὀλίγα τῆς ἀρχῆς τοῦ πρώτου Περὶ φύσεως Ἀ. οὕτως: 'τούτων ... ἄλλή'.

"Er sagt kurz nach dem Anfang von 'Über Natur', Buch I: [es folgt Frg. 4]"

---

<sup>89</sup> Demokrit ist ein Sonderfall: Sein umfangreiches Werk erfordert von vornherein eine Vielzahl von Buchtiteln (vgl. DK 68 A 33). Auffällig ist allerdings, daß dabei der Titel *Peri physeôs* nur eine untergeordnete Rolle spielt und daß Demokrit selber die (einem Buchtitel entsprechende) Eingangsformel "über alles" (*peri tōn xypantōn*, DK 68 B 165, vgl. B 5) verwendet. Dazu unten, 5.5.2.3. (#113 ff.).

<sup>90</sup> Ich lasse *archê* hier unübersetzt. Vgl. aber unten, Kap. ###.

**T c.5 #34: Simplikios, *In Phys.* 155,21 = DK 59 B 16 Test. (Anaxagoras)**

λέγει γοῦν Ἄ. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν· ἐκ μὲν ... ὕδατος'.

"Anaxagoras sagt ... in 'Über Natur', Buch I: [es folgt Frg. 16]"

5.3.1.2. Die Formel *peri physeôs* fungiert aber nicht nur als Buchtitel, sondern überhaupt als Bezeichnung einer Literaturgattung. Es verwundert daher nicht, daß die Frage nach einem Erfinder dieser Literaturgattung gestellt wird; diese Ehre wird Pherekydes, Anaximandros und – erstaunlicherweise – Alkmaion zugewiesen:

**T c.5 #35: Diogenes Laertios 1,116 = DK 7 A 1 (Pherekydes)**

τοῦτόν φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν [Ἑλλησι] γράψαι.

"Von ihm [d.i. Pherekydes] sagt Theopomp (FGrH 115 F 71), er habe als erster **über Natur und die Götter** geschrieben."

**T c.5 #36: Themistios, *Or.* 36, p. 317 = DK 12 A 7 (Anaximandros)**

ἐθάρορησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον.

"[Anaximander] hat als erster der Griechen, von denen wir wissen, den Mut gehabt, eine Prosaschrift (*logos syngegrammenos*) über Natur zu veröffentlichen."<sup>91</sup>

**T c.5 #37: Diogenes Laertios 8,83 = DK 24 A 1 (Alkmaion)**

Ἄλκμαίων Κροτωνιάτης. καὶ οὗτος Πυθαγόρου διήκουσε· καὶ τὰ πλεῖστά γε ἰατρικὰ λέγει, ὅμως δὲ καὶ φυσιολογεῖ ἐνίοτε λέγων, "δύο τὰ πολλά ἐστί τῶν ἀνθρωπίνων." δοκεῖ δὲ πρῶτος φυσικὸν λόγον συγγεγραφέναι, καθὰ φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ.

"Alkmaion von Kroton. Auch er hörte bei Pythagoras. Am meisten sagt er zur Medizin, gelegentlich spricht er aber auch als **Naturerklärer**, (z.B.) wenn er sagt: 'Die Mehrzahl der menschlichen Organe sind paarig.' Er scheint als erster eine **physikalische Prosaschrift** verfaßt zu haben, wie Favorin in 'Bunte Geschichte' behauptet. [FHG iii. 581]."<sup>92</sup>

**T c.5 #38: Clemens, *Strom.* I,78 = DK 24 A 2 (Alkmaion)**

Ἄλκμαίων γοῦν Περίθου Κροτωνιάτης πρῶτος φυσικὸν λόγον συνέταξεν.

"Alkmaion ... Sohn des Perithos aus Kroton hat als erster eine **physikalische Prosaschrift** zusammengestellt."

Als Autoren, die zu dieser Gattung beigetragen haben, werden auch Pythagoras und Epicharm genannt; nach dem Suda-Lexikon hat Anaximandros *peri physeôs* und Thales (zwar nicht *peri physeôs*, aber) *peri meteôrôn* geschrieben.

---

<sup>91</sup> Übers. Mansfeld & Primavesi (korr.) – dort: "über die Natur".

<sup>92</sup> Deutscher Favorin-Buchtitel nach *DNP* (s.v. "Favorinus").

**T c.5 #39: Diogenes Laertios 8,6 = DK 14, 19 (Pythagoras)**

γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, Παιδευτικόν, Πολιτικόν, **Φυσικόν**  
"Geschrieben wurden von Pythagoras drei Schriften: zur Erziehung, zur Politik und zur Physik."

**T c.5 #40: Diogenes Laertios 8,78 = DK 23 A 3 (Epicharmos)**

οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν ἐν οἷς **φυσιολογεῖ**, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ  
"Dieser [d.i. Epicharm] hat Aufzeichnungen hinterlassen mit **Naturerklärungen**,  
Spruchweisheit und medizinischen Aussagen."

**T c.5 #41: Suda über Anaximandros = DK 12 A 2**

Ἄ. ἔγραψε **Περὶ φύσεως**, Γῆς περιόδον καὶ Περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαίραν καὶ ἄλλα τινά.

"Er [d.i. Anaximandros] schrieb 'Über Natur', 'Erdkarte',<sup>93</sup> 'Über die Fixsterne', 'Himmelskugel' und manches andere."

**T c.5 #42: Suda über Thales = DK 11 A 2**

ἔγραψε **περὶ μετεώρων** ἐν ἔπεσι, Περὶ ἰσημερίας καὶ ἄλλα πολλά.

"Er schrieb über die Dinge in der Höhe in epischen Versen, über die Tag- und Nachtgleiche und vieles andere."

**5.3.2. Strittige Fälle (Heraklit, Parmenides, Melissos); zweigliedrige Buchtitel bei Melissos und Gorgias?**

Die Zuschreibung dieses Buchtitels bzw. die Einordnung in die entsprechende Literaturgattung ist immer wieder umstritten.

**5.3.2.1.** So bleibt es bei Heraklit kontrovers, ob seine Schrift überhaupt in die Physik gehört – oder nicht vielmehr in die Politik oder die Ethik. Vgl. die Berichte bei Diogenes Laertios (sämtlich DK 22 A 1):

**T c.5 #43: Diogenes Laertios 9.5 (über Heraklit)**

Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος **Περὶ φύσεως**, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἷς τε τὸν **περὶ τοῦ παντός** καὶ **πολιτικόν** καὶ **θεολογικόν**.

"Das von ihm überlieferte Buch ist nach dem Gesamtzusammenhang Über Natur; es gliedert sich aber in drei Teile: einen über das Ganze, einen politischen und einen theologischen."

---

<sup>93</sup> So Graham 2010, 49. – "Erdkarte": *periodos* (ebenso bei Aristophanes, *Nub.* 206, s.u. 5.5.1.5.); Einzelheiten zur Erdkarte Anaximanders bei Kahn (1960, 82 ff.)

**T c.5 #44: Diogenes Laertios 9.12 (über Heraklit)**

ἐπιγράφουσι δ' αὐτῶ οἱ μὲν Μούσας, οἱ δὲ Περί φύσεως, Διόδοτος δὲ (N9, Adesp. 287) ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου, ἄλλοι Γνώμον' ἠθῶν, τρόπου κόσμον ἓνα τῶν ξυμπάντων.

"Einige geben ihm den Titel **Musen**, einige **Über Natur**, Diodotos hingegen **Das exakte Steuerruder zum Ziel des Lebens**, andere **Richtmaß der Sitten** oder **Ordnung des Verhaltens – eine für alles**."<sup>94</sup>

**T c.5 #45: Diogenes Laertios 9.15 (über Heraklit)**

... Διόδοτος, ὃς οὐ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἶδει κεῖσθαι.

"... Diodotos, der behauptet, die Schrift handle nicht über Natur, sondern über die Verfassung und die Ausführungen über Natur dienten nur als Beispiele."

5.3.2.2. Noch schwieriger ist der Fall bei Parmenides und bei Melissos: Bekanntlich hat Aristoteles zu deren These, das Seiende sei Eines und unbewegt, angemerkt, hierdurch würden zwar wichtige philosophische Fragen aufgeworfen;<sup>95</sup> aber diese These sei kein Beitrag zur Physik, da sie deren Prinzipien bestreitet:

**T c.5 #46: Aristoteles, *Phys.* I 2, 184b25 ff.:**

τὸ μὲν οὖν εἰ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν·

"Die Untersuchung, ob das Seiende Eines und unbewegt ist, ist keine Untersuchung über Natur."

Nach Aristoteles ist es also gar nicht der Fall, daß Parmenides und Melissos *peri physeôs* geschrieben haben. – Simplicios, dem dieser Buchtitel für beide überliefert ist, kommt deshalb offenbar in Bedrängnis. Er kann sich die Sache nur so erklären, daß Parmenides und Melissos zwar in der Hauptsache von dem sprechen, was über Natur hinausgeht,<sup>96</sup> dabei aber auch physikalische Themen erörtern und nur deshalb den Buchtitel "Über Natur" nicht verwerfen.

**T c.5 #47: Simplicios, *In De caelo* 556.25 = DK 28 A 14 (Parmenides):**

### ἢ ὅτι Περί φύσεως ἐπέγραψον τὰ συγγράμματα καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης ... καὶ μέντοι οὐ περὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐν αὐτοῖς τοῖς συγγράμμασι διελέγοντο καὶ διὰ τοῦτο ἴσως οὐ παρητιοῦντο Περί φύσεως ἐπιγράφειν.

---

<sup>94</sup> "Richtmaß": *gnômôn*.

<sup>95</sup> Aristoteles, *Phys.* I 2, 185a20: ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψις.

<sup>96</sup> Ich vermeide den im Kontext mit dem griechischen Naturbegriff eher irreführenden Begriff des "Übernatürlichen" (dazu unten ###).

###

Wenig später (sowie in seinem Kommentar zur *Physik*) überliefert Simplicios für Melissos den Buchtitel *Peri physeôs ê peri tou ontos* ("Über Natur oder über das Seiende") und merkt an, dies sei so zu verstehen, daß Melissos die "Natur" mit dem "Seienden" identifiziert.

**T c.5 #48: Simplicios, *In De caelo* 557,10 = DK 30 A 4 (Melissos):**

καὶ εἰ Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος ἐπέγραψε Μ., δηλον ὅτι τὴν φύσιν ἐνόμιζεν εἶναι τὸ ὄν.

"Und wenn Melissos 'Über Natur oder über das Seiende' als Titel verwendet, ist klar, daß er die Natur für dasselbe hält wie das Seiende."

**T c.5 #49: Simplicios, *In Phys.* 70,16 = DK 30 A 4 (Melissos):**

ὁ Μ. καὶ τὴν ἐπιγραφὴν οὕτως ἐποιήσατο τοῦ συγγράμματος Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος.

"Melissos hat seine Schrift so betitelt: 'Über Natur oder über das Seiende'."

Da für Melissos keine Verwendungsfälle von *physis* (oder der zugehörigen Wortfamilie) bezeugt sind, läßt sich die in #48 zitierte Vermutung kaum verifizieren. Sie ist zumindest insofern befremdlich, als Parmenides, dem Melissos in der Hauptthese folgt, das zum Naturbegriff gehörige Vokabular gerade nicht auf das Seiende, sondern vielmehr auf den Bereich der *doxa* anwendet (s.o. 4.2.). Wenn Ähnliches auch für Melissos gilt, dann ist das "oder" in "über Natur oder über das Seiende" nicht, wie Simplicios meint, explikativ zu verstehen; es müßte bei Melissos nur "oder vielmehr" bedeuten.

**5.3.2.3.** Ein ähnliche Doppeltitel, nämlich *Peri tou mê ontos ê peri physeôs* ("Über das Nichtseiende oder Über Natur") wird scheinbar von Sextus für Gorgias bezeugt:

**T c.5 #50: Sextus Empiricus, *Adv. math.* 7,65 = DK 82 B 3 (Gorgias):**

ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, κτλ.

Buchheim (1989, 55) übers.: "Unter den Titel nämlich 'Über das Nichtseiende oder Über Natur'<sup>97</sup> entwirft er eine Folge von drei Hauptthesen [...]"

Man hat dies als Beleg für eine Frühdatierung des Buchtitels *Peri physeôs* interpretiert:<sup>98</sup> Wenn der zweigliedrige Titel bei Gorgias (a) denjenigen bei Melissos parodiert und (b) auf Gorgias zurückführbar ist, dann wäre auch der zweigliedrige Titel bei Melissos gesichert, der seinerseits den – demnach um die Mitte des 5. Jh. bereits eingeführten – Titel *Peri physeôs*

---

<sup>97</sup> Buchheim: "Über die Natur" – von mir korrigiert.

<sup>98</sup> So Guthrie, *HGP* I, 73. Ähnlich KRS (Komm. zu Nr. 96).

parodiert. Ich halte diese Argumentation nicht für überzeugend, da die Annahme eines Doppeltitels bei Melissos und Gorgias durchaus zweifelhaft ist.

In der Wiedergabe der Buchtitel bei DK fällt auf, daß das zweite Vorkommen von *peri* bei Melissos (#48 f.) klein, bei Gorgias (#50) hingegen groß geschrieben ist. Für Melissos würde demnach ein zweigliedriger Buchtitel angegeben; bei Gorgias hingegen würde durch die Großschreibung des zweiten *peri* angezeigt, daß es sich um zwei alternative Buchtitel für dieselbe Schrift handelt. Diese typographische Unterscheidung kann aber nicht auf die antiken Handschriften zurückgehen. Sie ist eine Zutat der modernen Herausgeber. Ich halte demgemäß fest:

(i) Für beide Autoren, Melissos und Gorgias, war der Einheitstitel *Peri physeôs* ("Über Natur") eingeführt – s.o. #29 sowie zu Melissos zusätzlich #47, zu Gorgias zusätzlich

**T c.5 #51: Olympiodor in *Plat. Gorg.*, p. 112 Jahn = DK 82 B 2**

ἀμέλει καὶ γράφει ὁ Γοργίας Περὶ φύσεως σύγγραμμα οὐκ ἄκομψον τῆι <πδ>  
ὀλυμπιάδι

"Es steht auch außer Frage, daß Gorgias die keineswegs geistlose Schrift 'Über Natur' in der 84. Olympiade schrieb [d.i. 444-441 v. Chr.]"

(ii) Bei Gorgias ist zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, daß für dieselbe Abhandlung auch der Titel *Peri tou mê ontos* ("Über das Nichtseiende") eingeführt war. Bei Sextus (s.o. #50) würden demnach zwei alternative Buchtitel angegeben; der vermeintliche zweigliedrige Buchtitel *Peri tou mê ontos ê peri physeôs* ("Über das Nichtseiende oder über Natur") käme bei Sextus nicht vor.<sup>99</sup>

(iii) Bei Melissos unterstellt Simplikios den zweigliedrigen Buchtitel *Peri physeôs ê peri tou ontos* ("Über Natur oder über das Seiende"); dabei versteht er das "oder" explikativ. Aber m.E. ist wiederum mit der Möglichkeit zu rechnen, daß für Melissos zunächst neben dem Einheitstitel *Peri physeôs* ("Über Natur") auch der Titel *Peri tou ontos* ("Über das Seiende") eingeführt war. Der von Simplikios unterstellte zweigliedrige Titel *Peri physeôs ê peri tou on-*

---

<sup>99</sup> Diels (Anm. zu DK 82 B 4) rechnet mit "einer besonderen physikalischen Jugendschrift" des Gorgias. Newinger (1973, 1, Anm. 3) liest bei Sextus den zweigliedrigen Titel *Peri tou mê ontos ê peri physeôs*, der sich auf dieselbe Schrift wie der Titel *Peri physeôs* bei Olympiodor und Galenos bezieht. Mansfeld (2005, 342) charakterisiert – leider ohne jede Andeutung einer Begründung – die Themenangabe bei Sextus als Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß *ê* ("oder") zwischen alternativen Buchtiteln steht. Demgegenüber sieht Buchheim (1989, 182 f.; Anm. zu Frg. 2) bei Sextus zwei Buchtitel für dieselbe Schrift, nämlich Titel *Peri tou mê ontos* und *Peri physeôs*; von Sextus würde demnach die Identität der unter diesen Titeln überlieferten Schriften bezeugt (was Buchheim unter Berufung auf Guthrie und Kerferd für glaubwürdig hält).



tos könnte demnach auf ein Mißverständnis einer alternativen Angabe der beiden Buchtitel Buchtitel *Peri physeôs* und *Peri tou ontos* zurückgeführt werden.<sup>100</sup>

(iv) Für einen Rückschluß auf die Frühgeschichte des Buchtitels *Peri physeôs* sind zwei Annahmen erforderlich. Wenn man erstens unterstellt,

(a) daß für die Schriften beider Autoren, Melissos und Gorgias, jeweils der zweigliedrige Buchtitel Titel *Peri physeôs ê peri tou ontos* ("Über Natur oder über das Seiende") bzw. *Peri tou mê ontos ê peri physeôs* ("Über das Nichtseiende oder über Natur") eingeführt war, dann ist es geradezu zwingend, daß der letztere Titel eine Parodie des ersteren ist. Der dem Melissos zugeschriebene Buchtitel müßte demnach der ältere sein. Und wenn man zweitens annimmt,

(b) daß der zweigliedrige Buchtitel *Peri tou mê ontos ê peri physeôs* ("Über das Nichtseiende oder über Natur") auf Gorgias zurückgeht,

dann wird eine Zurückführung des Titels *Peri physeôs ê peri tou ontos* ("Über Natur oder über das Seiende") auf den kaum älteren Melissos zumindest wahrscheinlich. Melissos könnte diesen Titel aber nicht gewählt haben, wäre nicht bereits für ähnliche Schriften der Titel *Peri physeôs* ("Über Natur") üblich gewesen. Die Geschichte dieses Buchtitels könnte also bis in die Mitte des 5. Jh. (und somit indirekt zumindest bis auf Anaxagoras und Empedokles) zurückverfolgt werden. Dies gelingt aber nur unter den obigen Annahmen (a) und (b), die beide fragwürdig sind, da in beiden Fällen zumindest mit der Möglichkeit alternativer Buchtitel zu rechnen ist; s.o. (ii) und (iii). Ohne diese Annahmen ist aus der beschriebenen Entscheidung über die Frühgeschichte des Buchtitels *Peri physeôs* aber gar nichts zu lernen.

#### 5.4. *Peri physeôs* als Themenbezeichnung

Die in 5.3. zitierten Quellen belegen die Verwendung der Formel *peri physeôs* als Buchtitel in hellenistischer und späterer Zeit.<sup>101</sup> Für sich genommen, erlauben sie aber keinen Rückschluß auf den älteren Gebrauch dieser Formel. Dieser läßt sich nur aus den zeitgenössischen Quellen rekonstruieren.

Dabei ist jedenfalls zu unterscheiden zwischen einer Verwendung dieser Formel (a) als Buchtitel, unter dem ein Werk zirkuliert, archiviert und zitiert wird, und (b) als Bezeichnung eines Themas, evtl. eines etablierten Interessen- und Wissensgebietes oder eines methodologisch ausgewiesenen Forschungsprogramms sowie der entsprechenden Literaturgattung. Es fragt sich dann, inwieweit die Formel *peri physeôs* (oder auch Varianten dieser Formel) in der

---

<sup>100</sup> Ebenso rechnet Primavesi (2007, 189) bei Melissos und Gorgias mit "Paralleltiteln".

<sup>101</sup> Die einzige ältere Quelle – Theopomp (4.Jh. v. Chr.) bei Diogenes Laertios, s.o. #35 – verwendet die Formel "über Natur" nicht als Buchtitel sondern – wie zuvor die Abhandlung *Über die alte Medizin*, s.o. #1 (1) – als Themenangabe (und insofern als Bezeichnung einer Literaturgattung).

einen oder der anderen Verwendungsweise bis in die zeitgenössischen Quellen zurückverfolgt werden kann.

Was (a) betrifft, kann ich auf die bekannte Monographie von Egidius Schmalzriedt (1970) verweisen: Es besteht kein Anlaß zu der Annahme, daß die Schriften der sog. Vorsokratiker ursprünglich unter dem Titel *peri physeôs* publiziert wurden. Vielmehr geht dieser Buchtitel vermutlich auf die von Aristoteles eingeführte Bibliothekssystematik zurück.

#### 5.4.1. *Peri physeôs* etc. bei Aristoteles

5.4.1.1. Aristoteles selbst verwendet die Formel *peri physeôs* – oder gleichbedeutend *physikê* (sc. *epistêmê*) – meist als bloße Themenbezeichnung, nicht hingegen zur Bezeichnung der Schriften anderer Autoren.<sup>102</sup> Nur bei Querverweisen auf die eigenen Schriften wird diese Formel – oder gleichbedeutend *ta physika* (sc. *biblia*, *hypomnêmata* o.ä.) – wie ein Buchtitel verwendet.<sup>103</sup> Ich beschränke mich hier auf wenige Beispiele, vor allem aus dem ersten Buch der *Metaphysik*

**T c.5 #52a: Aristoteles *Met.* I 3, 983a33; I 4, 985a12; I 5, 986b30; I 7, 988a22; I 8, 989a24**

ἐν τοῖς περὶ φύσεως.

"in den Abhandlungen über Natur"

**T c.5 #52b: Aristoteles *Met.* I 10, 993a11**

ἐν τοῖς φυσικοῖς

"in den naturwissenschaftlichen Abhandlungen"

Die Querverweise beziehen sich nicht nur auf die sog. *Physikvorlesung*, sondern zumindest auch auf *G.C.* und *De caelo*.<sup>104</sup> Die zitierten Formeln sind daher auch hier nicht im strengen Sinne als Buchtitel zu verstehen. Vielmehr verweisen sie auf die "Physik" als eine wissenschaftliche "Disziplin" und den entsprechenden "Lehrgang",<sup>105</sup> dessen Umfang das Eingangskapitel der *Meteorologie* beschreibt .

Die einleitenden Bemerkungen zum gesamten "Lehrgang" kennzeichnen diese "Disziplin" als "Naturwissenschaft" (*peri physeôs epistêmê*).

---

<sup>102</sup> Dazu auch unten 5.4.1.2.

<sup>103</sup> Vgl. Schmalzriedt 1970, 103 und passim.

<sup>104</sup> Vgl. Ross 1924, I, 182 (zu *Met.* I 8, 989a24), mit weiteren Belege aus späteren Büchern der *Metaphysik*. Zustimmung Schmalzriedt 1970, 103n36 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>105</sup> In beiderlei Sinne: *methodos*, vgl. *Phys.* I 1, 184a11; *Meteor.* I 1, 338a25; *De inc. animal.* 2, 704b13 u.ö. – (dazu auch Heinemann 2000b, Abschnitt C).

**T c.5 #53: Aristoteles, *Phys. I 1 184a10-12, 14-16***

Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν ..., δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.

"Da sich Wissen und Fachkompetenz in allen Disziplinen (oder "Lehrgängen": *methodos*), zu denen es Prinzipien oder Gründe oder Elemente gibt, aus deren Kenntnis ergeben [...], so hat man sich offenbar auch in der Naturwissenschaft um eine vorgängige Bestimmung dessen, was die Prinzipien betrifft, zu bemühen."

Mit dieser Formulierung wird einerseits ein thematischer Anschluß an die seit Ende des 5. Jh. unter der Formel "über Natur" rezipierten Lehren angezeigt. Andererseits gibt Aristoteles so zu verstehen, daß er für die Bearbeitung dieses Themenbereichs erstmals den Anspruch einer strengen, d.h. auf "Prinzipien" (ebd. a11 und passim: *archai*) gegründeten, "Wissenschaft", im Gegensatz zu einer bloßen "Erkundung" (Platon *Phd.* 96a8: *historia*) erhebt.

**5.4.1.2.** Als Ausnahme von der obigen Regel könnte eine Stelle in der *Meteorologie* angeführt werden, an der Aristoteles von den *physika* des Empedokles spricht:

**T c.5 #54: Aristoteles, *Meteor. IV 4, 381b31-382a1 = DK 31 B 34 Test. (Empedokles):***

τὸ γὰρ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ αἰτίον τοῦ ὀρίζεσθαι, καὶ ἐκάτερον ἐκατέρῳ οἷον κόλλα γίγνεται, ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐποίησεν ἐν τοῖς φυσικοῖς κτλ.

"Das Feuchte ermöglicht dem Trockenem, eine begrenzte Gestalt anzunehmen, und sie werden einander gewissermaßen zum Leim, wie auch Empedokles in seinem physikalischen Werk gedichtet hat: [...]"

Schmalzriedt (1970, 104 f.) weist aber zu Recht darauf hin, daß Aristoteles ebenso auch von einer "Kosmopoiie" des Empedokles spricht:<sup>106</sup>

**T c.5 #55: Aristoteles, *Phys. II 4, 196a20-23 = DK 31 B 53 Test. (Empedokles):***

ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτῳ ἀποκρίνεσθαι φησιν, ἀλλ' ὅπως ἂν τύχη. λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ὡς "οὕτω συνέκυρσε θεῶν τότε, πολλάκι δ' ἄλλως".

"So behauptet Empedokles, daß die Luft nicht immer ganz oben abgesondert wird, sondern wie es sich eben durch Zufall ergibt. Sagt er doch in seiner Weltentstehung: 'Sie [die Luft] stieß in ihrem Lauf damals so [sc. mit anderen Elementen] zusammen, oft aber anders'."

**Kommentar [GH1]:** Zekl vielleicht besser: "Welterschaffung"

<sup>106</sup> Bei Primavesi (2007), der #54 als Angabe eines Buchtitels versteht (ebd. 186 f.; vgl. 2011, 393), bleibt diese Stelle unerwähnt.

Der Verweis auf die *physika* des Empedokles ist also nicht als Angabe eines Buchtitels, sondern als inhaltliche Charakterisierung des zitierten Werkes zu verstehen. Dasselbe gilt auch für die (im vorigen Kapitel ausführlich diskutierte) Bemerkung in G.C.:

**T c.5 #56: Aristoteles, *De generatione et corruptione* II 6, 333b16-18 (s.o. T c.4 #19b)**

Τῶν δὴ φύσει ὄντων αἴτιον τὸ οὕτως ἔχειν, καὶ ἡ ἐκάστου φύσις αὕτη, περὶ ἧς οὐδὲν λέγει. Οὐδὲν ἄρα περὶ φύσεως λέγει.

"Ursache der Naturdinge ist ihre charakteristische Beschaffenheit; und eben dies ist ihre jeweilige Natur, über die er nichts sagt. Er spricht also gar nicht über Natur."

Aristoteles behauptet, daß Empedokles das Thema "über Natur" verfehlt. Hierfür muß er sich aber auf keinen Buchtitel beziehen;<sup>107</sup> es genügt, daß Empedokles seit der Wende zum 5. Jh. unter dieser Themenbezeichnung rezipiert worden ist (s.o. #1). Aristoteles interpretiert diese Themenbezeichnung im Sinne seiner eigenen Terminologie: Die "Natur" eines Gegenstandes ist eine effiziente, "zu einem Zweck" (*heneka tou*) wirkende Ursache, die zur "Substanz" (*ousia*) dieses Gegenstandes gehört (s.o. 2.5.9.2.). Eben dadurch, daß es durch eine solche Ursache bedingt ist, unterscheidet sich natürliches Geschehen von zufälligem. Da bei Empedokles diese Unterscheidung unausgeführt bleibt, spricht er "nicht über Natur" (s.o. 4.3.6.3.).

**5.4.1.3.** Auch an anderen Stellen (im ersten Buch der *Metaphysik*) erlaubt die Themenangabe *peri physeôs* keinen Rückschluß auf die Formulierung der zitierten Autoren:

**T c.5 #57: Aristoteles, *Met.* I 3, 983b27-31, 983b33-984a3**

εἰσι δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπάλαιους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὀκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθῦν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, ...

εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὔσα περὶ τῆς φύσεως ἡ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἴη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας

"Manche unterstellen auch den ganz Alten, die weit vor der heutigen Generation und als erste Göttererklärungen gaben,<sup>108</sup> eine solche Annahme über die Natur (nämlich: das Wasser sei Urstoff (vgl. 983b20 f.)). Denn sie machten Okeanos und Tethys zu Erzeugern des Werdens [...]. Ob dies nun eine ursprüngliche (*archaia*) und alte Meinung über die Natur ist, mag im Dunkeln liegen. Aber jedenfalls wird von Thales berichtet, er habe eine solche Behauptung über die erste Ursache aufgestellt."

---

<sup>107</sup> Anders Joachim (1922, 236) und Buchheim (2010, 505; vgl. 1999, 9n3). – Wo Primavesi (2006, 62n6) darauf hinweist, daß Empedokles fast immer mit dem Buchtitel *physika* (und nicht *peri physeôs*) zitiert wird, bleibt diese Stelle, wie *V.M.* 20; zu Recht unerwähnt.

<sup>108</sup> "die ... Göttererklärungen gaben": *theologêsantes* (b29).

Aus dem Kontext geht deutlich hervor, daß *physis* hier "Urstoff" bedeutet, entsprechend dem Sprachgebrauch, den Aristoteles selbst an anderer Stelle zitiert und erörtert.<sup>109</sup> Der Anklang an die Themenbezeichnung *peri physeôs* ist geradezu irreführend.<sup>110</sup> Denn durch die Wendung *peri tês physeôs* wird gar kein Thema angezeigt, mit dem sich die alten Theologen befaßt hätten, sondern nur eine ganz begrenzte Fragestellung (nach dem "Urstoff"), zu der ihnen rückblickend ein Beitrag nachgesagt wird.

In *Met.* I 6 heißt es, Sokrates habe sich nicht "mit der ganzen Natur" (*peri tês holês physeôs*),<sup>111</sup> sondern mit "Ethik" befaßt:

**T c.5 #58: Aristoteles, *Met.* I 6, 987b1-2**

Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν  
"Während sich Sokrates mit den ethischen [sc. Themen] befaßte, aber gar nicht mit der  
ganzen Natur, [...]"

Eine ganz ähnliche Formulierung finden wir bei Xenophon:<sup>112</sup>

**T c.5 #59: Xenophon, *Mem.* 1,1,11**

οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ..., διελέγετο  
"Er [Sokrates] führte auch keine Gespräche ... über die Natur des Ganzen."

Von den Pythagoreern sagt Aristoteles in *Met.* I 8, daß sie auf andere Prinzipien zurückgreifen als die "Naturerklärer" (*physiologoi*, 989b30-1); ihr Thema sei aber *peri physeôs* (989b34), obgleich ihre Prinzipien eher auf "höhere" Gegenstände führen, als daß sie zu Erörterungen *peri physeôs* passen:

**T c.5 #60: Aristoteles, *Met.* I 8, 990a5-8**

τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἶπομεν, ἰκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἀρμοστούσας.  
"Ursachen und Prinzipien geben sie, wie gesagt, solche an, die zum Aufstieg zum höheren Seienden geeignet sind und (hierfür) besser als zu den Erklärungen (oder: Ausführungen, *logoi*) über Natur passen."

---

<sup>109</sup> Siehe oben 4.8.2., bes. T c.4 #29 (*Phys.* VIII 9, 265b25) und T c.4 #32 (*Met.* V 4, 1014b26 ff.). Zur Relevanz dieser Auffassung von "Natur" für das Thema von *Met.* I s.u. ### (ALTNEU Kap. 2.5).

<sup>110</sup> ### Gibt es jemanden, der aus #57 den Einheitstitel "Über den Urstoff" fabriziert?

<sup>111</sup> Vgl. zu dieser Themenangabe auch Platon, *Lys.* 214b5: *peri physeôs te kai tou holou* ("über die Natur und das Ganze") – s.u. #80.

<sup>112</sup> Ausführliches Zitat s.u. #87 – An den Parallelstellen in Platons *Apologie* haben wir stattdessen (mit Anspielung auf Aristophanes) extensionale Themenangaben wie *ta meteôra ... kai ta hypo gês* (*Apol.* 18b7-8: "die Dinge in der Höhe und unter der Erde"; s.u. #91).

Schließlich beanstandet Aristoteles an der Weise, in der Platon die Bewegung mit dem "Großen und Kleinen" in Verbindung bringt, daß so jede Forschung *peri physeōs* aufgehoben werde:

**T c.5 #61: Aristoteles, *Met.* I 9, 992b7-9**

... εἰ μὲν ἔσται ταῦτα κίνησις, δῆλον ὅτι κινήσεται τὰ εἶδη· εἰ δὲ μή, πόθεν ἦλθεν; ὅλη γὰρ ἢ περὶ φύσεως ἀνήρηται σκέψις.

"... wenn dies [d.i. das Große und Kleine, b4] Bewegung sein soll, dann ist klar, daß die Ideen in Bewegung sind. Wenn aber nicht: Woher kam sie? So ist die ganze Untersuchung über Natur aufgehoben."

An allen diesen Stellen ist es Aristoteles selbst, der diese Themenangabe verwendet; seine Formulierungen geben keinen Hinweis auf ihre Verwendung durch die jeweils genannten Autoren. Die Bemerkung über Sokrates (#58) zitiert einen Sprachgebrauch, der um die Wende zum 5. Jh. üblich wurde. Die entsprechenden älteren Quellen<sup>113</sup> beschreiben eine Sonderstellung des Sokrates innerhalb der sog. sophistischen Bewegung und unter den "Philosophierern" seiner Zeit (s.o. 5.2.3.). Sie beschreiben keinen Bruch mit einer älteren Tradition. Die Annahme eines solchen Bruchs ergibt sich erst aus der Geschichtskonstruktion, mit der sich Aristoteles eine Vorgeschichte in einer vor-sokratischen Naturphilosophie zurechtlegt.<sup>114</sup>

**5.4.1.4.** Aristoteles bezeichnet seine naturwissenschaftlichen Vorgängern auch als *physiologoi*, d.i. "Naturerklärer". Vgl. beispielsweise:<sup>115</sup>

**T c.5 #62: Aristoteles, *Met.* I 5, 986b14**

ἔνιοι τῶν φυσιολόγων

"einige der Naturerklärer".

Aristoteles meint hier diejenigen Monisten, die – wie Thales, Anaximenes, Diogenes, Hippasos und Heraklit (vgl. *Met.* I 3, 984a2-8), aber anders als Parmenides und Melissos (986b18 ff.) – Bewegung zulassen (986b15-7). Zu den "Naturerklärern" zählen selbstverständlich auch Pluralisten wie Empedokles und Anaxagoras (*Met.* I 3, 984a8 ff.); ferner die Atomisten – mit bemerkenswerter Affinität zu monistischen Lehren (*Met.* I 4, 985b3 ff.) sowie Anaximandros (*Phys.* III 4, 203b14-5). An Monisten oder Atomisten scheint Aristoteles auch mit der folgenden Bemerkung zu denken:

**T c.5 #63: Aristoteles, *Met.* I 9, 992b4-6**

ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι φασὶ τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνόν, πρῶτας τοῦ ὑποκειμένου φάσκοντες εἶναι διαφορὰς ταύτας·

---

<sup>113</sup> Vgl. #59 (ausführlicher unten#87) sowie Abschnitt 5.5.1.1.

<sup>114</sup> Dazu unten Kap. ###.

<sup>115</sup> Weitere Stellen bei Bonitz, *Index Aristotelicus* 835b36 ff.

"... wie auch die Naturerklärer vom Dünnen und Dichten reden und behaupten, dies seien die ersten Unterschiede des Zugrundeliegenden."

Im Hinblick auf Empedokles kritisiert Aristoteles an anderer Stelle, daß er üblicherweise wegen des Versmaßes als Dichter bezeichnet wird:

**T c.5 #64: Aristoteles *Poet.* 1, 1447b17-20**

οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ **φυσιολόγον** μᾶλλον ἢ ποιητὴν·

"Homer und Empedokles haben nichts als das Versmaß miteinander gemein. Deshalb wird es beiden gerecht (*dikaion*), den einen Dichter (*poiētēs*), den anderen aber eher **Naturerklärer** als Dichter zu nennen."

Die Eleaten sind keine "Naturerklärer", da sie die Prinzipien der Naturwissenschaft bestreiten.<sup>116</sup> Bei den Pythagoreern scheint Aristoteles etwas unschlüssig zu sein: An der einen Stelle spricht er so, als wären sie keine, unmittelbar danach sind sie es doch:

**T c.5 #65a: Aristoteles, *Met.* I 8, 989b29-31**

οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιολόγων

"Die sog. Pythagoreer verwenden entlegenerer Prinzipien und Elemente als die Naturerklärer."

**T c.5 #65b: ebd. 990a3-5**

... ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γε ὄν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιεῖληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός

"... als stimmten sie [die Pythagoreer] mit den anderen Naturerklärern darin überein, daß das Seiende eben dasjenige ist, was wahrnehmbar und in dem sog. Himmel enthalten ist."

Gegenstand dieser "Naturerklärung" kann buchstäblich "alles" sein – vgl.

**T c.5 #66: Aristoteles, *Met.* I 8 988b26-8:**

καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἐπιχειροῦντες τὰς αἰτίας λέγειν, καὶ περὶ πάντων φυσιολογοῦντες, τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον ἀναιροῦσιν.

"Und während sie [d.i. die Monisten] sich daran machen, die Ursachen von Werden und Vergehen anzugeben, und über alles Naturerklärungen geben, heben sie die Ursache der Bewegung auf."

Dieselben Autoren heißen bei Aristoteles auch "Physiker" (*physikoi*, d.h. "Naturwissenschaftler") – vgl. beispielsweise

---

<sup>116</sup> Siehe oben #46; ebenso *Met.* I 5, 986b18 (s.o. zu #62).

**T c.5 #67: Aristoteles, Phys. I 2, 184b15-19**

Ἄνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοὶ, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρώτην ἀρχὴν· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους, κτλ.

"Das Prinzip muß entweder eines sein oder mehrere, und wenn eines, entweder unbewegt, wie Parmenides und Melissos, oder in Bewegung befindlich, wie die Physiker behaupten, wobei sie teils die Luft, teils das Wasser als erstes Prinzip angeben; und wenn mehrere, dann entweder begrenzt oder unbegrenzt viele [...]."

5.4.1.5. Überhaupt sind "Physiker" einfach diejenigen, die sich mit der als "Physik" bezeichneten Disziplin befassen; vgl. bes.

**T c.5 #68: Aristoteles Met. VI 1, 1026a4-6.**

δηλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστὶ ζητεῖν καὶ ὀρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.

"So ist klar, wie man in den Naturwissenschaften (*en tois physikois*) das Was suchen und bestimmen muß und warum der Naturwissenschaftler (*physikos*) auch einige Seele (*peri psychês enias*) zu betrachten hat,<sup>117</sup> soweit diese nämlich nicht ohne den Stoff ist."

Dieser Sprachgebrauch erlaubt es, die Bezugnahme auf die Vorgänger mit programmatischen Aussagen zu verbinden. Ein Beispiel kann hier genügen: Eingangs des entsprechenden Abschnitts der *Physik* wirft Aristoteles die Frage auf, ob das "Unbegrenzte" (*apeiron*) ein Thema der Naturwissenschaft ist.<sup>118</sup> Er hält dies für naheliegend:

**T c.5 #69a: Aristoteles Phys. III 4, 202b30-32, 34-36**

Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη περὶ μεγέθη καὶ κίνησιν καὶ χρόνον, ὧν ἕκαστον ἀναγκαῖον ἢ ἀπείρων ἢ πεπερασμένον εἶναι, ... προσῆκον ἂν εἴη τὸν περὶ φύσεως πραγματευόμενον θεωρῆσαι περὶ ἀπείρου, εἰ ἐστὶν ἢ μὴ, καὶ εἰ ἐστὶν, τί ἐστίν.

"Die Naturwissenschaft handelt von Größen und Bewegung und Zeit, die jeweils unendlich oder endlich sein müssen [...]. Daher dürfte es zu den Aufgaben dessen, **der sich mit dem Thema Natur befaßt**, gehören, Betrachtungen über das Unbegrenzte anzustellen, ob es ist oder nicht, und wenn es ist, was es ist."<sup>119</sup>

Zur Bestätigung dieser Vermutung verweist Aristoteles auf die diesbezüglichen Expertenmeinungen:

---

<sup>117</sup> Ich verstehe *enias* (Sing.!) als Attribut zu *psychês* – vgl. Ross 1924 ad loc.

<sup>118</sup> *Phys.* III 4, 202b30 ff. – "Naturwissenschaft": *peri physeôs epistêmê* (ebd. 202b30).

<sup>119</sup> "Ob es ist was es ist" sind bekanntlich die leitenden Fragen, deren wissenschaftstheoretischen Stellenwert Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* ausgearbeitet hat, vgl. bes. *APo* II 1, 89b23-35.



**T c.5 #69b: Aristoteles *Phys.* III 4, 203a1-3**

πάντες γὰρ οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἤφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποιήνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου,

"Alle, die im Ruf stehen, sich der einschlägigen Prinzipienforschung in erwähnenswerter Weise gewidmet zu haben,<sup>120</sup> haben eine Aussage über das Unendliche gemacht".

