...χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

Questi versi di Parmenide valgono ad indicare l'intendimento di questa collezione, che è destinata ad ospitare saggi di quella perenne ricerca del vero e del certo nella quale si manifesta la vita dello spirito.
Come titolo della collezione è stato assunto il nome della città in cui Parmenide fu maestro, per significare il proposito di non dimenticare l'antico nella tensione verso il nuovo, secondo il luminoso esempio di quella scuola italiota.

Giovanni Pugliese Carratelli

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Elea
1

frommann-holzboog

VITTORIO HÖSLE

Wahrheit und Geschichte

Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon

Stuttgart-Bad Cannstatt 1984

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hösle, Vittorio:
Wahrheit und Geschichte : Studien zur Struktur d. Philosophiegeschichte unter paradigmat. Analyse d. Entwicklung von Parmenides bis Platon / Vittorio Hösle. – Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1984.
(Elea ; 1)
ISBN 3-7728-0889-1

NE: GT

© Friedrich Frommann Verlag . Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1984
Satz und Druck: Laupp & Göbel, Tübingen 3
Einband: G. Lachenmaier Realwerk Reutlingen

Inhalt

Vorwort 11

I. Teil: Einleitung 17

1. Philosophie ohne Philosophiehistorie 17
2. Philosophiehistorie ohne Philosophie 19
2.1. Darstellung 22
2.1.1. Dilthey: Leben und Geschichte 22
2.1.2. Vulgärmarxistischer Reduktionismus: die sozioökonomische Basis 26
2.1.3. Psychologischer und existentialistischer Reduktionismus: das Individuum 33
2.1.4. Ästhetische Interpretation der Philosophiegeschichte 38
2.2. Kritik 43
2.2.1. Selbstaufhebung des geschichtlichen Skeptizismus 43
2.2.2. Kritik des Reduktionismus 51
2.2.3. Kritik der angeblich wertneutralen, subjektivistischen Sicht der Philosophiegeschichte 54
2.2.4. Kritik der ästhetischen Interpretation der Philosophiegeschichte 55
3. Historie der Philosophie aus philosophischem Interesse 59
3.1. Die Geschichte der Philosophie als Fortschritt . . 62
3.1.1. Linearer Fortschritt: N. Hartmann 63
3.1.2. Dialektischer Fortschritt: Kant; Hegel 70
3.2. Typologien der Philosophien 96
3.3. Zyklische Strukturen innerhalb der Philosophiegeschichte 108

3.3.1. Brentano; Ast 108
3.3.2. Weitere Arbeiten in diese Richtung: von Reichlin-Meldegg, Kafka, Dempf, Schilling 118
3.3.3. Ideen zu einer um den Zyklengedanken bereicherten Modifikation von Hegels Philosophiegeschichtsphilosophie 128

II. Teil: Erster Zyklus: Die Philosophie von Parmenides bis Platon 171

0. Einleitung 171
0.1. Vorbemerkung: Hegels Einteilung der griechischen Philosophie; Kritik 171
0.2. Die voreleatische Philosophie 175
1. Entwicklung des Zyklus 188
1.1. Thesis: Eleaten 188
1.2. Übergang Thesis-Antithesis: Empirismus (Empedokles, Anaxagoras, Atomisten). 205
1.3. Antithesis: Sophistik 225
1.3.1. Die eigentlich philosophische Sophistik 228
1.3.2. Sophistik als Aufklärung 244
1.4. Übergang Antithesis-Synthesis: Selbstaufhebung der Negativität (Sokrates) 267
1.4.1. Negation der Negation: ‚Euthydemos', ‚Dissoi Logoi'. 272
1.4.2. Sittlichkeit und Moralität 304
1.4.3. Objektivierung des Subjekts: der Tod des Sokrates (‚Kriton') 314
1.4.4. Die Kritik am Machtpositivismus; Ungerechtigkeit und Dialog (‚Thrasymachos', ‚Gorgias') . . . 330
1.4.5. Die Anamnesis-Lehre als mythische Verkleidung der Entdeckung synthetischer Erkenntnis a priori 360
1.5. Synthesis: Identität von Subjektivität und Objektivität (Platon) 372
1.5.1. Platons Erkenntnistheorie: ‚Theaitetos' 397
1.5.2. Prinzipien und Dialektik. 448