Aristoteles referiert nun zunächst die Pythagoreer und Platon, dann "alle Naturwissenschaftler"; mit

**T c.5 #70: Aristoteles *Phys.* III 4, 203a4 / a16**

οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων / οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες

"die einen, wie die Pythagoreer und Platon" / "demgegenüber alle Naturwissenschaftler"

deutet er an, daß er die Pythagoreer und Platon nicht zu den "Naturwissenschaftlern" (*hoi peri physeôs*, 203a16) zählt, sondern nur zu denen, "die im Ruf stehen, sich der einschlägigen Prinzipienforschung in erwähnenswerter Weise gewidmet zu haben" (203a1-2) und deren Meinungen daher bei einer solchen Vorüberlegung zu berücksichtigen sind.<sup>121</sup> Das Resumé

**T c.5 #71: Aristoteles *Phys.* III 4, 203b3-4**

ὅτι μὲν οὖν προσήκουσα τοῖς φυσικοῖς ἢ θεωρία, δῆλον ἐκ τούτων.

"Hieraus ist klar, daß die Betrachtung [sc. des "Unendlichen, ob es ist oder nicht, und wenn es ist, was es ist" (202b34)] zu den Aufgaben der Naturwissenschaftler gehört."

weist dann auf #69a zurück. Die dortige Selbstbeschreibung des Autors als "mit dem Thema Natur befaßt" (*peri physeôs pragmateuomenos*, 202b35) wird in #71 mit "die Naturwissenschaftler" (*hoi physikoi*, 203b3) aufgegriffen; auch zu diesen zählt Aristoteles sich selbst.

Nur das Wort *physiologos* wird, soweit ich sehe, von Aristoteles nicht zur Selbstbeschreibung, sondern ausschließlich für die älteren Vorgänger verwendet.<sup>122</sup> Es gibt aber keinen Hinweis darauf, daß er dabei einem älteren Sprachgebrauch folgt.<sup>123</sup> Die Wörter *physiologos*, *physiologeô* etc. sind erstmals bei Aristoteles nachweisbar. Ich rechne mit einer Neubildung, als Ersatz für die seit dem späten 5. Jh. üblichen, aber durch Polemik inopportun gewordenen –

---

<sup>120</sup> "Prinzipienforschung": *philosophia* – s.o. 5.2.4.1.; ausführlicher unten Kap. ### (ALTNEU #2.5.4.)

<sup>121</sup> endoxa ### -- siehe auch meine Notiz im Arbeitsjournal zur Stelle.

<sup>122</sup> Die bei Bonitz, *Index Aristotelicus* 835b36 ff. angeführten Stellen verweisen stets auf andere Autoren als Aristoteles selbst. Als Ausnahme käme allenfalls *E.N.* VII 5, 1147b8 in Betracht, wo die Frage, wie man aus Zuständen wie Unwissenheit, Trunkenheit und Schlaf zur Besinnung kommt, an "die Physiologen" verwiesen wird. Statt eines Selbstzitats (etwa *De somno* 3, 458a10 ff.) ist aber auch hier ein Verweis auf ältere Autoren (z.B. Diogenes von Apollonia, DK 68 A 19; Bd. II, S. 56.13-17) anzunehmen; vgl. Dirlmeyer 1979, 482 (=148n1).

<sup>123</sup> Zu der Nachricht des Simplicios, Diogenes von Apollonia habe "gegen die Physiologen, die auch er als Sophisten bezeichnet", geschrieben (DK 64 A 4), s.u. #98.

und nach Aristoteles auch wissenschaftssystematisch obsoleten – Bezeichnungen *meteōrologos* etc.<sup>124</sup>

**5.4.1.6.** Auch die Bezeichnungen *physikê* (sc. *epistêmê*, *historia*, *philosophia* etc.) oder *physika* (Neutr. Pl.) für einschlägige Forschungen, Lehren und Studien sind – anders als die Formel "über Natur" (*peri physeôs*) – vor Aristoteles nicht belegt.<sup>125</sup>

Bei Platon kommt das Wort *physikos* nicht vor.<sup>126</sup> Von Xenophon wird es im Sinne von "angeboren" verwendet.

**T c.5 #72: Xenophon, Mem. 3, 9, 1**

... ἢ ἀνδρεία πότερον εἶη διδασκτὸν ἢ φυσικόν

"... ob die Tapferkeit lehrbar oder **angeboren** sei."

An einer Stelle im *Corpus Hippocraticum* charakterisiert dasselbe Wort den behutsam verfahrenen Arzt, ohne daß dabei auf irgendwelche Kenntnisse *peri physeôs* angespielt würde:

**T c.5 #73: [Hippokrates], Mul. 230.67 ff. (### Littré)**

Πειρῶ δὲ φυσικός εἶναι, πρὸς τῆς ἀνθρώπου τὴν ἕξι καὶ τὴν ἰσχὺν ὀρέων τούτων γὰρ οὐδεὶς σταθμός ἐστιν, ἀλλ' ἐξ αὐτέων τουτέων τεκμαιρόμενος πειρῶ,

"Man versuche **naturgemäß** zu sein, indem man auf den Zustand und die Kraft der Patientin (*tês anthrôpou* – sic!) sieht. Denn dafür [d.i. die Verträglichkeit der zuvor beschrie-

---

<sup>124</sup> Inopportun: s.u. 5.5.1.3. ff. – obsolet: vgl. Aristoteles, *Meteor.* I 1, 338a25 ff. (s.u. #96).

<sup>125</sup> Insbesondere ist die aristotelische Bezeichnung *ta physika* für das einschlägige Gedicht des Empedokles (s.o. #54) nicht auf diesen zurückführbar; es läßt sich nicht einmal sagen, was Empedokles ein Jahrhundert vor Aristoteles mit diesem Wort überhaupt gemeint haben könnte.

Dasselbe gilt für die von Gagné (2007) in die 2. Hälfte des 5. Jh. datierten orphischen *Physika*: diese Datierung überträgt sich nicht automatisch auf den Buchtitel *Physika*. Die von Gagné zitierten Erwähnungen (*OF* 802 Bernabé = 308 Kern, T 222 Kern, Iamblichos *De anima* 8; zit. Gagné 2007, 7 und 10) bezeugen die Verwendung des Titels nur für die zitierten Autoren des 2. bis 4. Jh. n. Chr. (Harpokration = Suda, Clemens, Iamblichos). Die Zurückführung der Formulierung bei Clemens auf den dort referierten Epigenes ist durchaus nicht zwingend. Noch weniger zwingend ist dessen Gleichsetzung mit dem gleichnamigen, von Platon (*Apol.* 33e, *Phd.* 59b) und Xenophon (*Mem.* 3,12,1) erwähnten Sokratesschüler und demgemäß seine Datierung im frühen 4. Jh. v. Chr. (Gagné ebd. 7; vgl. Burkert 1962, 105n55; Betegh 2014, 150 f.); Zhmud (2012, 117, vgl. 120) rechnet vielmehr mit einem hellenistischen Grammatiker des frühen 3. Jh., was auch Gagné (ebd. 7n25) nicht ausschließen will. – Zu erwähnen bleibt: Wenn Aristophanes an der zitierten Stelle der *Vögel* (*Av.* 688 ff., s.o. T c.4 #41 = T c.5 #89) auf die orphischen *Physika* reagiert (dazu nichts bei Gagné außer dem Hinweis ebd. 6n21, daß *Av.* 690-702 = *OF* 1 Kern = *OF* 64 Bernabé), dann kennt er den Titel *Physika* offenbar nicht (s.u. 5.5.1.1.).

<sup>126</sup> Insbesondere ist *Lg.* 892C nicht von "Physikern" die Rede, wie Brisson (2000, 729) übersetzt, sondern von denen, "die sich jemals mit Untersuchungen über Natur befaßt haben" (*Lg.* 891C, s.o. 4.11.).

benen Maßnahmen] gibt es keinen Maßstab, sondern man muß es versuchen, indem man sich anhand eben dieser Anzeichen eine Meinung bildet."<sup>127</sup>

#### 5.4.2. *Peri physeôs* vor Aristoteles

Für die Autoren, die Aristoteles als "Naturerklärer" und "Physiker" rezipiert oder deren Lehren er als Beiträge zur einschlägigen Prinzipienforschung erörtert (s.o. 5.4.1.5.), ist die Formel *peri physeôs* seit dem späten 5. Jh. als Themenangabe nachweisbar. Als Buchtitel fungiert sie bei diesen Autoren allerdings nicht; der einzige zeitgenössische Buchtitel, der für sie überliefert ist, lautet "Über alles", nicht "Über Natur".<sup>128</sup>

Das ist auch deshalb bemerkenswert, weil entsprechende Formeln in der Medizin bereits um die Wende zum 5. Jh. als Buchtitel verwendet werden: Ein förmlicher Buchtitel<sup>129</sup> ist

**T c.5 #74: [Hippokrates], De natura muliebri, 1**

Περὶ δὲ τῆς γυναικείης φύσιος καὶ νοσημάτων τὰδε λέγω ...

"Über die weibliche Natur und Krankheiten sage ich dies: [...]"

Einen förmlichen Buchtitel vertritt auch der Einleitungssatz der Abhandlung Über die Natur des Menschen:

**T c.5 #75: ([Hippokrates], De natura hominis 1**

Ὅστις μὲν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνης προσωτέρω ἢ ὀκόσον αὐτέης ἐς ἰητρικὴν ἐφήκει, ...

Jones: "He who is accustomed to hear speakers **discuss the nature of man beyond** its relation to medicine [...]"

Soweit diese Formulierung das Thema nichtmedizinischer Vorträge beschreibt, handelt es sich um eine übliche Themenbezeichnung; s.u. 5.4.2.4. Die anschließenden Ausführungen machen aber sogleich klar, daß der Verfasser – nun unter medizinischem Gesichtspunkt – zu demselben Thema zu sprechen gedenkt. Ich komme darauf zurück.<sup>130</sup> Hier möchte ich nur festhalten, daß der Buchtitel "Über Natur ..." in der Medizin längst üblich war, ehe er dann auch für die Philosophie und Naturwissenschaft üblich wurde.

**5.4.2.1.** Gelegentlich wird die Formel *peri physeôs* vor Aristoteles als Themenankündigung durch den Autor selber verwendet, z.B. bei Philolaos – aber bemerkenswerterweise, wenn

---

<sup>127</sup> Zur Bedeutung von *tekmaïromai* vgl. Heitsch 1983, 178 (zu Alkmaion, DK 24 B 1, s.u. #104).

<sup>128</sup> Demokrit, DK 68 B 165, s.u. 5.5.2.3. (#113 ff.).

<sup>129</sup> Dazu Schmalzriedt 1970, 42n21.

<sup>130</sup> Siehe unten 6.1.2. sowie (im Hinblick auf die Naturbegriffe der Medizin) oben 2.5.7.

man der Überlieferung in diesem Punkt trauen kann, nicht im Einleitungssatz seiner Abhandlung (Frg. 1, s.u. #76), sondern erst an späterer Stelle (Frg. 6, s.u. #77):<sup>131</sup>

**T c.5 #76: Philolaos, DK 44 B 1 = Diogenes Laertios 8, 85 (vgl. oben T c.4 #25)**

Τοῦτόν φησι Δημήτριος ἐν Ὀμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν Περὶ φύσεως, ὧν ἀρχὴ ἦδε· "ἅ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα."

Huffman übers.: "Demetrius, in *People of the Same Name*, says that he [Philolaos] was the first of the Pythagoreans to publish an *On Nature*, of which this is the beginning: 'Nature in the world-order was fitted together both out of things which are unlimited and out of things which are limiting, both the world-order as a whole and all the things in it.'"

**T c.5 #77: Philolaos, DK 44 B 6 (teilw., s.o. T c.4 #26)**

περὶ δὲ φύσιος καὶ ἀρμονίας ὧδε ἔχει· ἅ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὰν ἅ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρώπινην ἐνδέχεται γινῶσιν κτλ.

Huffman übers.: "**Concerning nature and harmony** the situation is this: the being of things, which is eternal, and nature in itself admit of divine and not human knowledge, ..."

Anzumerken bleibt *erstens*: Aus #76 ergibt sich, daß die Abhandlung des Philolaos zwar unter die Gattungsbezeichnung *peri physeôs* fällt,<sup>132</sup> aber von Philolaos gerade nicht so betitelt wurde. Der zitierte Anfang (Frg. 1: *ha physis en tōi kosmōi* ...), zumal in Verbindung mit der späteren, in #77 zitierten Überleitung (Frg. 6: *peri physeôs kai harmonias hōde echei*), läßt ein vorangestelltes *Philolaos ... Krotōniatēs peri physeôs tade legei* (oder dergleichen) kaum zu.<sup>133</sup> Das Thema ist in Frg. 1 durch das Stichwort *physis* angegeben, die Formel mit *peri* wird nicht gebraucht.

*Zweitens*: Die Verwendung der Formel *peri physeôs* als Überleitung macht eigentlich nur solange Sinn, wie diese Formel nicht als kanonische Themenankündigung oder Gattungsbezeichnung fungiert. Das Thema der Abhandlung ist *physis* (Frg. 1); es muß in Frg. 6 nicht nochmals durch *peri physeôs* angegeben werden. Tatsächlich lautet die Themenankündigung in Frg. 6 nicht *peri physeôs*, sondern *peri physeôs kai harmonias* ("über Natur und Passung") – das heißt, über den Zusammenhang beider. Wäre die Formel *peri physeôs* als Themenankündigung oder Gattungsbezeichnung kanonisch, müßte man *kai harmonias* als einen erläuternden Zusatz, wie z.B. *te kai tou holou* oder *te kai tōn meteōrōn* bei Platon,<sup>134</sup> verstehen. Aber darum handelt es sich nicht.

<sup>131</sup> Jeweils zit. nach Huffman 1993, 93 bzw. 123; zur Interpretation auch oben, 4.6.1 f.

<sup>132</sup> Zur Verwendung der Formel *peri physeôs* als Gattungsbezeichnung s.u. 5.4.2.2.

<sup>133</sup> Über alte Buchtitel auch unten, 5.5.2.3.

<sup>134</sup> Siehe unten #80 und #86, dann bes. auch 5.4.3.1.

Aus #76 und #77 ergibt sich also ein indirekter Hinweis darauf, daß die Formel *peri physeos* bei Philolaos noch nicht als kanonische Themenankündigung oder Gattungsbezeichnung vorausgesetzt kann.

Anders an einer merkwürdigen Stelle im zweiten Buch der *Epidemien*, über die Leistungsfähigkeit (dynamische Konstitution?) der Körperhälften:

**T c.5 #78: [Hippokrates], *Epid.* 2,6,15 (= ### Littré):**

**Περί φύσιος:** δύναμιν πλείστην ἔχει τιτθὸς ὀφθαλμὸς δεξιῶς, ταῦτὰ τῶν κάτω, καὶ ὅτι ἐμπέφυκε τοῖσι δεξιῶσι [rechte Seite des Uterus (?)] τὰ ἄρσενα.

Smith (Loeb) übersetzt: "The right breast and the right eye have the greatest force **with regard to nature**. The same with the lower parts, also because the male is engendered on the right."

Diese Übersetzung ist nur ein Notbehelf; die Formel *peri physeôs* läßt sich nicht recht im Satz unterbringen. Eher ist daran zu denken, daß die Unterscheidung der Körperhälften kein spezifisch medizinisches Thema ist, sondern eben unter die Themenbezeichnung *peri physeôs* fällt.<sup>135</sup>

Diese Themenbezeichnung verwendet auch Platon in eigener Sache, wenn er den Vortragenden im *Timaios* als Experte *peri physeôs tou pantos* einführt:

**T c.5 #79: Platon, *Tim.* 27a3-6**

ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ **περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι** μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν·

Müller / Widdra übers.: "Es schien uns nämlich angemessen, daß Timaios, da er der Sternkundigste unter uns ist und es sich zur Hauptaufgabe gemacht hat, **zur Kenntnis der Natur des Weltalls zu gelangen**, zuerst rede und mit der Entstehung der Welt beginne, mit dem Ursprung [oder: der Natur (*physis*)] der Menschen aber schließe."

**5.4.2.2.** Ferner dient die Formel *peri physeôs* (i) als Bezeichnung einer Literaturgattung, zu der u.a. Empedokles beigetragen haben soll, bzw. als Charakterisierung einer entsprechenden Gruppe von Autoren, in der Abhandlung *Über die alte Medizin* und ähnlich in Platons *Lysis* und den *Gesetzen*:

**T c.5 #1: [Hippokrates] *V.M.* 20.1 (teilw.)**

Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ **περὶ φύσιος** γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς

"Empedokles oder andere, die **über Natur** von Anfang an geschrieben haben".

---

<sup>135</sup> Einzelheiten bei Lloyd, *JHS* 82 (1962) 56-66 ### --- ###Belege: Aristoteles *Inc.* 4-5, *Cael.* II 2; Empedokles fr. 63 (s.o. T c.4 #10), Parmenides fr. 17: "Rechts die Knaben, links die Mädchen".

**T c.5 #80: Platon, *Lysis* 214b5**

οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες.

Schleiermacher übers.: "... die, welche **von der Natur und dem All** reden und schreiben."

Schriften dieser Art werden auch als eine "Physis" bezeichnet, vgl.

**T c.5 #81: [Hippokrates], *De carnibus* c. 15 (Littre VIII, 603 f.)**

Ἄκουει δὲ διὰ τὸδε· τὰ τρήματα τῶν οὐάτων προσήκει πρὸς ὀστέον σκληρόν τε καὶ ξηρὸν ὅμοιον λίθῳ τοῦτο δὲ, πέφυκε πρὸς ὀστέον κοίλωσις σηραγγώδης· οἱ δὲ ψόφοι ἀπερείδονται πρὸς τὸ σκληρόν· τὸ δὲ ὀστέον τὸ κοῖλον ἐπηχεῖ διὰ τοῦ σκληροῦ· τὸ δὲ δέρμα τὸ πρὸς τῇ ἀκοῇ πρὸς τῷ ὀστέῳ τῷ σκληρῷ λεπτόν ἐστιν ὡς-περ ἀράχνιον, ξηρότατον τοῦ ἄλλου δέρματος. Τεκμήρια δὲ πολλὰ ὅτι ξηρότατον ἤχεϊ μάλιστα· ὅταν δὲ μέγιστον ἤχησῃ, τότε μάλιστα ἀκούομεν. Καί εἰσὶ τινες οἱ ἔλεξαν **φύσιν ξυγγράφοντες** ὅτι ὁ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ ἡχέων· τοῦτο δὲ οὐκ ἂν γένηται· αὐτός τε γὰρ ὁ ἐγκέφαλος ὑγρός ἐστι, καὶ μῆνιγξ περὶ αὐτόν ἐστιν ὑγρὴ καὶ παχεῖη, καὶ περὶ τὴν μῆνιγγα ὀστέα· οὐδὲν οὖν τῶν ὑγρῶν ἤχεϊ, ἀλλὰ ξηρά· τὰ δὲ ἡχέοντα ἀκοὴν ποιεῖ.

Potter übersetzt: "Hearing occurs for the following reason. The openings of the ears lead to a bone that is hard and dry like a stone, and besides there is a cavernous hollow next the bone. Sounds are directed towards this hardness, and through its hardness the hollow bone re-sounds. The skin in the ear next the hard bone is thin like a spider's web, and drier than other skin. There are many proofs that what is driest echoes best; and when a thing echoes best, we hear best. There are some **writers on nature** who have said that it is the brain which echoes, but this cannot be so; for the brain itself is moist, and the membrane around it is moist and thick, and around the membrane there are bones: now nothing moist echoes, but rather what is dry, and it is what echoes that gives rise to hearing."

In der Wendung "die eine Natur schreiben haben" (*physin xyngraphontes*) muß "Natur" (*physis*) kein Buchtitel sein.<sup>136</sup> Erhellend ist m.E. der Vergleich mit der Weise, in der in Platons *Phaidros* von der rhetorischen Fachliteratur gesprochen wird: Die Rede ist zunächst vom, "Inhalt der Bücher (*biblioi*), die über die Kunst der Rede (*peri technês logôn*) geschrieben wurden".<sup>137</sup> Diese "Bücher ... über die Kunst der Rede" werden dann auch kurz als eine "Kunst der Rede" (*technê logôn*) bezeichnet.<sup>138</sup>

Wenn dies der übliche Sprachgebrauch ist, dann lassen sich "Bücher über Natur" (*biblioi ... peri phuseôs*) auch kurz als *physis* bezeichnen, was in #81 offensichtlich geschieht. Das Thema

<sup>136</sup> Immer noch treffend: Beardslee 1918, 54 f.

<sup>137</sup> Platon, *Phdr.* 266d5 f.: τὰ γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις.

<sup>138</sup> Vgl. Platon, *Phdr.* 271c1-2: οἱ νῦν γράφοντες ... τέχνας λόγων. – Nicht ganz in demselben Sinn *Phdr.* 275c5: ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, ...

von #81 (Bau und Funktion des Innenohrs) liegt, wie das ausführliche Zitat zeigt, im Überschneidungsbereich von Medizin und Naturforschung.<sup>139</sup> Auch für einen medizinischen Autor liegt es daher nahe, die Literatur "über Natur" zu berücksichtigen.<sup>140</sup>

5.4.2.3. Die Formel *peri physeôs* bezeichnet (ii) ein Thema von Expertenwissen, vgl.

**T c.5 #82: Platon, *Phd.* 96a6-10**

ἐγὼ γάρ ... νέος ὦν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι **περὶ φύσεως ἰστορίαν**: ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.

Sokrates spricht: "In meiner Jugend nämlich ... hatte ich ein wunderbares Bestreben nach jener Weisheit,<sup>141</sup> welche man die **Naturkunde** nennt; denn es dünkte mich ja etwas Herrliches, die Ursachen von jeglichem (*hekastou*) zu wissen,<sup>142</sup> wodurch jegliches (*hekaston*) entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht" (Schleiermachers Übers., mit Korr.)

Bei Archytas, in den *Dissoi Logoi* und in Platons *Phaidros* wird die Übertragbarkeit dieses Wissens auf andere Bereiche (oder wenigstens seine Relevanz für dieselben) behauptet.

**T c.5 #83: Archytas, DK 47 B 1 (teilw., = T c.4 #27)**

καλῶς μοι δοκοῦντι τοὶ περὶ τὰ μαθήματα διαγνώμεναι, καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτοῦς, οἷά ἐντι, περὶ ἐκάστων φρονεῖν **περὶ γὰρ τὰς τῶν ὅλων φύσιος** καλῶς διαγνόντες ἔμμελλον καὶ περὶ **τῶν κατὰ μέρος**, οἷά ἐντι, καλῶς ὀψεῖσθαι.

"Treffliche Kenntnisse scheinen mir die mit den Wissenschaften (*mathêmata*) Befassten gewonnen zu haben, und es ist gar nicht sonderbar, daß sie über die Beschaffenheit der einzelnen Dinge richtig denken. Denn da sie **über die Natur der Dinge, die das Ganze ausmachen** (*tôn holôn*),<sup>143</sup> treffliche Erkenntnisse gewonnen haben, mußten sie auch für die Beschaffenheit der **Dinge in Teilbereichen** (*tôn kata meros*) einen trefflichen Blick gewinnen." (Übers. DK – mit Korrekturen, s.o. T c.4 #28a)

---

<sup>139</sup> Beachte bes. den Zusammenhang von akustischen Eigenschaften (Resonanz) und Elementarqualitäten (Trocken, Feucht).

<sup>140</sup> Holwerda (Index und Inhaltsverzeichnis), klassifiziert #1 (*V.M.* 20,1-3) und #81 (*Carn.* 15) unter *physis* = körperliche Konstitution (lat. *corporis constitutio*; Kap. 12C, p. 58 ff.). Für *V.M.* 20,1 und *Carn.* 15 ist das eher irreführend, da diese Spezifizierung (jedenfalls bei Empedokles und vermutlich auch bei den in *Carn.* 15 zitierten Autoren) nur einen Teil des durch das Stichwort "Natur" angezeigten Themas beschreibt.

<sup>141</sup> "Weisheit": *sophia*, d.h. Expertenwissen.

<sup>142</sup> Schleiermacher verundeutlichend: "von allem".

<sup>143</sup> Ich verstehe *tôn holôn* = *tôn peri to holon* (s.o. Anm. zu T c.4 #28a), mit (*to holon* ("das Ganze") = "der Himmel" (s.u. Anm. zur Übers. von #85a).

**T c.5 #84: *Dissoi Logoi* (oder *Dialexeis*, DK 90), c. 8,1-2**

(1) ... *περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων* ὡς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκειν. (2) καὶ πρῶτον μὲν ὁ *περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων* εἰδώς, πῶς οὐ δυνασεῖται *περὶ πάντων* ὀρθῶς καὶ <τὰν πόλιν διδάσκειν> πράσσειν; κτλ.

(1) (Es ist Aufgabe desselben Mannes und desselben Berufs, richtig einen Wortwechsel zu führen, die Wahrheit einer Angelegenheit zu verstehen und vor Gericht zu vertreten, öffentlich reden zu können und sich auf die Rhetorik zu verstehen sowie) "... **über die Natur von allem**, wie es beschaffen ist und wie es entstand, zu lehren. (2) Und erstens: Wer **über die Natur von allem** Bescheid weiß, wie sollte der nicht imstande sein, die Stadt über alles, wie damit richtig umzugehen ist, zu belehren? [...]"

In §2 erfordert die Entsprechung von *peri physios tôn hapantôn eidôs* ("über die Natur von allem Bescheid wissend") und *peri pantôn orthôs prassen* [sc. *dynatos*] ("fähig, bei allem richtig zu handeln") einen *technischen* Naturbegriff,<sup>144</sup> der in §1 gerade nicht vorausgesetzt werden sollte. Ich komme auf dieses Wortspiel zurück.<sup>145</sup>

Nach #83 und #84 (im Unterschied zu #1) ist Expertentum "über Natur" eine hinreichende Bedingung für weitergehende und praktisch relevante Kompetenzen. In Platons *Phaidros* scheint daraus eine notwendige Bedingung zu werden:

**T c.5 #85a: Platon, *Phdr.* 269e4-270a1**

Πᾶσαι ὅσαι μεγάλοι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι

Schleiermacher übers.: "Alle größeren Künste benötigen doch etwas von spitzfindigem und hochfliegendem Geschwätz über die Natur."

Ich habe zwei Bedenken gegen diese Übersetzung. Erstens wird nicht deutlich, daß von einer bloßen – wenn auch unverzichtbaren – Beigabe die Rede ist (*prosdeontai*); stattdessen entsteht der Eindruck, als handelte es sich um einen konstitutiven Bestandteil professionellen Wissens. Zweitens werden die Wörter *adoleschia* und *meteôrologia* unnötigerweise als abwertend aufgefaßt. Daß diese Auffassung nicht zwingend ist, zeigt die Parallelstelle im *Kratylos* (401b7-8), wo die Wendung *meteôrologoi kai adoleschai tines* ("himmelskundige und scharfsinnige Leute") keine Abwertung impliziert. Ein diffamierender Gebrauch dieser Wörter wird von Platon im *Politikos* (299BC) und der *Politeia* (488E und 489C) zitiert, aber durchaus nicht gebilligt.<sup>146</sup> Die richtigere Übersetzung von #85a wäre demnach: "... brauchen eine

---

<sup>144</sup> Dazu oben 1.1.4. und 2.5.7.

<sup>145</sup> Siehe unten ### (ALTNEU 7.3).

<sup>146</sup> Zu dieser Polemik s.u. 5.5.1.2.



Beigabe an Scharfsinn und Himmelskunde über Natur".<sup>147</sup> Gegenstand dieser – für die rhetorische Seelenbearbeitung unverzichtbaren – Himmelskunde ist (ähnlich wie in #80 und #83) "die Natur des Ganzen":

**T c.5 #85b: Platon, *Phdr.* 270c1-5**

ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; – ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἴπποκράτει γε τῶ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

Schleiermacher übers.: "SO: Und glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können **ohne des Ganzen Natur?** / PHAI: Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren."<sup>148</sup>

Der Quellenwert dieser Stelle für Hippokrates ist hier nicht zu erörtern.<sup>149</sup> Hier muß ein Hinweis auf die anschließenden Ausführungen (*Phdr.* 270C-E) genügen, in denen Platon mit der Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs und vor allem auch mit seiner Unheitlichkeit in den verschiedenen Teilen des *Corpus Hippocraticum* spielt: Scheinbar fordert #85 (wie #83 und #84) einen Transfer von der Himmelskunde zur Psychologie und Medizin. Tatsächlich bringt Platon dann aber unter Berufung auf "Hippokrates und das richtige Argument" (270c9-10) eine Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution und somit einen technischen Naturbegriff ins Spiel, zu dem ein solcher Transfer – zumindest nach #1 – gar nichts beitragen kann.<sup>150</sup>

**5.4.2.4.** Überhaupt beschreibt die Formel *peri physeōs* (iii) den Inhalt einer Vortrags- oder Lehrtätigkeit professioneller Gelehrter, z.B. des Hippias in Platons *Protagoras*:

**T c.5 #86: Platon, *Prot.* 315c5**

ἐφαίνοντο δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα διερωτᾶν τὸν Ἴππίαν

---

<sup>147</sup> Statt "Himmelskunde" schreibe ich im folgenden auch "Höhenerklärung" (s.u. 5.5.1.). Das ist wörtlicher. Denn anders als "Himmel" – *ouranos*; in derselben Bedeutung auch *kosmos* (vgl. Xenophon, *Mem.* 1,1,11, s.u. #87) sowie *to holon* und *to pan* (d.h. "das Ganze" bzw. "das All", vgl. Aristoteles, *De caelo* I 9, 278b20-1) – bezeichnet *meteōra* alles, "was in der Höhe ist". Das sind nicht nur die Gestirne und die (bis heute so genannten) Himmelsbewegungen, sondern insbesondere auch (seit Aristoteles, *Meteor.* I 1, 338a25-339a5, s.u. #96 sogar ausschließlich) alle Vorgänge, die mit Klima und Witterung zu tun haben.

<sup>148</sup> "Verfahren": *methodos* – vermutlich richtiger: "... ohne Durchgang durch dieses Thema" (vgl. die Verwendung von *methodos* bei Aristoteles, s.o. 5.4.1.1.).

<sup>149</sup> ### (Lloyd ##). Vgl. auch Heinemann 2000a, 39n85.

<sup>150</sup> Es fragt sich daher, wie ernst #85a gemeint ist. Vielleicht ist die geforderte "Beigabe an Scharfsinn und Himmelskunde über Natur" nur ein unvermeidliches Ornament.

Schleiermacher übers.: "Sie schienen **über die Natur und die Himmelserscheinungen** allerlei Fragen aus der Sternkunde dem Hippias vorzulegen."

Nach Manuwald (1999, 135) hat *te kai* hier (wie in *Grg.* 460d1 f.) "präzisierende Funktion"; in der Reihung *physis, meteôra, astronomika* werden "die Begriffe ... zunehmend spezieller". Manuwald übersetzt dementsprechend (ebd. 21): "Ihre Fragen schienen sich auf die Natur und (speziell) die Himmelserscheinungen, irgendwelche astronomischen Probleme, zu beziehen." – Diese Interpretation unterstellt für *physis* einen absoluten Gebrauch, als Bezeichnung eines umfassenden Bereichs von Gegenständen, der die Himmelserscheinungen (*meteôra*) umfaßt. Ich halte dies für zweifelhaft und vermute stattdessen, daß durch die Formeln *peri physeôs* und *peri tôn meteôrôn* dasselbe Thema, aber mit unterschiedlichem Akzent angezeigt wird (s.u. 5.5.1.).

Sokrates beteiligt sich an dieser Vortrags- oder Lehrtätigkeit nicht – und unterscheidet sich auch hierin von einem professionellen Gelehrten.

**T c.5 #87: Xenophon, *Mem.* 1,1,11 (teilw. = #59)**

οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢπερ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.

"Er [d.i. Sokrates] unterhielt sich auch nicht **über die Natur von allem**,<sup>151</sup> im Gegensatz zu den meisten anderen, indem er etwa danach forschte, wie der von den Sophisten sogenannte Kosmos beschaffen sei und durch welche Zwangsläufigkeiten (*anankai*) die jeweiligen Himmelsvorgänge zustandekämen, sondern er erklärte die, welche sich über solche Dinge Gedanken machten, für töricht." (Übers. teilw. in Anlehnung an Jaerisch)

5.4.2.5. Unbestimmter ist (iv) die schon in Kap. 4 zitierte Formulierung bei Platon, mit der

**T c.5 #88: Platon, *Lg.* 891c8-9 (= T c.4 #44, s.o. 4.11.)**

ἀνθρώπων ὅποσοι πάποτε τῶν περὶ φύσεως ἐφήψαντο ζητημάτων

"allen Menschen, die jemals (iv) mit Untersuchungen **über Natur** befaßt waren"

ein gemeinsamer Irrtum, nämlich "die Seele verkannt zu haben" (890a2: *tên psychên êgnoêkenai*), nachgesagt wird: Die Rede ist nicht davon, daß jemand "über Natur" schreibt, lehrt oder Experte ist, sondern einfach nur davon, daß man sich mit einschlägigen Untersuchungen (*zêtêmata*) befaßt (*ephaptetai*).

---

<sup>151</sup> Jaerisch: "des Weltalls". – Das ist irreführend; Xenophon spricht nicht von dem "All" (*to pan*, Sing), sondern von "allem" (*ta panta*, Pl.).

### 5.4.3. Gegenstand und Betrachtungsweise

5.4.3.1. Die Formel *peri physeôs* geht an den in 5.4.2 zitierten Stellen meist mit einer Spezifikation der jeweiligen Gegenstände einher. Diese werden oft durch einen limitierenden Genitiv eingeführt: Die Rede ist dann von der "Natur"

- "der Dinge": Philolaos, *Frg.* 6, s.o. #77, vgl. 4.6.2. (*tôn pragmatôn*);<sup>152</sup>
- "des Alls" oder "des Ganzen": Platon, *Tim.* 27A, s.o. #79 (*tou pantos*); Platon, *Phdr.* 270A-C, s.o. #85 (*tou holou*); vgl. Archytas, *Frg.* 1, s.o. #83 (*tôn holôn*); oder
- "von allem": *Dissoi Logoi* c. 8, s.o. #84 (*tôn hapantôn*); Xenophon, *Mem.* 1,1,11, s.o. #87 (*tôn pantôn*).

Eine entsprechende Spezifikation kann der Themenangabe "über Natur" aber auch parataktisch angefügt werden: Die im *Lysis* (214b5) genannten Experten sprechen und schreiben

- "über Natur und das Ganze" (*peri physeôs te kai tou holou*, s.o. #80; dem Hippias werden im *Protagoras* (315c5)
- "über Natur und die Dinge in der Höhe gewisse astronomische Fragen" *peri physeôs te kai tôn meteôrôn astronomika atta*, s.o. #86)

gestellt. Bei gegebener Spezifikation, etwa durch die Themanangabe *meteôrologia*, d.i. "Höhenerklärung", kann die Formel *peri physeôs* sogar attributiv angefügt werden; die Rede ist dann, wie im *Phaidros* (270a1), von einer

- "Höhenerklärung über Natur" (*meteôrologia physeôs peri*, s.o. #85a).

Die gegenständliche Spezifikation kann entfallen, weil sie sich von selber versteht, wie im *Phaidon* (96a8), wo sich das anschließende *tas aitias hekastou* (ebd. a9: "die Ursachen von jeglichem") auf ein bei *peri physeôs* stillschweigend vorausgesetztes *tôn hapantôn* ("von allem") bezieht.<sup>153</sup>

- "Naturforschung" (*peri physeôs historia*, #82) = "Erforschung der Natur von allem" (*peri [sc. tês tôn pantôn] physeôs historia*).

Zu beachten bleibt freilich, daß der *Phaidon* die Formel "über Natur" als eine übliche Themenbezeichnung zitiert, die gar keine explizite Spezifikation der involvierten Gegenstände erfordert: Man versteht, was mit "Naturforschung" gemeint ist, ohne daß sich die Frage, wessen "Natur", überhaupt stellt.

Dasselbe gilt für #1 und #81: Um in #81 zu verstehen, was "eine Physis" ist, muß man nur etwas von Büchern verstehen: Man muß die somit bezeichnete Literaturgattung von anderen Gattungen – insbesondere von medizinischer Fachliteratur – unterscheiden. Diese Unter-

---

<sup>152</sup> Beachte auch: In der Wendung *peri physeôs kai harmonias* ist *harmonia* ("Passung") keine extensionale Themenangabe, daher auch nicht *physis* ("Natur").

<sup>153</sup> In Schleiermachers Übersetzung ist dies sinngemäß zu "die Ursachen von allem" zusammengezogen (s.o. Anm. zu #82).

scheidung hat nichts mit einer Unterscheidung zwischen Gegenständen zu tun: Gegenstand ist an der zitierten Stelle (*De carnibus*, c. 15) das Gehörorgan. Sofern sich eine "Physis" mit dem Gehörorgan befaßt, erfolgt die Angabe dieses Gegenstandes nicht durch eine gegenständliche Spezifikation bei "Physis", als der die Literaturgattung kennzeichnenden Themenbezeichnung. Als gegenständliche Spezifikation bei "Physis" käme eher, wie in #84 und #87, "von allem" in Betracht – wozu dann trivialerweise auch das Gehörorgan gehört.

Ebenso in der Abhandlung *Über die alte Medizin* (#1, vgl. das ausführliche Zitat in 5.1.2.): Die Formel "über Natur" bezeichnet die Literaturgattung, zu der "Empedokles und Andere" beigetragen haben. Gegenstand ist in #1 "der Mensch". Eine gegenständliche Spezifikation bei der Themenangabe "über Natur" erübrigt sich, da die gemeinte Literaturgattung auch ohne sie identifiziert werden kann; durch die Spezifikation "von allem" würde "der Mensch" trivialerweise erfaßt.<sup>154</sup>

Die Stelle im zweiten Buch der *Epidemien* (s.o. #78) bleibt schwer verständlich. Soweit an dieselbe Literaturgattung wie in #1 und #81 gedacht ist, läßt sich auch die obige Argumentation übertragen. dasselbe gibt wohl auch, wenn man die Formel "über Natur" in #78 als Ankündigung eines höheren – d.h. des für Forschungen "über (die) Natur (sc. von allem)" charakteristischen – Allgemeinheitsgrades versteht. Wie im *Phaidon* haben wir hier also wieder

- "Natur" (*physis*, #81) = Natur von allem (*physis pantôn*); "über Natur" (*peri physeôs*, #1, #78) = über die Natur von allem (*peri physeôs tôn hapantôn*).

**5.4.3.2.** Die Themenangabe "über Natur ..." kann überdies auch mit einer Spezifizierung der Fragestellung verbunden sein – z.B.

- "wie es [d.i. "alles" (*ta hapanta*)] beschaffen ist und wie es entstand" (*Dissoi logoi* 8,1; s.o. #84),<sup>155</sup>
- "die jeweiligen Ursachen der Dinge: warum jedes Ding entsteht, warum es vergeht und warum es ist" (*Phd.* 96a9-10, s.o. #82),<sup>156</sup>
- "wie der ... sog. Kosmos beschaffen sei und durch welche Zwangsläufigkeiten die jeweiligen Himmelsvorgänge zustandekämen" (*Mem.* 1,1,11, s.o. #87),<sup>157</sup>
- "von Anfang an: was der Mensch ist und wie er zuerst entstand und aus welchen Bestandteilen er gebildet wurde" (*V.M.* 20,1; s.o. #1),<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> Anschaulich gesprochen: Der Mensch gehört – wie das Gehör – bei einer Abhandlung "über die Natur von allem" ins Inhaltsverzeichnis, aber nicht als Spezifikation in die Themenangabe.

<sup>155</sup> περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων ὥς τε ἔχει καὶ ὥς ἐγένετο.

<sup>156</sup> περὶ φύσεως ἱστορίαν· ... εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ διὰ τί γίνεταί ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.

<sup>157</sup> περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ... σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίνεταί τῶν οὐρανίων

Hier wird die Themenangabe "über Natur ..." jeweils durch den genetischen Naturbegriff der frühen griechischen Philosophie expliziert (s.o. Kap. 4).

Für andere Kontexte kann zur Erläuterung der Formel "über Natur" eine Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution und somit ein technischer Naturbegriff einschlägig sein – etwa entsprechend den folgenden Fragenkatalogen für die Medizin:

- "was der Mensch ist, durch welche Ursachen er entsteht etc." (*V.M.* 20,2; s.o. #1),<sup>159</sup> und
- "was der Mensch ist in Beziehung auf das, was er isst und trinkt, und überhaupt auf seine Lebensweise; und was einem wodurch geschieht." (*V.M.* 20,3; s.o. #1).<sup>160</sup>

Gegenstand ist hier jeweils "der Mensch", nicht etwa die "Natur"; durch den Naturbegriff und daher auch durch die die Formel "über Natur" wird kein Gegenstand abgezeigt, sondern eine charakteristische Weise der Betrachtung, die mit dem Kontext variiert.

Die jeweils einschlägigen Betrachtungsweisen können aber auch anders als durch die Formel "über Natur" angezeigt werden. Beispielsweise wird in dem schon ausführlich diskutierten diskutierten Euripides-Fragment der Fragenkatalog:

- "warum sie [d.i. "der unsterblichen Natur nichtalternde Ordnung"] zusammentrat und in welcher Weise und wie" (Euripides, *Frg.* 910.6-7 N.; s.o. T c.4 #40).<sup>161</sup>

durch das Stichwort "Forschung" (*historia*, Vs. 1) angekündigt, nicht durch "Natur" (*physis*, Vs. 5). Mit ähnlichen Katalogen ist auch bei der Themenangabe "über die Dinge in der Höhe" (*peri tôn meteôron*) zu rechnen, beispielsweise:

- "wie der Mensch und die anderen Tiere erzeugt wurden (*ephy*) und entstanden (*egeneto*), und was die Seele ist, und was das Gesundsein, und was das Kranksein, und was das im Menschen Gute und Schlechte, und wovon er stirbt" ([Hippokrates], *Carn.* 1; s.u. #94)

und

- "die Herkunft (*physis*) der Vögel,<sup>162</sup> den Ursprung (*genesis*) der Götter und Flüsse, des Erebos und des Chaos" (Aristophanes, *Av.* 691; s.u. #89).

Offenbar hängt der Katalog von dem Stichwort, das ihn ankündigt, nicht ab. Unterschiede scheinen sich aber durch den professionellen Kontext zu ergeben: In der Medizin (*V.M.* 20,2-

---

<sup>158</sup> περὶ φύσιος ... ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη.

<sup>159</sup> περὶ φύσιος ... ἄνθρωπος τί ἐστι καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται καὶ τᾶλλα.

<sup>160</sup> περὶ φύσιος ... , ὃ τι τέ ἐστὶν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα καὶ ὃ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὃ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ συμβήσεται. – Ich beschränke mich hier auf die klassischen Formulierungen aus der Abhandlung *Über die alte Medizin*. Zum Naturbegriff im methodologischen Selbstverständnis der *technai* auch oben 2.5.7.

<sup>161</sup> πῆ τε συνέστη καὶ ὅπη καὶ ὅπως (s.o. 4.10.2.). – Beachte: "die unsterbliche Natur" = was von Natur unsterblich ist (s.o. 4.10.4.).

<sup>162</sup> Es spricht der Chor der Vögel; sinngemäß kann man daher (für die gegenwärtige Fragestellung) "Vögel" durch "Menschen" ersetzen.

3; *Carn.* 1) werden naheliegenderweise die für Gesundheit und Krankheit relevanten kausalen Zusammenhänge betont.<sup>163</sup> In nicht-professionellen Kontexten (d.h. an den übrigen zitierten Stellen, einschließlich *V.M.* 20,1) ist nur von der Weise des Zustandekommens der Dinge, aber nicht von ihren kausalen Eigenschaften die Rede. Diese Schwerpunktsetzung scheint für die *historia* oder *philosophia*, im Unterschied zur *technê*, und somit für die seit Ende des 5. Jh. unter der Themenbezeichnung "über Natur" rezipierten Literatur charakteristisch zu sein. Ich komme darauf im nächsten Kapitel zurück (s.u. 6.1.).

## 5.5. Extensionale Themenangaben

### 5.5.1. "Über die Dinge in der Höhe" (*peri tôn meteôron*)

Wie aus den obigen Zitaten hervorgeht,<sup>164</sup> werden durch die Formel *peri physeôs*, oft mit einem entsprechenden Zusatz, insbesondere astronomische und (in dem von Aristoteles, *Meteor.* A1, 338a26 ff., eingeführten, bis heute üblichen engeren Sinne dieses Wortes) meteorologische Themen angezeigt. Insgesamt ist das derjenige Themenbereich, der im zeitgenössischen Sprachgebrauch auch durch die Formel *peri tôn meteôron* ("darüber, was in der Höhe ist") oder – unter Hinzunahme geologischer Themen – durch erweiterte Formeln wie *peri tôn meteôron kai tôn hypo gês* ("darüber, was in der Höhe und was unter der Erde ist") angezeigt wird.

**5.5.1.1.** In den *Wolken* des Aristophanes muß Sokrates – hier die Karikatur eines Gelehrten – in der Höhe hängen (in einer Hängematte, v. 218: *epi tês kremathras*), um "die Sachen in der Höhe" (v. 228: *ta meteôra pragmata*) richtig erforschen zu können. Der Schüler soll jedes "gescheite Wort über die Dinge in der Höhe", (ebd. 490 *sophon peri tôn meteôron*) aufschnappen, das ihm Sokrates wie einem Hund vorwirft.<sup>165</sup> Ein Gläubiger wird über die Herkunft des Regenwassers examiniert und nach Nichtbestehen mit der Begründung zurückgewiesen, wenn er nichts "von den Sachen in der Höhe" (ebd. 1284: *peri tôn meteôron pragmatôn*) verstehe, dann habe er auch keinen Anspruch auf die Rückerstattung seines Geldes.

Die Kosmogonie der *Vögel* des Aristophanes parodiert die für eine Abhandlung "Über Natur" charakteristische Themenbeschreibung;<sup>166</sup> zu ihrer Ankündigung wird aber die Formel

---

<sup>163</sup> So z.B. auch [Hippokrates], *Nat. hom.* 4.3-4 (Jones): "Dies (d.i. die Körpersäfte) ist bei ihm (d.i. beim Menschen) die Natur des Leibes, und hierdurch leidet und gesundet er" (ταῦτ' ἐστὶν αὐτῷ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγεῖ καὶ ὑγιαίνει; s.o. T c.6 #3)

<sup>164</sup> Vgl. neben 5.4.2. auch 5.2.2. und 5.2.4.4..

<sup>165</sup> Auf die Unterscheidung zwischen "Dingen in der Höhe" und "Sachen in der Höhe" (*ta meteôra* bzw. *ta meteôra pragmata*) kommt hier es vermutlich nicht an.

<sup>166</sup> Vgl. bes. v. 691 f.: φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ... εἰδότες mit Parmenides, DK 28 B 10 εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν (s.o. T c.4 #4).

*peri tōn meteōrōn* (v. 690; mit Anspielung auf eine entsprechende Vortragstätigkeit des Prodikos, v. 692) verwendet:

**T c.5 #89: Aristophanes, *Aves* 688 ff. (= T c.4 #41)**

προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἐοῦσιν,  
τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρω, τοῖς ἀφθίτα μηδομένοισιν,  
ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς **περὶ τῶν μετεώρων**,  
φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε  
εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκῳ παρ' ἐμοῦ κλάειν εἴπητε τὸ λοιπόν.

"Merkt auf uns, die Unsterblichen, Immerseienden, Ätherischen, Nichtalternden, Unvergängliches Sinnenden: Habt ihr erst **darüber, was in der Höhe ist**, von uns alles richtig gehört und kennt ihr erst richtig die Herkunft (*physis*) der Vögel, den Ursprung (*genesis*) der Götter und Flüsse, des Erebos und des Chaos, dann könnt ihr dem Prodikos die Hölle heiß machen."

In den *Wolken* des Aristophanes werden Prodikos und Sokrates als *meteōrosophistai* ("Höhengelehrte", v. 360) charakterisiert. Nach Guthrie, der übrigens bei Sokrates ein frühes naturphilosophisches Interesse zumindest nicht ausschließt, ist diese Charakterisierung des Prodikos, und dementsprechend auch die Zuschreibung einer Kosmogonie in den *Vögeln* glaubwürdig.<sup>167</sup> Guthrie verweist hier auf den Bericht Ciceros, wonach Prodikos, Thrasymachos und Protagoras *de rerum natura* gesprochen und geschrieben haben;<sup>168</sup> dem entspricht auch die Zuschreibung des Buchtitels *Peri physeōs* an Prodikos bei Galenos (s.o. #29).

Hippias von Elis hat, so Platons *Protagoras* (315c5), "über Natur und die Dinge in der Höhe" (*peri physeōs te kai tōn meteōrōn*) gelehrt (s.o. #86). Gegen Protagoras polemisiert ein Fragment des Komikers Eupolis:

**T c.5 #90: Eupolis, Frg. 146 (Kock):**

ἔνδον μὲν ἔστι Προταγόρας ὁ Τήσιος / \* \* \* / ὅς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος / **περὶ τῶν μετεώρων**, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει

"Drinnen ist Protagoras aus Teos ... der schwindelt – der Frevler! – **darüber, was in der Höhe ist**, und frißt vom Boden".<sup>169</sup>

In Platons *Apologie* sieht sich Sokrates durch die Darstellung bei Aristophanes als ein Gelehrter diffamiert, der sich mit dem, was "in der Höhe" oder "unter der Erde" ist, sowie mit forensischer Rhetorik (in diesem Sinne die Formel "das schwächere Argument zum stärkeren machen") befaßt und sich dadurch dem Vorwurf aussetzt, "die Götter nicht zu achten". Wie

<sup>167</sup> Guthrie, *HGP* III.1, 277; ebd. Anm. 1.

<sup>168</sup> Cicero, *De or.* 3,32,126-8 = DK 84 B 3; dazu auch Guthrie, *HGP* III.1, 46.

<sup>169</sup> Aus den *Kolakes*, nach Ostwald 1986, 533: 421 B.C.

er wenig später hinzufügt, werden dieselben Vorwürfe gegen alle Philosophierer (s.u. 5.2.3.) erhoben.

**T c.5 #91: Platon, *Apol.* 18b6-c1, c2-3**

... ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε **μετέωρα** φροντιστῆς καὶ **τὰ ὑπὸ γῆς** πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. [...] οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγούνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.

Schleiermacher übers.: "... als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den **Dingen am Himmel** nachgrüble und auch das **Unterirdische** alles erforscht habe und Unrecht zu Recht mache. ... Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube auch nicht einmal Götter."

**T c.5 #92: Platon, *Apol.* 23d4-7:**

... τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα λέγουσιν, ὅτι "**τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς**" καὶ "θεοὺς μὴ νομίζειν" καὶ "τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν."

Schleiermacher übers.: "... was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist, die '**Dinge am Himmel und unter der Erde**', und 'keine Götter glauben' und 'Unrecht zu Recht machen'".

Die Gegenstände, auf welche die Formel "darüber, was in der Höhe oder unter der Erde ist" verweist, sind in der Abhandlung *Über die alte Medizin* das Paradebeispiel für einen Themenbereich, über den man seriöserweise gar nichts aussagen kann:

**T c.5 #93: [Hippokrates], *VM.*, c. 1.3:**

... ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα· περὶ ὧν ἀνάγκη, ἣν τις ἐπιχειρῆ λέγειν, ὑποθέσει χρῆσθαι· οἷον **περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν**· ἃ εἰ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὐτ' ἂν αὐτῶ τῶ λέγοντι οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δῆλα ἂν εἶη, εἴτε ἀληθέα ἔστιν εἴτε μὴ· οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὃ τι χρὴ ἐπανενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

"... wie es bei dem Ungesehenen und Rätselhaften der Fall ist: wenn man sich daranmacht, über dergleichen zu sprechen, muß man sich allerdings eine Grundlage verschaffen. Zum Beispiel **darüber, was am Himmel oder was unter der Erde ist**: Wenn jemand sagt und eine Vorstellung hat, wie sich dieses verhält, dann ist weder dem Sprecher selbst noch den Hörern klar, ob das wahr ist oder nicht. Denn es gibt nichts, worauf man das Gesagte zu beziehen hat, um sich Gewißheit zu verschaffen."<sup>170</sup>

Der Verfasser hält den Rekurs auf solche Themen aber auch für überflüssig (ebd. c. 2) – im Unterschied zu anderen im *Corpus Hippocraticum* überlieferten Autoren. Eine strikte Gegenposition wird beispielsweise in der Abhandlung *De carnibus* angedeutet (wenn auch nicht ausgeführt):

---

<sup>170</sup> Dazu Heinemann 2000a, 27 ff.



**T c.5 #94: [Hippokrates], *De carnibus*, c. 1 (teilw.)**

Περί δὲ τῶν μετεώρων οὐδὲν δέομαι λέγειν, ἢν μὴ τοσοῦτον ἐς ἄνθρωπον ἀποδείξω καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ὅκως<sup>171</sup> ἔφυ καὶ ἐγένετο, καὶ ὅ τι ψυχὴ ἐστίν, καὶ ὅ τι τὸ ὑγιαίνειν, καὶ ὅ τι τὸ κάμνειν, καὶ ὅ τι τὸ ἐν ἀνθρώπῳ κακὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ὅθεν ἀποθνήσκει.<sup>172</sup>

**"Über die Dinge in der Höhe muß ich nicht sprechen, außer insofern, als ich hinsichtlich des Menschen und der anderen Tiere aufzeige, wie sie erzeugt wurden (*ephy*) und entstanden sind (*egeneto*),<sup>173</sup> und was die Seele ist, und was das Gesundsein, und was das Kranksein, und was das im Menschen Gute und Schlechte, und wovon er stirbt"**

Auf die – hier nur programmatisch – angezeigte Einbettung der Medizin in die Kosmologie komme ich später zurück.<sup>174</sup> Die Ausführung in den anschließenden Kapiteln beschränkt sich in den beiden Hauptteilen (c. 3-14 und c. 15-18) auf die Bildung der Körperorgane. Die jeweiligen Erklärungen rekurrieren auf Elementarqualitäten und Materialeigenschaften; die Funktionweise der Körperorgane – auch der Stimme (c. 18) und der Sinnesorgane (c. 15-17) – wird nur soweit erörtert, als sie sich hieraus ergibt.<sup>175</sup> Der somit abgearbeitete Teil der zitierten Themenankündigung entspricht etwa dem Fragenkatalog, den die Abhandlung *Über die alte Medizin* (V.M. 20,1) – unter der Themenbezeichnung "über Natur" – für die "Philosophie" reserviert.<sup>176</sup>

Die Themenbezeichnung "über die Dinge in der Höhe" (*peri tōn meteōrōn*) ist hier zunächst ganz wörtlich zu nehmen: Die Entstehung der ersten Lebewesen wird nicht nur mit den Elementarqualitäten, sondern sogleich auch mit dem sog. Äther und der "höchsten Himmelsbewegung" (*anotatē periphorē*) in Verbindung gebracht (*Carn.* 2 f.). Im Einzelnen ist dann freilich nicht mehr von oberen Regionen der Welt die Rede, sondern von der Bildung der Körperorgane. Was diese mit "den Dingen in der Höhe" verbindet, ist die Weise, in der bei der Bildung durch Elementarqualitäten und Materialeigenschaften erklärt wird.

---

<sup>171</sup> TLG: ὅκωσα

<sup>172</sup> Text nach der Loeb-Ausgabe von Potter (*Hippocrates*, vol. VIII, Cambridge, Mass. / London 1995).

<sup>173</sup> Potter übers. fälschlich: "are formed and come into being". Aber das Griechische (*ephy kai egeneto*) hat hier die Vergangenheitsform. Diese verweist wie in V.M. c. 20,1 (s.o. #1) auf das Entstehen der ersten Menschen und Tiere, in das die *meteōra* direkt einbezogen sind (vgl. *Carn.* 3).

<sup>174</sup> Tatsächlich wird der im engeren Sinne medizinische Teil des zitierten Themenkatalogs in *De carnibus* gar nicht abgearbeitet. Die abschließenden Bemerkungen über die biologische und medizinische Bedeutung 7tägiger Perioden (c. 19) haben mit den eingangs formulierten Fragen wenig zu tun

<sup>175</sup> Soweit ich sehe, bleibt somit auch die Frage nach der "Seele" (*psychē*, s.o.) unbeantwortet.

<sup>176</sup> Siehe oben 5.4.3.2. – Auch mit seiner Hypothesenmethode (vgl. den Eingangssatz unmittelbar vor #94) und dem entsprechenden Rekurs auf die sog. Elementarqualitäten (vgl. c. 2 ff.) ist *De carnibus* der Polemik in V.M. (bes.c. 1) ausgesetzt. Vgl. Lloyd, Jouanna ###.

5.5.1.2. Die Befassung mit "den Dingen in der Höhe" wird im zeitgenössischen Sprachgebrauch auch als "Höhenerklärung" (*meteôrologia*) bezeichnet;<sup>177</sup> ein "Höhenerklärer" (*meteôrologos*) ist,<sup>178</sup> wer sich mit diesen Gegenständen befaßt; vgl.

**T c.5 #95: Platon, *Crat.* 396c1-2**

ἄνω, ὅθεν δὴ καὶ φασιν ... τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ **μετεωρολόγοι**

"oben, von wo ja auch nach Aussage ... der **Höhenerklärer** ... der reine Verstand kommt"

Diesen Sprachgebrauch erwähnt Aristoteles am Anfang seiner *Meteorologie*:

**T c.5 #96: Aristoteles, *Meteor.* I 1, 338a25-6:**

[...] λοιπὸν δ' ἐστὶ μέρος τῆς μεθόδου ταύτης ἔτι θεωρητέον, ὃ πάντες οἱ πρότεροι **μετεωρολογίαν** ἐκάλουν

"Zu betrachten bleibt noch derjenige Teil dieser Disziplin (*methodos*),<sup>179</sup> den alle Vorgänger als **Höhenerklärung** (*meteorologia*) bezeichnet haben."

Der anschließende Themenkatalog (*Meteor.* I 1, 338b20-339a5) ist dann freilich gegenüber dem älteren Sprachgebrauch auf den Bereich unterhalb der Gestirne beschränkt; er erfaßt vor allem die Gegenstände der Meteorologie (im modernen Sinne) und der Geologie. Daß umgekehrt diese Gegenstände bei "allen Vorgängern" in die Zuständigkeit der "Höhenerklärung" (*meteorologia*) fielen, geht aus #96 aber unmißverständlich hervor.

Einen alten Beleg findet man in der Abhandlung *Über die Umwelt* :

**T c.5 #97: [Hippocrates] *Aer.* c. 2**

Εἰ δὲ δοκέει τις ταῦτα **μετεωρολόγια** εἶναι, εἰ μετασταίη τῆς γνώμης, μάθοι ἂν ὅτι οὐκ ἐλάχιστον μέρος ξυμβάλλεται ἀστρονομίῃ ἐς ἰητρικὴν, ἀλλὰ πάνυ πλεῖστον.

Jones übersetzt treffend: "If it be thought that all this belongs to **meteorology**, he will find out, on second thoughts, that the contributions of astronomy to medicine is not a very small one but a very great one indeed."

Festugière (1948, 33 sq.) sieht hier eine Anspielung auf die zeitgenössische, erkenntnistheoretisch orientierte Polemik (s.u. 5.5.1.4.); dem entspricht seine Wiedergabe von *meteôrologia* durch "rêveries d'astronome". Der Kontext der Stelle zeigt aber, daß der Verfasser nicht die

---

<sup>177</sup> In diesem Sinne Platon, *Phdr.* 270a1: *adoleschia kai meteôrologia physeôs peri* (s.o. #85a).

<sup>178</sup> Bei Aristophanes auch "Höhengelehrter" (*meteôrosophistês*, *Nub.* 360) oder abschätzig "Höhenschwindler" (*meteôrophenax*, ebd. 333.) – Vgl. DK 59 A 18 (Plutarch): Die Athener "duldeten nicht die *physikoi*, die damals [d.i. zur Zeit des Perikles] auch "Höhenschwätzer" (*meteôroleschai*) genannt wurden, ..." Beachte: Die Bezeichnung *physikoi* wurde erst von Aristoteles eingeführt (s.o. 5.4.1.6.).

<sup>179</sup> Nämlich der "Physik" (*physikê, peri physeôs epistêmê*), s.o. 5.4.1.1. (vgl. Heinemann 2000b, 991).

erkenntnistheoretische *Seriosität*, sondern die *Einschlägigkeit* der "Höhenerklärung" für die Medizin diskutiert.<sup>180</sup>

Diogenes von Apollonia wird von Simplikios mit der Angabe zitiert, er habe eine "Meteorologie" verfaßt:

**T c.5 #98: Simplikios (*In Phys.* 151,20 ff. = DK 64 A 4)**

[...] γέγραπται μὲν πλείονα τῶι Διογένει τούτῳ συγγράμματα (ὡς αὐτὸς ἐν τῶι Περί φύσεως ἐμνήσθη καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς, καὶ **Μετεωρολογίαν** γεγραφέναι, ἐν ἣι καὶ λέγει περὶ τῆς ἀρχῆς εἰρηκέναι, καὶ μέντοι καὶ Περί ἀνθρώπου φύσεως), ἐν δέ γε τῶι Περί φύσεως, ὁ τῶν αὐτοῦ μόνον εἰς ἐμὲ ἦλθε, [...].

KRS (#587) übers.: "... several books were written by this Diogenes (as he himself mentioned in *On Nature*, where he says that he had spoken also against the physicists – whom he calls 'sophists' – and written a *Meteorology*, in which he also says he spoke about the material principle, as well as *On the Nature of Man*); in *On Nature*, at least, which alone of his works came into my hands ...".

Wie Diogenes Laertios,<sup>181</sup> hat Simplikios von Diogenes nur eine Abhandlung mit dem Titel

(1) *Peri physeôs*

vorliegen. Er entnimmt ihr einen Verweis auf weitere Abhandlungen, nämlich:

- (2) eine Erwiderung gegen die *physiologoi*, die Diogenes als *sophistai* bezeichnet habe;
- (3) eine *Metēōrologia*, deren Thema durch die Wendung *peri tēs archês* (KRS: "about the material principle") angegeben werde; sowie
- (4) eine Abhandlung *Peri anthrôpou physeôs* ("Über die Natur des Menschen").

Es stellen sich zwei Fragen: *Erstens*. Handelt es sich um verschiedene Abhandlungen oder (wie KRS vermuten) um Querverweise innerhalb derselben Abhandlung? *Zweitens*. Welche Rückschlüsse auf die Terminologie des Diogenes sind möglich? Insbesondere:

- *Ad* (2): Hat Diogenes den Ausdruck *physiologoi* selber verwendet, oder ist das Zeugnis des Simplikios so zu verstehen, daß Diogenes die angegriffenen Autoren nicht als *physiologoi*, sondern (wie *VM.*, c. 20, s.o. #1) als *sophistai* bezeichnet? – Ich denke, daß das letztere der Fall ist: Das Wort *physiologos* ist vor Aristoteles sonst nicht bezeugt (s.o. 5.4.1.6.); an der zitierten Stelle läßt sich die Wendung *pros physiologous* ("gegen die Naturerklärer") als eine Inhaltsangabe in peripatetischer Terminologie verstehen. Durch die Wendung *kai autos* ("auch er") deutet Simplikios an, daß die Bezeichnung der (später so genannten) *physiologoi* als *sophistai* einem verbreiteten Sprachgebrauch entspricht (es handelt es sich um keine Anspielung auf eine Parallelstelle im *Physikkommentar*).

---

<sup>180</sup> Diller###, Jouanna ###

- *Ad* (3): Hat Diogenes seine Ausführungen "über das Prinzip" (*peri tês archês* – wieder peripatetische Terminologie!) selber als *meteôrologia* bezeichnet? Diese Bezeichnung könnte auch von einem Herausgeber stammen. Sie entspricht aber dem oben zitierten Zeugnis bei Aristoteles,<sup>182</sup> Zumindest spricht nichts dagegen, daß sie auf Diogenes zurückgeht. Und das heißt dann umgekehrt: Ein Autor des späten 5. Jh. konnte eine Abhandlung, die dann in der Schule des Aristoteles als Beitrag zur Prinzipienforschung rezipiert wurde (dazu unten, ###), als *meteôrologia* ("Höhenerklärung") bezeichnen.

Neben der – durch die Wendung "die schwächere Position (oder Argumentation: *logos*) zur stärkeren machen" (*ton hêttô logon kreitô poiein*) charakterisierten, vor allem forensischen – Rhetorik sind die *meteôra* (und was sich thematisch an sie anschließt) ein bevorzugter Gegenstand sophistischer Lehre und dementsprechend auch für diejenigen, die sich "aus Liebhaberei" mit gelehrten Themen befassen – die erwähnten "Philosophierer" (*philosophountes*, s.o. 5.2.3.). Beides gehört selbstverständlich zusammen: Die Lehr- und Vortragstätigkeit der *sophistai* ist von der *philosophia* ihres Publikums gar nicht zu trennen.

Die Formeln *peri physeôs* ("über Natur") und *peri tôn meteôrôn* ("über das, was in der Höhe ist") sind durchaus nicht gleichbedeutend. Der Bedeutungsunterschied liegt vor allem darin, daß die letztere Formel einen Bereich von Gegenständen nennt, die erstere Formel hingegen eine bestimmte Weise, von den jeweils betrachteten Gegenständen zu handeln (s.o. 5.4.3.). Aber diese Formeln sind doch insofern austauschbar, als durch sie tatsächlich dieselben Themen angezeigt werden: Beide Formeln nennen Stichwörter für denselben Themenbereich; soweit ich sehe, läßt der Sprachgebrauch den Fall nicht zu, daß jemand einen Vortrag *peri tôn meteôrôn* ankündigt, dann aber *peri physeôs* spricht und insofern das Thema verfehlt (oder umgekehrt).

**5.5.1.3.** Dies schließt aber nicht aus, daß vor allem die Formel *peri tôn meteôrôn* eine charakteristische Polemik provoziert, die im Kontext der Formel *peri physeôs* – zumindest in dieser Schärfe – nicht feststellbar ist. Diese Polemik wird Ende der 20er Jahre des 5. Jh. auf die Bühne der Komödie gebracht (s.o. 5.5.1.1.): eine regelrechte Theaterkampagne, auf die Platons *Apologie* noch nach Jahrzehnten zurückkommt.<sup>183</sup> Aber die die Polemik ist nicht auf die Komödie beschränkt. – Inhaltlich lassen sich drei Hauptpunkte unterscheiden:

---

<sup>181</sup> Diogenes Laertios 9, 57 = DK 64 B 1 = KRS #596.

<sup>182</sup> Aristoteles, *Meteor.* I 1, 338a26 ff. – s.o. zu #96.

<sup>183</sup> Platon, *Apol.* 19A ff. mit Verweis auf die *Wolken* des Aristophanes (ebd. c2 ff.).

Erstens der aus Platons *Apologie* bekannte Vorwurf der Asebie, der auch dem zitierten Eupolis-Fragment (gegen Protagoras) zu entnehmen ist (s.o. #90) und bereits dem Psephisma des Diopethes (gegen Anaxagoras und indirekt gegen Perikles) zugrundeliegt:<sup>184</sup>

**T c.5 #99: Plutarch, *Pericles* 32 = DK 59 A 17:**

... ψήφισμα Διοπείδης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας

"Diopethes setzte einen Beschluß durch, wonach anzuklagen ist, wer das Göttliche nicht achtet und in Vorträgen **über das, was in der Höhe ist**, lehrt. "

Besonders eindrucksvoll ist hier nochmals der Vergleich der Euripides-Fragmente 910 und 913:<sup>185</sup>

**T c.5 #100: Euripides, *Frg. 910 N.* (= T c.4 #40)**

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας / ἔσχε μάθησιν, / μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην / μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὀρμῶν, / ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως / κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη / καὶ ὅπη καὶ ὅπως. / τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχροῶν / ἔργων μελέδημα προσίξει.

"Glücklich, wer in der Forschung (*historia*) beschlagen ist und nicht darauf aus ist, den Bürgern Leid zuzufügen und Unrecht zu tun, sondern der unsterblichen **Natur** nichtalternde Ordnung betrachtet, warum sie zusammentrat und in welcher Weise und wie. Er wird sich niemals schändlichem Tun hingeben." (Übers. teilw. nach Seeck, s.o. 4.10.)

**T c.5 #101: Euripides, *Frg. 913 N.*, ed. Snell (= T c.4 #43)**

τίς ἀτιμ]όθεος [κ]αὶ [β]α]ρुदाίμ[ων] / [ὄς] τάδε λεύσσω οὐ προδι[δ]άσκει / ψυχὴν αὐτοῦ θεὸν ἢ[γεῖ]σθαι, / **μετεωρολόγων** δ' ἐκάς ἔρριψεν / σκολιάς ἀπάτας, ὧν **τολμηρὰ** / γλώσσ' εἰκοβλεῖ περὶ τῶν ἀφανῶν / οὐδὲν γνώμης μετέχουσα.

Seeck übersetzt: "(Wer ist so gottlos und schicksalsgeschlagen, / daß) er beim diesem **Anblick** seine Seele / nicht lehrt, an Gott zu glauben / und die krummen Betrügereien / der **Sterndeuter** weit von sich weist, / deren Zunge freche Vermutungen anstellt / über verborgene Dinge, ohne Einsicht zu besitzen."

Beidemale ist offenbar von astronomischen Themen die Rede. Als *historia* und Betrachtung der "nichtalternden Ordnung" einer "unsterblichen *physis*" (Frg. 910) ist dies eine höchst respektable Beschäftigung, als Thema der *meteōrologia* (Frg. 913) hingegen blasphemische Scharlatanerie.

---

<sup>184</sup> Dazu Ostwald 1986, 196 ff.

<sup>185</sup> Dazu auch oben 4.10.4.

5.5.1.4. Zweitens gilt die *meteôrologia* als erkenntnistheoretisch unseriös. Die *meteôra* werden als "verborgen",<sup>186</sup> als "verborgen und rätselhaft"<sup>187</sup> oder als "unglaublich und unsichtbar" charakterisiert; vgl. zu letzterem

**T c.5 #102: Gorgias, Helena (DK 82 B 11), c. 13**

ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν **μετεωρολόγων** λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ **ἄπιστα καὶ ἄδηλα** φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὁμμασιν ἐποίησαν· ...<sup>188</sup>

"Daß aber die Bekehrung, gesellt sie sich zur Rede, allemal auch die Seele prägt, wie sie will, muß man sich klar machen: und zwar erstens anhand der Reden von **Himmelskundigen**, die stets – Urteil gegen Urteil – das **Unglaubliche und Unsichtbare** den Augen des Urteilsvermögens erscheinen lassen; [...]."

Die *meteôra* sind buchstäblich "zu hoch", als daß man über sie nachprüfbar Aussagen machen könnte; und erst recht sind sie "zu hoch" für gewöhnliche Sterbliche (was dann aber schon der dritte Punkt ist).

Bei Isokrates richtet sich eine vergleichbare Polemik – ohne Erwähnung der *meteôra* – gegen Kontroversen der "alten Gelehrten" (*palaioi sophistai*) über die "Vielfalt des Seienden" (*to plêthos tôn ontôn*). Erwähnt werden, neben ungenannten Vertretern einer unendlichen Vielfalt: Empedokles, Ion, Alkmaion und Parmenides.<sup>189</sup> Der Hinweis auf die notorische Uneinigkeit der Experten, erscheint bei einigen Autoren auch unter der Themenangabe *peri physeôs*, so bei Xenophon (*Mem.* 1,1,14) und in Platons *Phaidon* (96AB, 99BC).

Ähnlich in der Abhandlung *Über die alte Medizin*, wo es heißt, was von Gelehrten oder Ärzten *peri physeôs* gesagt oder geschrieben wurde, habe nichts mit Medizin zu tun, sondern sei bestenfalls als Anleitung zum Bilderkolorieren geeignet:<sup>190</sup> Die Polemik betrifft hier zunächst die Einschlägigkeit der diskutierten Lehren für die Medizin. Ich vermute aber, daß sich die – die Seriosität von Lehren *peri tôn meteôrôn* betreffende – Kritik aus c. 1 (s.o. #93) auf die in c. 20 diskutierten "philosophischen" Lehren *peri physeôs* überträgt.<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> Euripides, Frg. 913 N, v. 6 (s.o. #101): *aphana*.

<sup>187</sup> [Hippokrates], *V.M.*, c. 1,3 (s.o. #93): *aphanea to kai aporeomena*..

<sup>188</sup> Ein Teil der Fts. ist oben als #17 zitiert.

<sup>189</sup> Isokrates, or. 15 (*Antidosis*), c. 268. Ähnlich Platon im (wenig älteren) *Sophistes*, 242C ff..

<sup>190</sup> [Hippokrates], *V.M.* c. 20.2 (s.o. #1): 'Εγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἥσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ (wörtlich: "... hat ... weniger mit Medizin als mit Malerei zu tun").

<sup>191</sup> Vgl. Heinemann 2000a, 23 ff.

Die Vorgeschichte dieser Kritik läßt sich bekanntlich bis zu Xenophanes zurückverfolgen.<sup>192</sup> Der epistemische Vorbehalt besagt hier, wie an der Parallelstelle bei Alkmaion, daß theologisches und kosmologisches Wissen immer nur vermutungsweise aus Indizien erschlossen sein kann:

**T c.5 #103: Xenophanes, DK 21 B 34**

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα  
λέγω περὶ πάντων / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὄμωσ  
οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Heitsch übers.: "Und das Genaue hat nun freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch niemanden geben, / der es weiß über die Götter und alles, was ich sage.<sup>193</sup> / Denn wenn es ihm auch im höchsten Grade gelingen sollte, Wirkliches auszusprechen, / selbst weiß er es gleichwohl nicht. Für alles aber gibt es Vermutung."

**T c.5 #104: Alkmaion von Kroton, DK 24 B 1**

περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις  
τεκμαίρεσθαι ...

DK übers.: "Über das Unsichtbare wie über das Irdische [wörtlich: Sterbliche] haben Gewißheit die Götter, *uns* aber als Menschen *ist nur* das Erschließen *gestattet*" (kursiv gesetzte Ergänzungen wie bei DK).

Bei den Alten ist das aber kaum als Kritik gemeint. Die Unsicherheit menschlichen Wissens ist nur ein Aspekt der mit der *conditio humana* verbundenen Hinfälligkeit, mit der man sich abfinden muß. Daß es gute Gründe gibt, die jeweils vorgetragenen Lehren gleichwohl zu akzeptieren, wird von Xenophanes und Alkmaion, und ebenso von Parmenides (vgl. Frg. 1.31 f. DK) durchaus nicht verneint. Die Schärfe der späteren Polemik ist m.E. dadurch zu erklären, daß gegen Ende des 5. Jh.

- sich einerseits im Selbstverständnis der *technai*, dem indirekt auch Sokrates verpflichtet ist, ein strengeres Wissensideal ausbildet, das keine unkontrollierbaren Vermutungen toleriert,<sup>194</sup> und
- andererseits unter dem Einfluß der Rhetorik die seit jeher beklagte Unbeständigkeit menschlicher Meinungen und Einstellungen<sup>195</sup> als deren gezielte Beeinflußbarkeit erscheint; so kann der – von Gorgias bestätigte<sup>196</sup> – Verdacht aufkommen, daß zumindest

---

<sup>192</sup> Zum folgenden vgl. Heitsch 1983, 177 ff.

<sup>193</sup> Zu Übersetzung und Interpretation dieses Verses siehe aber unten 5.5.2.4.

<sup>194</sup> Vgl. bes. [Hippokrates], *V.M.* c. 1,3, s.o. #93.

<sup>195</sup> Vgl. Homer, *Od.* 18,130 ff.; Archilochos, Frg. 68; Parmenides DK 28 B 16. Dazu Fränkel <sup>3</sup>1969/76, 148 f.

<sup>196</sup> Gorgias, *Helena* c. 13, s.o. #102, vgl. #17

die Akzeptanz kosmologischer Lehren beim breiteren Publikum geradezu auf Manipulation und nicht etwa auf triftigen Argumenten beruht.

Erst unter diesen Bedingungen wird aus einem epistemischen Vorbehalt der Nachweis von epistemischer Scharlatanerie und Roßtäuscherei.

**5.5.1.5.** Schließlich sind die Lehren der "Höhenerklärer" allzu verblüffend. Charakteristisch ist die Szene in den *Wolken* des Aristophanes, wo Strepsiades zum ersten Mal eine Erdkarte (v. 206: *gês periodos pasês*) sieht: In Attika findet Strepsiades weder Richter noch Dorfgensosen; Sparta ist allzu nahe, daher fordert er die Sophisten auf, sich noch einmal zu überlegen, wie man Sparta weiter wegschaffen könnte.<sup>197</sup> Worauf es hier ankommt, ist dies: Die gewöhnliche Weltsicht des ungebildeten Volkes wird entwertet; man fühlt sich genasführt und als dumm hingestellt.<sup>198</sup>

Ich rechne mit der Möglichkeit, daß sich die unverfänglichere, wenn auch schwer verständliche Formel *peri physeôs* erst unter dem Druck dieser dreifachen Polemik, vielleicht sogar der Illegalität, durchgesetzt hat.

### **5.5.2. "Über alles" (*peri pantôn*)**

Die zitierten Stellen bei Philolaos und Diogenes von Apollonia ausgenommen,<sup>199</sup> lassen sich die Formeln *peri physeôs* und *peri tôn meteôrôn* nicht weiter in die Fragmente der sog. Vorsokratiker zurückverfolgen. Sofern der Naturbegriff eine charakteristische Betrachtungsweise der Dinge anzeigt, wird er in programmatischen Formulierungen verwendet, die aber nicht als Buchtitel oder förmliche Themenbezeichnung fungieren. Und über den Gegenstand der Betrachtung wird die denkbar schlichteste Auskunft gegeben: daß nämlich buchstäblich von "allem" die Rede sein soll:

**5.5.2.1.** Dies ergibt sich unmißverständlich aus der regelmäßigen Verwendung des Wortes "alles" (*panta*) in Einleitungssätzen und Überleitungen wie:

---

<sup>197</sup> Aristophanes, *Nub.* 215 f.: τοῦτο μεταφροντίζετε, τὰτύτην ἀφ' ἡμῶν ἀπαγαγεῖν πόρρω πάνυ. – Die Spartaner waren gewitzter und ließen sich bei Bündnisverhandlungen vor dem ionischen Aufstand durch die Übersichtlichkeit einer Landkarte nicht davon abhalten, nach den wahren Entfernungen im Perserreiche zu fragen, vgl. Herodot 5,49 f.

<sup>198</sup> Dementsprechend die polemische Formel *meteôrologos kai adoleschês* ("himmelskundig und scharfsinnig"), die Platon immer wieder zitiert (s.o. zu #85a).

<sup>199</sup> Philolaos, DK 44 B 6, s.o. #77; Diogenes von Apollonia bei Simplicios, DK 64 A 4, s.o. #98



**T c.5 #105: Heraklit, DK 22 B 1 (= T c.4 #47, teilw.)**

... γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. ...

"[...] Obwohl **alles** gemäß diesem *logos* geschieht, gleichen sie Unerfahrenen, wenn sie sich an solchen Worten und Tatsachen versuchen, wie ich sie darlege, indem ich jedes Einzelne gemäß seiner Natur unterscheide und angebe, wie es beschaffen ist. [...]

**T c.5 #106: Parmenides, DK 28 B 1, v. 31 f.**

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

KRS (Nr. 288, ebenso Nr. 301) übers.: "But nonetheless you shall learn these things too, how what is believed would have to be assuredly, pervading **all things throughout**."

**T c.5 #107: Parmenides, DK 28 B Frg. 8, v. 60 f.**

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

KRS (Nr. 302) übers.: "The **whole** ordering of these I tell you as it seem fitting, for so no thought of mortal men shall ever outstrip you."

**T c.5 #108: Empedokles, DK 31 B 6, v.1**

τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· κτλ.

KRS (Nr. 346) übers.: "Hear first the four roots **of all things**: ..." <sup>200</sup>

**T c.5 #109: Anaxagoras, DK 59 B 1 = Simplikios, *Phys.* 155,23:**

... λέγων ἀπ' ἀρχῆς· ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ...

".. wo er eingangs sagt: Zusammen waren **alle** Dinge, ..."

**T c.5 #110: Diogenes von Apollonia, DK 64 B 2 = Simplikios, *Phys.* 151,28**

γράφει δὲ εὐθύς μετὰ τὸ προοίμιον τάδε· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα  
τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι.

"Er schreibt unmittelbar nach der Vorrede: 'Mir scheint, um es zusammengefaßt zu sagen, **alles, was es gibt**, aus demselben abgewandelt und (sc. insofern) dasselbe zu sein.'"

---

<sup>200</sup> Bemerkenswert bleibt, wie hier vom "Hören" die Rede ist. Die von Empedokles angegeben "Wurzeln" (d.i. die sog. Elemente) sind offenbar keine akustischen Phänomene. Was man "hören" soll, ist ihre Aufzählung und ihre Beschreibung. Das heißt, die "Wurzeln von allem" werden durch Hören zur Kenntnis genommen. Derselbe Sprachgebrauch ist auch bei Heraklit vorauszusetzen, wenn er davon spricht, daß man (auf) den *logos* (DK 22 B 1 und B 50) oder die *physis* (DK 22 B 112) "hören" soll (s.o. 4.12.1., zu DK 22 B 1). – Vergleiche übrigens DK 31 B 2.6, wo die Leistung der Empedokleischen Lehren durch "das **Ganze** auffinden" (to *holon* ... *eurein*) beschrieben wird.