1.5.2.1. Zur Dialektik von ἕν und ἀόριστος δυάς 459
1.5.2.2. Logische und realphilosophische Ausprägungen der Dialektik der Prinzipien 490
1.5.2.3. Zur Binnendialektik der ἀόριστος δυάς. 506
1.5.2.4. Zur Dialektik der ἄνοδος 510
Exkurs zu 1.5.2.: Zur Rezeptionsgeschichte des ‚Parmenides' 531
1.5.3. Individuum und Polis: Platons Synthese in der Ethik 539
Exkurs zu 1.5.3.: Platon und der Staat 549
1.5.4. Die Mitte des Seins: Psyche. Eros, Mythos und Religion, Kunst. 554
1.5.4.1. Eros. 554
1.5.4.2. Mythos und Religion. 563
1.5.4.3. Kunst 569
1.5.5. Idee und Natur 574
1.5.6. Ontologie und Geschichte 589
Exkurs zu 1.5.6.: Athen und Sparta 605
1.5.7. Die Reaktion: die ‚Nomoi'. 614
1.6. Zusammenfassung 622

III. Teil: Grundriß der späteren Zyklen 625

1. Der hellenistisch-römische Zyklus. 627
1.1. Thesis: Aristoteles 630
1.2. Übergang Thesis-Antithesis: Stoa, Kepos 638
1.3. Antithesis: Skeptizismus 650
1.4. Übergang Antithesis-Synthesis: Philon von Larissa, Antiochos 664
1.5. Synthesis: Neuplatonismus 667
2. Der mittelalterliche Zyklus 676
2.1. Thesis: Thomas von Aquin 680
2.2. Antithesis: Nominalismus; Mystik 686
2.3. Synthesis: Nicolaus Cusanus 695
3. Der neuzeitliche Zyklus 707
3.1. Thesis: Metaphysik (Descartes, Spinoza, Leibniz) 709
3.2. Übergang Thesis-Antithesis: Empirismus 719

3.3. Antithesis: subjektiver Idealismus, Skeptizismus; Aufklärung 726
3.4. Übergang Antithesis-Synthesis: Kritizismus, endliche Transzendentalphilosophie 733
3.5. Synthesis: absoluter Idealismus 737
4. Die moderne Philosophie 744

Auswahlbibliographie 751
Personenregister 762

Vorwort

> Historia vero testis temporum,
> lux veritatis, vita memoriae,
> magistra vitae, nuntia vetustatis ...
> Cicero, De oratore II 9,36

Vorliegende Arbeit will versuchen, in Anschluß an Hegel einen Beitrag zu leisten bei der Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte. Die Frage danach ist alt: Schon seit der Antike gilt als ärgster Feind der Philosophie deren eigene Geschichte, die in ihrer widersprüchlichen, die entgegengesetztesten Systeme umfassenden Entwicklung den Wahrheitsanspruch der Philosophie am augenfälligsten zu relativieren scheint.

Gerade daß die Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte in der Gegenwart ein bisher nicht gekanntes Ausmaß angenommen hat, mag eine derartige Untersuchung legitimieren; eben diese Beschäftigung stellt ja von selbst das Problem des Grundes für das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte, zumal sich dieses Interesse bei den anderen Wissenschaften nicht findet; ferner erfordert allein schon der Begriff der Philosophiegeschichte die Bemühung um eine Vermittlung zwischen den beiden auf den ersten Blick miteinander unverträglichen Momenten – dem geschichtlichen, endlichen und dem übergeschichtlichen, Wahrheit prätendierenden. In der Tat ist nicht zu übersehen, daß die Last der eigenen Geschichte für die gegenwärtige systematische Philosophie eine lähmende Wirkung ausübt; sowohl innerhalb der wissenschaftlichen Veröffentlichungen als auch innerhalb der Lehrveranstaltungen an den Universitäten breitet sich die philosophiehistorische Arbeit immer mehr auf Kosten der eigentlich systematischen aus. Innerhalb einer solchen Situation ist das Problem der Geschichte

der Philosophie vielleicht wirklich, wie Hans Leisegang schreibt (Einführung in die Philosophie, Berlin 1953, S. 120), „das Problem, von dem alle Philosophie auszugehen hat; es ist vor allem das Problem der Spätphilosophie, die auf eine Geschichte von mehr als zwei Jahrtausenden zurückblickt und, wenn sie sich ihrer Verantwortung bewußt ist, nicht anfangen kann, ehe sie nicht mit dieser ihrer eigenen Geschichte fertig geworden ist."

Um die wachsende Kluft zwischen systematischer Philosophie und Philosophiehistorie schließen zu helfen, scheint also eine *systematische* Reflexion auf die Struktur von Philosophiegeschichte angebracht, von der auch erst die Aufgaben einer sinnvollen Philosophiehistorie[1] festgelegt werden könnten; dies um so mehr, als die systematischen Überlegungen zur Philosophiegeschichte auffallend vereinzelt sind:[2] Es gibt keineswegs eine Disziplin ‚Philosophie der Geschichte der Philosophie', obgleich innerhalb der Philosophie sowohl eine traditionsreiche Geschichtsphilosophie als auch eine extensive Philosophiehistorie existieren.

Hinzu kommt, daß die wenigen systematischen Betrachtungen zur Philosophiegeschichte meist insofern abstrakt bleiben, als sie auf eine Detailanalyse des gegebenen Materials gewöhnlich verzichten; umgekehrt finden sich in den großen philosophiehistorischen Kompendien ebenso wie in Einzelmonographien selten gründlichere Betrachtungen über die philosophische Bedeutung der philosophiehistorischen Arbeit.

Vorliegende Arbeit will hingegen beides zu verbinden versuchen; im ersten Teil sollen, in Auseinandersetzung mit den

1 Ich unterscheide streng zwischen ‚Geschichte' und ‚Historie', obgleich ‚Geschichte' oft auch im Sinne von ‚Historie' verwendet wird; hier ist Geschichte nur Gegenstand der Historie, nicht diese Wissenschaft selbst.

2 Man wird wohl nicht übertreiben, wenn man sagt, daß die Diskussion um Wesen und Begriff der Philosophiegeschichte zur Zeit der Entstehung einer Philosophiehistorie in modernem Sinne, also Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts, reger war als heute – was um so auffallender ist, wenn man das Ausmaß der gegenwärtigen philosophiehistorischen Produktion mit demjenigen jener Zeit vergleicht.

wichtigsten Positionen dazu, einige systematische Überlegungen zur Struktur der Philosophiegeschichte entwickelt werden; im zweiten sollen diese konkret überprüft werden, und zwar paradigmatisch an der Entwicklung der Philosophie von Parmenides bis Platon; der dritte Teil schließlich, dessen Ausarbeitung in einer dem zweiten Teil entsprechenden Gründlichkeit weiteren Untersuchungen vorbehalten ist, wird den Gang der späteren Philosophiegeschichte auf seine Grobstrukturen hin analysieren. Es sei noch ausdrücklich betont, daß vorliegende Untersuchung primär eine systematische und nicht eine historische sein will, wenn auch Gegenstand dieses systematischen Interesses die Philosophiegeschichte ist; die philologischen Einzelanalysen im Hauptteil sind daher – trotz der Ausführlichkeit, die durch den Wunsch nach einer festen empirischen Basis motiviert ist – selten Selbstzweck, sondern dienen dem übergeordneten systematischen Anliegen. Dieses freilich strebt gerade eine Überwindung des Dualismus systematisch-historisch an: In der Tat hoffe ich zu zeigen, daß das sogenannte systematische Interesse, das mit einer Verleugnung des Alten und der Sucht nach vermeintlich Neuem einsetzt, in besonderem Maße der Wiederholung wirklich historischer Positionen verfallen ist; nur von denjenigen Denkern, die die Geschichte der Philosophie gut gekannt haben, ist (bisher wenigstens) wahrhafter Fortschritt erzielt worden; weiter gesehen als der Riese der Tradition haben nur diejenigen Zwerge, die sich der richtigen Größenverhältnisse bewußt waren und sich dennoch vor dem Aufstieg auf dessen Schultern nicht gescheut haben.

Es ist eine schöne Pflicht, am Ende einer Untersuchung jenen zu danken, ohne deren Hilfe die befreffende Arbeit nie das geworden wäre, was sie ist; vier meiner akademischen Lehrer sind es gewesen, ohne die ich meine Konzeption nie hätte entwickeln können und die mir in selbstloser Weise für viele Fragen während der Arbeit an ihr zur Verfügung standen: Herr Prof. Dr. Imre Tóth (Regensburg) lenkte als erster meine Aufmerksamkeit auf die Tradition des objektiven Idealismus, ihm verdanke ich die Grundeinsicht in die Strukturanalogie von

Platonismus und Deutschem Idealismus; bei den Herren Prof. Dr. Konrad Gaiser und Prof. Dr. Hans Krämer (Tübingen) lernte ich das neue Platonbild kennen, das sich immer mehr als Schlüssel zum Verständnis der antiken Philosophiegeschichte in ihrer Gesamtheit erweist, bei Herrn Prof. Krämer zudem die prinzipiellen Probleme des Verhältnisses von Philosophie und Philosophiehistorie; Herr Prof. Dr. Dieter Wandschneider (Tübingen) schließlich führte mich in die Strukturen und die systematische Tragweite von Hegels Werk ein – in ständiger Auseinandersetzung mit ihm, der meine Arbeit durch eine große Gesprächsbereitschaft in idealer Weise gefördert hat, sind deren philosophische Grundgedanken konkretisiert worden.