5.5.2.2. Wenigstens drei Stellen bei Aristoteles lassen sich als Anspielung auf eine überlieferte Themenangabe "über alles" verstehen. Zwei von ihnen sind eher unauffällig: Die Vertreter der Lehre von einem einzigen Urstoff scheitern

**T c.5 #66 (teilw.): Aristoteles, *Met.* I 8, 988b27:**

... περὶ πάντων φυσιολογούντες, ...

"... wenn sie **über alles** Naturerklärungen geben".

Die "erste", d.h. älteste, Prinzipienforschung (*philosophia*) gleicht

**T c.5 #111: Aristoteles, *Met.* I 10, 993a15 f**

ψελλιζομένη ...περὶ πάντων,

"... einer, die sich **über alles** lallend äußert" (wie ein kleines Kind).

In der Einleitung zu *De partibus animalium* (641a32 ff.) verwahrt sich Aristoteles dann ausdrücklich gegen die Auffassung, buchstäblich "alles" (*panta*) sei Gegenstand der Naturwissenschaft: Fiele "jede (Art von) Seele" (*pasa psychê*, a33-4) in die Naturwissenschaft, dann gäbe es außer der Naturwissenschaft (*physikê epistêmê*, a35-6) keine andere Prinzipienforschung (*philosophia*, a36), und

**T c.5 #112: Aristoteles, *P.A.* I 1, 641a36-b1**

περὶ πάντων ἢ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη

"die Naturwissenschaft wäre Erkenntnis **über alles**."

Aristoteles vermeidet diese Konsequenz mit der Bemerkung, daß die rationalen Seelenfunktionen (sowie ihre Objekte) nicht in die Naturwissenschaft fallen, da sie kein "Bewegungsurprung" (*kinêseôs archê*, b4-5) sind und daher auch keine "Natur" (*physis*, b9). – Ich komme auf diese Stelle zurück (s.u. ###ALTNEU 5.2) und halte hier nur fest, daß Aristoteles die Meinung, "alles" sei Gegenstand der Naturwissenschaft wie einen altvertrauten Irrtum zitiert.

5.5.2.3. Für Demokrit ist die Themenangabe *peri tōn xympantōn* ("über alles insgesamt") ausdrücklich – und sogar als Buchtitel – bezeugt,<sup>201</sup> vgl.

**T c.5 #113: Demokrit bei Sextus, *Math.* 7, 265 (DK 68 B 165 Test., Bd. II, S. 177.12-15)**

Δημόκριτος δὲ ὁ τῆι Διὸς φωνῆι παρεικαζόμενος καὶ λέγων τάδε περὶ τῶν **ξυμπάντων** ἐπεχείρησε μὲν τὴν ἐπίνοιαν ἐκθέσθαι, πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν κτλ.

---

<sup>201</sup> Nach Ion von Chios (DK 36 B 4) gilt Pythagoras als ein *sophos*, der *peri pantōn anthrōpōn gnōmas eide kai exemathen*. Hier ist wohl nicht an die Themenangabe *peri pantōn* zu denken (etwa: P. habe "über alles die Einsichten der Menschen gekannt und studiert"). Gesagt wird vielmehr, P. habe "mehr Kenntnisse als alle Menschen gewußt und studiert" (vgl. LSJ: s.v. *perioida*).

Bury übersetzt:<sup>202</sup> "But Democritus, who likened himself to the voice of Zeus, and spoke so **about the sum of all things**, attempted indeed to explain the conception, but was able to produce nothing more but a crude statement [...]."

Die Wendung *legôn tade* (Bury: "and spoke so") zitiert eine Formel (*tade legô / legei /elexe* etc.),<sup>203</sup> die seit Alkmaion von Kroton (DK 24 B 1) zur Titelei von Prosaschriften gehört.<sup>204</sup> Der somit rekonstrierbare Buchtitel

**T c.5 #114: Demokrit, DK 68 B 165**

λέγω τάδε περὶ τῶν συμπάντων . . .

"Dies sage ich **über alles insgesamt**: [...]"

wird von Cicero so zitiert:

**T c.5 #115: Demokrit bei Cicero, Acad. II 23, 73 (DK 68 B 165 Test., Bd. II, S. 177.16-18)**

*quid loquar de Democrito? quem cum eo conferre possumus non modo ingenii magnitudine, sed etiam animi? qui ita sit ausus ordiri "haec loquor de universis".*

Straume-Zimmermann et al. (Sammlung Tusculum) übersetzen: "Was soll ich von Demokrit sagen? Wen können wir mit ihm vergleichen, nicht nur an Größe der Begabung, sondern auch an Selbstbewußtsein, der es gewagt hat, eines seiner Werke so zu beginnen: **'Dies behaupte ich vom Ganzen.'**"

Der Buchtitel *Peri tōn xympanōn* ("Über alles insgesamt"), vielleicht mit einer zusätzlichen namentlichen Siegelung, wie sie seit Hesiod üblich war,<sup>205</sup> ist für Demokrit somit gesichert.<sup>206</sup>

**5.5.2.4.** Ich komme noch einmal auf Xenophanes, Frg. 34 (s.o. #103) zurück. Bereits hier, d.h. ein Jahrhundert vor Demokrit, ist mit einer ausdrücklichen Themenangabe "über alles" (*peri pantōn*) zu rechnen. Letztlich muß das aber unentschieden bleiben, da der Text verschiedene grammatische Konstruktionen erlaubt. Zur Verdeutlichung orientiere ich mich im Folgenden an den Übersetzungen von Lesher (im *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*)

---

<sup>202</sup> *Loeb Classical Library*, vol. 291, p. 143.

<sup>203</sup> Oder mit Nietzsche: "Also sprach ...".

<sup>204</sup> Alkmaion, DK 24 B 1: Ἀλκμαίων Κροτωνιῆτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱός Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλωι· περὶ τῶν ἀφανέων ... – ("Alkmaion aus Kroton sprach dies, der Sohn des Perithos zu Brotinos, Leon und Bathyllos: Über das Unsichtbare ..." – s.o. #104). Ebenso [Hippokrates], *De natura muliebri*, 1 (s.o. #74): Περὶ δὲ τῆς γυναικείης φύσιος καὶ νοσημάτων τάδε λέγω· ... ("Über die weibliche Natur und Krankheiten sage ich dies: [...]"). – Vgl. insgesamt Schmalzriedt 1970, 32 f. und passim, zu Demokrit ebd. 124n13.

<sup>205</sup> Schmalzriedt 1970, 33 ff., zu Demokrit nochmals ebd. 124n13.

<sup>206</sup> Ich sollte anmerken, daß Demokrit als erster unter den sog. Vorsokratikern eine größere Zahl von Prosaschriften publizierte und somit Anlaß hatte, die einzelnen Schriften durch Themenangaben im Buchtitel zu unterscheiden. – Vgl. ###

und Hülser (in den deutschen Ausgabe desselben Werks). Die von mir zunächst zitierte Übersetzung von Heitsch entspricht im entscheidenden Punkt der Hülser'schen Fassung.

**T c.5 #103: Xenophanes, DK 21 B 34:**

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Leshner (1999, 229) übersetzt, mit eigener Zeilenbrechung: "And indeed no man has been, nor will there be, / Who knows the clear and certain truth / About the Gods and **such things as I say concerning all things**. / For even if one were to succeed the most / In speaking of what has been brought to pass<sup>207</sup> / Still he himself does not know, but opinion is allotted to all."

Hülser (2001, 209) macht daraus: "Und wirklich, kein Mensch hat hinsichtlich der Götter und hinsichtlich **all der Dinge, die ich erkläre**, das gesehen, was klar ist, und es wird auch keinen geben, der es gesehen hat. Denn selbst wenn es jemandem in höchstem Maße gelänge, Vollendetes zu sagen, wäre er sich dessen trotzdem nicht bewußt. Bei allen [Dingen *oder* Menschen] gibt es nur Mutmaßung."<sup>208</sup>

Die Übersetzung des Fragments erfordert jedenfalls die beiden folgenden Entscheidungen:

(i) Bei *iden* (v. 1), *eidôs* (v. 2) und *oide* (v. 4) läßt sich das zugrundeliegende *oida* als "wissen" oder "gesehen haben" verstehen.<sup>209</sup> Beide Bedeutungen hängen eng zusammen, da gerade das frühe griechische Denken den Vorzug der Augenzeugenschaft vor dem Hörensagen und der bloßen Vermutung betont (s.o. T c. 4 #59 f.). Hülser's Entscheidung für "gesehen haben" (an den beiden ersten Stellen) ist insofern plausibel. Ärgerlich ist freilich, daß er Leshner's Entscheidung für "wissen" (an allen drei Stellen) verschweigt; das steht ihm als dem Übersetzer Leshner (!) nicht zu.

(ii) In Vers 2 läßt sich die Wendung *hassa legô peri pantôn* als

(a) "was ich über alles sage" (Leshner:<sup>210</sup> "about ... such things as I say concerning all things")

und als

(b) "alles worüber ich spreche" (Hülser: "hinsichtlich all der Dinge, die ich erkläre")

---

<sup>207</sup> Vs. 3: *telesmenon*, d.h. "what has been brought to completion or fulfilment" (Leshner 1992, 158 ad loc.); vgl. DK: "ein Vollendetes", Heitsch: "ein Wirkliches" (!).

<sup>208</sup> Zusatz in eckigen Klammern bei Hülser.

<sup>209</sup> Heitsch schreibt "hat gesehen" für *iden* (v. 1) und "weiß" für *eidôs* und *oide* (v. 2 bzw. 4) – mit der Begründung, daß sich der sprachliche Zusammenhang von "wissen" und "gesehen haben" schon bei Homer nicht mehr von selber versteht (Heitsch 1983, 174).

<sup>210</sup> Ähnlich Leshner 1992, 39: "about ... what I say about all things"

verstehen.<sup>211</sup> Wieder verschweigt Hülser die von Leshar gewählte Option. Das ist hier besonders ärgerlich, da sich die vielzitierte Charakterisierung des Programms der frühen griechischen Philosophie als "account of all things" im einleitenden Aufsatz des Bandes ausdrücklich auf das Xenophanes-Fragment in Leshars Übersetzung beruft;<sup>212</sup> der entsprechende Querverweis ist mit Hülser's Übersetzung nicht mehr nachvollziehbar.<sup>213</sup>

Die Entscheidung zwischen (a) und (b) ist schwierig. Leider wird sie in der von mir konsultierten Sekundärliteratur so gut wie gar nicht erörtert. Die einzigen Ausnahmen sind Guthrie und Long: Guthrie (*HGP* I, 395n3) weist darauf hin, daß beide Konstruktionen grammatisch möglich sind, und votiert ohne weitere Begründung für (b); Long (1999, 9n23) fügt hinzu, daß (a) "makes a more pointed statement in the context". – Für (a) spricht m.E. auch die Übereinstimmung mit anderen programmatischen Formulierungen in den Fragmenten der sog. Vorsokratiker, wonach von "allem" die Rede sein soll (s.o. 5.5.2.1. ff.): Longs Charakterisierung des Programms der frühen griechischen Philosophie als "Darstellung aller Dinge" ist durch diese Formulierungen gut belegt. Mit (a) kommt das Xenophanes-Fragment als weiterer Beleg hinzu: insofern paßt (a) gut ins Bild. – Aber selbstverständlich ist dieses Argument schwach; (b) läßt sich so nicht ausschließen.<sup>214</sup>

**5.5.2.5.** Die in 5.4.3.1. beschriebene gegenständliche Spezifikation der Formel *peri physeôs* durch Zusätze wie "von allem" (*tôn hapantôn*) oder "des All" (*toú pantos*; auch "des Ganzen": *toú holou* etc.) knüpft an diese Tradition an: Die extensionale Themenangabe "über alles" wird eingebunden in die nicht-extensionale Themenangabe "über Natur". Dabei ist aber eine gewisse Bedeutungsverschiebung zu beobachten.

Diese ergibt sich aus dem erwähnten, von Aristoteles bezeugten, Sprachgebrauch, nicht zwischen einerseits dem "Ganzen" und dem "All" (*to holon kai to pan*) und andererseits dem "Himmel" (*ouranos*) zu unterscheiden.<sup>215</sup> Durch die o.g. Zusätze wird demnach derselbe Gegenstandsbereich bezeichnet, für den auch die Formel *peri tôn meteôrôn* steht (s.o. 5.4.3.1. und bes. 5.5.1.). Der somit angekündigte Inhalt muß aber nicht auf astronomische Themen einge-

---

<sup>211</sup> Bei (b) würde man freilich den Akzent auf der ersten Silbe von *peri* erwarten, was auch diejenigen Herausgeber, die (b) vorziehen, vermeiden.

<sup>212</sup> Long 1999, 10; vgl. bes. die zustimmende Erwähnung bei Laks (2002, 32 f.).

<sup>213</sup> Vgl. einerseits Long 1999, 10n22 (mit Verweis auf Leshar 1999, 229), andererseits Hülser 2001, 9n22 (mit Verweis auf ebd. 209 f.).

<sup>214</sup> Tatsächlich votiert die Mehrheit der Herausgeber und Interpreten für (b) – z.B. DK, Guthrie (s.o.), Heitsch (s.o.), KRS, Mansfeld&Primavesi, Gemelli Marciano, McKirahan. Für (a) votieren neben Leshar und Long (s.o.) auch Fränkel (<sup>3</sup>1969/76, 382) und Graham. – zuvor schon Hegel (*Vorl. Gesch. Philos.* I, 282): "... was von den Göttern sowohl ich sag' als vom Weltall."

<sup>215</sup> Aristoteles, *De caelo* I 9, 278b20-1; dazu oben, Anm. zur Interpretation von #85a; vgl. Heinemann 2001a, 281n82.

schränkt sein. Man denke z.B. an die Themenvielfalt des *Timaios*, von der Entstehung der Welt (*kosmos*) bis zur Natur der Menschen;<sup>216</sup> der Kontrast zu der Schlichtheit der Themenbezeichnung "über die Natur des Alls"<sup>217</sup> muß nicht einmal beabsichtigt sein.

Während *kosmos* bei Heraklit (DK 22 B 30) für die gesamte Weltordnung steht, bezeugt Xenophon (*Mem.* 1,1,11, s.o. #87) eine Verwendungsweise dieses Wortes, bei der es insbesondere die Ordnung des Himmels bezeichnet.<sup>218</sup> Dieselbe Verwendungsweise findet man

- bei Euripides: "der unsterblichen *physis* nicht alternden *kosmos* betrachtend" (Frg. 910 N., v. 5-6; s.o. T c.4 #40 u.ö.),
- in dem zugehörigen Apophthegma des Anaxagoras, es lohne geboren zu werden, um "den Himmel (*ouranos*) zu betrachten und die den ganzen *kosmos* betreffende Regularität (*taxis*)". (DK 59 A 30 s.o. #25),
- bei Philolaos: "Die *physis* im *kosmos* ist Resultat einer passenden Zusammenfügung aus Unbegrenztem und Begrenztem – der ganze *kosmos* und alles in ihm (DK 44 B 1, s.o. T c.4 #25 u.ö.)
- in der hellenistischen, das Thema der Physik beschreibenden Formel "über den *kosmos* und was sich in ihm befindet".<sup>219</sup>

Gerade die zuletzt zitierten Formulierungen bezeugen den engen Zusammenhang, der zwischen der Astronomie und den übrigen naturwissenschaftlichen Themen besteht: Die Ordnung des Himmels ist von der von ihr umgrenzten Ordnung der Dinge überhaupt nicht zu trennen.

---

<sup>216</sup> Vgl. Platon, *Tim.* 27a5-6; s.o. #79.

<sup>217</sup> Ebd. a4: *peri physeôs tou pantos*; s.o. #79.

<sup>218</sup> Beachte die Entsprechung  $\acute{o}$  καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ~ ἕκαστα τῶν οὐρανίων.

<sup>219</sup> περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ (Diogenes Laertios 1,18, ebenso Aetios 1 proem 2 = SVF 2,35).

## 6. Die sog. Vorsokratiker – III. Der Naturbegriff und die Ordnung der Welt.

### 6.1. Vorläufiges Resumé: "Natur" als Methodenkonzept der vorsokratischen Kosmologien

Gegenstand der vorsokratischen Theorien ist buchstäblich "alles", nicht die "Natur".<sup>1</sup> Der Naturbegriff bezeichnet keinen Gegenstand, sondern eine charakteristische Fragestellung, der eine charakteristische Methode der Beschreibung und Erklärung entspricht.

6.1.1. Die frühe griechische Philosophie übernimmt von Hesiod das Programm einer umfassenden Darstellung der Welt und ihrer Entwicklung "von Anfang an".<sup>2</sup> Bei Hesiod ist dies eine Abfolge von Göttergenerationen, mit Intrigen und Kämpfen, bis zur endlich gesicherten, den gegenwärtigen Weltzustand charakterisierenden Herrschaft des Zeus. Die Erzählung berichtet von Entlegenstem, das kein Mensch gesehen hat. Der Dichter ist auf göttliche Mitteilung angewiesen; deshalb ist der Erzählung eine Anrufung der Musen – der Göttinnen, unter deren Patronat Hesiod seinen Beruf als Dichter und Sänger ausübt – vorangestellt. Dabei bleibt der Wahrheitsanspruch der Dichtung aber stets problematisch.<sup>3</sup>

Eine entscheidende Neuerung der frühen griechischen Philosophie ist, daß sie auf die Inanspruchnahme göttlichen Wissens verzichtet. Hiermit entfällt zugleich auch die traditionelle Göttererzählung. Die Götter werden nicht mehr als (strategisch oder launisch, wohl- oder übelwollend, klug oder vielleicht auch töricht) handelnde Personen dargestellt.<sup>4</sup> Auch die Götternamen verschwinden. Von dem Stromgott Okeanos und seiner Gattin, der Meeresgöttin Tethys bleibt bei Thales nichts als das Wasser; das *Chaos* Hesiods wird zum *apeiron* Anaximanders; das "Weise" (*sophon*), das bei Heraklit als Feuer und *logos* die Weltordnung garantiert, "will, und will aber auch nicht mit dem Namen des Zeus benannt werden" (DK 22 B 32).<sup>5</sup>

Unstrittige Leistung der Dichtung ist, ihr Publikum zu erfreuen: Das tun die Musen im Olymp (Vs. 35-43) und die Sänger auf der Erde (Vs. 94-103). Der Sänger erfreut sein Publi-

---

<sup>1</sup> Siehe oben, 5.5.2 bzw. 5.4.3.

<sup>2</sup> Hesiod, *Theog.* 45 und 115; vgl. [Hippokrates] *V.M.* 20,1: *ex archês*. Dazu unten, ###.

<sup>3</sup> Deshalb läßt Hesiod die Musen ausdrücklich darauf hinweisen, daß sie manchmal lügen (*Theog.* 27 f.). Wen sie belügen – nur seine Kollegen und Konkurrenten oder auch ihn selbst – sagen Hesiods Musen allerdings nicht.

<sup>4</sup> In diesem Sinne McKirahan 2010, 71: "Do away with gods governed by human passions, emotions, and caprices, and the world takes on a different face."

<sup>5</sup> Die Wiederkehr der Götternamen bei Empedokles, z.B als Bezeichnung der Elementen (DK 31 B 6), ist nicht mehr im Sinne einer Göttererzählung zu verstehen. ###

kum, indem er "die rühmlichen Taten früherer Menschen preist und die seligen Götter";<sup>6</sup> dasselbe, so die Ankündigung, leistet Hesiod mit einer Schilderung der Abfolge der Göttergenerationen "von Anfang an" (Vs. 104-115). Das Programm der vorsokratischen Kosmologien – die umfassende Darstellung der Welt und ihrer Entwicklung von Anfang bis zum gegenwärtigen Weltzustand – ist seit Hesiod als ein literarisches Thema etabliert. Das Thema ist somit älter als die frühe griechische Philosophie. Die Frage, warum man sich dafür interessieren sollte, muß von ihr nicht mehr beantwortet werden: das versteht sich seit jeher von selbst. Und es gehört dann auch zum Selbstverständnis der Philosophie, daß sie, als Befassung mit solchen Themen, keinen äußeren Zwecken dient und auch keiner Rechtfertigung durch äußere Zwecke bedarf.<sup>7</sup>

**6.1.2** Neu ist demgegenüber die durch den Naturbegriff angezeigte Weise der Ausführung des skizzierten Programms. Daher wird *physis* geradezu zum "Stichwort" für die frühe griechische Philosophie; ich zitiere Kahn (1960, 201 f.): "*Physis* is, of course, the catchword for the new philosophy. [...] The early philosophers sought to understand the 'nature' of a thing by discovering *from what source* and *in what way* it has come to be what it is. This was as true for the detailed study of man and of living things, as for the general theory of the world as a whole. [...] Hence it is that *physis* can denote the true nature of a thing, while maintaining its etymological sense of 'the primary source or process' from which the thing has come to be. 'Nature' and 'origin' are combined in one and the same idea."

Kahns Belege bei Parmenides und Heraklit (ebd.) müssen nicht weiter referiert werden. Sie entsprechen meiner obigen Interpretation:

(i) Heraklit (DK 22 B 1, s.o. T c.4 #47) beschreibt die Weise, in der er über seine Gegenstände zu sprechen gedenkt, folgendermaßen: Er werde "jegliches nach seiner Natur (*physis*) unterscheiden und angeben, wie es sich verhält".<sup>8</sup> Zuvor hat er schon behauptet, daß "alles nach eben derjenigen Regelmäßigkeit (*logos*) geschieht",<sup>9</sup> die er darzulegen gedenkt (wobei er bekanntlich zwischen dieser Regelmäßigkeit und ihrer Darlegung keinen terminologischen Unterschied macht). Es liegt daher nahe, den Ausdruck 'etwas nach seiner Natur unterscheiden' (*kata physin dihaireō*) so zu verstehen, daß die jeweilige Art und Weise angegeben werden soll, in der sich das Zustandekommen (oder "Aufkeimen": *physis*) der Dinge gemäß jener Regelmäßigkeit (*kata ton logon tonde*) vollzieht (s.o. 4.12.1.).

---

<sup>6</sup> Hesiod, *Theog.* 100-1 (Übers. Marg).

<sup>7</sup> Dem entspricht seit dem 5. Jh. die Selbstbeschreibung der *philosophia* als *theōria*, d.i. "Zuschauer-schaft" (s.u. 5.2.4.3.).

<sup>8</sup> DK 22 B 1: κατὰ φύσιν διαίρειων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει.

<sup>9</sup> DK 22 B 1: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε



(ii) Ein ähnliches Programm formuliert Parmenides in der Einleitung zum astronomischen Teil seines Gedichts (DK 28 B 10, s.o. 4). Wie dann auch bei Empedokles, werden zunächst "Natur" (*physis*) und "Werden" (*genesis*) identifiziert (s.o. 4.2.1.); durch das zweigliedrige Schema *physis / erga* ("Natur" / "Tätigkeiten") wird eine Theorie angezeigt, die zwei Fragen beantworten soll, nämlich

- (α) nach dem jeweiligen Entstehen und der Zusammensetzung der Dinge (vgl. DK 28 B 16, s.o. T c.4 # 5) sowie ihren dadurch bedingten Merkmalen, und
- (β) nach ihrer Stellung und Funktion in der Ordnung des Weltganzen.

Von einer "Natur" der Dinge ist nur bei (α) die Rede; für (β) wird eine übergeordnete Lenkungsinstanz (v. 6: *anagkê*) in Anspruch genommen. An anderer Stelle (Frg. 12.3) wird diese Lenkungsinstanz mit einer Gottheit, die alles "steuert" (*kybernai*), identifiziert.<sup>10</sup>

(iii) Empedokles hat die Terminologie seiner Vorgänger bekanntlich dahingehend kritisiert, daß im strengen Sinne nicht von einer "Natur" (DK 31 B 8.1: *physis*) – und das heißt für ihn: von einem absoluten Entstehen (vgl. B 9.3: *genesthai*) – der vergänglichen Dinge, und andererseits von ihrer Vernichtung, die Rede sein kann (s.o. 4.3.2.). Vielmehr kommen diese Dinge nach seiner Auffassung durch "Mischung und Austausch des Gemischten" zustande (B 8.3), und sie gehen durch Entmischung zugrunde (B 9.4). Die übliche Rede von einer *physis* der Dinge ist daher nur zulässig, wenn sie sich auf das Entstehen der Dinge durch "Mischung und Austausch des Gemischten" bezieht (B 8.4 in Verbindung mit B 9.5).

Worauf Empedokles mit dieser Kritik hinauswill, wird aus den (bei DK) anschließenden Fragmenten ersichtlich, wo er die beanstandete Auffassung durch die Wendungen, etwas "werde, was zuvor nicht war" und etwas "werde aus keineswegs Seiendem" paraphrasiert.<sup>11</sup> In diesem Sinne von einer "Natur" (*physis*) der vergänglichen Dinge zu sprechen, ist für Empedokles so abwegig, wie es für Parmenides abwegig war, daß etwas, "vom Nichts anfangend, keimt".<sup>12</sup> Aber wie Parmenides spricht er gleichwohl unter einem gewissen Vorbehalt von der jeweiligen "Natur" der Dinge als ihrem stofflichen Ursprung und ihrer stofflichen Zusammensetzung.

Bei Parmenides ergibt sich dieser Vorbehalt bekanntlich daraus, daß von Vielheit und Änderung nur unter Hintanstellung der Kriterien, die den einzig verlässlichen "Weg der Untersu-

---

<sup>10</sup> Diese – wie ich gern sage – Kapitänsmetapher findet sich auch in den Testimonien zu Anaximandros (DK 12 A 15 = Aristoteles, *Phys.* 203b11) sowie bei Heraklit (DK 22 B 41 vgl. B 64) und Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5). Bei Anaxagoras, Empedokles und Leukipp haben wir dann zwar nicht die Kapitänsmetapher, aber immer noch Lenkungsinstanzen wie die "Vernunft" (*nous*), "Freundschaft" und "Feindschaft" (*philia* und *neikos*) bzw. "Zwangsläufigkeit" (*anagkê*). – Siehe unten, Abschnitt ###.

<sup>11</sup> DK 31 B 11.2: γίνεσθαι πάρος οὐκ ἔόν, ebd. B 12.1: ἐκ οὐδ' ἀμ' ἔόντος γενέσθαι.

<sup>12</sup> Parmenides, DK 28 B 8.10 (s.o. T c.4 #8): τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν.

chung" beschreiben,<sup>13</sup> die Rede sein kann. Sind Vielheit und Änderung einmal zugelassen, ist auch die Rede von dem jeweiligen stofflichen Ursprung der Dinge und ihrer stofflichen Zusammensetzung – d.h. von ihrer "Natur" – unproblematisch.

Demgegenüber läßt Empedokles von vornherein Vielheit und Änderung (soweit sich diese als Transport und Mischung darstellen läßt) zu. Sein Vorbehalt ergibt sich daraus, daß die Rede von einer jeweiligen "Natur" (*physis*) der Dinge an absolutes Entstehen denken läßt: Sie ist nur zulässig, wenn dieses Mißverständnis ausdrücklich ausgeräumt wird. Anders als Parmenides (DK 28 B 10) und Heraklit (DK 22 B 1) vermeidet Empedokles jede programmatische Ankündigung, von einer "Natur" der Dinge zu sprechen. Es entbehrt daher nicht einer gewissen Ironie, daß gerade er posthum zum Repräsentanten derer wurde, die "Über Natur" geschrieben haben.<sup>14</sup>

(iv) Auch bei Philolaos (DK 44 B 1 und B 6; s.o. T c.4 #25 und T c.4 #26a) vermute ich, daß der Naturbegriff auf die letzten Bestandteile, das Zustandekommen sowie die daraus resultierenden Merkmale und Wechselwirkungen der Dinge verweist (s.o. 4.6.2.).

## 6.2. "Natur" als Urstoff und Träger von Regularität in den vorsokratischen Kosmologien (?) und in der Abhandlung *Über die Natur den Menschen*

### 6.2.1. Diogenes von Apollonia

Der Naturbegriff ist bei den zitierten Autoren im *genetischen* Sinn zu verstehen, gemäß (a1) und (a3) in der Systematik von Kap. 2 (s.o. 2.3.2.). Er steht für ein Forschungsprogramm, das Existenz und Eigenschaften der Dinge durch Angabe der Weise ihres Entstehens sowie durch Zurückführung auf einen – in der Regel stofflichen – Ursprung erklärt. Einer Variante dieses Programms entspricht auch der bei Diogenes von Apollonia angedeutete und dann bes. im 4. Jh. verbreitete Sprachgebrauch, bei dem man die "Natur" der Dinge geradezu mit den Stoffen, aus denen sie letztlich bestehen, oder mit den diese Stoffe charakterisierenden Elementarqualitäten identifiziert (s.o. 4.8.2.).

Diogenes von Apollonia begründet seine These, "alles was es gibt", sei "von demselben abgewandelt" und insofern "dasselbe",<sup>15</sup> folgendermaßen: Angenommen, von dem, "was es jetzt in dieser Weltordnung gibt", d.i. insbesondere den vier Elementen,<sup>16</sup> sei irgendetwas

---

<sup>13</sup> DK 28 B 2; dann B 6 und bes. B 8. – Kriterien: *sēmata* (B 8.2; wörtlich: (Wegzeichen)).

<sup>14</sup> Vgl. [Hippokrates], *V.M.* 20.1 (s.o. T c.5 #1); dazu 5.4.2.2.. Aristoteles, *G.C.* II 6, 333b18 (s.o. T c.4 #19b und T c.5 #56); dazu 5.4.1.2.

<sup>15</sup> DK 64 B 2 (s.o. T c.4 #23): πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι.

<sup>16</sup> Ebd.: τὰ ἐν τῶιδε πῶι κόσμῳ ἔόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῶιδε πῶι κόσμῳ ἔόντα ...

- (a) "ein Anderes gegenüber Anderem, nämlich ein Anderes seiner eigenen Natur nach",<sup>17</sup>

anstatt

- (b) "dasselbe seiend vielfältig umzuschlagen und sich zu ändern".<sup>18</sup>

Dann "könnten sie sich nicht miteinander verbinden, einander nützen oder schaden; keine Pflanze könnte wachsen und kein Tier oder sonst etwas könnte entstehen, wäre es nicht so zusammengesetzt, daß es dasselbe ist. Sondern all dies ist aus demselben abgewandelt und wird bald solches, bald solches, und kehrt in dasselbe zurück".<sup>19</sup>

Was sich dabei wandelt, ist eines der Elemente: der *aêr* ("Luft" oder "Dunst").<sup>20</sup> Diogenes behauptet also insgesamt:

- (1) Die Dinge sind insofern dasselbe, als sie sämtlich aus dem *aêr* gebildet sind.

- (2) Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Weise, in der sie aus dem *aêr* gebildet sind.

Ähnliches könnte auch Heraklit behauptet haben (mit dem "Feuer" anstelle des *aêr*).<sup>21</sup> Aber Heraklit will die Dinge "nach ihrer jeweiligen Natur unterscheiden";<sup>22</sup> Mit den Worten des Diogenes müßte man daher sagen: Für Heraklit sind die Dinge

wegen (2): jeweils "ein Anderes seiner eigenen Natur nach".

Und hier widerspricht Diogenes. Ich halte es daher für zwingend, ihm die Gegenthese zu unterstellen, die Dinge seien

wegen (1): dasselbe "ihrer eigenen Natur nach".<sup>23</sup>

Die "Natur" der Dinge ist demnach bei Diogenes nicht die jeweilige Weise, in der sie aus den *aêr* gebildet sind. Sondern sie ist dasjenige, aus dem sie gebildet sind; die "Natur" der Dinge wird von Diogenes mit dem *aêr* als dem Stoff, aus dem sie letztlich bestehen, identifiziert. Diese Gleichsetzung ist eine Innovation, und ebenso die – erst im 4. Jh. nachweisbare – Ver-

---

<sup>17</sup> Ebd.: ... εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὄν τῆι ἰδίαι φύσει ...

<sup>18</sup> Ebd.: ... καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο ...

<sup>19</sup> Ebd.: οὐδαμῆι οὔτε μίσησθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ἀφέλησις τῶι ἑτέρῳ <γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου> οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶιον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταῦτο εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοια γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.

<sup>20</sup> Vgl. DK 64 B 4 f. und B 7 f.; dazu Kirk et al. 1983, 440 ff. (Kommentar zu Nr. 601 ff.). – Ich lasse *aêr* im Folgenden unübersetzt.

<sup>21</sup> Wenn ich hier Diogenes mit Heraklit vergleiche, will ich nicht davon ablenken, daß Diogenes die Sonderstellung des "Dunstes" von Anaximenes entlehnt.

<sup>22</sup> DK 22 B 1: κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον ... – s.o. 6.1.1.2.

<sup>23</sup> Diogenes sagt dies (in den überlieferten Fragmenten) nicht ausdrücklich. Ich halte es aber für zulässig, in der Antithese

ἕτερον ὄν τῆι ἰδίαι φύσει vs. τὸ αὐτὸ ἐὸν

(Frg. 2, s.o.) bei τὸ αὐτὸ ἐὸν den Zusatz τῆι ἰδίαι φύσει sinngemäß zu ergänzen.

wendung von *physis* als Bezeichnung der letzten Bestandteile, aus denen alle Dinge gebildet sind (s.o. 4.8.2.). Die Annahme Burnets (<sup>4</sup>1930, 10 f.), daß dieser Sprachgebrauch auf die Anfänge der frühen griechischen Philosophie zurückgeht, ist durch keine älteren Quellen belegt (s.o. 4.10.4).

### 6.2.2. Haben die Grundbestandteile der Welt eine "Natur"?

Die zuletzt erwähnte Annahme hat bei Burnet eine Pointe, die sich zwar ganz beiläufig zu ergeben scheint, aber im Hinblick auf ihre Konsequenzen durchaus nichttrivial ist. Ich meine ihre Verknüpfung mit der – ebenfalls unzutreffenden (s.o. 4.3.6.1.) – Behauptung, daß die Elemente bei Empedokles eine *physis* haben (und nicht nur, wie von Burnet angenommen, die *physis* sind). Burnet scheint gar nicht zu sehen, daß dies einen Unterschied macht:

Wie schon zitiert (s.o. 4.10.1.), interpretiert Burnet das Euripides-Fragment 910 N. (s.o. T c.4 #40) als Beleg für die These, daß "in the fifth century B.C., the name *physis* was given to the everlasting something of which the world was made." Er fährt fort: "That is quite in accordance with the history of the word, so far as we can make it out. Its original meaning appears to be the 'stuff' of which anything is made, a meaning which easily passes into that of its 'make-up,' its general character or constitution. Those early cosmologists who were seeking for an 'undying and ageless' something, would naturally express the idea by saying there was 'one *physis*' of all things.<sup>24</sup> When that was given up, under the influence of Eleatic criticism, the old word was still used. Empedokles (sic!) held that there were four such primitive stuffs, each with *physis* of its own, while the Atomists believed in an infinite number, to which they also applied the term."<sup>25</sup>

Um zu verstehen, was das heißen könnte, muß man sich zuerst klarmachen, daß von der *physis* eines Grundstoffs nicht im genetischen Sinne die Rede sein kann. Die Grundstoffe der nach-parmenideischen Kosmologien – und ebenso die elementaren "Gestalten" (*morphai*) bei Parmenides (DK 28 B 8.53 ff.) – sind unentstanden und unvergänglich. Es gibt daher keinen Ursprung, aus dem sie entstanden sein könnten; auch ist es witzlos, nach der Weise ihres Zustandekommens zu fragen. Und da sie eben Grundstoffe sind, gibt es auch nichts – nämlich nichts von ihnen Verschiedenes – woraus sie bestünden. Als *physis* von Grundstoffen kommt daher nur ihre dynamische Konstitution in Betracht.

---

<sup>24</sup> Burnet verweist hier (<sup>4</sup>1930, 11n1 sowie im später redigierten "Appendix", ebd. 364) auf Aristoteles, *Phys.* I 6, 189b2, ohne die Möglichkeit zu erwägen, daß Aristoteles bei der Referierungen älterer Lehrmeinungen nicht nur im Falle von *archê* (was Burnet ausdrücklich einräumt, ebd. 11), sondern auch im Falle von *physis* seine eigene Terminologie verwendet – s.o. letzte Anm. in 4.10.4., dann Kap. ###.

<sup>25</sup> Burnet <sup>4</sup>1930, 10 f.

Kausale Eigenschaften komplexer Dinge können auf die kausalen Eigenschaften ihrer stofflichen Bestandteile sowie die Weise ihrer Zusammensetzung zurückgeführt werden.<sup>26</sup> Die "Natur" komplexer Dinge ist insofern ihre *genetische Konstitution*. Dabei werden die kausalen Eigenschaften der einfachen Dinge – ihre "Kräfte" (Parmenides, DK 28 B 9.2: *dynameis*) – durch Elementarqualitäten und andere geeignete Merkmale beschrieben.<sup>27</sup> Aber davon, daß diese kausalen Eigenschaften die "Natur" der einfachen Dinge ausmachen, ist nirgendwo bei den sogenannten Vorsokratikern die Rede.<sup>28</sup>

Worauf es hier ankommt, ist nicht nur, daß die Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution bei den sog. Vorsokratikern fehlt. Das könnte als eine bloß terminologische Frage abgetan werden. Wichtiger ist das Fehlen – und ich möchte sagen: das Desinteresse an einem einheitlichen Begriff von Regularität. Gegeben die Erklärung der kausalen Eigenschaften komplexer Dinge durch deren genetische Konstitution, wäre hierfür zweierlei erforderlich. Erstens die Fundierung dieser Erklärung durch eine Darstellung der kausalen Eigenschaften einfacher Dinge als deren dynamische Konstitution. Und zweitens eine Kosmologie, in der demgemäß alle relevanten Regularitäten auf die "Naturen" der beteiligten, einfachen und komplexen Dinge zurückgeführt werden.

Theorien, die dies leisten (oder treffender: leisten sollen), finden sich erst in der medizinischen Literatur – wofür hier zunächst nur ein Beispiel zitiert werden kann:

### 6.2.3. Die "Natur" der Körpersäfte in *De natura hominis*

Wie Diogenes von Apollonia folgt die ps.-hippokratische Abhandlung *Über die Natur des Menschen* einem Sprachgebrauch, wonach der Mensch (und überhaupt jedes Ding) *ist*, woraus er besteht.<sup>29</sup> Und was der Mensch ist, das ist nach diesem Sprachgebrauch seine "Natur".<sup>30</sup>

Die Abhandlung beginnt mit einer Abgrenzung, die etwa derjenigen zwischen "Philosophie" und "Medizin" in *V.M.* 20 entspricht:

---

<sup>26</sup> ###Belege!

<sup>27</sup> Beispielsweise

- bei Parmenides, DK 28 B 8.57-9: ###
- bei Anaxagoras, DK 59 B 4: Gestalt, Farbe und Wohlgeschmack (VS II, S. 34.7-8 *idea, chroîê, hêdonê*); dann erst Feucht, Trocken, Warm, Kalt, Hell, Dunkel (VS II, S. 34.19 –35.1).
- bei Empedokles, ###

<sup>28</sup> Am nächsten käme einer solchen Redeweise Euripides, *Frg.* 910 N. (s.o. T c.4 #40) – wenn der periphrastische Ausdruck *athanatos physis* ("was von Natur unsterblich ist") auf die Elemente gemünzt sein sollte und nicht, wie ich annehme (s.o. 4.10.4), auf die Gestirne.

<sup>29</sup> Siehe oben 4.5., Anmerkungen zur Interpretation von T c.4 #23.

<sup>30</sup> Vgl. [Hippokrates], *V.M.* 20, s.o. T c.5 #1: "was der Mensch ist" = "über Natur" (sc. des Menschen).

**T c.6 #1: [Hippokrates], *De natura hominis* 1.1-8 (Jones)**

“Ὅστις μὲν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπείης προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἱητρικὴν ἀφήκει, τούτῳ μὲν οὐκ ἐπιτήδειος ὄδε ὁ λόγος ἀκούειν· οὔτε γὰρ τὸ πάμπαν ἡέρα λέγω τὸν ἀνθρώπον εἶναι, οὔτε πῦρ, οὔτε ὕδωρ, οὔτε γῆν, οὔτ’ ἄλλο οὐδὲν ὅ τι μὴ φανερόν ἐστιν ἐνεὸν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ἀλλὰ τοῖσι βουλομένοισι ταῦτα λέγειν παρήμι.

Jones übers.: "He who is accustomed to hear speakers discuss the nature of man beyond its relation to medicine will not find the present account of any interest. For I do not say at all that man<sup>31</sup> is air, or fire, or water, or earth, or anything else that is not an obvious constituent of man;<sup>32</sup> such accounts I leave to those that care to give them."

Unter der Themenangabe "über die menschliche Natur" (*amphi tēs physios tēs anthrōpinēs*) wird eine Auskunft darüber erwartet, was der Mensch ist – und das heißt: woraus er besteht. Nach den Theorien, von denen sich Verfasser distanziert, wäre dies z.B. eines der vier Elemente (Luft, Feuer, Wasser und Erde) oder "sonst etwas, das nicht offensichtlich im menschlichen Leibe vorhanden ist".<sup>33</sup> Die somit angedeuteten Einwände des Verfassers lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen.