Großen Dank schulde ich außerdem meinem Freunde Herrn Dr. Christoph Jermann, der nicht nur die ganze Arbeit las, mit mir besprach und u. a. zahlreiche stilistische Glättungen anregte, sondern mir darüber hinaus bei der mühsamen Arbeit der Herstellung des Manuskripts in liebenswürdigster Weise behilflich war. Ihm sowie meinen weiteren Freunden, den Herren Jan-Lüder Hagens, Frank Keim und Ulrich Unnerstall, bin ich ferner für Hilfe beim Korrekturenlesen zu Dank verpflichtet.

Ferner möchte ich an dieser Stelle auch meine große Dankbarkeit meinen Eltern gegenüber zum Ausdruck bringen.

Gewidmet ist diese Arbeit Dr. Gerardo Marotta, dem Präsidenten des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, zweifelsohne einem der bedeutendsten Förderer der Philosophie in unserer Zeit, der diese Arbeit in das verlegerische Programm seines Instituts aufnahm. Ihm bin ich, ebenso wie seinen Mitarbeitern, meinen verehrten Freunden Herrn Dr. Antonio Gargano und Herrn Dr. Giuseppe Orsi, zu tiefem Dank verpflichtet. Danken will ich schließlich auch dem Verleger Herrn Günther Holzboog für die Publikation des Werkes.

Erwähnen will ich noch, daß diese Arbeit Ende 1981 abgeschlossen wurde. Spätere Literatur habe ich nicht mehr eingearbeitet; verweisen will ich aber doch an dieser Stelle auf das neue Platonbuch H. Krämers (Platone e i fondamenti della metafisica, Milano 1982) als auf die letzte Darstellung des Tü-

binger Platonbilds – ein Werk, von dem nur zu wünschen ist, daß es auch in Deutschland die Rezeption erfährt, die ihm gebührt.

II. Teil:

Erster Zyklus: Die Philosophie von Parmenides bis Platon

0. Einleitung

0.1. Vorbemerkung: Hegels Einteilung der griechischen Philosophie; Kritik

Die Philosophie beginnt für Hegel wesentlich in Griechenland; in der griechischen Welt wird für ihn die Substantialität, d. h. die „Einheit des Geistigen und Natürlichen" (18.176), der orientalischen Welt überwunden zugunsten des Prinzips der Subjektivität, das im delphischen γνῶθι σεαυτόν (s. 7.504, 10.9 f, 11.517, 18.51, 20.455, 480 f) und in der Antwort des Ödipus an die ägyptische Sphinx ‚der Mensch' seinen „wunderbar(en)" Ausdruck findet (12.272, cfr. ähnlich 16.442).[1] Die Lösung des Rätsels deutet an, „daß das Innere der Natur der *Gedanke* ist, der nur im menschlichen Bewußtsein seine Existenz hat" (12.272) – das aber ist die Bedingung für Philosophie. Das griechische Wesen allerdings ist noch nicht zur „abstrakten Subjektivität" der Moderne (18.176) übergegangen, es bildet daher die „Mitte der Schönheit ..., weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herr-

1 Es ist hier nicht der Ort einer kritischen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Geschichtskonzeption. Problematisch ist natürlich der Gedanke eines Übergangs (Ägypten – Griechenland), der – anders als etwa der von der römischen zur germanischen Welt in der Völkerwanderung – historisch-äußerlich nicht eigentlich stattgefunden hat. Dennoch ist es sinnvoll, in der griechischen Mythologie und Gnomik anderen Völkern gegenüber Auffallendes zu suchen und zwischen diesem und der griechischen Philosophie eine Verbindung herzustellen. Das Ödipus-Mythologem ist wesentlich griechisch.

schende, bestimmende Subjekt bleibt" (a. O.) – in Absetzung vom ägyptischen Priester von Ti.[2] 22b (zitiert 12.271) vergleicht Hegel Griechenland oft mit dem Jugendalter (etwa 12.275).

Dort entstand daher Freiheit, die die Grundlage der Philosophie ist (18.70);[3] aber auch die „Reduktion des Unermeßlichen" (18.177), der Maßlosigkeit der orientalischen Substanz ist wesentliche Voraussetzung des Denkens – wie Platon (etwa Prt. 343b) sieht auch Hegel in Sprüchen der Sieben Weisen wie μηδὲν ἄγαν einen „allgemeinen Sinn", eben die Erkenntnis des Maßes als „höchste(r) Bestimmung" „im Sein" (18.186) als Wesen des Griechentums. Der Beginn allgemeiner Betrachtungen, auch auf diesem primitiven Niveau, setzt für Hegel übrigens schon eine „Epoche des Untergangs" (18.179) voraus, nämlich den Verfall der jonischen Polis, den Einbruch einer fremden Welt: „Das patriarchalische Leben war vorüber." (a. O.) Über diesen wichtigen Gedanken Hegels ist oben (S. 159 f) gehandelt worden.

Die griechische Philosophie betrachtet Hegel als Einheit, die er in drei Teile gliedert: „1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie" (18.188). Vorliegende Untersuchung wird dagegen – in Absetzung sowohl von Hegel als auch von Brentano und den übrigen Theoretikern einer zyklischen Struktur der Philosophiegeschichte – diese Epoche in zwei Zyklen einteilen, wofür folgendes spricht (was im einzelnen erst im Laufe dieser Arbeit expliziert werden kann): Hegel selber sieht mit Platon und besonders Aristoteles eine *Synthesis* erreicht (a. O.),

2 Abkürzungen griechischer Autoren und ihrer Werke richten sich nach dem Verzeichnis ‚I. Authors and Works' in: H. G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1961 (Reprint der neunten Auflage).

3 Freiheit sollte nicht nur, wie bei Aristoteles (Metaph. 981 b20f, 982 b22f), in äußerlichem Sinne (als Freiheit von Not), sondern ebensosehr in geistigem (auch politischem) Sinne verstanden werden, impliziert doch die Tatsache, daß die Welt zum Problem wird, die Selbständigkeit des archimedeischen Punktes des Selbstbewußtseins.

auf die mit Stoa und Epikureismus „das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme" (a. O.) folge. Den Skeptizismus interpretiert Hegel als „das Negative" und den Neuplatonismus schließlich als neue Synthesis („die Rücknahme des Gegensatzes in eine Ideal-, Gedankenwelt, göttliche Welt", a. O.); d. h. der erste Abschnitt hat eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den beiden anderen.

Ferner parallelisiert Hegel richtig einen philosophischen Einschnitt mit dem politischen Übergang von der griechischen zur römischen Welt. Dazu ist nun zu bemerken, daß dieser Einschnitt sinnvollerweise schon früher angesetzt werden müßte, nämlich mit dem Übergang vom griechischen Poliswesen zum Hellenismus (was Hegel wohl auch meinen muß, denn Halle und Garten sind ja ein hellenistisches, nicht ein römisches Produkt). Diese Zäsur – Eduard Meyer beendet seine fünfbändige ‚Geschichte des Altertums' mit dem Jahre 350 v. Chr.; allgemein setzt man den Epochenwechsel zwischen der Schlacht von Mantineia (362) und der von Chaironeia (338) an – ist bedeutender als die zwischen Hellenismus und Rom, nicht nur in der politischen Organisation, sondern auch in ihren philosophiehistorischen Auswirkungen, was schon daraus erhellt, daß die hellenistische Philosophie mühelos nach Rom *übertragen* werden konnte, während die vorangehende, platonische erst wieder *erneuert* werden mußte. Drittens kommt die abschließende Stellung in diesem Zyklus wohl schwerlich Aristoteles zu, wogegen schon seine historische Anfangsstellung (als Lehrer Alexanders) spricht. Hier wird man heute anders urteilen müssen als Hegel, der von der systematischen Leistung des Stagiriten aus begreiflichen Gründen fasziniert war; inwieweit diese allerdings, verglichen mit Platon, geradezu eine Auflösung darstellt, konnte Hegel vor der Auswertung der sog. ‚ungeschriebenen Lehre' nicht wissen (dazu s. S. 386 f).

Zusammenfassend: Ich lasse mit dem Tode Platons und dem Ende der griechischen Freiheit einen in sich eigenständigen, alle Strukturelemente in sich vereinigenden Zyklus sich vollenden (im folgenden heiße er der ‚griechische') und mit Aristoteles

und der Entstehung des Hellenismus einen neuen einsetzen, der mit der Schließung der Akademie und dem Untergang des römischen Reiches ausklingt (als Annex zähle ich dann dazu noch Pseudo-Dionysios und Eriugena, dazu s. S. 425), nämlich den ‚hellenistisch-römischen'. Die Fruchtbarkeit dieser Einteilung ist bisher bloße Behauptung; nur die Darstellung der philosophischen Entwicklung kann sie bestätigen. Seinen ersten Abschnitt, der also in etwa mit dem hiesigen ersten Zyklus übereinstimmt, gliedert Hegel wiederum in drei Kapitel (18.189). Erstens von Thales bis Anaxagoras: Das Absolute wird als Einfaches, als Objektives gefaßt. Mit dem νοῦς des Anaxagoras ist der Übergang zur Subjektivität gegeben, die das zweite Kapitel beherrscht, das die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker behandelt: „Das ist das Prinzip der Subjektivität, ... das Denken zunächst teils als abstraktes Prinzip, teils als zufällige Subjektivität" (a. O.). Mit Platon und Aristoteles ist es drittens „der *objektive Gedanke*, die Idee", die „sich zum Ganzen gestaltet" (a. O.; Hervorhebung von mir, V. H.), d. h. eine Synthesis zwischen objektivem und subjektivem Element tritt ein.