(i) Es wird nur ein einziger Grundstoff angegeben.<sup>34</sup> Die für Krankheitsgeschehen (*Nat. hom.* 2) und die Fortpflanzung (*Nat. hom.* 3) relevanten Verhältnisse zwischen den Elementarqualitäten (Warm, Kalt, Trocken, Feucht) müssen aber auf Wechselwirkungen zwischen deren Trägern zurückgeführt werden;<sup>35</sup> diese müssen daher mehrere sein.<sup>36</sup>

**T c.6 #2: [Hippokrates], *De natura hominis* 3.13-18 (Jones):**

ἀνάγκη τοίνυν, τῆς φύσιος τοιαύτης ὑπαρχούσης καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων καὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου, μὴ ἓν εἶναι τὸν ἀνθρώπον, ἀλλ’ ἕκαστον τῶν συμβαλλομένων ἐς τὴν γένεσιν ἔχειν τὴν δύναμιν ἐν τῷ σώματι, οἷον περὶ συνεβάλετο

(Jones übersetzt: "Therefore, since such is the nature both of all other things and of man, man of necessity is not one, but each of the components contributing to generation has in the body the power it contributed"). –

---

<sup>31</sup> Jones: "a man"; Korr. GH.

<sup>32</sup> Jones: "of a man"; Korr. GH.

<sup>33</sup> Ähnlich die Polemik in *V.M.* 1; in 5.5.1. teilw. zitiert als T c.5. #93 .

<sup>34</sup> *Nat. hom.* 1.13 (Jones): ἐν τι; ebd. 2.5: ἐν.

<sup>35</sup> "Träger" von Elementarqualitäten: Vgl. *Nat. hom.* 2.16 ff. (Jones), dann bes. 3.17: ἔχειν τὴν δύναμιν ἐν τῷ σώματι (ich identifiziere hier also die δυνάμεις der genannten "Komponenten" mit den zuvor erwähnten Elementarqualitäten).

<sup>36</sup> Beachte: Um aufeinander wirken zu können, müssen die Dinge nach Diogenes von Apollonia gleich (s.o. 6.1.3.) und nach *Nat. hom.* verschieden sein.

(ii) Die offensichtlich<sup>37</sup> im menschlichen Leibe vorhandenen Stoffe, nämlich die vier Körpersäfte (Blut, Schleim, weiße und schwarze Galle), werden übergangen; eben sie machen aber seine "Natur" aus; und sie sind es auch, aus denen der Mensch nach allgemeiner Auffassung besteht:<sup>38</sup>

**T c.6 #3: [Hippokrates], *De natura hominis* 4.1-4 (Jones)**

Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτῷ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγεῖ καὶ ὑγιαίνει.

Jones übersetzt: "The body of man has in itself blood, phlegm, yellow bile and black bile; these make up the nature of his body, and through these he feels pain or enjoys health."

Als Träger der Elementarqualitäten bestimmen diese Körpersäfte die Wechselwirkungen innerhalb des menschlichen Leibes sowie zwischen diesem und der Umwelt (*Nat. hom.* 7, s.u. #5). Und das heißt im Sprachgebrauch des Verfassers: Die Körpersäfte *sind* nicht nur die "Natur" des menschlichen Leibes (#3), sondern sie *haben* ihrerseits auch eine, jeweils durch eine bestimmte Kombination von Elementarqualitäten charakterisierte "Natur". – In diesem Sinne bereits

**T c.6 #4: [Hippokrates], *De natura hominis* 3.19-23 (Jones)**

ἀνάγκη ἀποχωρῆειν ἐς τὴν ἑωυτοῦ φύσιν ἕκαστον, τελευτῶντος τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου, τὸ τε ὑγρὸν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ ξηρὸν πρὸς τὸ ξηρὸν καὶ τὸ θερμὸν πρὸς τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν πρὸς τὸ ψυχρὸν.

Jones: "Again, each component must return to its own nature when the body of a man dies, moist to moist, dry to dry, hot to hot and cold to cold.")

Beispielsweise ist der Schleim (*phlegma*) kalt und feucht. Das erstere wird direkt (#5a,b), das letztere zwar nur indirekt, aber ebenso unmißverständlich gesagt (#5c):

**T c.6 #5a: [Hippokrates], *De natura hominis* 7.1-4 (Jones)**

Ἀὔξεται δὲ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ φλέγμα τοῦ χειμῶνος· τοῦτο γὰρ τῷ χειμῶνι κατὰ φύσιν ἐστὶ μάλιστα τῶν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντων, ψυχρότατον γὰρ ἐστὶν.

Jones: "Phlegm increases in a man in winter; for phlegm, being the coldest constituent in the body, is closest akin (*kata physin*<sup>39</sup>) to winter."

**T c.6 #5b: [Hippokrates], *De natura hominis* 7.10-11 (Jones)**

---

<sup>37</sup> Vgl. *Nat. hom.* 1.7 (Jones): φανερόν ... ἐνεόν (s.o. #1). – Es läßt sich m.E. kaum bestreiten, daß dies auf die in #3 genannten Körpersäfte gemünzt ist.

<sup>38</sup> "Nach allgemeiner Auffassung": κατὰ τὸν νόμον, *Nat. hom.* 2.32 (Jones) und passim; vgl. die von Jones (*ad loc.*) zitierte Interpretation Galens.

<sup>39</sup> Die Wendung *kata physin* bezieht sich hier nicht nur auf die "Natur" des Schleims, sondern gleichermaßen auf die "Natur" des Schleims und des Winters.

ψυχρότατον ἐὸν τὸ φλέγμα φαίνεται ὑπὸ τῆς φύσιος τῆς ἑωυτοῦ.

Jones: "phlegm shows itself the coldest element by reason of its own nature."

**T c.6 #5c: [Hippokrates], *De natura hominis* 7.37-40 (Jones)**

τὸ δὲ φλέγμα τῆς θερείης ἀσθενέστατόν ἐστιν αὐτὸ ἑωυτοῦ· ἐναντίη γὰρ αὐτοῦ τῆ φύσει ἐστὶν ἡ ὥρη, ξηρὴ τε ἐοῦσα καὶ θερμὴ.

Jones: "But in summer phlegm is at its weakest. For the season is opposed to its nature, being dry and warm."

Anders als in #3, bedeutet "Natur" hier dynamische Konstitution: Die Körpersäfte sind jeweils durch bestimmte kausale Eigenschaften – geeignete Kombinationen von Elementarqualitäten<sup>40</sup> – charakterisiert und in eine universelle "Notwendigkeit" eingebunden.<sup>41</sup> Ihr wechselnde Dominanz ergibt sich aus ihrer Entsprechung mit den – durch dieselben Kombinationen von Elementarqualitäten charakterisierten – Jahreszeiten. Aus den Angaben in *Nat. hom.* 7 läßt sich folgende, um die sog. Elemente nach Aristoteles ergänzte,<sup>42</sup> Tabelle zusammenstellen:

Schleim	ist von Natur	kalt und feucht	wie Winter	[und Wasser]
Blut	ist von Natur	warm und feucht	wie Frühling	[und Luft <sup>43</sup> ]
Galle	ist von Natur	warm und trocken	wie Sommer	[und Feuer]
schwarze Galle	ist von Natur	kalt und trocken	wie Herbst	[und Erde]

Der *genetische*, auf einen stofflichen Ursprung der Dinge verweisende Naturbegriff der vorsokratischen Kosmologie wird hier mit einen *dynamischen* Naturbegriff verknüpft, der eher auf das professionelle Selbstverständnis der Medizin und der sophistischen Disziplinen zurückgeht.<sup>44</sup> Die genetischen Konstitutionen komplexer Gegenstände sind in den dynamischen Konstitutionen ihrer stofflichen Bestandteile fundiert. So ergibt sich ein einheitlicher

<sup>40</sup> Siehe mittlere Spalte der folgenden Tabelle. Warm und kalt sowie feucht und trocken sind nicht kombinierbar; daher werden alle möglichen Kombinationen erfaßt.

<sup>41</sup> Vgl. *Nat. hom.* 7.58-60 (Jones): ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτέης ἀνάγκης πάντα ξυνέστηκε τε καὶ τρέφεται ὑπ' ἀλλήλων (Jones übers.: "[...] for by reason of the same necessity / all things are constructed and nourished by one another").

<sup>42</sup> Vgl. Aristoteles, *G.C.* II 3, 330b3-5. Beachte: Die sog. Elemente heißen bei Aristoteles "einfache Körper" (b2), die Bezeichnung "Element" (*stoicheion*, a30 u.ö.) wird für die Elementarqualitäten reserviert. – Weniger systematische Charakterisierungen der Elemente durch Elementarqualitäten sind von vielen Autoren überliefert, u.a. von Empedokles (DK 31 B 21); vgl. Kahn 1960, 126 ff. und Wright 1981, 26 f.

<sup>43</sup> "Luft": *aēr* – von Aristoteles ausdrücklich mit einer Art von Dunst (*atmis*, *G.C.* II 3, 330b4) verglichen.

<sup>44</sup> Siehe oben 2.5.5. und 2.5.7. (auch Heinemann 2000a, 31 ff. und 2006a, 44 ff.).



Begriff von Regularität, der eine Zurückführung der relevanten kausalen Zusammenhänge und Wechselwirkungen auf die – teils genetisch, teils dynamisch verstandenen – "Naturen" der beteiligten Dinge erlaubt.

Diese Zurückführung erfolgt durch ein System von Entsprechungen zwischen den verschiedenen Bereichen, die bei der medizinischen Theoriebildung zu berücksichtigen sind – d.h., grob gesagt: zwischen dem menschlichen Leib und seinen Umweltbedingungen: Für die jeweils postulierten, die "Natur" der Dinge eines Bereichs ausmachenden Grundstoffe werden gleichartige kausale Eigenschaften angenommen und durch Elementarqualitäten beschrieben. Diese Entsprechung zwischen den dynamischen Konstitutionen der Grundstoffe überträgt sich auf die genetischen Konstitutionen der komplexen Gegenstände beider Bereiche. Insgesamt wird somit die Wechselwirkung zwischen verschiedenartigen Dingen, Mensch und Umwelt, unter Rekurs auf die dynamischen Konstitutionen der jeweiligen Grundstoffe erklärt; dem Anspruch nach werden alle für die Medizin relevanten kausalen Zusammenhänge auf die Naturen der involvierten Dinge zurückgeführt.

#### **6.2.4. Anmerkung über den Unterschied zwischen technischem Wissen und wissenschaftlicher Erklärung**

Diese Verknüpfung der jeweiligen Naturen der Dinge zu einem umfassenden System von Regularitäten hat kein Vorbild in der frühen griechischen Philosophie. Das liegt nicht einfach am Fehlen des Begriffs von "Natur" als dynamische Konstitution. Dieses Fehlen erklärt nichts; es ist seinerseits erklärungsbedürftig: Warum braucht die frühe griechische Philosophie keinen Begriff von "Natur" als dynamische Konstitution?

Durch den Begriff von "Natur" als dynamische Konstitution werden Dinge als Gegenstände kausalen Wissens beschrieben und verfügbar gemacht. Es wäre vorschnell zu sagen, daran sei die frühe griechische Philosophie nicht interessiert: Die Grenze zur Medizin ist nicht immer wohldefiniert (eben deshalb wird sie in der Anhandlung *Über die alte Medizin* mit solchem Nachdruck gezogen).<sup>45</sup> Bei Empedokles kommt das Wettermachen hinzu (DK 31 B 111), was bei wohlwollender Interpretation an Baumaßnahmen zum Windschutz usf. denken läßt.<sup>46</sup> Wright (1981, 262) resümiert treffend, daß "E. expects that an understanding of the nature of earth, air, fire, and water alone and in combinations will bring with it the ability to manipulate them." – Aber wohlgemerkt: Nicht Empedokles, sondern seine Interpretin spricht hier von "Natur" (was im Englischen ganz unverfänglich sein kann); daß irgendwo bei Empedokles von einer "Natur" der Elemente die Rede wäre, sehe ich nicht.

---

<sup>45</sup> Belege: Medizin und frühe griechische Philosophie. ###

<sup>46</sup> Vgl. Wright 1981, 261 f.; ebd. 10 ff.

Und ich sehe auch nicht, daß technisches Wissen in den Lehren des Empedokles die Hauptsache ist; es ist ein willkommener Nebeneffekt. Die Hauptsache bleibt das alte Programm einer umfassenden Darstellung der Welt und ihrer Entwicklung "von Anfang an" – was bei Empedokles heißt, in ihrer Periodizität. Diese ergibt sich aus keiner Natur der Elemente, sondern aus der abwechselnden Dominanz konträrer Grundkräfte oder Ordnungsprinzipien: "Liebe" und "Streit", d.h. Vermischung und Entmischung des Ungleichartigen; Herstellung und Lösung des Kontakts, durch den die kausalen Eigenschaften der Elemente überhaupt erst wirksam werden. Nicht die kausalen Eigenschaften der Elemente, sondern erst die Regularität im Wirken dieser Grundkräfte stiftet die von Empedokles beschriebene Ordnung der Welt.

Ein Vergleich mit dem modernen Schema der wissenschaftlichen Erklärung – durch Zurückführung auf Naturgesetze und Anfangsbedingungen<sup>47</sup> – ist hier wohl aufschlußreich: Die ausschließliche Kenntnis von Regularitäten oder von kausalen Eigenschaften der Dinge liefert noch keine wissenschaftliche Erklärung. Aber sie genügt für technisches Wissen, da Anfangsbedingungen durch zweckmäßiges Tun gesetzt werden können. Im Hinblick auf die vorsokratischen Kosmologien besagt das zunächst, daß die Ordnung der Welt nur in kreativistischen Kontexten – d.h. unter Annahme einer zusätzlichen Ordnungsleistung, welche die Naturen der Dinge koordiniert – auf deren kausale Eigenschaften zurückführbar ist.

Die Ordnungsprinzipien und Lenkungsinstanzen der Tradition– von der "Klugheit" (*mêtis*), die sich bei Hesiod der stärkste aller Götter einverleibt, um seine Herrschaft zu sichern und somit überhaupt erst eine stabile Ordnung der Welt zu etablieren,<sup>48</sup> bis zu der "Passung" (*harmonia*), ohne die sich "Begrenzer" und "Begrenztes" bei Philolaos nicht zu einem *kosmos* verbinden<sup>49</sup> – werden durch die Auffassung von Natur als dynamische Konstitution nicht überflüssig. Neu ist allerdings, daß die Ordnungsleistung nur ein einziges Mal erbracht werden muß.<sup>50</sup> Die dauernde Funktion von Ordnungsprinzipien und Lenkungsinstanzen wird durch die einmalige Leistung eines Schöpfers ersetzt.

---

<sup>47</sup> Sog. "covering law" Modell. Die an Hempels klassische Arbeiten anschließende Diskussion konzentriert sich vor allem auf den zugrundeliegenden Begriff des Naturgesetzes. Vgl. beispielsweise die einschlägigen SEP-Artikel ("Hempel", "Scientific Explanation" ###).

<sup>48</sup> Hesiod, *Theog.* 886-900. ### kurz zur Frage der Echtheit.

<sup>49</sup> Philolaos, DK 44 B 6 (s.o. T c.4 #26b). – Vgl. insgesamt den nächsten Abschnitt. ###.

<sup>50</sup> Sonderfälle: Atomisten, Aristoteles (Eliminierung des Anfangsproblems). Zu Aristoteles vgl. Heinemann, "Das Beste ..." ###

### 6.3. Das Ordnen der Naturen: Kreationismus im frühen 4. Jh.

#### 6.3.1. Die "Natur von allem" als gottgegebene Orientierungsinstanz der Medizin in *De victu* (c. 11)

Das erste klare Beispiel einer solchen Theorie findet sich wieder im medizinischen Kontext: Nach *De victu*, c. 11, hat nur die "Natur" (*physis*), im Gegensatz zum menschlichen "Brauch" (*nomos*), eine solche Beständigkeit, daß man von ihr das Richtige ablesen kann; dabei wird die "Natur aller Dinge" auf eine "ordnende" Tätigkeit der Götter zurückgeführt:

**T c.6 #6 [Hippokrates], *Vict.* 11.10 ff. (Jones) = T c.1 #8**

Νόμος γὰρ καὶ φύσις οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοῖς ἐαυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν· ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν, οὐδέποτε κατὰ τωτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει. –

Jones übers.: "For custom (*nomos*) and nature (*physis*), by means of which we accomplish all things, do not agree though they do agree. For custom was settled by men for themselves without their knowing those things about which they settled the custom; but the nature of all things was arranged by the gods. Now that which men arrayed never remains constant, whether right (*orthôs*) or wrong (*mê orthôs*); but whatsoever things were arranged by the gods always remain right (*orthôs echei*). So great the difference between the right and the wrong."

Die Antithese von *nomos* und *physis* verweist auf die Frage, woran man sich bei praktischen Überlegungen orientieren soll.<sup>51</sup> Für die Medizin ist dies die Frage nach einem Kriterium für Richtig und Falsch. Sie wird hier zunächst nur dahingehend beantwortet, daß man sich an etwas Beständigem orientieren sollte; soweit die "Natur" nichts anderes ist als das Beständige, das dieses Kriterium erfüllt, liegt ein technologischer Naturbegriff vor.

Dieser wird dann aber sogleich auf einen ganz anderen – schöpfungstheologischen und somit auch kosmologischen – Kontext bezogen. Die Zurückführung der "Natur aller Dinge" auf eine "ordnende" Tätigkeit der Götter ist zumindest eine terminologische Innovation. Die Theorie der *technê* wird in einem schöpfungstheologischen Kontext eingebracht, und es wird eine Verbindung zwischen technologischen und kosmologischen Aspekten des Naturbegriffs hergestellt:

**6.3.1.1.** Einerseits fungiert der Naturbegriff hier als Bezeichnung unverfügbarer Maßstäbe für die Richtigkeit ärztlichen Tuns; das heißt, er verweist auf eine Bedingung dafür, daß ärztli-

---

<sup>51</sup> Vgl. zu dieser Antithese unten, ###.

ches Tun den Status einer "Kunst" beanspruchen kann.<sup>52</sup> Durch die Zurückführung der "Natur" aller Dinge auf eine "ordnende" Tätigkeit der Götter ergibt sich somit eine Variante der alten Auffassung, daß die menschlichen "Künste" auf göttliche Belehrung zurückführbar sind.<sup>53</sup> Diese Auffassung war durch die – seit Xenophanes (DK 21 B 18) greifbare und dann in den Kulturentstehungslehren des 5.Jh. weiter ausgearbeitete – Zurückführung der "Künste" auf menschliche Erfindung überholt.<sup>54</sup> Seit Ende des 5. Jh. wird sie durch eine traditionalistische Reaktion wiederbelebt, die gegenüber der eigenen Leistung der Menschen die "Fürsorge" der Götter betont und diesen Gedanken zu einer anthropozentrischen Weltanschauung entwickelt.<sup>55</sup> Dabei wird nun aber durchaus nicht bestritten, daß die Dinge bestimmte genetische und kausale Eigenschaften und somit eine "Natur" haben, an der sich die "Kunst" orientiert. Die menschlichen "Künste" können daher nur noch insofern auf eine göttliche Belehrung zurückgeführt werden, als sich diese auf die Bereitstellung einer Orientierungsinstanz für die "Künste", eben der "Natur" der Dinge, beschränkt.

Dementsprechend unterscheidet *De victu* im Kontext der zitierten Stelle zwei Stufen dieser Belehrung. Im ersten Schritt werden durch göttliche Belehrung gewisse Verfahrensweisen der "Kunst" etabliert. Diese beruhen auf einer – seitens der Menschen zunächst undurchschauenden – Nachahmung gewisser Funktionsweisen der "Natur".<sup>56</sup> Eben insofern beruht die "Kunst" auf bloßem "Brauch"; sie kennt nur, was sie tut, aber nicht, was sie nachahmt. Im zweiten Schritt, den der Verfasser selbst zu vollziehen beansprucht, soll dies nachgeholt und medizinisches Wissen somit auf Naturkenntnis zurückgeführt werden:

**T c.6 #7: [Hippokrates], *Vict.* 11.1 ff. (Jones): = T c.1. #6**

Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέσθαι τὰ ἐωυτῶν, γινώσκοντας ἅ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἅ μιμέονται. Πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἔοντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἔοντα· διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα γνῶμην ἔχοντα, ἀγνώμονα ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἐκάστων, ὁμολογούμενος. Νόμος γὰρ καὶ φύσις, κτλ. (s.o. #6)

Jones übers.: "But men do not understand how to observe the invisible through the visible. For though the arts they employ are like the nature of man, yet they know it not. For

---

<sup>52</sup> Dazu oben 1.1.4. und 2.5.7.

<sup>53</sup> Vgl. Schneider 1989, 11 ff.

<sup>54</sup> Vgl. bes. Sophokles, *Ant.* 332 ff. (ἐδιδάξατο, Vs. 355, ist *reflexiv* zu verstehen), [Hippokrates], *V.M.*, c. 3. Bereits bei Aischylos, *Prom.* 442 ff. ist der Urheber der "Künste" ein "Mitglied einer 'illegalen' Göttergeneration" (Blumenberg 1975, 20).

<sup>55</sup> Vgl. bes. Euripides, *Suppl.* 195 ff., Xenophon, *Mem.* 1,4,4 ff. und 4,3,3 ff. – Dazu Teil I, S. 272 f. (mit Literaturangaben); ausführlicher Heinemann, *Fragilität* (Ms.), Abschnitt 3.4.

<sup>56</sup> Dazu dann *Vict.* 12 ff.; s.o. 1.1.3.

the mind of the gods taught them to copy their [\*] own functions,<sup>57</sup> and though they know what they are doing yet they know not what they are copying. For all things are like, though unlike, all compatible though incompatible, conversing though not conversing, intelligent without intelligence. The fashion of each is contrary, though in agreement. For custom and nature, [...s.o. #6)]"

**6.3.1.2.** *Andererseits* zitiert die Rede von einer "ordnenden" Tätigkeit der Götter (*Vict.* 11.13: *diekosmêsan*, s.o. #6) die alte Vorstellung von der Welt als einer allumfassenden "Ordnung" (*kosmos*), d.h. als einem gelungenen Ganzen aus verschiedenartigen, zueinander passenden Teilen.<sup>58</sup> Diese Vorstellung wird nun mit dem technologischen Naturbegriff der Medizin in Verbindung gebracht.

Das heißt, es wird unterstellt, daß die zu diesem Ganzen verbundenen Dinge jeweils eine "Natur" und somit gewisse kausale Eigenschaften haben, durch die ihre Wechselwirkung festgelegt ist. Gegeben die Dinge mit ihren jeweiligen "Naturen", läßt sich das aus ihnen gebildete Ganze genau dann als eine "Ordnung" charakterisieren, wenn die beteiligten "Naturen" einander in geeigneter Weise ergänzen. Die *kombinierte* "Natur aller Dinge" (ebd.: *physis pantôn*) muß daher ihrerseits eine – durch Abstimmung der *jeweiligen* Naturen der Dinge – "geordnete" sein; das Bestehen einer alle Dinge umfassenden "Ordnung" läßt sich nur aus dem Ergänzungsverhältnis zwischen ihren "Naturen" – und insofern gerade nicht aus diesen selber – erklären. Dieses Ergänzungsverhältnis muß eigens, und es kann naheliegenderweise nur von den Göttern hergestellt werden.

### 6.3.2. Zeitliche Ordnung in den *Perithoos*-Fragmenten

Die "Natur von allem" (*physis pantôn*) wird in *De victu* von den Göttern geordnet (s.o. #6). In einem Dramenfragment des späten 5. Jh. (aus dem *Peirithoos* von Euripides oder Kritias) wird sie im himmlischen Umschwung eingeflochten:

**T c.6 #8: Euripides (?), *Peirithoos*, Frg. 593 N. (= Kritias, DK 88 B 19)**

σὲ τὸν αὐτοφυᾶ τὸν ἐν αἰθερίῳ  
ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ',

---

<sup>57</sup> An der durch [\*] gekennzeichneten Stelle merkt Jones an: "Probably 'the operations of their own bodies', but Littré translates: 'les opérations divines'." – Diese Alternative kommt darauf hinaus, ob sich die menschliche "Kunst" (a) zu der von den Göttern geordneten "Natur" (und somit insbesondere zu den "natürlichen" Leibesfunktionen), oder (b) zu der Leistung der Götter, die "Natur" der Dinge (und somit auch des menschlichen Leibes) zu ordnen mimetisch verhält. Soweit ich sehe, ist (b) ausgeschlossen; ein derartiges Selbstverständnis der "Kunst" wurde erst im christlichen Platonismus der Renaissance formuliert.

<sup>58</sup> Zu dieser Auffassung von *kosmos* Kahn 1960, 219 ff. (vgl. auch meine *Studien*, Teil I, 258 f. sowie bes. [*Fragil*], Abschnitt 3.2.1.).

ὄν περὶ μὲν φῶς, περὶ δ' ὀρφναία  
νῦξ αἰολόχρως, ἄκριτός τ' ἄστροων  
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει

"dich, den aus sich selbst Gewachsenen, der in den Himmelsumschwung die Natur aller Dinge eingeflochten hat, um den sich das Licht des Tages und das schimmernde Dunkel der Nacht und die ungezählte Schar der Sterne fortwährend drehen" (Übers. Seeck, mit Korr.)

Dies ist wohl die Anrede einer Gottheit – und offenbar einer Gottheit, die der "Natur von allem" (*pantôn physis*) eine gewisse Ordnung verleiht. Die Parallele zu der zuvor diskutierten Stelle in *De victu* geht aber nicht so weit, wie es zunächst scheinen mag. Denn in #8 wird nicht irgendeine Gottheit angesprochen, sondern die – gemäß orphischer Auffassung zur Gottheit personifizierte – Zeit.<sup>59</sup>

Für diese Interpretation spricht insbesondere der Vergleich mit einem zweiten Fragment, das demselben Kontext entnommen zu sein scheint:

**T c.6 #9: Euripides (?), *Peirithoos*, Frg. 594 N. (= Kritias, DK 88 B 18)**

ἀκάμας τε χρόνος περὶ γ' ἀενάω  
ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων  
αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ' ἄρκτοι  
ταῖς ὠκυπλάνοισι πτερύγων ῥιπαῖς  
τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον

Seeck übers: "Die unermüdliche Zeit kreist herum, um ewigen Fluß sich erfüllend und sich selbst erzeugend, und die zwei Bären mit schnellem Flügelschwung bewachen den Pol des Atlas".

Wenn somit die Zeit "sich selbst gebiert" (#9, Vs. 2 f.: *tiktôn autos heauton*), dann ist sie "aus sich selbst gewachsen" (#8, Vs. 1: *autophyês*). Und daß "die Natur von allem" durch die Zeit "im himmlischen Umlauf zusammengeflochten wird", besagt nichts anderes als was schon Anaximander behauptete: daß Werden, Bestand und Vergehen der Dinge durch die Zeit geordnet sind (DK 12 B 1: ... *kata tēn tou chronou taxin*). Eine kreationistische Interpretation von #8 drängt sich zumindest nicht auf; ich sehe keinen Hinweis, daß in den *Peirithoos*-Fragmenten an die ordnende Tätigkeit einer Gottheit – und an die Zusammenstellung unterschiedlicher Naturen zu einem gelungenen Ganzen – gedacht ist.

---

<sup>59</sup> Vgl. Guthrie, *HGP* 3.1, 303 f.

### 6.3.3. Arterhaltung im Mythos des Protagoras

Ich habe ein solches "Ordnen der Naturen" auch im Mythos des Protagoras bei Platon vermutet.<sup>60</sup> Das war wohl überzogen; ich muß die Sache neu aufrollen.

6.3.3.1. Von Sokrates befragt, hat Protagoras das Lernziel, an dem sich seine Lehre ausrichtet, als "Wohlberatenheit" in den eigenen Angelegenheiten sowie denjenigen des Gemeinwesens bezeichnet und in letzterer Hinsicht als Handlungs- und Redefähigkeit charakterisiert;<sup>61</sup> auf Nachfrage des Sokrates hat er bestätigt, daß dies die politische *technê* sei und daß er demgemäß beanspruche, "Männer zu guten Mitgliedern des Gemeinwesens zu machen" (*Prot.* 318E-319A). Thema des anschließenden Gesprächs ist somit die politische *aretê* ("Tugend", das heißt: als Mitglied des Gemeinwesen "etwas zu taugen").<sup>62</sup> Deren Lehrbarkeit wird von Sokrates mit der Begründung bestritten, daß es nach allgemeiner Auffassung für die Angelegenheiten des Gemeinwesens keine Fachleute gibt (319B-D) und daß die vorzüglichsten Mitglieder des Gemeinwesens bei ihrer Weitergabe versagen (319D-320B).<sup>63</sup> Protagoras beantwortet den ersten Einwand mit einer Erzählung (320C-322D),<sup>64</sup> die in vier Schritten von der Erschaffung der "sterblichen Geschlechter"<sup>65</sup> berichtet; auf den zweiten Einwand kommt er später zurück (324D ff.).

- Im *ersten* Schritt werden die Tiere (*zôia* – d.h. einschließlich des Menschen) aus den Elementen gebildet. Im *zweiten* Schritt werden sie jeweils mit geeigneten "Vermögen zur Arterhaltung" ausgestattet,<sup>66</sup> so daß ein gemeinsames Überleben aller Arten gewährleistet ist. Die erste dieser Aufgaben übernehmen ungenannte "Götter" (320D); an der zweiten versucht sich Epimetheus, der Bruder des Prometheus (320D-321B, s.u. #9), der es aber versäumt, dem Menschen eine geeignete Ausstattung zu reservieren (321BC, s.u. #12).

---

<sup>60</sup> Heinemann 2003a; s.u. 6.2.2.3.

<sup>61</sup> "Lernziel": *mathêma* (318e5), d.h. wörtlich: was er seinen Schülern zu lernen gibt; "Wohlberatenheit": *euboulia* (ebd.) "Gemeinwesen": *polis* (319a1).

<sup>62</sup> In diesem Sinne 319a5: *agathous politas*; darauf zurückkommend 319e2 und passim (sc. *politikê*) *aretê*. Man beachte aber: Dies ist die Wortwahl des Sokrates; sie wird von Protagoras zwar akzeptiert (319a6-7), aber zunächst vermieden und erst später (323a1 und passim) übernommen.

<sup>63</sup> Diese Einwände betreffen zwei der von Heinemann (1961, 128) herausgearbeiteten Technizitätskriterien: Lehrbarkeit und Ausübung durch Fachleute. - "Fachleute": *dêmiourgoi*.

<sup>64</sup> "Erzählung": *mythos* (320c3), im Gegensatz zu einer "Erörterung" (*logos*, ebd.; ebenso 324d6 f. beim Übergang zur "Erörterung" des zweiten Einwandes).

<sup>65</sup> 320c8: *thnêta genê* – von "Tieren" (*zôia* 321b4, c4) ist dann zunächst nur beiläufig die Rede. Daß dabei der Mensch, wie zu den "streblichen Geschlechtern", so auch zu den "Tieren" zählt, ergibt sich aus der Formulierung der letzteren Stelle: ta men alla *zôia* ... ton de anthrôpon (321c4-5: "die übrigen Tiere" / "den Menschen" 321c4-5).

<sup>66</sup> "Vermögen": *dynameis* (320d5, ebenso 320e2 und 321c1); "zur Arterhaltung": *eis sôtêrian* (320e3, vgl. 321b6 und 321c8).

- Als Ersatz stiehlt Prometheus im *dritten* Schritt bei Hephaistos und Athene den "kunstreichen", d.h. zur Ausübung der *technai* qualifizierenden "Sachverstand" (*entechnos sophia*), der den menschlichen Lebensunterhalt sichert,<sup>67</sup> sowie das Feuer, ohne das man ihn weder haben noch nutzen könnte (321C-322A). Die Menschen entwickeln Religion, Sprache und eine materielle Kultur. Sie besitzen aber nur die demiourgische (d.h. "fachmännische"), nicht die politische *technê*;<sup>68</sup> es gelingt ihnen daher nicht, sich zu Gemeinwesen zu verbinden und auf diese Weise ihr Überleben im "Krieg gegen die Tiere" zu sichern (322AB).
- Deshalb greift Zeus ein und gibt den Menschen im *vierten* Schritt "Scham und Recht" als "Ordnungen der Gemeinwesen und zusammenführende Bande der Freundschaft". Zeus ordnet ausdrücklich an, daß diese an alle Menschen verteilt werden sollen, denn "es kämen keine Gemeinwesen zustande, wenn hieran nur wenige Anteil hätten wie bei den anderen Künsten" (322CD).

**6.3.3.2.** Das Wort "Natur" (*physis*) fällt hier nur einmal (s.u. #11a), bei der Beschreibung des zweiten Schritts:<sup>69</sup> Prometheus und Epimetheus werden beauftragt, die von ungenannten Göttern aus den Elementen gebildeten Tiere

**T c.6 #10: Platon, *Protagoras* 320d5-6**

κοσμήσαι τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἐκάστοις ὡς πρόκειται

"... vollends auszustatten (*kosmêsai*) und einer jeden Art die passenden Kräfte (*dynameis*, d.i. der Arterhaltung dienende Fähigkeiten) zuzuteilen".

Dieser Auftrag beinhaltet drei Teilaufgaben, die von Epimetheus ausgeführt werden.

**(a)** Schutz der Tiere vor wechselseitiger Ausrottung:<sup>70</sup>

**T c.6 #11a: Platon, *Protagoras* 320d8-321a2**

νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσήπτεν, τοὺς δ' ἀσθενεστεροὺς τάχει ἐκόσμει τοὺς δὲ ὤπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἰκῆσιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ἠῦξε μεγέθει, τῶδε αὐτῶ αὐτὰ ἔσωζεν καὶ τᾶλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μὴ τι γένος αἰστωθεῖ.

<sup>67</sup> "Lebensunterhalt": *bios* - d.i. eine notwendige, aber wie sich zeigen wird noch nicht hinreichende Bedingung der Arterhaltung (*sôtêria*). Die obige Paraphrase betont die Entsprechungen von *entechnos sophia* (321d1) und *peri ton bion sophia* (321d4) sowie von *peri ton bion* (321d4) und *euporia ... tou biou* (321e3-322a1).

<sup>68</sup> Vgl. 322b3: *demiourgikê technê*, ebd. b5 und b9: *politikê technê*. Dementsprechend auch 321d4-5: *peri ton bion sophia* vs. *politikê* (sc. *sophia*).

<sup>69</sup> Übersetzungen in diesem Abschnitt nach Manuwald, mit stillschweigenden Korrekturen.

<sup>70</sup> "Wechselseitige Ausrottung": *allêlophthoria* (321a3).



"Und beim Zuteilen gab er den einen Stärke ohne Schnelligkeit, die Schwächeren aber stattete er mit Schnelligkeit aus (*tachei ekosmei*); andere rüstete er mit Mitteln aus, sich zu wehren; wieder anderen aber gab er eine wehrlose Natur (*aoplos physis*) und ersann ihnen ein anderes Vermögen (*dynamis*) zur (Art)erhaltung (*sôtêria*). Welche von ihnen er nämlich mit kleiner Gestalt versah, denen wies er die Möglichkeit, durch Fliegen zu entkommen, oder eine unterirdische Behausung zu; welchen er aber den Vorzug der Größe gab, deren Existenz bewahrte er eben dadurch; und indem er auch bei den übrigen in dieser Weise einen Ausgleich herstellte, nahm er die Verteilung vor. Und diese Dinge ersann er aus Vorsicht, damit nicht eine Art vernichtet werde."

(b) Anpassung an klimatische und topographische Gegebenheiten:

**T c.6 #11b: Platon, *Protagoras* 321a2-b2**

ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦνα χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνάς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυῆς ἐκάστω· καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὄπλαϊς, τὰ δὲ [θριξίν καὶ] δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις.

"Nachdem er ihnen die Mittel, gegenseitiger Vernichtung zu entkommen, verschafft hatte, schuf er ihnen einen Schutz gegen die jahreszeitliche Witterung: Er umhüllte sie mit dichter Behaarung und fester Haut, einerseits geeignet (*hikanos*), Kälte, andererseits tauglich (*dynatos*), auch Hitze abzuwehren, auch sollten ihnen Behaarung und Haut, wenn sie sich zur Ruhe begäben, zugleich als jeweils eigenes und angeborenes (*autophyês*) Lager dienen; und er beschuhte die einen mit Hufen, die anderen mit harten und blutlosen Häuten."

(c) Sicherung der Ernährung:

**T c.6 #11c: Platon, *Protagoras* 321b2-b6**

τοῦντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ρίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζώων ἄλλων βορὰν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλίσκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων.

Manuwald übers. (mit Korr.): "Danach verschaffte er den einzelnen Arten je andere Nahrung, den einen Weidefutter aus der Erde (*ek gês*), den anderen Baumfrüchte, wieder anderen Wurzeln. Und manchen gab er als Nahrung andere Tiere zum Fraß. Und den einen gab er nur geringe Fruchtbarkeit, denen aber, die von diesen vertilgt wurden, große, und sicherte ihrer Art so das Überleben."

Epimetheus hat die Sache bekanntlich vermässelt.

**T c.6 #12: Platon, *Protagoras* 321b7-c2, c3-6**

ἄτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς  
δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα· λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος. [...]

... ἔρχεται Προμηθεὺς ... καὶ ὄρα τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ἐμμελῶς πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ  
ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον·

"Nicht gerade ein Ausbund an Sachverstand, merkte Epimetheus gar nicht, daß er die  
Kräfte (*dynameis* – Manuwald: "Mittel zur Lebenserhaltung") für die Vernunftlosen  
(*aloga*) aufgebraucht hatte; so war ihm das Menschengeschlecht unausgestattet übrigge-  
blieben." Der hinzueilende Prometheus findet "die übrigen Tiere sorgfältig mit allem ver-  
sehen, den Menschen aber nackt, unbeschut, unbedeckt und unbewaffnet."

Zur Sicherung der menschlichen Arterhaltung (*sôtêria*, 321c8) muß Prometheus zu anderen  
Mitteln greifen, wie oben erwähnt.

**6.3.3.3.** Das Material, mit dem Platon hier arbeitet, ist sehr heterogen. Manches ist auf Prota-  
goras zurückführbar.<sup>71</sup> Bei den Details des zitierten biologischen Exkurses vermute ich das  
freilich nicht. Es gibt Parallelen bei Herodot,<sup>72</sup> aber mit Phantastischem durchsetzt. Merk-  
würdig ist z.B. Herodots Behauptung, daß Löwinnen nur einmal, und zwar ein einziges  
Junges, gebären,<sup>73</sup> da dieses mit seinen Krallen den Uterus unheilbar verletzt. Daß die resul-  
tierende Fortpflanzungsrate nicht zur Sicherung des Bestandes genügen kann, stört offenbar  
nicht. Dieses Thema ist bei Herodot gar nicht durchdacht.<sup>74</sup> Wo Platon es aufgegriffen hat,  
war der Diskussionsstand wohl schon weiter fortgeschritten. Während Herodot die "weise  
Vorsehung der Gottheit", auch wo sie gar nicht funktionieren kann, lobt,<sup>75</sup> hält sich die bei

---

<sup>71</sup> Einzelheiten in Heinemann [*Fragil*], Abschnitt 3.6.2. – Hier genügt es, summarisch auf die *Antigone*  
der Sophokles hinzuweisen, deren übergreifendes Thema, die Fehl- und Unberatenheit (*dys-* bzw.  
*aboulia*) der Akteure, mit der Wohlberatenheit (*euboulia*) die Protagoras zu lehren beansprucht, kor-  
respondiert; das erste Stasimon der *Antigone* trifft dieselbe Unterscheidung zwischen (gewöhnlicher)  
*technê* und Politik, die der Mythos des Protagoras illustriert.

<sup>72</sup> Herodot 3,108 f. – Zu der Annahme Nestles (?1942, 283n72), daß Herodot hier von Protagoras ab-  
hängig sei, vgl. einerseits die ablehnende Stellungnahme von Manuwald (1999, 185), andererseits  
Raaflaub (2002, 160) und Thomas (2006, 67).

<sup>73</sup> Herodot 3,108,4: *hapax en tôi biô: tiktei hen* – nach Aristoteles "dummes Zeug" (*H.A.* VI 31, 579b3:  
*lêrôdês*; fehlerhafter Hinweis bei Asheri et al. 2007, 501 ad loc.).

<sup>74</sup> Ebenso Romm 2006, 182.

<sup>75</sup> Herodot 3,108,2: *tou theiou hê pronoia ... eousa sophê*. Das bezieht sich nicht nur zuvor erwähnten "Ot-  
tern" (*echidnes*) und geflügelten Schlangen, deren destruktives Paarungsverhalten und selbstzerstö-  
rische Fortpflanzungsweise erst im folgenden Kapitel geschildert wird (3,109,1-2), sondern ebenso auf  
die zwischendurch thematisierten Unterschied der Fortpflanzungsraten bei Raubtier und Beute  
(3,108,2), z.B. von Hasen und Löwen (ebd. §3 bzw. §4, wie oben zitiert). – Romm (2006, 183 f.) weist  
darauf hin, daß der somit beschriebene Ausgleich einerseits als natürliche Regularität (ebd. 184: "im-  
personal natural order") und andererseits als Wirken göttlicher Mißgunst aufgefaßt werden kann. Das  
ist durchaus nicht widersprüchlich oder inkohärent; denn göttliche Mißgunst ist ein (bis Mitte des 5.