An dieser Gliederung kritisierte schon Zeller (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen [2]1856, S. 116), daß Sokrates und die Sophisten zusammengefaßt würden: „Sokrates erscheint also hier nur als der Fortsetzer einer von Andern begonnenen Bewegung; nicht als der Anfang eines Neuen." – „So richtig es daher ist, daß die Sophisten mit Sokrates im Allgemeinen den Charakter der Subjektivität teilen, so können sie darum doch nicht in derselben Weise, wie dieser, als Begründer einer neuen wissenschaftlichen Richtung betrachtet werden." (op. cit., S. 118). Ich schließe mich Zellers Bedenken an und stelle, gemäß dem S. 132f entwickelten Schema, folgende Ordnung auf: a.) „Metaphysik", reiner Rationalismus, Objektivismus und Realismus (Thesis): *Eleaten*; b.) „Empirismus", Vermittlung zwischen Rationalismus und Erfahrung, Übergang zur Subjektivität (Übergang Thesis-Antithesis): *Empedokles*, *Anaxagoras*,

Atomisten; c.) Skeptizismus, bloße Subjektivität (Antithesis): *Sophistik*; d.) Selbstaufhebung der Negativität, kritische Wiederbegründung des Wissens (Übergang Antithesis-Synthesis): *Sokrates*; e.) Identität von Objektivität und Subjektivität, absoluter Idealismus (Synthesis): *Platon*.

Das Hauptinteresse dieses Teils liegt bei Platon als dem synthetischen Denker, auch Sokrates wird etwas ausführlicher behandelt; bei den Vorsokratikern versuche ich, mich auf die B-Fragmente zu beschränken und auf die Berichte nur in Ausnahmefällen zurückzugreifen. Trotz Cherniss (Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, Baltimore 1935)[4] bieten sich davon die Aristotelesreferate am ehesten an.

0.2. Die voreleatische „Philosophie"

Nur scheinbar weicht man von Hegel, dem Begründer des philosophischen Interesses an den Vorsokratikern, ab, wenn man die Philosophie mit den Eleaten und nicht wie sonst allgemein, in Anlehnung an Arist. Metaph. 983b20, mit Thales beginnen läßt. Dazu ist zu sagen, daß auch für Aristoteles Thales nur einer τοιαύτης (einer solchen, einer so verstandenen) ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ist, daß also der betreffende Ansatz immer vom Vorverständnis von Philosophie überhaupt abhängig ist. Man kann daher den fraglichen Beginn mit guten Gründen früher oder später ansetzen; so bemühen einerseits schon Platon und Aristoteles die Epiker bei der Erörterung philosophischer Fragen (cfr. etwa Tht. 152e, Metaph. 983b27 f) und allge-

4 Um zur hyperkritischen Methode von Cherniss hier nur knapp Stellung zu nehmen, so ist anzumerken, daß sie sich letztlich selbst aufhebt. Denn „wenn Aristoteles' Deutung der Vorsokratiker völlig unhistorisch ist, so ist es wohl kaum der Mühe wert, daß wir uns weiterhin mit ihnen beschäftigen. Aristoteles hat durch Theophrast die gesamte doxographische Tradition beeinflußt ..." (W. K. C. Guthrie, Aristoteles als Philosophie-Historiker. Prolegomena, in: Aristoteles in der neueren Forschung, hg. von P. Moraux, Darmstadt 1968, S. 212–321, S. 215). Mit welchem Recht dürfen wir aber dann Aristoteles' Berichte als Fehlinterpretationen behandeln, wenn wir schlicht gar nichts über die Vorsokratiker wissen, von dem aus wir Aristoteles korrigieren könnten?

mein wird heute, nach W. Jaeger, auf die Kontinuität zwischen Mythos und Logos verwiesen (cfr. schon Metaph. 1091b9, wo Pherekydes bescheinigt wird, μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν); besonders Hesiod wird etwa für ethische und kosmogonische Problemstellungen in Anspruch genommen (cfr. z. B. F. Krafft, Geschichte der Naturwissenschaft I, Freiburg 1971, S. 65 f). Auf der anderen Seite wird der Einschnitt, den Parmenides (und evtl. Heraklit) bedeutet, ebensooft betont: Für Schadewaldt (Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt/Main 1978, S. 432 f) können Parmenides und Heraklit als Beginn der Philosophie angesehen werden, Barnes (The Presocratic Philosophers, London/Henley/Boston 1979, Vol. I, S. 153) gilt der Eleate als „the serpent" im Paradiese der Unschuld vorangehender Naturphilosophie, für Bormann (Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten, Hamburg 1971, S. 183) ist er „dadurch ausgezeichnet, daß er der erste unter den Vorsokratikern zu sein scheint, der argumentiert."