Platon gerügte Inkompetenz des Epimetheus in Grenzen: Sein einziger Fehler ist, für den Menschen keine biologischen Ressourcen zu reservieren; sonst erledigt er seine Aufgabe ganz sachgemäß.<sup>76</sup>

Daß in der Welt des Lebendigen alles zu allem irgendwie paßt, ist in der Epimetheus-Episode des Mythos des Protagoras ein ganz vertrauter Gedanke. Man muß dabei gar nicht an die göttliche Fürsorge denken, die in den zeitgenössischen Quellen meist für eine anthropozentrische Weltanschauung in Anspruch genommen wird.<sup>77</sup> Anders als in den Kontexten des Prometheus-Mythos, war in den vorsokratischen Kosmologien ohnehin nie von etwas anderem als von der Welt als *kosmos*, d.h. als einem Ganzen aus verschiedenartigen, zueinander passenden Teilen, die Rede. Daß der notorisch inkompetente Epimetheus mit diesbezüglichen Aufgaben betraut wird, ist eine Unebenheit, die bei der Montage unterschiedlicher Quellen (durch Platon?) entstanden sein könnte. Aber angesichts der dürftigen Überlieferung ist jede diesbezügliche Vermutung spekulativ.

Ebenso spekulativ wäre jede Vermutung über den Sprachgebrauch, den Platon hier rezipiert. – An anderer Stelle habe ich dem in #11a verwendeten Ausdruck *aoplos physis* (320e2: "waffenlose Natur") eine Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution unterlegt.<sup>78</sup> Diese Gleichsetzung von *physis* und *dynamis* ist aber nicht zwingend; vielleicht bedeutet *physis* hier nur "Wuchs" und "Gestalt". Überdies habe ich bei *kosmeô*<sup>79</sup> vorschnell an die Herstellung des "biologischen Gleichgewichtes" (Manuwald) zwischen den beteiligten "Naturen" gedacht. Aber nicht nur die Welt insgesamt, sondern auch jedes Tier mit seinen jeweiligen Merkmalen ist ein Ganzes aus verschiedenartigen, zueinander passenden Teilen und somit ein *kosmos*. Die Ausstattung der Tiere mit arterhaltenden Merkmalen (oder "Kräften": *dynamis*, 320d5 u.ö.), die vielleicht insgesamt ihre "Natur" ausmachen, läßt sich als Herstellung eines *kosmos* beschreiben; und mehr ist mit *kosmeô* wohl gar nicht gemeint.

Der alten Göttererzählung hat sich wohl schon Protagoras als Darstellungsmittel bedient.<sup>80</sup> Sein Thema ist eine Eigenheit derjenigen *technai*, mit denen er selber befaßt ist: der sophisti-

---

Jh. kanonischer) Begriff von Regularität (dazu. Heinemann [*Fragil*], Abschnitt 3.3.1. und passim). Zu *tisis* und *ison* bei Herodot Lateiner 1989, 141, 194 ff. und passim; vgl. auch Harrison 2000, 239.

<sup>76</sup> "Sachgemäß": *hôs prepei* (*Prot.* 320d5-6) – was sich von vornherein auf die Erfordernisse der Arterhaltung bezieht (vgl. Manuwald 1999, 184 ad loc.).

<sup>77</sup> Euripides, *Suppl.* 195 ff.; Chrysogonos = Epicharm, DK 23 B 57; Xenophon, *Mem.* 1,4 und 4,3. Dazu Heinemann, [*Fragil*], Abschnitte 3.4.2-3.

<sup>78</sup> Heinemann 2003a, 74 und passim. Ebenso auch Manuwalds Übersetzung: "wehrlose Konstitution".

<sup>79</sup> Platon, *Prot.* 320d5 und e1: "ausstatten", s.o. #10 und #11a. Vgl. ebd. 321c1-2: *akosmêtos* ("unausgestattet. s.o. #12

<sup>80</sup> Gerade als bekennender Agnostiker (vgl. DK 80 B 4) kann er das: Über die Götter hat er nichts zu lehren; sie haben mit seinem Thema gar nichts zu tun.

schen *technê*, die er als Beruf ausübt,<sup>81</sup> und der politischen *technê*, die er einerseits berufsmäßig lehrt und die andererseits gar nicht als Beruf ausgeübt wird.<sup>82</sup> Er wendet sich hier an ein Publikum, das Prometheus als Urheber der *technai* und Zeus als Wahrer des Rechts kennt. Wie könnte er die Sonderstellung der politischen *technê* geschickter erläutern als durch eine Erzählung, in der die gewöhnlichen (bei Platon: "demiourgischen") *technai* auf Prometheus, die politische *technê* hingegen auf Zeus zurückgeführt wird?

Epimetheus – schon in der Pandora-Erzählung Hesiods derjenige unter den Göttern, der die menschlichen Angelegenheiten verbockt hat<sup>83</sup> – bereitet die Bühne für Prometheus, und dieser für Zeus. Eine Beteiligung des Epimetheus an der Erschaffung des Menschen ist sonst nicht belegt.<sup>84</sup> Protagoras mag sie erfunden haben: So werden die biologischen, technischen und politischen Aspekte der *conditio humana* in einer kontinuierlichen Erzählung auf drei Götter als ihre Urheber verteilt. Die aufsteigende Reihe läßt den Hintergedanken vermuten, daß Protagoras für die politische *technê* eine Überlegenheit über die gewöhnlichen *technai* beansprucht, die derjenigen des Zeus über Prometheus, und des Prometheus über Epimetheus, entspricht.

Die Götter, und somit auch die Annahme einer göttlichen Welteinrichtung, sind hier bloßes Darstellungsmittel. Der Mythos des Protagoras entwirft keine kreationistische Kosmologie – und setzt eine solche auch nicht, wie die zitierte Stelle in *De victu* (s.o. 6.3.1.) voraus. Auch mit den Kontroversen der Kulturentstehungslehre wird nur gespielt:<sup>85</sup> Die Illegalität der Beschaffung von Feuer und demiourgischer *technê* läßt an Hesiod und die göttliche Mißgunst denken. Aber das wird nicht konsequent durchgeführt. Im vierten Schritt überwiegt das göttliche Wohlwollen, ohne daß aber ernsthaft eine anthropozentrische Weltanschauung vertreten würde: Deren klassische Formulierung bei Xenophon (*Mem.* 1,4 und 4,3) läßt sich

---

<sup>81</sup> In diesem Sinne *Prot.* 317c2: *technê*. Beachte, daß *sophistês* deshalb insbesondere auch "professioneller Gelehrter" bedeutet.

<sup>82</sup> Daß der Sophist somit eine andere als die von ihm selbst ausgeübte *technê* zu lehren beansprucht, wird schon eingangs des *Protagoras* (311E-312B) als auffällig vermerkt. Selbstverständlich schließt das nicht aus, daß ein Sophist überdies auch Sophisten ausbildet – z.B. den bei Platon als *epi technêi* lernend erwähnten, ansonsten unbekanntem Antimoiros aus Mende (*Prot.* 315a5, dazu Manuwald 1999, 132).

<sup>83</sup> Hesiod, *Theog.* 512-4, vgl. *Erga* 83-105.

<sup>84</sup> Keine Hinweise bei Kerényi (1966, Bd. I, 164 f., 167-173, 180). – Aber Vasenbilder mit Epimetheus als Schöpfer der Pandora (ebd. 173).

<sup>85</sup> Vgl. Heinemann, [*Fragil*], Abschnitt 3.6.3.

geradezu als Antwort auf die im Mythos des Protagoras skizzierte Lehre vom Menschen als biologischem Mängelwesen verstehen. – Aber das gehört schon nicht mehr hierher.<sup>86</sup>

#### 6.4. Vorsokratische Kosmologien über die Ordnung der Welt insgesamt

Die vor allem in *De victu* greifbare Annahme einer göttlichen Ordnungsleistung, die sich auf die "Naturen" der Dinge bezieht, ist eine Innovation. Sie erfordert geradezu eine kreationistische Vorstellung vom Anfang der Welt – und insofern eine zweite Innovation, da solche Vorstellungen dem frühen Griechentum unbekannt und erst seit Ende des 5. Jh. bezeugt sind.<sup>87</sup> "Naturen" sind Regularitäten im Auftreten und den Wechselwirkungen der Dinge. Bei deren gelungener Kombination sowie und geeigneten Anfangsbedingungen kann der Weltlauf sich selbst überlassen bleiben. Anders als im Mythos und den älteren vorsokratischen Kosmologien wird keine dauernde Ordnungsleistung gebraucht.<sup>88</sup>

Vielleicht läßt sich dieser Gedanke bis auf Anaxagoras zurückführen. Die ältere Tradition kennt ihn nicht; auch in den vorsokratischen Kosmologien wird die Ordnung der Welt meist auf die dauernde Funktion einer ordnenden Instanz zurückgeführt:

##### 6.4.1. Ordnungsprinzipien und Lenkungsinstanzen

6.4.1.1. Wie im Mythos, leistet dies noch bei Heraklit die Sanktionsgewalt des Wettergottes und der Erinyen.<sup>89</sup> Die somit gewährleistete Regelmäßigkeit des Weltlaufs kann beschrieben werden

- durch Rechtsmetaphern: "gerechter Ausgleich" (*dikê*) bei Anaximandros (DK 12 B 1) und Heraklit (DK 22 B 80); "göttliches Gesetz" (*theios nomos*) bei Heraklit (DK 22 B 114) oder
- als eine unvermeidliche, auf die Bedingungen eines ökonomischen Nullsummenspiels bzw. auf die Mißgunst der Götter<sup>90</sup> zurückgeführte und somit ein gleichsam kosmologisches Rechtsverhältnis garantierende Abfolge von übermäßiger Ambition und Scheitern: *atê* bei Solon (Frg. 1.75 D., vgl. ebd. v. 13), Aischylos (*Pers.* 822 u.ö., *Ag.* 386 im Kontext v. 373 ff. u.ö.) und Herodot (1.32.6).

---

<sup>86</sup> Zu der differenzierteren Antwort bei Aristoteles (*P.A.* IV 10, 687a6-b5) vgl. Heinemann. "Das Bessere", Abschnitt 3.3.5.

<sup>87</sup> Nach Anaxagoras, (DK 59 B 12 s.u.) vor allem Theseus bei Euripides, *Suppl.* 195 ff.; [Hippokrates], *De victu* 11 (s.o. 6.3.1.); Protagoras bei Platon, *Prot.* 320C ff.; Sokrates bei Xenophon, *Mem.* 1,4 und passim.

<sup>88</sup> ### Sedley über "Kreationismus"

<sup>89</sup> Heraklit, DK 22 B 64 bzw. B 94, s.o. 4.12.4.4.

<sup>90</sup> Solon, Frg. 1.73 ff. D. (dazu Fränkel <sup>3</sup>1969/75, 271 f.) bzw. Aischylos, *Pers.* 362, *Ag.* 946 f.; Herodot 1,32,1 (dazu Lloyd-Jones 1971, 68 ff. und 88 ff.).

#### 6.4.1.2. Anonyme Ordnungsinstanzen sind

- der "Geist" (oder "Vernunft"; *nous*) bei Anaxagoras (DK 59 B 12, s.u. 6.4.2.);

sowie Strukturprinzipien wie

- die "Unvermeidlichkeit" (*chreôn*) bei Anaximandros (DK 12 B 1) und Heraklit (DK 22 B 80),
- die "Zwangsläufigkeit" (*anagkê*) bei Parmenides (DK 28 B 10.6) und Leukipp (DK 67 B 2),
- die "Zeit" bei Anaximandros (DK 12 B 1; ähnlich zuvor schon der "Weitblick" des Zeus bei Hesiod, *Erga* 276 ff. sowie vor allem Solon, Frg. 3.16 D.),
- die universellen "Regel" (*logos*) Heraklits (DK 22 B 1 und passim), als ein "verborgenes" (B 54) und "widerspenstiges" (*palintonos*, B 51) "Zusammenpassen" der Dinge (*harmonia*, ebd. und passim) und als Ineins von "Recht" (oder: "gerechtem Ausgleich") und "Konflikt" (*dikê* und *eris*, B 80),<sup>91</sup>
- das "Zusammenpassen" (*harmonia*) von "Begrenzern" und "Unbegrenztem" bei Philolaos (DK 44 B 6, s.o. T c.4 #26b) oder
- der Antagonismus von Liebe und Streit bei Empedokles (passim, Beispiele oben 4.3.4.).

6.4.1.3. Mehr oder minder anonym ist auch die Lenkungsinstanz, deren Funktion in den vorsokratischen Kosmologien durch das Wort *kybernaô* als diejenige eines "Kapitäns" beschrieben wird.

- Bei Anaximandros (DK 12 A 15) ist dies das "Unbegrenzte" (oder "Undurchschreitbare": *apeiron*) aus dem die Welt hervorgegangen ist und das sie nunmehr umgibt;
- Heraklit spricht vielleicht nicht ausdrücklich von einem "Gedanken ...", als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß,<sup>92</sup> sondern nur von "Einsicht" in die "Weise, in der alles durchgängig gelenkt wird".<sup>93</sup> Als "Rudergänger", der bei der Ausübung dieser Kapitänsfunktion assistiert, fungiert aber jedenfalls ein traditionelles Attribut des Zeus, nämlich der Blitz (DK 22 B 64: s.o. T c.4 #68). Daher liegt es nahe, den Kapitän selber mit jenem "einzig Weisen", das "mit dem Namen des Zeus benannt werden will und nicht will" (B 32, s.o. T c.4 #68), – und daher zugleich mit der "Regel", nach der alles geschieht (B 1),

---

<sup>91</sup> Siehe oben 4.12.2. (T c.4 #47, #50 f. und #67) – Die von DK in B 51 bevorzugte Lesart *palintropos* ist vermutlich durch Parmenides DK 28 B 6.9: *palintropos keleuthos*, mit vermeintlicher Bezugnahme auf Heraklit) kontaminiert; vgl. KRS *ad loc.* (no. 209) und Guthrie, *HGP* 1,439n3. Bereits bei Homer (Stellen im Apparat bei DK) ist *palintonos* ein stehendes Attribut des Bogens, den Heraklit (ebd.) neben der Lyra als Beispiel anführt.

<sup>92</sup> DK 22 B 41: ... γνώμην, ὅτι ἐκυβέρονησε πάντα διὰ πάντων (Übers. ebd.), s.o. T c.4 #69a.

<sup>93</sup> Dasselbe Fragment, Text KRS no. 227). ... γνώμην [adv.], ὅκη κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων, s.o. T c.4 #69b.

und mit dem "Feuer", das sich als allgemeines Äquivalent im Umsatz der Dinge erhält (B 90) – zu identifizieren.<sup>94</sup>

- Namenlos ist auch die "Göttin" (*daimôn*), die bei Parmenides "alles lenkt" (DK 28 B 12.3: *panta kyberna*), indem sie die Verbindung der Geschlechter veranlaßt.<sup>95</sup>
- Bei Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5) wird die Kapitänfunktion der "Luft" (oder "Dunst": *aêr*), und somit demjenigen Element, aus dem alles gebildet ist, zugewiesen.

**6.4.1.4.** Dabei bezieht sich die Ordnungsleistung dieser Instanzen aber auf die Dinge selber und nicht auf deren "Naturen":

- Heraklit sagt, alles geschehe "gemäß der genannten Regel" und somit "nach Maßgabe von Konflikt und Unvermeidlichkeit";<sup>96</sup> er sagt nicht, alles geschehe "gemäß der Natur" (*kata physin*).<sup>97</sup> – Ich erkläre das so, daß Heraklit die "Natur" der Dinge nicht umstandslos mit deren jeweiligen kausalen und genetischen Eigenschaften, sondern von vornherein mit der Weise identifiziert, in der die Dinge jeweils nach einer allgemeinen "Regel" entstehen (s.o. 4.12.). Diese "Regel" (*logos*) beschreibt eine gemeinsame Struktur aller Wechselwirkungen, aus der sich erst die jeweiligen "Naturen" der Dinge und ihre charakteristischen Wechselwirkungen ergeben.
- Von der somit gewährleisteten "Ordnung" (*kosmos*) sagt Heraklit, daß sie nicht irgendwann hergestellt wurde, sondern seit jeher, jetzt und für immer besteht (Frg. 30). Er identifiziert diese "Ordnung" mit dem "immerlebenden Feuer", das in festen Proportionen entflammt und erlischt.<sup>98</sup> Das heißt, er weist dem Feuer eine *permanente* Lenkungs-funktion zu, die durch kein einmaliges Arrangement der Dinge ersetzt werden kann.

---

<sup>94</sup> DK 22 B 90: πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὁκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. "Äquivalent für Feuer ist alles, und für alles Feuer, wie für Gold Waren und für Waren Gold."

<sup>95</sup> Irreführend Sedley (2007, 8): "a creative goddess". Die Göttin erschafft nicht, sondern sie führt Kommando und Aufsicht. In diesem Sinne auch das von Sedley zusätzlich herangezogene Testimonium: *daimôn kybernêtis kai klêdouchos* (DK 28 A 37).

<sup>96</sup> Heraklit, DK 22 B 1: *kata ton logon tode*; B 80: *kat' erin kai chreôn* (wobei ausdrücklich *dikê* = *eris*). Die durch Streit und Unausweichlichkeit gewährten und von den Erinyen garantierten "Maße" (B 94: μέτρα) können letztlich keine anderen sein, als welche sich nach B 30/31 aus diesem λόγος ergeben (s.o. 4.12.4.).

<sup>97</sup> Dies sagt eben erst ein Arzt des späten 5. Jh.: "... stets hat dergleichen eine Natur, und nichts kommt ohne Natur zustande", sondern "es geschieht jeweils gemäß der Natur" (*Aer.* 22, s.o. Anm. zu T c.2 #61).

<sup>98</sup> DK 22 B 30/31 (Text nach KRS no. 217/218): κόσμον τόνδε [τὸν αὐτὸν ἀπάντων] οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. / πυρός τροπαί: πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖς γῆ, τὸ δὲ ἡμῖς πρηστήρ ... <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ. ("Diese Weltordnung hat keiner der Götter oder Menschen gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein: immerlebendiges Feuer, entflammend nach Maßen und verlö-

- In der Einleitung zum kosmologischen Teil seines Gedichts kündigt Parmenides an, er werde einerseits die jeweilige "Natur" der Himmelskörper und andererseits deren – durch eine anonyme "Notwendigkeit" erzwungene – Stellung und Funktion im Weltganzen beschreiben (DK 28 B 10, s.o. 4.2.1.). Eine Erklärung dieser Funktion durch die "Natur" der Himmelskörper – und ebenso auch eine Zuweisung geeigneter "Naturen" an die Himmelskörper – wird nicht erwogen: Der Naturbegriff bezeichnet hier, wie bei Empedokles (s.o. 4.3.), nur das Entstehen und die Zusammensetzung der Dinge, aber keine kausalen Eigenschaften, durch die ihre charakteristische Wechselwirkung und somit ihre Stellung und Funktion im Weltganzen festgelegt würde.

#### 6.4.2. Der *nous* des Anaxagoras

Der *nous*, dessen Ordnungsleistung Anaxagoras beschreibt, ist ein ausgezeichnete Stoff, in einem sehr wörtlichen Sinne "Geist" und zugleich "Vernunft".<sup>99</sup> Ich zitiere ausführlich:<sup>100</sup> Der *nous*

**T c.6 #13a: Anaxagoras, DK 59 B 12 (Z. 9-11)**

ἔστι ... λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.

"... ist die feinste und reinste von allen Dingen und hat alles Wissen über alles und verfügt über die größte Kraft."

Er ist das einzige Ding, das unvermischt – nicht nur an der Peripherie des Weltganzen, sondern auch in den Lebewesen<sup>101</sup> – existiert und dessen Kraftausübung daher ungestört ist.

**T c.6 #13b: Anaxagoras, DK 59 B 12 (Z. 1-8)**

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑαυτοῦ ἔστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεω ἐμέμεικτο ἄλλω, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεω. (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν ...) καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔόντα ἐφ' ἑαυτοῦ.

"In allem anderem ist ein Teil von allem. Hingegen ist der Geist (*nous*) unbeschränkt und seiner selbst mächtig und keinem Ding beigemischt, sondern allein er selbst bei sich

---

schend nach Maßen. / Wendungen des Feuers: zuerst Meer, des Meeres halb Erde, halb Glutwind ... Erde löst sich auf in Meer, und wird zu demselben *logos* (d.h. hier: Proportion) ausgemessen, der bestand, bevor Erde entstand.") – Ich verstehe *metra* (Frg. 30) = *metretai eis ton auton logon* etc. (Frg. 31).

<sup>99</sup> Beachte: Geist ist ein stoffliches Ding. Geist ist, was der Flasche entweicht, wenn sie nicht dicht verschlossen ist. Genau in diesem Sinne ist der *nous* bei Anaxagoras "Geist" (und nicht nur "Vernunft").

<sup>100</sup> Text und Zeilenangaben nach Sider 1981; Übers. teilw. in Anlehnung an Mansfeld.

<sup>101</sup> DK 59 B 11 in Verbindung mit B12 Z. 11 f. (VS II 38.4–5, s.u. #13c); vgl. KRS, p. 366 (zu no. 482) und p. 383 (zu no. 504-506).



selbst. Denn wenn er nicht für sich wäre, sondern mit irgendetwas anderem vermischt, dann würde er, da mit irgendetwas vermischt, mit allen Dingen vermischt sein (denn in allem ist von allem ein Teil enthalten ...). Und das Beigemischte würde ihn behindern, so daß er über kein Ding in solcher Weise seine Macht ausüben könnte, wie wenn er allein für sich ist."

Es gibt hier keinen Hinweis, daß die Machtausübung des *nous* auf eine bestimmte Epoche – einen kosmologischen Anfang – beschränkt ist. Das gilt jedenfalls für seine Machtausübung über die Lebewesen:

**T c.6 #13c: Anaxagoras, DK 59 B 12 (Z. 11-12)**

καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.

"Und was Seele hat, Größeres und Kleineres, über alles übt der Geist seine Macht aus.

Der *nous* herrscht in den Lebewesen, weil er in ihnen und zwar unvermischt, enthalten ist.<sup>102</sup> Hingegen wird der von dem *nous* initiierte Wirbel, der den Anfangszustand der Welt stört und die vollständige Durchmischung aller Dinge auflöst, sich selbst überlassen. Die weitere Weltentwicklung ergibt sich aus dem Fortwirken dieses Anstoßes ohne weiteres Zutun des *nous*:<sup>103</sup>

**T c.6 #13d: Anaxagoras, DK 59 B 12 (Z. 12-19)**

καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτα πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλεόν. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλον ἔσεσθαι – καὶ ὅποια ἦν ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅποια νῦν ἔστι, καὶ ὅποια ἔσται – πάντα διεκόσμησε νοῦς, ...

"Und auch über die ganze Rotation (d.h. den Wirbel, der die verschiedenen Sachen aus ihrer ursprünglichen Vermischung abgetrennt hat), hat er seine Macht ausgeübt, so daß (es) erstmals rotierte. Und (es) begann von einem kleinen Ausgangsbereich her zu rotieren, rotiert jetzt in einem größeren Bereich und wird in einem noch größeren Bereich rotieren.<sup>104</sup> Und das Gemischte, das Entmischte und das Getrennte, das alles erkennt der Geist. Und was für Dinge sein würden – was für welche waren, die jetzt nicht sind,<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> In diesem Sinne wohl Frg. 11: "... es gibt Dinge, in denen *nous* ist". Dazu Sider 1981, 91; KRS, p. 366 (Kommentar zu no. 482) und p. 383 (Kommentar zu no. 504 ff.).

<sup>103</sup> Vgl. KRS, p. 364 f. (Kommentar zu no. 476 ff.).

<sup>104</sup> Einmal angestoßen, wächst der Wirbel von selbst: "the speed creates the force" (*biên ... hê tachytês poiei*, DK 59 B 9, tr. KRS, no. 478).

<sup>105</sup> KRS und Mansfeld streichen den Zusatz "die jetzt nicht sind" (*hassa nyn mê esti*).

was für welche jetzt sind, was für welche sein werden<sup>106</sup> –, das alles hat der Geist geordnet."

Die Dinge sind anfangs vollständig vermischt und ununterscheidbar,<sup>107</sup> durch die – sich nach dem ersten Abstoß von selbst weiter ausdehnende – Rotation werden sie entmischt. Dieser Selbstlauf wird von Anaxagoras nur beschrieben, aber nicht weiter erklärt. Nach KRS (p. 365) führt ihn Anaxagoras auf "rein mechanische Faktoren" zurück. Ich halte diese Interpretation für problematisch: Die letzten Bestandteile der Welt haben nach Anaxagoras vielerlei Merkmale, die als *kausale Eigenschaften* oder "Kräfte" (*dynameis*) aufgefaßt werden sollten – auch wenn dieses Wort, wie der Naturbegriff, in den überlieferten Fragmenten nicht vorkommt.<sup>108</sup> Man sollte sich den Vorgang daher eher so vorstellen, daß durch den "mechanischen" Eingriff der "Vernunft" eine partielle Entmischung der Stoffe erfolgt, die mit einer Freisetzung ihrer "Kräfte" einhergeht; der weitere Verlauf ist dann nicht nur durch "rein mechanische Faktoren", sondern ebenso auch durch diese "Kräfte" bestimmt.<sup>109</sup>

Entscheidend ist demnach, daß die Dinge – bei Anaxagoras: die letzten Bestandteile der Welt – ihre kausalen Eigenschaften immer schon haben. Wenn das der Fall ist, hat der *nous* bei der Ordnung des Weltganzen nicht viel zu tun: Er muß nur in solcher Weise in die Mischungsverhältnisse eingreifen, daß die Wechselwirkungen zustandekommen, die für das Entstehen einer komplexen Welt erforderlich sind.<sup>110</sup> Anaxagoras unterstellt, daß hierfür ein einmaliger – zweifellos ziemlich geschickter – Anstoß genügt. Ansonsten wird der *nous*, wie Sokrates in Platons *Phaidon* (98bc) ganz richtig bemerkt, als *Vernunft* nicht gebraucht.<sup>111</sup> Und

---

<sup>106</sup> "Sein würden" / "sein werden": Die Zeitstufen im Einschub sind von der Gegenwart her (d.h. aus der zeitlichen Perspektive des Autors und seiner Leserschaft) bestimmt. Insgesamt beschreibt der Einschub (aus der zeitlichen Perspektive des Weltanfangs) die Zukunft, die der *nous* vorausschauend gestaltet. – Zu der zugrundeliegenden Ewigkeitsformel "war-ist-wird sein" vgl. Heraklit, DK 22 B 30 (s.o. 6.4.1.4., Anm.).

<sup>107</sup> DK 59 B 1, B 4 (KRS no. 467 f.).

<sup>108</sup> Die ursprünglichen Bestandteile der Mischung, die dann durch den *nous* in eine separierende Rotationsbewegung versetzt wird (vgl. DK 59 B 12 f.), sind nach Frg. 4 bereits durch Gestalten (*ideai*), durch Farben, durch Geschmacks- und Geruchsqualitäten (*hêdonai*; in [Hippokrates], *V.M.* dann: *dynameis*, d.h. wahrnehmbare chemische Eigenschaften, vgl. Sider 1981, 74; Heinemann 2000a, 17n15) sowie durch die zu Gegensatzpaaren geordneten Elementarqualitäten (einschließlich Hell und Dunkel) charakterisiert. Wegen der vollständigen Durchmischung treten diese Eigenschaften aber noch nicht in Erscheinung (ebd.: *endêlos ên oudemia*); das heißt, ihre Wirkungen neutralisieren sich gegenseitig.

<sup>109</sup> Nicht "rein mechanisch" ist bereits das Gesetz der Anziehung des Gleichartigen, das auch von KRS (p. 373, Kommentar zu no. 488 ff.) für Anaxagoras unterstellt wird.

<sup>110</sup> Das gilt auch für das "Treibhaus" das der *nous* nach Sedley (2007, 17) als "farmer" (ebd. und passim) betreibt.

<sup>111</sup> Ich übergehe hier die biologische Funktion des *nous* (s.o. #13c), über die Anaxagoras, wie schon Aristoteles anmerkt (*De anima* II 2, 404b1 ff.), nur wenig sagt. Dazu Sider 1981, 99 f.

ebenso scheint bei Anaxagoras auch die Funktion eines "Kapitäns" zu entfallen: Die Welt bleibt ihrem Selbstlauf überlassen.

Wenn eine derartige Argumentation bei Anaxagoras unterstellt werden kann, so bleibt doch zu beachten, daß sie – soweit aus den überlieferten Fragmenten ersichtlich – bei ihm keine terminologischen Konsequenzen hat. Von "kausalen Eigenschaften" (*dynameis*) oder "Naturen" ist, wie gesagt, nicht die Rede. Und erst recht ist bei Anaxagoras nicht davon die Rede, daß sich der beschriebene Selbstlauf aus einer durch die jeweilige "Natur" der Dinge festgelegten Wechselwirkung ergibt.

Bereits die entsprechenden Formulierungen in der medizinischen Literatur des späten 5. Jh. – *Aer.* und *Morb. sacr.* (s.o. T c.2 #61) – sind demgegenüber eine Innovation. Und mit dieser geht es dann – in *De victu*, c. 11 (s.o. 6.3.1.) sowie im Mythos des Protagoras bei Platon (s.o. 6.3.3.) – einher, daß das für die Bildung eines gelungenen Ganzen erforderliche Ergänzungsverhältnis zwischen den jeweiligen "Kräften" oder "Naturen" der Dinge durch eine "ordnende" Vernunft hergestellt wird.

Anaxagoras scheint hier eine Übergangstellung einzunehmen: Eben weil er die Welt ihrem Selbstlauf überläßt, kann er die Kapitänsmetapher der älteren Kosmologien entbehren. Dabei sieht er durchaus, daß dieser Selbstlauf nur bei geeigneten Anfangsbedingungen ein gelungenes Ganzes (*kosmos*) erzeugt. Deshalb ersetzt er die *permanente* Lenkungsfunktion des "Kapitäns" durch eine *einmalige* Ordnungsleistung der "Vernunft". Aber diese wird von ihm nur unvollständig beschrieben. Der Sache nach, müßte er bei der Beschreibung dieser Leistung davon ausgehen, daß der Selbstlauf der Welt durch dreierlei Faktoren festgelegt ist:

- (a) durch die permanenten Bestandteile der Welt und ihre charakteristischen Wechselwirkungen,
- (b) durch den ursprünglichen – aufgrund dieser Wechselwirkungen stabilen oder chaotischen – homogenen Zustand Welt sowie
- (c) durch die einmalige Störung dieses Zustandes, in deren Folge – aufgrund derselben Wechselwirkungen – ein inhomogener Zustand entsteht, der sich dann als Ordnungszustand beurteilen läßt.

Die Ordnungsleistung der "Vernunft" müßte sich auf alle drei Punkte beziehen. Aber bei Anaxagoras bezieht sie sich nur auf (c), obgleich er (a) und (b) ausführlich beschreibt. Dies läßt sich m.E. nur dadurch erklären, daß Anaxagoras seine eigene Fragestellung *nicht* in solcher Weise expliziert, daß der – im Mythos des Protagoras betonte – *nicht-triviale* Charakter einer auf (a) und (b) bezogenen Ordnungsleistung der "Vernunft" offenkundig wird. Und dies legt wiederum die Vermutung nahe, daß Anaxagoras insbesondere nicht über denjenigen *Naturbegriff* verfügt, der eine Beschreibung der Ordnungsleistung der "Vernunft" als Herstellung eines Ergänzungsverhältnisses zwischen den jeweiligen "Naturen" der Dinge erforderlich macht. Es liegt wohl nicht nur an der ungünstigen Überlieferung, daß ein solcher Naturbegriff erst in der medizinischen Literatur nachweisbar ist.

## 6.5. Exkurs: Platon über die Ordnung der Welt insgesamt

### 6.5.1. Ideen als Muster

Der Naturbegriff Platons ist nicht der Kosmologie entlehnt, sondern der Theorie der *technê* und vor allem der Medizin: "Natur" (*physis*) ist, woran man – gemäß [Hippokrates], *De arte* 5,6 – Kriterien für Richtig und Falsch ablesen kann.<sup>112</sup> Anders als in der Medizin, sind dies im Kontext der Ideenlehre Platons aber keine kausalen Eigenschaften der Dinge. Richtig und Falsch entscheidet sich

- im Umgang mit evaluativem Vokabular und somit bei der Vorständigung über die ethische Grundfrage, "wie zu leben sei",<sup>113</sup> sowie
- im Umgang mit klassifikatorischem Vokabular und somit bei der Erörterung der kosmologischen Grundfrage, auf welche Arten von Dingen die Ordnung der Welt zurückführbar ist,<sup>114</sup>

an der einschlägigen "Form" (*eidos*) oder "Idee" (*idea*) – abstrakten Gegenständen und Strukturprinzipien, deren Auftreten an den Dingen freilich auch ihre kausalen Eigenschaften erklärt (s.o. 2.5.9.).

---

<sup>112</sup> Siehe oben T c.1 #3 sowie Abschnitt 1.1.4.

<sup>113</sup> *Grg.* 492d5: *pôs biôteon*, vgl. ebd. 500c3-4: *hontina chrê tropon zên*, ebenso *Resp.* 352d6: *hontina tropon chrê zên*; im selben Sinne *Grg.* 487e9: *poion tina chrê einai ton andra* ("was für ein Mensch man sein muß"). Diese Frage fällt bei Platon bekanntlich mit der Frage nach der richtigen Auffassung menschlichen "Glücks" (*eudaimonia*) zusammen, d.h. danach, wodurch sich ein "gelingendes" Leben auszeichnet, und somit, "wer glücklich ist und wer nicht" (*Grg.* 472c9-d1: *hostis te eudaimôn estin kai hostis mê*); ebenso *Resp.* 578C: "Über das Größte geht die Untersuchung: das gute und das schlechte [d.i. gelungene bzw. mißlungene] Leben" (*peri ... agathou te biou kai kakou*).

Die Frage nach der richtigen Auffassung des "Gerechten" ist schon im *Gorgias* nur ein Aspekt dieser Grundfrage. Ebenso betrifft die Fragestellung der *Politeia* den Zusammenhang von "Tugend" und "Glück": "ob die Gerechten besser leben (*ameinon zôsin*) als die Ungerechten und glücklicher (*eudaimonesteroi*) sind" (*Resp.* 352d2-3); und "ob der Beste am glücklichsten und der Schlechteste am elendsten ist, oder ob es sich anders verhält" (ebd. 544a7-8). Auch die Frage nach der "Kraft" (*dynamis*, *Resp.* 358b5, 366e5) und "Natur" (*physis*, ebd. 367d2) der Gerechtigkeit – d.h. danach, was sie bei dem, der sie hat, bewirkt (ebd. 367b4), und ob sie als solche nützt, und die Ungerechtigkeit schadet (ebd. 367d3-4) – kommt eben darauf hinaus, ob Gerechtigkeit als solche "glücklich" macht oder nicht (vgl. bes. ebd. 361d3).

<sup>114</sup> *Phdr.* 265c-266c beschreibt dies – das richtige Zusammenfassen und Unterscheiden "nach Arten" (265e1: *kat' eidê*; im selben Sinne d2: *eis mian idean synorônta*) – ausdrücklich als die Leistung einer "Kunst" " (265d1: *technê*), nämlich der Dialektik (266c3: *logôn technê*; ebd. c8: *dialektikos*). Dabei fällt, wie bei jeder *technê*, das Richtige mit dem Naturgemäßen zusammen. Vgl. *Crat.* 389a-d über den Gebrauch eines Worts als "Werkzeug zur Unterscheidung des Wesens" (ebd. 388b13-c1: *organon diakritikon tês ousias*); im selben Sinne *Phdr.* 265e2: *hê: pephyken* (vgl. 266a1, a4, b6: *pephyke* etc.), mit Abgrenzung von der schlechten Ausübung einer *technê* (in diesem Sinne 265e2-3: "wie ein schlechter Koch" (*kakou mageirou tropô*)).

Dabei unterscheidet Platon bekanntlich zwischen diesen Kriterien und Strukturen als solchen und ihrer Anwendung bzw. Implementierung. Das läßt sich wohl am besten vor dem Hintergrund einer Überlegung verstehen,<sup>115</sup> wonach

- (a) sich die Anwendung eines Kriteriums und die Implementierung einer Struktur als Rekurs auf ein Muster (*paradeigma*) beschreiben läßt und
- (b) andere – auch fiktive – Anwendungs- bzw. Implementierungsfälle nicht als Muster geeignet sind.

Kriterien und Strukturen müssen daher in Gestalt geeigneter Muster – der sog. Formen oder Ideen – gegenüber ihren Anwendungs- bzw. Implementierungsfällen verselbstständigt werden.<sup>116</sup>

Die Verwendung von Mustern erfolgt durch Fachleute. Die Philosophenherrscher der *Politeia* arbeiten bei der Etablierung und Supervision evaluativer Bräuche wie der Maler nach einem Modell.<sup>117</sup> Ebenso beruht die fachmännische Leistung des Herstellers (*dēmiourgos*) der Welt im *Timaios* auf der Verwendung eines geeigneten Musters.<sup>118</sup> Die *Politeia* beschreibt die fiktive Gründung eines Gemeinwesens, das eigentlich gar nicht gegründet werden kann: Seine Ordnung ist ganz auf die Reproduktion der nötigen Führungspersonals abgestellt, das ohne sie gar nicht existiert;<sup>119</sup> sie kann nur bestehen, weil sie seit jeher bestand. Auch im Hinblick auf den *Timaios* ist es eine seit jeher umstrittene Frage, ob der Rekurs auf einen göttlichen Hersteller der Welt eher zur Lehre oder zur Darstellung gehört.<sup>120</sup> – Die letztere Frage läßt sich hier nicht ganz übergehen, da sie eben das Verhältnis von Natur und Schöpfung betrifft. Ich muß mich dabei auf wenige Bemerkungen – zunächst zu den *Gesetzen* und dann zum *Timaios* – beschränken.

### 6.5.2. Vernünftige Lenkung in den *Gesetzen*

Platons (meist unausgesprochener) Grundsatz, daß Ordnung nur durch Vernunft zustandekommt und besteht, muß nicht durch einen Schöpfungsmythos ausgelegt werden. Es genügt

---

<sup>115</sup> Vgl. Ros, BuB I ###

<sup>116</sup> "Muster" – vgl. *Euth.* 6e4-5, *Resp.* 484c8, *Parm.* 132d2, *Tim.* 28a7 u.ö.: *paradeigma*. "Form": *eidōs*, "Idee": *idea*. Eine terminologische Unterscheidung zwischen *eidōs* und *idea* sehe ich nicht.

<sup>117</sup> *Resp.* 484cd; cf. 501b ###

<sup>118</sup> *Tim* 28a-29a ###

<sup>119</sup> An deutlichsten wird das im Höhlengleichnis, wo die künftigen Philosophenherrscher von *Philosophenherrschern* rekrutiert werden müssen. Die Gründung des Gemeinwesens ist im Rahmen des Höhlengleichnisses (und des anschließenden Curriculums) nicht darstellbar. (Vor der Gründung der Kalipolis wachsen die Philosophen bestenfalls wie "Unkraut", al-Farabi ???###, vgl. *Resp.* 494ab)

<sup>120</sup> ### (Lit., --> Erler)

eine dauernde Lenkung, wie sie der kosmologische Exkurs der X. Buch der *Gesetze* beschreibt.<sup>121</sup>

Zweck dieses Exkurses ist eine Widerlegung des Atheismus sowie der Meinung, die Götter kümmerten sich nicht um die Menschen" oder sie seien umgekehrt durch Opfer und Gebete bestechlich (Lg. 885b4-9).<sup>122</sup> Derartige Meinungen führten zu strafwürdiger Asebie (ebd.); überhaupt hänge es von der richtigen Ansicht über die Götter ab, ob man ein "schönes", d.h. lobenswertes, Leben führt oder nicht (888b3-4). Platons Argumentation, derzufolge "es Götter und zwar gute Götter gibt, die der Gerechtigkeit mehr Ehre geben als die Menschen" (887b7-8) und die folglich unbestechlich sind, setzt bei den Lehren der Naturforschung an.

Daß es Götter gibt, läßt sich nicht mehr durch den schlichten Hinweis auf "die Erde und die Sonne und die Sterne und das gesamte All (*ta sympanta*) und die so schön geordnete Folge der Jahreszeiten" (Lg. 886a2-4) belegen. Wer zum Beweis, daß es Götter gibt, "die Sonne, den Mond, die Sterne und die Erde als Götter und als etwas Göttliches anführ[t] (ebd. d5-7), muß sich seitens der Naturforschung entgegen lassen, "das seien ja bloß Erde und Steine und daher keinesfalls imstande, sich um die menschlichen Angelegenheiten zu kümmern, sondern sie seien lediglich durch unsere Reden hübsch aufgeputzt worden, um damit Glauben zu finden" (ebd. d8-e1).<sup>123</sup>

**6.5.2.1.** Die gegnerische Lehre wird in ihrer Systematik folgendermaßen, gleichsam als Resumé der zeitgenössischen Naturforschung und der Sophistik, entwickelt:

**T c.6 #14a: Platon, *Leges* 888e4-6, 889a4-8**

... ὡς πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην. (...) τὰ μὲν μέγιστα αὐτῶν καὶ κάλλιστα ἀπεργάζεσθαι φύσιν καὶ τύχην, τὰ δὲ μικρότερα τέχνῃν, ἣν δὴ παρὰ φύσεως λαμβάνουσιν τὴν τῶν μεγάλων καὶ πρώτων γένεσιν ἔργων, πλάττειν καὶ τεκταίνεσθαι πάντα τὰ μικρότερα, ἃ δὲ τεχνικὰ πάντες προσαγορεύομεν.

"... daß alle Dinge, die entstehen und entstanden sind und entstehen werden, ihr Dasein teils der Natur (*physis*), teils der Kunst (*technê*), teils dem Zufall (*tyche*) verdanken (...), [wobei] die größten und schönsten unter diesen Dingen die Natur und der Zufall hervorbrächten, die kleineren aber die Kunst, die eben von der Natur die Entstehung der großen und ursprünglichen Werke übernehme und so all die kleineren Werke bilde und herstelle, die wir ja alle als Kunsterzeugnisse (*technika*) bezeichnen."

---

<sup>121</sup> Übersetzungen aus den *Gesetzen*, wenn nicht anders angegeben, nach Müller/Schöpsdau (1977). – Die Vorarbeiten zu diesem Abschnitt gehen bis auf Heinemann 1991 zurück.

<sup>122</sup> Vgl. *Resp.* 365d7-e6

<sup>123</sup> Das Wort 'Erde' (*gê*) wird hier und im folgenden mit zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: für einen der vier Grundstoffe (Elemente) und für die von uns bewohnte Erde.

**T c.6 #14b: Platon, *Leges* 889b1-7, c3-6**

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὐτῶν σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγενῆσθαι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχη δὲ φερόμενα τῆ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων, ἣ συμπέπτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, (...) τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὐτῶν καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὥρων πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχη. "Feuer und Wasser und Erde und Luft verdankten alle ihr Dasein der Natur und dem Zufall, behaupten sie, keines davon aber der Kunst; und die nach diesen entstandenen körperlichen Stoffe, die die Erde, die Sonne, den Mond und die Sterne ausmachten, seien aus jenen völlig unbeseelten Elementen entstanden; und diese seien alle durch den Zufall der einem jeden innewohnenden Kraft umhergetrieben worden, und so, wie sie gerade irgendwie passend zusammengetroffen seien, das Warme mit dem Kalten oder das Trockene mit dem Feuchten und das Weiche mit dem Harten (...) hätten sie den ganzen Himmel und alles am Himmel hervorgebracht und ferner alle Tiere und Pflanzen, nachdem zuvor alle Jahreszeiten von diesen *Himmelskörpern* hervorgebracht worden seien, und zwar nicht durch Vernunft, behaupten sie, und auch nicht durch einen Gott oder eine Kunst, sondern, wie schon gesagt, durch die Natur und den Zufall. "

**T c.6 #14c: Platon, *Leges* 889c6-d2, d4-e1**

τέχνην δὲ ὕστερον ἐκ τούτων ὕστερον γενομένην, αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν ὕστερα γεγεννηκέναι παιδίας τινος, ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, (...) αἱ δὲ τι καὶ σπουδαῖον ἄρα γεννώσι τῶν τεχνῶν, εἶναι ταύτας ὅποσαι τῆ φύσει ἐκοίνωσαν τὴν αὐτῶν δύναμιν, οἷον αὐτῶν ἰατρικὴ καὶ γεωργικὴ καὶ γυμναστικὴ. καὶ δὴ καὶ τὴν πολιτικὴν συμκρόν τι μέρος εἶναι φασίν κοινωνοῦν φύσει, τέχνη δὲ τὸ πολὺ, οὕτω δὲ καὶ τὴν νομοθεσίαν παῖσαν οὐ φύσει, τέχνη δέ, ἣς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις.

"Die Kunst aber, die erst später von diesen als ein spätes Erzeugnis hervorgebracht worden sei, habe, selber sterblich und von Sterblichen geschaffen (*thnêtê ek thnêtôn*),<sup>124</sup> später gewisse Spielereien hervorgebracht, die kaum an der Wahrheit teilhätten ... Wenn dagegen einige von den Künsten wirklich auch etwas Ernstes hervorbrächten, so seien das ausschließlich diejenigen, die ihre eigene Kraft mit der Natur teilten, wie die Heilkunst und die Landwirtschaft und die Gymnastik. Und so behaupten sie auch, von der Staatskunst hänge nur ein kleiner Teil mit der Natur zusammen, mit der Kunst dagegen der

---

<sup>124</sup> "Sterblich und von Sterblichen geschaffen" sind freilich auch nach Platons eigener Auffassung diejenigen *technai*, auf denen die menschliche Zivilisation beruht. Nur die lebensnotwendigsten *technai* hat Gott den Menschen gegeben, und diese *technai* werden auch niemals vergessen; was darüber hinausgeht (bes. der Gebrauch von Metallen), wurde von Menschen erfunden und muß (wegen periodischer Katastrophen) immer wieder neu erfunden werden. Vgl. *Lg.* 677a ff., dazu Schneider 1989, 114ff.

größte; und so beruhe auch die Gesetzgebung insgesamt nicht auf Natur, sondern auf der Kunst, deren Satzungen (*theseis*) nicht wahr seien."

**T c.6 #14d: Platon, *Leges* 889e3- 890a2**

Θεούς ... εἶναι ... τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι· καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφοσβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοισ καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα, ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνη καὶ τοῖς νόμοις ἀλλ' οὐ δὴ τινι φύσει.

"Die Götter ... verdankten ihr Dasein der Kunst und nicht der Natur, sondern bestimmten Gesetzen, und diese seien jeweils verschieden, je nachdem wie die einzelnen Gesetzgeber hierbei miteinander übereingekommen seien; und so sei auch das Schöne etwas anderes nach der Natur, und etwas anderes nach dem Gesetz; das Gerechte vollends beruhe überhaupt nicht auf der Natur, sondern die Menschen würden sich darüber fortwährend streiten und es ständig nur festsetzen; was sie aber festsetzten und sobald sie es einmal festgesetzt hätten, das sei dann jeweils gültig, obwohl es auf der Kunst und auf den Gesetzen beruhe, aber gewiß nicht auf irgendeiner Ordnung der Natur...."

**6.5.2.2.** Diese Lehre wird hier zunächst als politisch schädlich verworfen: Sie stützt die These, daß "das Gerechteste ist, was einer mit Gewalt durchsetzt" (890a4-5), und verleitet daher zu einer Rebellion, die demgegenüber "das gemäß der Natur richtige Leben" sucht,<sup>125</sup> "daher die ein vermeintlich naturgemäßes Leben propagiert, "das in Wahrheit darin besteht, daß man die anderen beherrscht und nicht dem Gesetz gemäß anderen dient" (ebd. a8-9).<sup>126</sup> Zu Widerlegung soll dann gezeigt werden, daß "Gesetz" (*nomos*) und "Kunst" (*technē*)

**T c.6 #15: Platon, *Leges* 890d6-7**

ἐστὸν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἦττον, εἴτερον νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν

---

<sup>125</sup> Lg. 890a8: *ton kata physon orthon bion* (Übers. GH) – mit Anspielung auf *Grg* 491e6-492a3: ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοι νῦν παρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπερηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. (Schleiermacher: "Denn wie könnte wohl ein Mensch glücklich sein, der irgendwem diene? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, daß, wer richtig leben will, seine Begierden muß so groß werden lassen als möglich und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groß sie auch sind, muß er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht, und worauf seine Begierde jedesmal geht, sie befriedigen.") – Zur Wiederaufnahme der Themen des *Gorgias* in den *Gesetzen* vgl. bes. auch Lg. 874e ff.

<sup>126</sup> Ebd; vgl. die Diskussionen im *Gorgias* und dazu Lg. 874E ff. (s.o.).



"...beide von der Natur herkommen oder etwas sind, das nicht geringer ist als die Natur, jedenfalls, wenn sie Erzeugnisse der Vernunft sind nach der richtigen Ansicht".<sup>127</sup>

Dies kommt für Platon auf die Frage hinaus, ob die vier Grundstoffe – Feuer, Wasser, Erde und Luft – tatsächlich, wie referiert, "das Erste von allem" sind und deshalb die Bezeichnung *physis* verdienen, die Seele (*psychê*) aber etwas späteres, daraus gebildetes ist (891c2-4),<sup>128</sup> oder ob nicht vielmehr die Seele "zu den ersten Dingen gehört (*en prôtois esti*), da sie vor allen Körpern entstanden ist, und ... bei jeder Veränderung und Umgestaltung der Körper vor allem sie die Führung übernimmt" (892a4-7). Der Irrtum der Naturforschung bestünde dann darin, das Frühere mit dem Späteren zu vertauschen und deshalb das Wesen der Götter zu verkennen (891e). Nicht minder verkannt würden *technê* und *physis*, denn ein Primat der Seele übertrüge sich auf deren Funktionen:

**T c.6 #16: Platon, Leges 892b3-8 (= T c.4 #45b)**

Δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερον ἂν εἴη καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίνοντο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερον καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ.

"Meinung, Fürsorge, Vernunft, Kunst und Gesetz wären demnach früher als Hartes und Weiches, Schweres und Leichtes; und so würden dann auch die großen und ersten Werke und Handlungen der Kunst entstehen, da sie zu den ersten Dingen gehören, während die [sc. sogenannten] Werke der Natur und die [sc. sogenannte] Natur selbst, die sie nicht richtig mit eben diesen Namen bezeichnen, später wären und von der Kunst und der Vernunft abhängen."<sup>129</sup>

Mit dem Nebensatz "die sie nicht richtig ... bezeichnen" wendet sich Platon gegen die erwähnte Bezeichnung der Grundstoffe als *physis* (und dementsprechend dessen, was aus ihnen gebildet ist, als *ta physei*). Ob diese Bezeichnung richtig ist, d.h. ob sich die Behauptung, die Grundstoffe seien Natur, mit der Definition von 'Natur' vereinbaren läßt, hängt eben davon ab, ob die Grundstoffe etwas ursprüngliches sind:

**T c.6 #17: Platon, Leges 892c2-7 (teilw. = T c.4 #46)**

Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγεννημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι

---

<sup>127</sup> Übers. Schöpsdau 2011. – Die Darmstädter Ausgabe hat *hêttoni* für das überlieferte *hêtton*. Demgemäß übers. Müller/Schöpsdau (1977): "daß beide von der Natur herkommen oder von etwas nicht Geringerem als der Natur, ..."

<sup>128</sup> πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἠγείσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζουσιν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον. (teilw. = T c.4 #31)

<sup>129</sup> Übers. Schöpsdau 2011, mit Korr. (vgl. dazu meine Anmerkungen in Kap. 4).

διαφερόντως φύσει. ταῦτ' ἔσθ' οὕτως ἔχοντα, ψυχὴν τις ἐπίδειξεν πρεσβυτέραν οὖσαν σώματος, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς.

"Mit 'Natur' wollen sie doch die Entstehung der ersten Dinge (*tên genesin peri ta prôta*) bezeichnen; wenn sich nun aber herausstellen sollte, daß die Seele das Erste ist, nicht aber das Feuer oder die Luft, sondern daß die Seele unter den ersten Dingen (*en prôtois*) entstanden ist, so wird man wohl mit vollem Recht sagen dürfen, daß sie ganz besonders von Natur (*physei*) ist. So verhält sich das, vorausgesetzt daß jemand beweist, daß die Seele älter ist als der Körper, sonst aber auf keinen Fall."

**6.5.2.3.** Der Nachweis, daß nicht die Elemente, sondern Vernunft und Kunst ursprünglicher sind, beginnt mit einer Klassifikation von Bewegungen, wobei Platon insbesondere zwei Bewegungsarten hervorhebt:

- die Bewegung, "die stets sowohl sich selbst als auch andere Dinge bewegen kann" (Lg. 894b9-10)
- die Bewegung, die "stets anderes bewegt und von anderem verändert wird (ebd. c3-4).

Nur die erstere kann eine ursprüngliche sein: "Als Anfang (*archê*) ... aller Bewegungen und als diejenige, die als erste in den stillstehenden Dingen entsteht und in den bewegenden wirkt, ist die sich selbst bewegende Bewegung ... notwendig die älteste und mächtigste unter allen Veränderungen." (895b3-6). Sie ist ein Erstes, daher obigem Kriterium "von Natur":<sup>130</sup>:

Andererseits ist Selbstbewegung dasselbe wie Leben, und Leben dasselbe wie Beseeltsein (Lg. 895c7-13); daher ist die Seele definitionsgemäß dasselbe wie "die Bewegung, die sich selbst bewegen kann" (895e10-896a2), und es ist gezeigt, was (nach 892c) gezeigt werden sollte:

- "... daß die Seele dasselbe ist wie die erste Entstehung und Bewegung alles dessen, was ist und gewesen ist und was sein wird, und auch von allem, was dem entgegengesetzt ist, da sie sich ja als die Ursache aller Veränderung und Bewegung bei allen Dingen erwiesen hat ...
- ... daß die Seele früher als der Körper entstanden ist, der Körper aber als zweites und später, da die Seele herrscht und der Körper naturgemäß von ihr beherrscht wird ...
- ... daß die Seele die Ursache des Guten und des Schlechten, des Schönen und des Häßlichen, des Gerechten und des Ungerechten<sup>131</sup> und überhaupt aller Gegensätze ist ...
- ... [und] alles durchwaltet und allem innewohnt, das sich überall bewegt ... [und somit] auch den Himmel durchwaltet".<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> 892c5: *physei*, s.o. #17.

<sup>131</sup> Jeweils Plural: *tôn agathôn* etc. Es ist also nicht von der Idee des Guten (*to agathon*) etc. die Rede, sondern von alldem in der Welt, was gut ist und somit nach Platons Auffassung dank dem Wirken der Seele an jener Idee partizipiert.

Bis hierhin beruht Platons Argumentation also auf der Auffassung der Seele als ursprünglicher Bewegung: die Seele ist diejenige Instanz, die überhaupt einen Anfang zu setzen vermag. Sie ist dies in den Lebewesen; denn deren Lebendigkeit – das die griechische Sprache umstandslos mit dem Beseeltsein identifiziert – besteht nach Platons Auffassung eben darin, sich selbst zu bewegen und somit ohne äußeren Anstoß Bewegungen anfangen zu können. Und ebenso ist nach Platons Ansicht die Welt insgesamt so beschaffen, daß es in ihr einen absoluten Anfang der Bewegung und Veränderung gibt.<sup>133</sup> Das heißt, auch die Welt insgesamt vermag sich selbst zu bewegen. In diesem entscheidenden Merkmal gleicht sie einem Lebewesen, und es ist daher angemessen, sie in analoger Begriffsdehnung beseelt und lebendig zu nennen.

Freilich hat Platon sein eigentliches Beweisziel noch gar nicht erreicht, nämlich mit der Seele (*psychê*) auch Gesetz (*nomos*) und Kunst (*technê*) bei den ersten Dingen (*en prôtois*) unterzubringen (vgl. *Lg.* 892bc, s.o. #16 f.). Dies gelingt ihm nur, indem er über die bisherige Definition der Seele als Selbstbewegung hinausgeht. Ich zitiere ausführlich:

"Seele lenkt (*agei*) also alles am Himmel, auf der Erde und im Meer durch ihre eigenen Bewegungen, deren Namen lauten:

- Wollen (*boulesthai*),
- Erwägen (*skopeisthai*),
- Fürsorgen (*epimeleisthai*),
- Beraten (*bouleuesthai*),
- richtiges oder falsches Meinen (*doxazein orthôs epseusmenôs*),
- in Freude oder Schmerz (*chairousa lypomenê*),
- Mut oder Furcht (*tharrousa phoboumenê*),
- Haß oder Liebe (*misousa stergousa*),

sowie durch alle Bewegungen, die mit diesen verwandt oder primäre Bewegungen (*prôtourgoi kinêseis*) sind und die dann ihrerseits die sekundären Bewegungen (*deutourgoi kinêseis*) der Körper übernehmen,<sup>134</sup> ... und durch das alles, mit dessen Hilfe die Seele, wenn sie die Vernunft hinzunimmt, die ein Gott mit Recht (*orthôs*) für Götter ist, dann alles zum Rechten und zum Glück hinleitet (*ortha kai eudaimona paidagôgei panta*), während sie dann, sie sich mit Unvernunft verbindet, in allem das Gegenteil davon bewirkt."<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> *Lg.* 896a6-b1, c1-3, d5-7, d10-e2.

<sup>133</sup> 'Anfang' ist hier sowohl kausal wie auch temporal zu verstehen: da Selbstbewegung keines äußeren Anstoßes bedarf, muß ihr auch keine Bewegung zeitlich vorhergehen. Die Betonung liegt bei Platon freilich auf dem kausalen Aspekt.

<sup>134</sup> Hier im Sinn von: erobern, sich bemächtigen (*paralambanousa*, 897a1).

<sup>135</sup> *Lg.* 896e8-897a5, 897b1-4 (Übers. Schöpdsau 2011). Dementsprechend hat Platon unmittelbar zuvor eine wohlthätige von einer das Gegenteil bewirkenden Seele unterschieden (896e).

Ob die weltbewegende Seele der Vernunft (*nous*) oder der Unvernunft (*anoia*) frönt, wird dann quasi empirisch entschieden: nur im ersteren Fall bringt sie die tatsächlich beobachtete Ordnung der Himmelsbewegungen zustande (Lg. 897c ff.). Es ist also keine unvernünftige, sondern eine vernünftige (*phronimos*) und mit Tugend (*aretê*) erfüllte (897b8-c1), eben "die beste" Seele, welche den Gang der Gestirne "fürsorgend und ordnend" bewirkt (898c3-4). Als Antrieb der Gestirne ist diese Seele jeweils ein Gott (898d-899b) – so wird schließlich auch die Existenz von Göttern gezeigt (899cd).

**6.5.2.4.** Durch die vorherige Argumentation ist diese Wendung durchaus nicht gedeckt. Die zitierte Liste der Seelenfunktionen (Lg. 897a), mit Heranziehung von *nous* oder *anoia* und gegebenenfalls resultierender Vernünftigkeit (897b) ist nicht aus der Charakterisierung der Seele als Selbstbewegung (895e-896a) entwickelt. Vielmehr wird die Tätigkeit der Weltseele von vornherein in Analogie zu handelnden Personen beschrieben.<sup>136</sup> Damit dann von Göttern die Rede sein kann, genügt es, die Vernünftigkeit der Weltseele aus der Ordnung der Welt zu erschließen.

Bei einer unvernünftigen Weltseele hätte man demnach keine chaotischen, destruktiven oder zumindest unverlässlichen Götter, sondern gar keine. Vielleicht ist das sogar Platons Pointe: daß die chaotischen, destruktiven und unverlässlichen Götter der Tradition gar keine sind. Die Forderung der *Politeia*, daß Gott nur als gut und als Urheber von Gutem darzustellen sei,<sup>137</sup> ist vor dem Hintergrund dieser Tradition durchaus nicht trivial. Hier wird sie zur Definition. Der Gottesbeweis ergibt sich dann einfach aus dem erwähnten Grundsatz, daß Ordnung nur durch Vernunft zustandekommt und besteht.

Umgekehrt muß sich die göttliche Vorzüglichkeit darin äußern, daß sie Gutes bewirkt, denn "seiner Natur nach nützt, was gut an der Seele ist".<sup>138</sup> Daher ist die Fürsorge für alles (*tôn*

---

<sup>136</sup> Man könnte einwenden, daß die Analogie zu handelnden Personen bereits im Begriff der Selbstbewegung vorausgesetzt ist; denn die Sachhaltigkeit dieses Begriffs ist eigentlich nur dadurch belegt, daß wir in unserem eigenen Tun absolute Bewegungsanfänge zu setzen vermeinen: Wir bewegen anderes, ohne von anderem bewegt worden zu sein. Aber wenn wir im Bewegungsbegriff auch nur die Relation *x bewegt y* in Betracht ziehen, dann stellt sich sogleich auch die Frage, ob in dieser Relation der Fall *x=y* eintreten kann. Das heißt, der Begriff 'Selbstbewegung' ist im Bewegungsbegriff von vornherein als Spezialfall enthalten, und dem Selbstverständnis unseres Tuns entnehmen wir nur, daß dieser Spezialfall überhaupt realisiert ist. Ob er es nur in der Selbstbestimmung menschlichen Tuns ist oder darüber hinaus auch bei den anderen Lebewesen und in einem kosmogonischen Anfang der Welt (dessen Ursprünglichkeit sich in der Ewigkeit der Gestirnsbewegungen perpetuiert), ist dann eine Frage, die man irgendwie beantworten muß; Platons Antwort ist nicht von vornherein abwegiger, als es die gegenteilige wäre.

<sup>137</sup> *Resp.* 379bc. Das richtet sich nicht nur gegen die Göttererzählungen Homers und Hesiods, sondern ebenso gegen die Tragödie und die noch bei Herodot (1,32,1) nachwirkende – und im *Phaidros* (247a7) wie im *Timaios* (29e1-2) ausdrücklich verworfene – Idee der göttlichen Mißgunst..

<sup>138</sup> Lg. 904b2-3: ὠφελεῖν ἀεὶ πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς (Übers. GH – s.u. #22)

*panôn epimeleia*) unter den göttlichen Tugenden die eigentümlichste (Lg. 900d2-3): Die göttliche Vorzüglichkeit bewährt sich, indem sie für die Welt insgesamt (*to pan*) sorgt und alles (*panta*) auf die Erhaltung und Vorzüglichkeit *aretê* des Ganzen (*sôtêria kai aretê tou holou*) hin ausgerichtet und zusammengestellt wird (903b5-6). Das somit bewirkte Gute ist "für das Leben des Ganzen ein glückliches Sein" (903c3-4).

Daß sich die Götter um die Menschen kümmern, besagt, daß ihnen das menschliche Wohlergehen und Wohlverhalten nicht gleichgültig ist. Eine anthropozentrische Weltanschauung, die erstmals bei Euripides anklingt und deren exzessivsten Formulierungen der Sokratesfigur Xenophons in den Mund gelegt sind,<sup>139</sup> versteht das im Sinne einer Bevorzugung der Menschen vor allen anderen Lebewesen. In Platons *Gesetzen* lesen wir das Gegenteil:

Der Mensch ist nur einer der Teile, welche die göttliche Kunst zur Ordnung des Ganzen zusammengestellt hat (vgl. Lg. 903bc und 904b). Wenn sich also die Götter um die Menschen kümmern, dann einfach deshalb, weil sie Stümper wären wie jeder Handwerker bei der Ausübung seiner *technê*, wenn sie nicht auch das Geringfügige sorgfältig besorgten (902e5-903a3). Sie kümmern sich um die Menschen, weil diese ihr Eigentum sind (902bc, vgl. 906a und *Phd.* 62bc); man mag an Sklaven oder an Herdenvieh denken. Daß es den Menschen dabei nicht schlecht gehen soll, versteht sich von selbst – wie bei einem tüchtigen Sklavhalter oder Herdenbesitzer, der sein Eigentum nicht verkommen läßt. Aber auf die Frage bei Xenophon, ob die Götter überhaupt etwas anderes verrichten, als "den Menschen zu Diensten zu sein",<sup>140</sup> gibt Platon gerade die gegenteilige Antwort: Wenn Xenophons Sokrates glaubt, daß alles "um der Menschen willen entsteht",<sup>141</sup> muß er sich belehren lassen, ihm sei "verborgen geblieben, daß alles Werden deswegen geschieht, damit dem Leben des Ganzen ein glückliches Sein beschieden ist, daß es also nicht um deinetwillen geschieht, sondern du um jenes Ganzen willen geschaffen bist." (Lg. 903c2-5).

**6.5.2.5.** Das Resumé, mit dem ich diese Diskussion abschließe, ist kurz: Von Natur als Regularität muß in der Kosmologie der *Gesetze* gar keine Rede sein. Sie wird nicht gebraucht; was sie leisten könnte, leistet hier die vernünftige Weltseele als permanente Lenkungsinstanz. Der Naturbegriff wird im X. Buch der *Gesetze* zunächst nur zitiert, nicht gebraucht,<sup>142</sup> an einer Stelle (#15) gegen die Intention derer, die ihn gebrauchen, gewendet. Die späteren Verwendungen im X. Buch haben keinen Anklang an den Naturbegriff der frühen griechischen Philosophie:

---

<sup>139</sup> Euripides, *Suppl.* 195-218; Xenophon *Mem.* 1,4 und 4,3.

<sup>140</sup> *Mem.* IV 3,9: *anthrôpous therapeuein*.

<sup>141</sup> *Mem.* IV 3,10: *anthrôpôn heneka*.

<sup>142</sup> Siehe oben, #14-16; vgl. T c.4 #31, #44-46.

**T c.6 #18: Platon, *Leges* 896b10-c3:**

Ὅρθως ἄρα καὶ κυρίως ἀληθέστατά τε καὶ τελεώτατα εἰρηκότες ἂν εἶμεν ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα δὲ δεύτερόν τε καὶ ὕστερον, ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν.

Müller-Schöpsdau: "Richtig also und gültig, wahrheitsgemäß und vollständig hätten wir somit nachgewiesen, daß die Seele früher als der Körper entstanden ist, da die Seele herrscht und der Körper naturgemäß von ihr beherrscht wird."

Die naturgemäße Herrschaft des Stärkeren wird seit dem späten 5. Jh. öfters behauptet<sup>143</sup>. Die naturgemäße Unterwerfung des Körpers unter die Seele ist eine Variante des Gegenteiles, die Platon seit dem *Gorgias* ausarbeitet und – wie seine Kontrahenten – durch kosmologische Spekulationen erläutert. Zu beachten ist aber, daß diese kosmologische Dimension hier gerade nicht durch den Naturbegriff angezeigt wird: Was in #18 "naturgemäß" (*kata physis*) heißt, erklärt sich vielmehr daraus, daß das beschriebene Herrschaftsverhältnis auf einen begriffliche Zusammenhang – zwischen "Seele" als Selbstbewegung und "Körper" als bewegbar – zurückführbar ist.<sup>144</sup>

**T c.6 #19: Platon, *Leges* 897c4-9, d3-4:**

Εἰ μὲν ... ἡ σύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἀπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ συγγενῶς ἔρχεται, δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην. (...)

Τίνα οὖν δὴ νοῦ κινήσις φύσιν ἔχει; τοῦτο ἤδη χαλεπὸν, ὦ φίλοι, ἐρώτημα ἀποκρινόμενον εἰπεῖν ἐμφρόνως·

Müller-Schöpsdau: "Wenn ... der gesamte Lauf und Schwung des Himmels und alles dessen, was in ihm ist, eine der Bewegung und dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft ähnliche **Natur** aufweist und in verwandter Weise seine Bahn zieht, dann

---

<sup>143</sup> Demokrit, DK 68 B 267 (s.o. T c.2 #10): φύσει τὸ ἄρχειν οἰκίῳ τῶι κρέσσονι ("das Herrschen eignet naturgemäß dem Stärkeren"); Thukydides 5,105,2 (s.o. T c.2 #11): ἡγοῦμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντός ὑπὸ φύσεως ἀναγκαιᾶς, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν ("denn wir sind der Meinung, daß vermutlich das Göttliche und gewiß das Menschliche durchgängig und aufgrund einer zwangsläufigen Natur, wo immer es überlegen ist, herrscht"; zu dieser Auffassung von Natur als Zwangsläufigkeit s.o. 2.4.2. und 2.5.6.). Ähnlich die Behauptung eines natürlichen Rechts des Stärkeren durch Kallikles im *Gorgias* (483C-484B und passim, s.o. T c.2. #49). – Beachte übrigens, daß bei Thukydides gerade kein Recht des Stärkeren, sondern (5,89, s.o. T c.2 #50) die Irrelevanz rechtlicher Gesichtspunkte bei einseitigen Kräfteverhältnissen behauptet wird; das allein maßgebliche "Urteil der Kraft" (4,86,6: *ischyos dikaiōsis*) hat nichts mit Recht, sondern allenfalls mit Schicksal (ebd. *tychē*) zu tun.

<sup>144</sup> "Seele" als Selbstbewegung: ###; "Körper" als bewegbar: ###. Zur "Natur" als begrifflichem Zusammenhang s.o. 2.5.8.2.

müssen wir offensichtlich behaupten, daß die beste Seele für das ganze Weltall sorgt und es auf einer ebensolchen Bahn lenkt. (...)

Von welcher **Natur** ist also nun die Bewegung der Vernunft? Auf diese Frage, meine Freunde, ist es freilich schwierig, eine verständige Antwort zu geben; ..."

"Natur" heißt hier soviel wie "Beschaffenheit" oder "Charakter".

**T c.6 #20: Platon, *Leges* 902b4-6:**

Οὐκοῦν δὴ τὰ γε ἀνθρώπινα πράγματα τῆς τε ἐμψύχου μετέχει φύσεως ἅμα, καὶ θεοσεβέστατον αὐτό ἐστι πάντων ζώων ἄνθρωπος;

Müller-Schöpsdau: " Haben nun nicht die menschlichen Angelegenheiten gleichzeitig an der beseelten Natur Anteil, und ist nicht gerade der Mensch das gottesfürchtigste von allen Lebewesen?"

Die "beseelte Natur" ist, was Beseeltes als solches ausmacht – entsprechend den periphrastischen Formeln für Ideen.

**T c.6 #21: Platon, *Leges* 902c5-10:**

Τὸ περὶ τε αἰσθήσεως καὶ δυνάμεως, ἄρ' οὐκ ἐναντίως ἀλλήλοιν πρὸς ὁραστῶν καὶ χαλεπότητά ἐσπον πεφυκότε; – Πῶς λέγεις; – Ὅρᾶν μὲν που καὶ ἀκούειν τὰ σμικρὰ χαλεπώτερον ἢ τὰ μεγάλα, φέρειν δὲ αὐὐ καὶ κρατεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι τῶν σμικρῶν καὶ ὀλίγων παντὶ ᾄον ἢ τῶν ἐναντίων.

Müller-Schöpsdau: " Das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Kraft. Stehen dies nicht in einem natürlichen Gegensatz zueinander hinsichtlich der Leichtigkeit und der Schwierigkeit? – Wie meinst du das ? – Das Kleine zu sehen und zu hören ist doch wohl schwieriger als das Große; das Kleine und Wenige dagegen zu tragen und zu beherrschen und zu betreuen ist für jedermann leichter als das Entgegengesetzte."

Die Rede ist (im Kontext einer Plausibilitätsbetrachtung über professionelles Tun) von der "Natur" – und somit von einer Regularität im Verhältnis – zweier Lebensfunktionen: Wahrnehmung und Körperkraft.

**T c.6 #22: Platon, *Leges* 904b2-3:**

ὠφελεῖν ἀεὶ πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς

"Seiner Natur nach nützt, was gut an der Seele ist." (Übers. GH)

"Natur" steht für eine Regularität, der ein begrifflicher Zusammenhang zugrundeliegt.

**T c.6 #23: Platon, *Leges* 908b4-c1:**

ᾧ γὰρ ἂν μὴ νομίζοντι θεοὺς εἶναι τὸ παράπαν ἦθος φύσει προσγένηται δίκαιον, μισοῦντές τε γίνονται τοὺς κακοὺς, καὶ τῷ δυσχεραίνειν τὴν ἀδικίαν οὐτε τὰς τοιαύτας πράξεις προσίενται πράττειν, τοὺς τε μὴ δικαίους τῶν ἀνθρώπων φεύγουσι καὶ τοὺς δικαίους στέργουσιν·

Müller-Schöpsdau: "Diejenigen nämlich, die überhaupt nicht an das Dasein von Göttern glauben, ansonsten aber von Natur eine rechtliche Gesinnung besitzen, die hassen die Schlechten und aus Abscheu gegen die Ungerechtigkeit erlauben sie sich auch nicht derartige Handlungen; sie meiden die ungerechten Menschen und lieben die gerechten."

"Natur" = Charakter (wie im anthropologisch-ethisch-politischen Diskurs seit Mitte des 5. Jh.).

### **6.5.3. Natur und Schöpfung im Timaios (in Vorbereitung)**

Ordnung durch Natur als Regularität (mit eingespannter Notwendigkeit) erfordert Anfangsbedingungen: Die Herstellung der Welt in Platons *Timaios*.



### Vorläufiges Literaturverzeichnis

(Ich übernehme hier zunächst die Literaturangaben aus Heinemann 2005a, mit laufenden Ergänzungen nach Manuskriptfortschritt. Die benutzten Übersetzungen sind erst unvollständig dokumentiert.)

Alt, Karin [1961]: Schicksal und *Physis* im Philoktet des Sophokles, *Hermes* 89, 141-174

Asheri, David, Lloyd, Alan, and Corcella, Aldo [2007]: *A commentary on Herodotus, books I-IV*, ed. by O. Murray and A. Moreno, tr. by B. Graziosi, M. Rossetti, C. Dus, and V. Cazzano, OUP

Beardslee, J.W., Jr. [1918]: *The Use of physis in Fifth-Century Greek Literature*, Diss. Chicago

Beierwaltes, Werner [1995]: *Heideggers Rückgang zu den Griechen*. München

Berryman, Sylvia [2003]: "Ancient Automata and Mechanical Explanation", *Phronesis* 48.4, 344-369

Betegh, Gábor [2004]: *The Deroeni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, CUP 2004

Betegh, Gábor [2014]: "Pythagoreans, Orphism, and Greek religion", in: *A History of Pythagoreanism*, ed. by C. Huffman, Cambridge, p. 149-166

Blumenberg, Hans [1975]: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Bolton, Robert [1989]: "Nature and human good in Heraclitus", in: *Ionian philosophy*. Ed. by K.J. Boudouris (Studies in Greek philosophy, 1) Athens, International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture 1989, 453 p.

Bonitz, Hermann [1870]: *Index Aristotelicus*, Berlin

Bredlow, Luis Andrés [2011]: "Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)", *Apeiron* 44, 219-263

Bremer, Dieter [1989]: "Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal", in: *Z. philos. Forschung* 43, S. 241-264

Brisson, Luc [1990]: "Mythes, écriture, philosophie", in: *La naissance de la raison en Grèce*. Actes Congr. Nice 1987, ed. J.-F. Mattéi, Paris, S. 49-58

Brisson, Luc [2000]: "Natur, Naturphilosophie", in: *DNP* 8, Sp. 728-736

Brunschwig, Jacques [2004]: "GC I 1: A False Start?", in: *Aristotle's On Generation and Corruption I*. Proc. Symposium Aristotelicum XV, ed. by J. Mansfeld and F. de Haas, OUP

Buchheim, Thomas [1989]: *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg

Buchheim, Thomas [1994]: *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*. München: Beck

Buchheim, Thomas [1999]: "Vergängliches Werden und sich bildende Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff", *Archiv für Begriffsgeschichte* 41, S. 7-34

Buchheim, Thomas [2001]: "The Functions of the Concept of *physis* in Aristotle's *Metaphysics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, S. 201-234

G. Heinemann, *Gesch. griech. Naturbegriff* (Uni Kassel, 2011w-2012w)

Buchheim, Thomas [2010]: *Aristoteles. Über Werden und Vergehen*, übers. und erl. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, fortges. von H. Flashar, hg. von Chr. Rapp, Bd. 12, Teil IV), Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg

Burger A. [1925], *Les mots de la famille φύω en grec ancien*, Paris

Burkert, Walter [1960]: "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Worts 'Philosophie'", *Hermes* 88 (1960) 159-177

Burkert, Walter [1962]: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg

Burnet, John [<sup>4</sup>1930]: *Early Greek Philosophy*, 4th ed. London

Caveing, Maurice [1982]: *Zénon d'Élée. Prolegomènes aux doctrines du continu. Étude historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris: Vrin

Cooper, John M. [2002/04]: "Method and Science in *On Ancient Medicine*", in: ders., *Knowledge, Nature and the Good. Essays in Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton U. Pr. 2004, p. 3-42

Cornford, Francis M. [1912]: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, repr. Sussex 1980

Cornford, Francis M. [1937]: *Plato's Cosmology*, London

Coxon, A.H. [1986]: *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary (= Phronesis, Suppl. Vol. III)*. Assen

Craemer-Ruegenberg, Ingrid [1980]: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Freiburg-München

Craik, E.M. [2001]: "Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d" *Classical Quarterly* 51.1, 109-114

Deichgräber, Karl [1933/71]: *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum* (1933), 2. Aufl. Berlin - New York 1971

Deichgräber, Karl [1933]: "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker", *Philologus* 88, 347-361

Detel, Wolfgang [1993]: *Aristoteles. Analytica Posteriora*, übers. und erl. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hg. von H. Flashar, Bd. 3, Teil II), 2 Halbbde., Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg

Diels, Hermann [<sup>4</sup>1922], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr./dt. von H. Diels, 4. Aufl. Berlin

Dihle, A. [1977]: "Das Satyrspiel 'Sisyphos'", *Hermes* 105, 28-42

Diller Hans [1952/73]: "Hippokratische Medizin und attische Philosophie" (1952), in: ders., *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin - New York 1973

Diller, Hans [1939]: "Der griechische Naturbegriff", *Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung*, S. 241-257

Diller, Hans [1962/94]: *Hippokrates. Ausgewählte Schriften*, übers. und hg., bibl. Anh. von K.-H. Leven, Stuttgart: Reclam

- Diller, Hans [1970]: *Hippokrates. Über die Umwelt*, CMG I 1,2, Berlin
- DK = Diels, Hermann und Kranz, Walter: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8. Aufl. hg. von W. Kranz, Berlin 1956
- Dönt, Eugen [1997]: *Aristoteles. Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, übers. und hg. Stuttgart: Reclam
- Düring, Ingemar [1969]: *Der Protreptikos des Aristoteles*, gr./dt. von I. Düring, Frankfurt a.M.
- Ebert, Theodor [1994]: *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Stuttgart: Steiner
- Ebert, Theodor [2001]: "Why is Euenus Called a Philosopher at *Phaedo* 61c?", *Classical Quarterly* 51 (2001) 423-434
- Ebert, Theodor [2004]: *Platon. Phaidon*, Übers. und Komm. (= Platon, *Werke*, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. I 4), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Edmonds, J.M.: *Elegy and Iambus, Anacreontea*, 2 vols., The Loeb Classical Library, vol. 258-9, repr. Cambridge, Mass. / London 1982 (vol. I), 1979 (vol. II)
- Faulkner, Andrew [2011]: "Introduction. Modern Scholarship on the *Homeric Hymns*: Foundational Issues", in: *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, ed. by A. Faulkner, OUP, p. 1-25
- Festugière, A.-J. [1948]: *Hippocrate. L'ancienne médecine*, introduction, traduction et commentaire, Paris
- Fine, Gail [1993]: *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford
- Flashar, Hellmut, Dubielzig, Uwe und Breitenberger, Barbara [2006]: *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*, übers. und erl. (Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, begr. von E. Grumach, hg. von H. Flashar, Bd. 20: *Fragmente*, Teil I), Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg
- Fränkel, Hermann [1938/55]: "Eine Heraklitische Denkform" (1938) in: ders., *Wege und Formen griechischen Denkens*, München: Beck 1955, 253-283
- Fränkel, Hermann [³1969/76]: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nachdruck der 3. durchges. Aufl., München 1976
- Frede, Michael und Patzig, Günther [1988]: *Aristoteles, Metaphysik Zeta*, 2 Bde., München 1988
- Gagné, Renaud [2007]: "Winds and ancestors: the *Physika* of Orpheus", *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 1-23
- Gallego Pérez, María Teresa [1996]: "*Physis* dans la Collection hippocratique", in: *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Verh. VIII Internat. Hippokrates-Koll., 23-28 Sept. 1993, hg. von R. Wittern und P. Pelegrin, Hildesheim, S. 419-436
- Gemelli Marciano, M. Laura [Vors.]: *Die Vorsokratiker*, gr./lat./dt. hg., übers. und erl., 3 Bde. Düsseldorf: Artemis und Winkler 2007 ff.
- Gladigow, Burkhard [1965]: *Sophia und Kosmos*. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία, Hildesheim

G. Heinemann, *Gesch. griech. Naturbegriff* (Uni Kassel, 2011w-2012w)

- Gladigow, Burkhard [1991]: "Verbürgtes Wissen und gewußtes Wissen. Wissensformen und ihre Wertungen im frühen Griechenland", in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München, S. 59-72
- Gloy, Karen [1995]: *Das Verständnis der Natur*. Bd. 1: *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*. München
- Gombocz, Wolfgang L. [1997]: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*. *Geschichte der Philosophie*, hg. von W. Röd, Bd. IV, München
- Graeser, Andreas [1989]: "Die Vorsokratiker", in: *Klassiker der Naturphilosophie*, hg. von G. Böhme, München, S. 13-28
- Graham, Daniel W. [1999]: *Aristotle's Physics. Book VIII*, tr. with notes (Clarendon Aristotle Series), OUP
- Graham, Daniel W. [2010] *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, CUP
- Gregory, T. [1984]: "Natur. II. Frühes Mittelalter", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, K. Gründer et al., Basel, 1971 ff., Bd. 6, Sp. 441-447
- Grensemann, Hermann [1996]: *Hippokrates. De aeribus aquis locis. Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung*, Bonn
- Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm (et al.): *Deutsches Wörterbuch*, Nachdruck München 1984
- Guthrie, W.K.C. [HGP]: *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge 1962 ff.
- Hager, F.P. [1984]: "Natur. I. Antike", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, K. Gründer et al., Basel, 1971 ff., Bd. 6, Sp. 421-441
- Hajistephanou, C.E. [1975]: *The Use of φύσις and Its Cognates in Greek Tragedy with Special Reference to Character Drawing*, Nicosia
- Halliwell, Stephen [1995]: *Aristotle. Poetics*, in: *Aristotle*, Vol. ### (= The Loeb Classical Library, Vol. ###), Cambridge, Mass. / London: Harvard U. Pr.
- Halliwell, Stephen [2003]: "Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik", in: *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, hg. von T. Buchheim, H. Flashar und R.A.H. King, Darmstadt, S. 163-183
- Hansen, Dirk Uwe [2005]: *Theognis, Mimnermus, Phokylides: Frühe griechische Elegien*, gr./dt., eingel., übers. und komm., Darmstadt: wbg
- Harrison, Thomas [2000]: *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, OUP
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, *Werke*, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 18, Frankfurt: Suhrkamp 1971
- Heidegger, Martin [1958]: "Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1", in: *ders., Wegmarken*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1978, S. 237-299
- Heidegger, Martin [EiM]: *Einführung in die Metaphysik*, 5. Aufl. Tübingen 1987

Heidel, W.A. [1910]: *Peri physeos*. A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics, *Proc. Amer. Acad. Arts and Sciences*, Vol. 45, no. 4.