Im folgenden soll in Anschluß an Hegel gezeigt werden, welcher Begriff von Philosophie für Thales und die voreleatische Philosophie im allgemeinen vorausgesetzt werden muß, und a.) worauf die eleatische Neuerung beruht sowie b.) wie diese trotzdem als organische Weiterentwicklung des milesischen und des pythagoreischen Denkens begriffen werden kann. Philosophie ist für Hegel Bestimmung des *Absoluten* im Medium des *Begriffs* („Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, (das) ist die Aufgabe der Philosophie", 2.25) – durch den *Inhalt* unterscheidet sie sich von der Wissenschaft, die auf die begriffliche Erfassung des *Endlichen* beschränkt ist, durch die *Form* von der Religion, die im Medium der *Vorstellung* – freilich des Absoluten – ihren Wirkungsbereich hat (18.76–113).

So ist einerseits die Emanzipation von der Religion Bedingung für die Entstehung der Philosophie – und in diesem Sinne kann Thales als erstem der Durchbruch von der mythischen Welt zu der des Logos zugeschrieben werden –, *andererseits ist ebenso die Verselbständigung von der empirischen Wissenschaft*

Voraussetzung für das Freiwerden der Philosophie, die mit der Loslösung von der Religion nur den ersten Schritt zu ihrer Wesensbestimmung getan hat: Die radikale Trennung von Wissenschaft und reinem Denken geht aber auf die Eleaten zurück, und auch die darauffolgenden Bemühungen um eine Restauration der Naturphilosophie sind primär vom begrifflichen Ansatzpunkt und erst sekundär von der Empirie her bestimmt, wie im folgenden gezeigt werden wird. Wichtig ist noch, daß erst durch diese radikale *Scheidung* des philosophischen vom „physikalischen" bzw. „mathematischen" Denken der Milesier bzw. Pythagoreer eine wahrhafte *Verbindung* von Wissenschaft und Philosophie ermöglicht wurde, wie aus dem Vergleich platonischer Wissenschaftsbegründung und pythagoreischer *Verquickung* von Einzelwissenschaft, Weisheit und Philosophie erhellt.

Zu dieser ursprünglichen Vermengung heißt es bei Hegel: „In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter" (18.78) – als Beispiele folgen Thales' Voraussage der Sonnenfinsternis von 585 (Hdt. I 74) und die pythagoreische Begründung der Harmonielehre. Dennoch ist es nützlich, auch diesen ersten Schritt der Milesier in der Selbstwerdung der Philosophie zu untersuchen[5] und „zu fragen: inwiefern ist dies Philosophie überhaupt, zu sagen, das Prinzip sei das Wasser. Dies sieht bei uns nicht philosophisch aus, sondern physikalisch." (18.199) Vor der Scheidung von Wissenschaft und Philosophie ist allerdings diese Alternative wenig sinnvoll; es muß darum gehen, von den Unterschieden zwischen Philosophie und Wissenschaft zu abstrahieren und das Bemühen um eine *allgemeine*

5 Die folgende Darlegung steht allgemein für alle drei Milesier, jedenfalls für Anaximander und Anaximenes, zum Gutteil wahrscheinlich auch für Thales, obwohl die Frage, ob der Begriff ἀρχή schon bei ihm vorkam – er ist bekanntlich erst für Anaximander (DK 12 B1) bezeugt –, hier ebenso übergangen werden muß wie das strittige Problem (das natürlich von der Beantwortung der ersten Frage abhängt), was für einen genauen Stellenwert das Wasser bei ihm denn gehabt habe.