Heinemann, Gottfried [1991]: "Der Naturbegriff und die Ordnung der Welt. Zur Problematik griechischen und neuzeitlichen Naturverständnisses", in: *Industrialismus und Ökorumantik*, hg. von D. Hasenpflug, Wiesbaden, S. 311-371

Heinemann, Gottfried [1995]: "'Naturbeherrschung' und Maßstäblichkeit der 'Natur'", in: *Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis*, hg. von H. Eidam und W. Schmied-Kowarzik, Würzburg, S. 289-307

Heinemann, Gottfried [1999]: "Zur Technizität philosophischen Wissens bei Platon", in: ders., *Technê und Physis. Drei Vorlesungen zum griechischen Naturbegriff*. Kasseler Philosophische Schriften, Materialien und Preprints, Heft 2, Kassel

Heinemann, Gottfried [2000a]: "Natural Knowledge in the Hippocratic Treatise *On Ancient Medicine*", in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 10, hg. von J. Althoff et al., Trier, p. 13-41

Heinemann, Gottfried [2000b]: Artikel "Physik", in: *Der Neue Pauly*, hg. von H. Cancik und H. Schneider, Bd. 9, Stuttgart-Weimar, Sp. 990-997

Heinemann, Gottfried [2001a]: *Studien zum griechischen Naturbegriff*, Teil I: *Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die "Natur"*, Trier

Heinemann, Gottfried [2001b]: "Nature, Matter, and Craft in Aristotle", in: *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. II, ed. by D. Sfendoni-Mentsou et al., New York etc., S. 23-36

Heinemann, Gottfried [2001c]: "Methodological Issues from Medicine in Plato", in: *Greek Philosophy and Epistemology* (= Proc. 12th International Conference on Greek Philosophy, Samos-Patmos, August 2000), ed. by K. Boudouris, Athens, Vol. II, S. 91-99

Heinemann, Gottfried [2002]: "'Naturen' und 'Naturgesetze'", in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 12, hg. von J. Althoff et al., Trier 2002, S. 45-67

Heinemann, Gottfried [2003a]: "Das 'Ordnen' der 'Naturen' (*Prot.* 320D-321C)", in: *Plato's Protagoras*, Proc. of the Third Symposium Platonicum Pragense, ed. by A. Havlicek and F. Karfik, Prag 2003, S. 71-95

Heinemann, Gottfried [2003b]: "Nature and Correctness. Negative and Positive Concepts of Nature in the Prehistory of the Idea of Natural Justice and Natural Law", in: *Festschrift für Kostas E. Beys, dem Rechtsdenker in attischer Dialektik*, hg. von H. Nakamura et al., Athen, S. 485-514

Heinemann, Gottfried [2004]: "Deduktion und Dialog. Überlegungen zu Platons Schriftkritik (*Phrd.* 274 ff.)", in: *Metaphysik und Hermeneutik*. Festschrift Hans-Georg Flickinger, hg. von H. Eidam et al., Kasseler Philosophische Schriften Bd. 38, Kassel 2004, S. 155-164

Heinemann, Gottfried [2005a]: "Die Entwicklung des Begriffs *physis* bis Aristoteles", in: *Physik-Mechanik*, hg. von A. Schürmann (*Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, hg. von G. Wöhrle, Bd. 3), Stuttgart: Steiner, 2005, S. 16-60

- Heinemann, Gottfried [2005b]: "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. Kalimpsis, Athens: Ionia 2005, S. 131-141
- Heinemann, Gottfried [2006a]: "Natur und Regularität. Anmerkungen zum vor-aristotelischen Naturbegriff", in: *Naturgesetze. Historisch-systematische Analysen eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, hg. von K. Hartbecke und Chr. Schütte, Paderborn: mentis 2006, S. 37-53
- Heinemann, Gottfried [2006b]: "Aristoteles und die Unverfügbarkeit der 'Natur'", in: *Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*, hg. von K. Köchy und M. Norwig (*Lebenswissenschaft im Dialog*, Bd. 2), Freiburg-München: Alber, S. 167-205
- Heinemann, Gottfried [2007]: "*Physis* in *Republic* V, 471c - VII, 541c", in: *The Ascent to the Good* (Proc. Conf. Madrid-Getafe, Apr. 2003), ed. by F. Lisi, St. Augustin: Academia Verlag 2007, p. 65-78
- Heinemann, Gottfried [2009]: "Material und Supervenienz bei Aristoteles", in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 19, hg. von J. Althoff et al., Trier: WVT, S. 47-59
- Heinemann, Gottfried [2011]: "Hippokratische Medizin und menschliche Natur", in: *Der Mensch in der Medizin. Kulturen und Konzepte*, hg. von D. Stederoth und T. Hoyer, (*Lebenswissenschaft im Dialog*, Bd. 13), Freiburg-München: Alber, S. 63-78
- Heinimann, Felix [1945/80]: *Nomos und Physis* (1945), repr. Darmstadt 1980
- Heinimann, Felix [1961/76]: "Eine vorplatonische Theorie der *techne*" (1961), in: *Sophistik*, hg. von C.J. Classen, Darmstadt 1976, S. 127-169
- Heitsch, Ernst [1974]: *Parmenides. Die Fragmente*, hg., übers. und erl., Sammlung Tusculum, München
- Heitsch, Ernst [1983]: *Xenophanes. Die Fragmente*, hg., übers. und erl., Sammlung Tusculum, München und Zürich
- Henry, Devin [2005]: "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis* 50.1, 1-42
- Hoffmann, Klaus F. [1997]: *Das Recht im Denken der Sophistik*. Beiträge zur Altertumskunde Bd. 104, Stuttgart und Leipzig
- Hölscher, Uvo [1969]: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Die Fragmente, hg., übers. und erläutert von U. Hölscher, Frankfurt a.M.
- Hölscher, Uvo [1991]: "Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit", in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München: Fink 1991, 73-80
- Hölscher, Uvo [1991]: "Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit", in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München: Fink 1991, 73-80
- Holwerda, Douwe [1955]: *Commentatio de vocis quae est PHYSIS vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore*, Diss. Groningen
- Hornblower, Simon [21997]: *A Commentary on Thucydides*, Vol. I: *Books I - III*, pbk. edition [revised], Oxford

G. Heinemann, *Gesch. griech. Naturbegriff* (Uni Kassel, 2011w-2012w)

- Huffman, Carl A. [1993]: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays. Cambridge
- Huffman, Carl A. [2005]: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, CUP
- Hülser, Karlheinz [2001]: *Handbuch Frühe Griechische Philosophie*, hg. von A.A. Long, übers. von K. Hülser, Stuttgart – Weimar: Metzler [= *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, dt.]
- Hülsz Piccone, Enrique: "Heraclitus on the Sun", in: *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, ed. by R. Patterson, V. Karasmanis and A. Hermann, Las Vegas etc.: Parmenides 2012, S. 3-24
- HWPh* = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter et al., Basel, 1971 ff.
- Inwood, Brad [1992]: *The Poem of Empedocles*, text. tr., introd., Toronto etc.: Univ. of Toronto Pr.
- Irwin, T. [1979]: *Plato. Gorgias*, tr. with notes, repr. Oxford 1995
- Jaeger, Werner [1953]: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart
- Jaeger, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3 Bde. (Bd. 1: 1936, Bd. 2: 1944, Bd. 3: 1947), Nachdruck Berlin / New York 1989
- Janko, Richard [2002]: "The Derveni Papyrus: an Interim Text", *Z. f. Papyrologie und Epigraphik* 141, 1-62
- Janko, Richard [2006]: Rez. zu: Th. Kouremenos et. al., *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006, *BMCR* 2006.10.29 (<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2006/2006-10-29.html>; Download 23.10.2006)
- Jansen, Ludger [2002], *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*, Frankfurt a.M.
- Joachim, Harold H. [1922]: *Aristotle, On Coming-to-Be and Passing-Away (De generatione et corruptione)*, A revised text with introduction and commentary, Oxford: Clarendon 1922, repr. 1999
- Jones, W.H.S. et al.: *Hippocrates*, gr./engl., The Loeb Classical Library, (vol. I-IV: repr.) Cambridge, Mass. 1979 ff.
- Jouanna, Jacques [1988]: *Hippocrate, Des vents, De l'art*, Texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris
- Jouanna, Jacques [1990]: *Hippocrate. De l'ancienne médecine*, Texte établi et traduit, Paris
- Jouanna, Jacques [1992]: *Hippocrate*, Paris
- Jouanna, Jacques [1993]: "Die Entstehung der Heilkunst im Westen", in: *Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. von M.D. Grmek, dt. von C. Fiedler et al., München: Beck 1996, S. 28-80
- Jouanna, Jacques [1996]: *Hippocrate. Airs, Eaux, Lieux*, Texte établi et traduit, Paris
- Kahn, Charles H. [1960]: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York
- Kahn, Charles H. [1973]: *The verb 'be' in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston
- Kahn, Charles H. [1979]: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge

- Kahn, Charles H. [1997]: "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus-Fragment", *Phronesis* 42.3, 247-262
- Kahn, Charles H. [1998]: "Pre-Platonic ethics", in: *Ethics* (Companions to Ancient Thought, Vol. 4), ed. by S. Everson, Cambridge, S. 27-48
- Kahn, Charles H. [2001]: *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief history*. Indianapolis-Cambridge: Hackett
- Kerényi, Karl [1966]: *Die Mythologie der Griechen*, Bd. I: *Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, München: dtv, 7. Aufl. 1984; Bd. II: *Die Heroengeschichten*, München: dtv, 6. Aufl. 1983
- Kerferd, G.B. [1981]: *The Sophistic Movement*, Cambridge
- King, R.A.H. [2001]: *Aristotle on Life and Death*, London: Duckworth
- Kirk, G.S. [1962]: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, 2nd. ed. Cambridge
- Kirwan, Christopher [1993]: *Aristotle. Metaphysics. Books Gamma, Delta, and Epsilon*, tr. with notes, 2nd ed. Oxford: U.Pr. 1993
- Kosman, L.A. [1987]: "Animals and other beings in Aristotle", in: *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Ed. by A. Gotthelf and J.G. Lennox. Cambridge, New York: Cambridge University Press 1987, 360-391
- Kouremenos, Theokritos, Parassoglou, George M., Tsantsanoglou, Kyriakos [2006]: *The Derveni Papyrus*, ed. with introd. and comm., Firenze: Olschki
- Kovacic, Franjo [2002]: *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger*, Stuttgart
- KRS = Kirk, G. et. al.: *The Presocratic Philosophers*, 2nd. ed. Cambridge 1983
- KRSd = Kirk, G.S. et al.: *Die vorsokratischen Philosophen*, dt. von K. Hülser, Stuttgart-Weimar 1994
- Kube, Jörg [1969]: *Τέχνη und ἀρετή. Sophistisches platonisches Tugendwissen*, Berlin
- Kühn, Josef-Hans / Fleischer, Ulrich [1989]: *Index Hippocraticus*, Göttingen
- Kühn, Josef-Hans [1956]: *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum*, Wiesbaden
- Kullmann, Wolfgang [1995]: "Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes", in: *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*, hg. von O. Behrends und W. Sellert (Abh. Göttinger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Nr. 209), Göttingen, S. 36-111
- Kullmann, Wolfgang [2007]: *Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen*, übers. und erl. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hg. von H. Flashar, Bd. 17, Teil I), Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg
- Laks, André [1983]: *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique. Édition, traduction, et commentaire des fragments et des témoignages (Cahiers de Philologie 9)* Lille: Presses Universitaires
- Laks, André [2002]: "'Philosophes Présocratiques': Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique", in: ders. und C. Louguet (Hg.), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?* (= Cahiers de Philologie, 20), Villeneuve d'Ascq, S. 17-38



- Langholf, Volker [1990]: *Medical Theories in Hippocrates. Early Texts and the 'Epidemics'*, Berlin-New York
- Lateiner, Donald [1989]: *The Historical Method of Herodotus*, Toronto etc.: Univ. of Toronto Pr.
- Lebedev, A. [1984]: "Φύσις ταλαντεύουσα. Neglected Fragments of Democritus and Metrodorus of Chios", in: *Proceedings of the 1st international Congress on Democritus*. Xanthi 6-9 October 1983. Vol. II. Xanthi: International Democritean Foundation 1984, S. 13-25
- Lennox, James G. [1997]: "Material and Formal Natures in Aristotle's *De partibus animalium*", in: *Aristotelische Biologie*, hg. von W. Kullmann und S. Föllinger (Philosophie der Antike, Bd. 6), Stuttgart, S. 163-181 (= ch. 8 in ders. [2001], dort S. 182-204)
- Lennox, James G. [2001]: *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Sciences*, Cambridge
- Leshner, J.H. [1992]: *Xenophanes of Colophon: Fragments, a text and translation with a commentary* (Phoenix Supplementary Vol. 30 / Phoenix Presocratics Vol. 4), Toronto
- Leshner, J.H. [1999]: "Early Interest in Knowledge", in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, op. cit., 225-249
- Lloyd, G.E.R. [1963/91]: "Who Is Attacked in *On Ancient Medicine*" (1963), in: ders., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, 49-69
- Lloyd, G.E.R. [1968]: *Aristotle. The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge
- Lloyd, G.E.R. [1979]: *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Ancient Greek Science*, Cambridge
- Lloyd, G.E.R. [1992]: "Greek Antiquity: the invention of nature", in: *The Concept of Nature. The Herbert Spencer Lectures*, ed. by J. Torrance, Oxford: Clarendon, pp. 1-24
- Lloyd-Jones, Hugh [1971]: *The Justice of Zeus*, Berkeley etc.: ###
- Long, A.A. [1999]: "The Scope of Early Greek Philosophy", in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, op. cit., 1-21
- Lovejoy, A.O. [1909]: "The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists", *The Philosophical Review* 18, 369-383
- LSJ = Liddell, Henry G. und Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, rev. by H.S. Jones et al., with a Supplement 1968, repr. Oxford 1989
- Luz, Menachem [1998]: "The Philosophical Background of Hippocrates' *On Nutriment*", in: *Philosophy and Medicine*, ed. by K.J. Boudouris, vol. I, Athen, S. 114-122
- Mannsperger, Dietrich [1969]: *Physis bei Platon*, Berlin
- Mansfeld Jaap [2005]: "Book Notes: Presocratics", *Phronesis* 50.4, 335-345

G. Heinemann, *Gesch. griech. Naturbegriff* (Uni Kassel, 2011w-2012w)

Mansfeld, Jaap [2002]: "Aetius, Aristotle and Others on Coming-To-Be and Passing-Away", in: *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, ed. by V. Caston and C.W. Graham, Aldershot: Ashgate 2002, p. 273-292

Mansfeld, Jaap [Vors.]: *Die Vorsokratiker*, gr./dt, 2 Bde. Stuttgart: Reclam 1983 und 1986

Mansfeld, Jaap und Primavesi, Oliver [2011] *Die Vorsokratiker*, gr./dt, erw. Neuauflage, Stuttgart: Reclam

Manuwald, Bernd [1999]: *Platon. Protagoras*, Übers. und Komm. (= Platon, *Werke*, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. VI 2), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht

Marg, Walter [1984]: *Hesiod. Sämtliche Gedichte*, übers. und erl., 2. Aufl. Darmstadt: wbg

Marten, Rainer [1991]: *Heidegger lesen*, München: Fink

Martin, Alain und Primavesi, Oliver [1999]: *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*, Introduction, édition et commentaire, Berlin-New York: De Gruyter

McKirahan, Richard [2010]: *Philosophy Before Socrates: an Introduction with Texts and Commentary*, 2nd ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett 2010

Meier, Christian [1980]: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1983

Meinwald, Constance C. [1991]: *Plato's Parmenides*, New York - Oxford

Meinwald, Constance C. [1992]: "Good-bye to the Third Man", in: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge, S. 365-396

Meyer-Abich, Klaus Michael [1997]: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München

Meyer-Abich, Klaus Michael [2001]: "Die Natur der Dinge und die Dinge der Natur. Zum Naturverständnis der Antike", in: *Europa: die Gegenwärtigkeit der antiken Überlieferung*, hg. von J. Cobet, Aachen, S. 127-139

Michler, Markwart [1962]: "Die praktische Bedeutung des normativen Physis-Begriffs in der hippokratischen Schrift De fracturis-De articulis", *Hermes* 90, 385-401

Mittelstrass, Jürgen [1981]: "Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs", in: *Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*, hg. von Fr. Rapp, München, S. 36-69

Mittelstrass, Jürgen [1987]: "Leben mit der Natur. Über die Geschichte der Natur in der Geschichte der Philosophie und über die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur", in: *Über Natur*, hg. von O. Schwemmer, Frankfurt a.M., S. 37-62

Mourelatos, A.P.D. [1970]: *The Route of Parmenides*, New Haven

Naddaf, Gerard [1992]: *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston, NY etc.

Naddaf, Gerard [1997]: "Plato and the περὶ φύσεως Tradition", in: *Interpreting the Timaeus - Critias*, Proc. IV Symposium Platonicum, ed. by T. Calvo and L. Brisson, Sankt Augustin: Academia, S. 27-36

- Naddaf, Gerard [1998]: "The Origin of Anaximander's Cosmological Model", *J. Hist. Ideas* 59, 1-28
- Naddaf, Gerard [2005]: *The Greek Concept of Nature*, Albany: SUNY Pr.
- Nestle, Wilhelm [21942]: *Vom Mythos zum Logos* (1940), Nachdruck der 2. Aufl. Stuttgart: Kröner 1975
- Newinger, H.-J. [1973]: *Untersuchungen zu Gorgias Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin - New York
- Ostwald, Martin [1986]: *From Popular Sovereignty to Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley and Los Angeles: U. of California Pr.
- Owens, Joseph [1976]: "Aristotle on Empedocles Fr. 8", *Canad. J. of Philos.*, Suppl. Vol. 2, 87-100
- Patzer, Harald [1939/93]: *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes* (Habilitationsschrift Marburg 1939), Stuttgart 1993
- Platon, *Werke*, gr./dt. hg. von G. Eigler (gr. Text: Samml. Budé, Übers. Schleiermacher [bzw. nach H. Müller]). Darmstadt 1970 ff.
- Pohlenz, Max [1953]: "Nomos und Physis", *Hermes* 81, 418-438
- Pollitt, J.J. [1974]: *The Ancient View of Greek Art. Criticism, History, and Terminology*, Student edition New Haven and London: Yale U. Pr.
- Primavesi, Oliver [2006]: "Die Suda über die Werke des Empedokles", *ZPE* 158, 61-75
- Primavesi, Oliver [2007]: "Zur Überlieferung und Bedeutung des Empedokleischen Titels 'Katharmoi'", in: *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, hg. von M. Vöhler und B. Seidensticker, Berlin - New York: De Gruyter 2007, S. 183-225
- Primavesi, Oliver [2008]: *Empedokles, Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, Berlin - New York: De Gruyter
- Raaflaub, Kurt A. [2002]: "Philosophy, science, politics: Heroditus and the intellectual trends of his time", in: *Brill's Companion to Herodotus*, ed by E.J. Bakker et al., Leiden etc.: Brill, p. 149-186
- Rapp, Christof [2007]: "Katharsis der Emotionen", in: *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, hg. von M. Vöhler und B. Seidensticker, Berlin - New York: De Gruyter 2007, S. 149-172
- Rechenauer, Georg [1991]: *Thukydides und die hippokratische Medizin*, Spudasmata 47, Hildesheim
- Reckermann, A. [1976]: "Kunst, Kunstwerk; II der K.-Begriff vom Hellenismus bis zur Aufklärung", in: *HWPph* Bd. 4, Sp. 1365-1378: Mimesis
- Reinhardt, Karl [31977]: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 3. Aufl. Frankfurt a.M.
- Richter, Willi [1968]: Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter [= *Archaeologia Homerica*, Bd. II, Kap. H], Göttingen
- Riedweg, Christoph [2002]: *Pythagoras. Leben - Lehre - Nachwirkung*, München: Beck

- Riedweg, Christoph [2004]: "Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer", in: *Antike Literatur in neuer Deutung* (Festschrift Joachim Latacz), hg. von A. Bierl et al., München: Saur, S. 147-181
- Rivaud, Albert [1963]: *Platon. Oeuvres completes*, Tome X: *Timée, Critias*, texte établi et traduit, Paris
- Rohdich, Hermann [2003]: "Die Magie der Reflexion", *Antike und Abendland* 49, 1-13
- Romm, James [2006]: "Herodotus and the natural world", in: *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed by C. Dewald and J. Marincola, CUP, p. 178-191
- Roochnik, David [1996]: *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of 'Techne'* Penn State University Press, 336 pp., \$ 35,-
- Ros, Arno [BuB]: *Begründung und Begriff. Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen*, 3 Bde., Hamburg: Meiner 1989 f.
- Rose, V. [1886]: *Aristotelis qui ferebantur fragmenta*, coll. V. Rose, Leipzig: Teubner
- Ross, W.D. [1924]: *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, 2 vols., Oxford: Clarendon
- Schadewaldt, Wolfgang [1958]: *Homer. Die Odyssee*, Übers. in dt. Prosa, Reinbek: Rowohlt Tb.
- Schadewaldt, Wolfgang [1975]: *Homer. Ilias*, neue Übertragung, Frankfurt a.M.: Insel
- Schäfer, Lothar [1982]: "Wandlungen des Naturbegriffs", in: *Das Naturbild des Menschen*, hg. von J. Zimmermann, München, S. 11-44
- Schäfer, Lothar [1993a]: *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a.M.
- Schäfer, Lothar [1993b]: "Herrschaft der Vernunft und Naturordnung in Platons *Timaios*", in: *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, hg. von L. Schäfer und E. Ströker, Band 1: *Antike und Mittelalter*, Freiburg/München: Alber 1993, S. 49-83
- Schäfer, Lothar [2005]: *Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat*, Freiburg - München: Alber
- Schiefsky, Mark J. [2005]: *Hippocrates On Ancient Medicine*, tr. with introd. and comm., Leiden: Brill
- Schmalzriedt, Egidius [1970]: *ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. Zur Frühgeschichte der Buchtitel, München
- Schmitt, Arbogast [2003]: "Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des Aristoteles", in: *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, hg. von T. Buchheim, H. Flashar und R.A.H. King, Darmstadt, S. 184-219
- Schmitt, Arbogast [2008]: *Aristoteles. Poetik*, übers. und erl. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hg. von H. Flashar, Bd. 5), Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg
- Schnädelbach, Herbert [1991]: "Philosophie als Theorie der Rationalität", in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992

G. Heinemann, *Gesch. griech. Naturbegriff* (Uni Kassel, 2011w-2012w)

- Schneeweiß, Gerhart [2005]: *Aristoteles, Protreptikos. Hinführung zur Philosophie*, rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von G. Schneeweiß, Darmstadt: wbg
- Schneider, Helmuth [1989]: *Das griechische Technikverständnis*, Darmstadt
- Schöpsdau, Klaus [2011]: *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, Übers. und Komm. (= Platon, *Werke*, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. IX 2), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Schubert, Charlotte [1993]: *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert vor Chr.* (Historia. Einzelschriften 77), Stuttgart
- Sedley, David [2007]: *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley etc.: U. of California Pr.
- Seeck, Gustav Adolf [1981]: *Euripides. Fragmente*, gr./dt., in: *Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente*, Bd. VI, München 1981
- Sider, David [1981]: *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan
- Sider, David [1997]: "Heraclitus in the Derveni Papyrus", in: *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks and G. Most, Oxford, S. 129-148
- Snell, Bruno [1924]: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin: Weidmann 1924
- Snell, Bruno [1964]: Supplementum, in: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, ed. A. Nauck, repr. Hildesheim
- Snell, Bruno [1971]: *Szenen aus griechischen Dramen*, Berlin: De Gruyter
- Solmsen, Friedrich [1960]: *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, Ithaca, N.Y.
- Spaemann, Robert [1973]: "Natur", in: *Handwörterbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von H.M. Baumgartner und Chr. Wild, München, S. 956-969
- Steiner, Peter M. [1992]: *Platon. Nomoi X*, gr./dt., mit einer Einl. von H. Kuhn, übers. und komm. von P.M. Steiner, Berlin: Akademie Verlag
- Striker, Gisela [1987]: "Origins of the Concept of Natural Law", *Proc. Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2, 79-94
- SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Arnim (1905 ff.), repr. Berlin 1978 f.
- Tarán, Leonardo [1965]: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, N.J.
- Taylor, A.E. [1928]: *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford
- The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. by A.A. Long, Cambridge 1999 (dt. Ausgabe: Hülser 2001)
- Thimme, Otto [1935]: *physis, tropos, êthos. Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*; Diss. Göttingen

- Thomas, Rosalind [2006]: "The intellectual milieu of Herodotus", in: *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed by C. Dewald and J. Marincola, CUP, p. 60-75
- Tielsch, Elfriede [1970]: "Der Materialismus Epikurs. Versuch einer Korrektur", *Philosophia Naturalis* 12, S. 214-260
- TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*, CD ROM #D, Irvine, CA 1992
- Treu, Max [1980]: *Alkaios*, gr./dt. Treu, Samml. Tusculum, 3. Aufl. München: Heimeran
- Trivigno, Franco V. [2009], "Paratragedy in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36 (Sommer 2009) 321-331
- Tsantsanoglou, K. [1997]: "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", in: *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks and G. Most, Oxford, S. 93-128
- Tsantsanoglou, Kyriakos [2011]: "Sappho 27 V., Alcaeus 308 Lib., and the Homeric *Hymn to Hermes*", *Trends in Classics* 3, 245-253
- Tugendhat, Ernst [1960/92]: "Zum Rechtfertigungsproblem in Pindars 7. Nemeischen Gedicht" (*Hermes* 88, 385-409), in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992, S. 147-178
- Tugendhat, Ernst [1976]: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Tugendhat, Ernst [1979]: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1981
- Tugendhat, Ernst [1989]: "Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht", in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992
- Tugendhat, Ernst und Wolf, Ursula [1983]: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart
- van der Ben, N. [1978]: "Empedocles' fragments 8, 9, 10 DK", *Phronesis* 23, 197-215
- van der Eijk, Philip J. [1994]: *Aristoteles. De insomniis, De divinatione per somnum*, übers. und erl. (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hg. von H. Flashar, Bd. 14: *Parva naturalia*, Teil III), Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg
- van der Eijk, Philip J. [1999]: "Hippokratische Beiträge zur antiken Biologie", in: *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, hg. von G. Woehrle, Bd. 1. *Biologie*, Stuttgart, S. 50-73
- van der Eijk, Philip J. [2008]: "The role of medicine in the formation of early Greek thought", in: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. by P. Curd and D.W. Graham, OUP 2008, p. 385-412
- Vlastos, Gregory [1975]: *Plato's Universe*, Oxford
- von Kutschera, Ernst [1995]: *Platons "Parmenides"*, Berlin - New York
- von Staden, Heinrich [1997]: "Teleology and Mechanism: Aristotelian Biology and Early Hellenistic Medicine", in: *Aristotelische Biologie*, hg. von W. Kullmann und S. Föllinger (Philosophie der Antike, Bd. 6), Stuttgart, S. 183-208
- von Staden, Heinrich [1998]: "Dynamis: the Hippocratic and Plato", in: *Philosophy and Medicine*, ed. by K.J. Boudouris, vol. II, Athen, S. 262-279

- Wagner, Hans [1967]: *Aristoteles. Physikvorlesung* (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, hg. von E. Grumach und H. Flashar, Bd. 11), 3. Aufl. Berlin 1979
- Warren, J.I. [2002]: "Democritus, the Epicureans, Death, and Dying", *CQ* 52.1, 193-206
- Waterlow, Sarah [1988]: *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, 2nd ed. Oxford: Clarendon
- Werner, O.: *Aischylos. Tragödien und Fragmente*, gr./dt., 4. Aufl. München-Zürich 1988
- Whitehead, Alfred N. [AI]: *Adventures of Ideas* (1933), New York - London: The Free Press / Macmillan 1967
- Wieland, Wolfgang [1970]. *Die aristotelische Physik*, 2. Aufl. Göttingen
- Wittern, Renate [1994]: "PHYSIS - Zum griechischen Naturbegriff", in: *Natur: fünf Vorträge*, hg. von H. Kössler (Erlanger Forschungen, Reihe B, Heft 23), Erlangen, S. 13-36
- Wright, M.R. [1981]: *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven and London
- Zeller, Eduard [1875]: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 1. Abt.: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, 3. Aufl. Leipzig: Fues
- Zeller, Eduard [1876]: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Teil: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, 4. Aufl. Leipzig: Fues
- Zeller, Eduard [1922]: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 1. Abt.: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, 5. Aufl. Leipzig, repr. Hildesheim: Olms 1963
- Zeller, Eduard [1919]: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Teil, erste Abt.: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie (1. Hälfte)*, 6. Aufl. (= Zeller/Nestle 1919) Leipzig, repr. Hildesheim: Olms 1963
- Zhmud, Leonid [1997]: *Wissenschaft, Philosophie und Religion bei den frühen Pythagoreern*, Berlin: Akademie Verlag
- Zhmud, Leonid [2012]: *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, tr. from Russian by K.Windle and R. Ireland, OUP

## Inhalt

1. Erste Illustrationen und Vorbereitungen.....	2
1.1. Die aristotelische Mimesisthese. Skizzen zu einer historischen Fallstudie .....	2
1.1.1. Die Mimesisthese der <i>Physikvorlesung</i> . .....	2
1.1.2. Zum Begriff der "Kunst", mit Exkurs zur <i>mimesis</i> in der <i>Poetik</i> . .....	5
1.1.3. Die Mimesisthese bei [Hippokrates], <i>De victu</i> . .....	7
1.1.4. Die "Natur" und "das Richtige".....	8
1.1.5. Vorläufiges (und ausblickendes) Resumé.....	12
1.2. Weitere Vorbemerkungen .....	13
2. Grundlagen. Systematische und historische Fragestellungen. Überblick .....	16
2.1. Das für den Naturbegriff einschlägige Vokabular.....	16
2.2. Zum grammatischen Stellenwert von <i>physis</i> bzw. "Natur" .....	17
2.2.1. Limitierende Genitive und adverbelle Verwendung; Kants "adjektiver" Gebrauch	17
2.2.2. Bestimmter Gebrauch von <i>physis</i> .....	18
2.2.3. Unbestimmter Gebrauch von <i>physis</i> .....	20
2.2.4. Absoluter Gebrauch von <i>physis</i> .....	21
2.2.5. Inbegriffliche Verwendungen von <i>physis</i> .....	22
2.2.6. Allumfassende "Natur"? .....	24
2.3. Zur Bedeutung von <i>physis</i> – I. Werden und Sein .....	26
2.3.1. Vorbemerkungen.....	26
2.3.2. Grundbedeutungen von <i>physis</i> .....	27
2.3.3. Beispiele .....	29
2.4. Zur Bedeutung von <i>physis</i> – II. dynamische und genetische Konstitution; Regularität .....	33
2.4.1. Dynamische und genetische Konstitution. ....	33
2.4.2. Natur und Regularität.....	35
2.5. Übersicht .....	37
2.5.1. Wachsenlassen, Wachsen, Festsitzen: die ältere Begriffsgeschichte.....	37
2.5.2. Vorsokratische Kosmologien .....	39



2.5.3. Abstammung, Charakter und Leistungsvermögen: Adelsethos und Erziehungstheorien im 5. Jahrhundert .....	42
2.5.4. Genetische und dynamische Konstitution in der Erziehungstheorie .....	45
2.5.5. "Natur" und Regularität im anthropologischen Kontexten.....	49
2.5.6. Zum absoluten Gebrauch von <i>physis</i> .....	51
2.5.7. "Die Natur und das Richtige": Der Begriff <i>physis</i> im Selbstverständnis der qualifizierten Berufe (vor allem der Medizin).....	56
2.5.8. Platon: "Natur" und "Idee".....	65
2.5.9. Aristoteles .....	73
3. Die ältere Begriffsgeschichte (8. bis 6. Jh.): "Wachsen" und "Festsitzen" .....	85
3.1. Bestandsaufnahme des Vokabulars .....	85
3.1.1. <i>phyô</i> : "hervortreiben", "aufkeimen und wachsen lassen" .....	85
3.1.2. <i>phyteuô</i> : pflanzen.....	87
3.1.3. <i>phyô</i> ("wachsen lassen") und <i>phyteuô</i> ("pflanzen"): metaphorische Verwendungen ..	88
3.1.4. <i>phyomai</i> : wachsen, aufkeimen .....	91
3.1.5. <i>pephyka</i> und (seltener) <i>ephyn</i> : gewachsen sein .....	92
3.1.6. <i>phyton</i> : Setzling, Pflanze, Gewächs.....	94
3.1.7. <i>physis</i> und <i>phyê</i> : Wuchs und Gestalt, bald vermutlich auch Charakter .....	95
3.1.8. Komposita und weitere Ableitungen.....	98
3.2. "Wachsen" und "Festsitzen".....	98
3.2.1. Organisch gewachsener Zusammenhang .....	98
3.2.2. Unlösbarer Befestigung .....	99
3.2.3. Resumé .....	101
4. Die sog. Vorsokratiker – I. "Ursprung" und "gewordenes Wesen" der Dinge: Die überlieferten Verwendungsfälle des einschlägigen Vokabulars.....	102
4.1. Xenophanes; Vorbemerkung zu Heraklit.....	102
4.2. Parmenides .....	104
4.2.1. Frg. 10 .....	104
4.2.2. Frg. 16.....	106

4.2.3. <i>phyomai</i> bei Parmenides .....	108
4.3. Empedokles .....	109
4.3.1. Übersicht .....	109
4.3.2. Frg. 8: .....	110
4.3.3. Frg. 63 und Frg. 110 (mit Frg. 108): .....	113
4.3.4. <i>phyô</i> , <i>phyomai</i> und Komposita .....	116
4.3.5. Zusätzliche Verwendungsfälle im Straßburger Papyrus .....	119
4.3.6. Nochmals zu Empedokles, Frg. 8 .....	120
4.4. Anaxagoras .....	129
4.5. Diogenes von Apollonia .....	129
4.6. Philolaos .....	131
4.6.1. Fragment 1 .....	131
4.6.2. Fragment 6 (Anfang: <i>physis</i> und <i>estô</i> ) .....	134
4.6.3. Ableitungen und Komposita .....	138
4.7. Archytas von Tarent .....	140
4.8. Demokrit; Atomisten und Materialisten des 4. Jh. ....	141
4.8.1. Verwendungsfälle von <i>physis</i> bei Demokrit .....	141
4.8.2. Die primären stofflichen Bestandteile der Dinge .....	143
4.8.3. "Erste Naturen" und "sterbliche Natur" .....	146
4.9. "Immerströmende Natur" im pythagoreischen Eid .....	148
4.10. "Unsterbliche Natur" bei Euripides (Frg. 910 N.) .....	150
4.10.1. Interpretationsansätze .....	150
4.10.2. Parodie bei Aristophanes .....	152
4.10.3. Parallele im <i>Sisyphos</i> ? .....	153
4.10.4. Betrachtung des Himmels .....	155
4.11. "Ursprüngliches Werden" bei Platon ( <i>Lg.</i> 892C) .....	157
4.12. Heraklit .....	160
4.12.1. Fragment 1 .....	161

4.12.2. Fragmente 123 und 106.....	165
4.12.3 Fragment 112.....	166
4.12.4. Heraklit im Derveni Papyros .....	167
5. Die sog. Vorsokratiker – II. <i>Peri physeôs</i> ? Buchtitel und Themenbezeichnungen der frühen griechischen Philosophie .....	178
5.1. Vorbemerkungen.....	178
5.1.1. Zwei Fehlanzeigen.....	178
5.1.2. Naturbegriffe der Medizin und der "Philosophie" (V.M. 20) .....	180
5.2. <i>philosophia</i> .....	182
5.2.1. Philosophische Disziplinen bei Cicero und Diogenes Laertios.....	182
5.2.2. Die vermeintliche Selbstbeschreibung des Pythagoras als <i>philosophos</i> (Herakleides Pontikos bei Cicero und Diogenes Laertios).....	184
5.2.3. Populäre <i>philosophia</i> .....	187
5.2.4. Elitäre <i>philosophia</i> : "Natur" und "Zuschauerschaft" ( <i>theôria</i> ).....	191
5.3. <i>Peri physeôs</i> als Buchtitel .....	202
5.3.1. Zitierkonvention und Gattungsbezeichnung .....	202
5.3.2. Strittige Fälle (Heraklit, Parmenides, Melissos); zweigliedrige Buchtitel bei Melissos und Gorgias? .....	205
5.4. <i>Peri physeôs</i> als Themenbezeichnung .....	209
5.4.1. <i>Peri physeôs</i> etc. bei Aristoteles.....	210
5.4.2. <i>Peri physeôs</i> vor Aristoteles .....	219
5.4.3. Gegenstand und Betrachtungsweise.....	227
5.5. Extensionale Themenangaben .....	230
5.5.1. "Über die Dinge in der Höhe" ( <i>peri tôn meteôrôn</i> ).....	230
5.5.2. "Über alles" ( <i>peri pantôn</i> ) .....	240
6. Die sog. Vorsokratiker – III. Der Naturbegriff und die Ordnung der Welt.....	247
6.1. Vorläufiges Resumé: "Natur" als Methodenkonzept der vorsokratischen Kosmologien .....	247
6.2. "Natur" als Urstoff und Träger von Regularität in den vorsokratischen Kosmologien (?) und in der Abhandlung <i>Über die Natur den Menschen</i> .....	250

6.2.1. Diogenes von Apollonia .....	250
6.2.2. Haben die Grundbestandteile der Welt eine "Natur"? .....	252
6.2.3. Die "Natur" der Körpersäfte in <i>De natura hominis</i> .....	253
6.2.4. Anmerkung über den Unterschied zwischen technischem Wissen und wissenschaftlicher Erklärung.....	257
6.3. Das Ordnen der Naturen: Kreationismus im frühen 4. Jh. ....	259
6.3.1. Die "Natur von allem" als gottgegebene Orientierungsinstanz der Medizin in <i>De victu</i> (c. 11) .....	259
6.3.2. Zeitliche Ordnung in den <i>Perithoos</i> -Fragmenten.....	261
6.3.3. Arterhaltung im Mythos des Protagoras.....	263
6.4. Vorsokratische Kosmologien über die Ordnung der Welt insgesamt .....	269
6.4.1. Ordnungsprinzipien und Lenkungsinstanzen .....	269
6.4.2. Der <i>nous</i> des Anaxagoras.....	272
6.5. Exkurs: Platon über die Ordnung der Welt insgesamt .....	276
6.5.1. Ideen als Muster.....	276
6.5.2. Vernünftige Lenkung in den <i>Gesetzen</i> .....	277
6.5.3. Natur und Schöpfung im <i>Timaios</i> (in Vorbereitung).....	288
Vorläufiges Literaturverzeichnis.....	289