Fragestellung und Antwort als solches zu würdigen: „In den sogenannten Gründen hat es (sc. das Wasser) die Form des seienden Allgemeinen"(18.201). Damit ist einerseits die sinnliche Gewißheit, wo jedes einzelne als Wahres gilt, überwunden: „Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seienden, – ein Zurücktreten" (18.203). Überhaupt ist das Erscheinende gegenüber der ἀρχή als ontologisch Minderwertiges erkannt – die Eleaten explizieren nur die Grundvoraussetzung schon der frühesten ἀρχή-Denker; schon mit Thales „tritt der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffs ein" (18.201), auch wenn er ihm wohl nicht bewußt war. Die Reduktion andererseits der „unendlichen Menge von Prinzipien" der „wilde(n) unendlich bunte(n) Homerische(n) Phantasie"[6] (18.203) auf *ein* Prinzip weist ebenfalls auf die Eleaten; die sinnlich wahrnehmbare Vielheit ist „(k)ein für sich bestehendes Wahrhaftes" mehr (18.204), sie wird zu einer „Modifikation" des Einen, „aus dem ... alles andere hervorgehe", das als „die Substanz von allem" gefaßt ist (a. O.), das als Grund überall gegenwärtig ist.[7] Als solches wird allerdings – und da zeigt sich die Begrenztheit des milesischen Standpunktes – etwas Materielles gedacht, das möglichst formell-abstrakt interpretiert werden muß: als Wasser, als ἄπειρον (das nicht so sehr als Raum, sondern als (unbestimmter) Stoff gedacht werden muß, wie schon Hegel (18.211) richtig sieht; cfr. bes. DK 12 A16[8] und Arist. Ph. 204b22 f), als Luft (die mit der materiell verstandenen Seele parallelisiert wird: DK 13 B2 (wenn echt)).

6 Freilich ist auch das homerische Weltbild irgendwie geordnet, etwa durch die Vorstellung der Moira, die Allgemeines wie Einzelnes lenkt, indem sie jedem sein Teil (μοῖρα) gibt – nur ist das Bewußtsein darüber vage und begrifflos.

7 Vgl. H. Boeder, Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie, Den Haag 1962.

8 DK steht für: Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Siebente Auflage herausgegeben von Walther Kranz, Berlin 1954.

Die Materie vermag allerdings nicht sich selbst zu bewegen und Veränderung zu erklären, wie schon Aristoteles kritisiert (Metaph. 984a18 f); die Beziehung etwa des anaximeneischen ἀήρ, der causa materialis, zu seinen Veränderungen, der πύκνωσις und ἀραίωσις, ist nicht geklärt – es fehlt eine causa efficiens –, so daß auch hierin, wie Aristoteles 984a29 f richtig bemerkt, die Eleaten nur die Konsequenzen aus den milesischen Implikationen ziehen, wenn sie die Statik der Substanz fordern.[9]

Der Übergang zu den Pythagoreern nun „ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, Trennung des Intelligiblen und Realen" (18.219) – Hegel begreift die Pythagoreer in ihrem *mathematischen* Ansatz[10] als *Vermittler* zwischen der *physikalischen* Bestimmung des Absoluten durch die Jonier und der *begrifflichen* durch die Eleaten: „Sie sagen: die Zahl ist die Substanz, das Wesen der Dinge. Die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke: ein unsinnliches Sinnliches" (18.193 f). Diese geschichtliche Mittelstellung der Pythagoreer im „Übergang von der realistischen zur Intellektualphilosophie" (18.234) entspricht für Hegel deutlich der ontologischen Zwischenstellung der mathematischen Entitäten, die diese in der antiken Philosophie,[11] d. h. vornehmlich im Platonismus,

9 Es ist allerdings zu betonen, daß die Milesier das Bewegungsprinzip nur nicht *gesetzt* haben; das, was sie unter ἀρχή verstehen, vereinigt sicher Momente eines materiellen mit denen eines Bewegungsprinzips. In der Philosophie aber kommt es nicht auf das an, was gemeint ist, sondern auf das, was ausdrücklich expliziert wird (cfr. S. 92 f).

10 Cfr. Arist. Metaph. 987a19: διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων.

11 „Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewußtsein gehabt" (18.235); Hegel verweist allerdings nur auf Metaph. A6, während sich die berühmte Einteilung der τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν in φυσική, μαθηματική und θεολογική (in Metaph. K7, 1064 b1f) mehr anbietet. Diese Einteilung stammt natürlich von Platon und wird bezeichnenderweise von Aristoteles im späteren Kapitel E1 aufgegeben, d. h. die Mathematik verliert ihre Mittelstellung: φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική (1026a18f). Zur ontotheologischen Einheit von θεολογική und φιλοσοφία πρώτη als ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν s. übrigens Metaph. E1, 1026a23–32 und K7, 1064b6–14.

sowie (mit gewissen Einschränkungen) in Hegels eigener Systematik innehaben (cfr. 5.243–249), die sich dabei explizite auf die Antike beruft. Aber auch seine Parallelisierung der beiden Zwischenpositionen, nämlich der Zahlen im ontologischen, der Pythagoreer im philosophiehistorischen Bereich, findet Hegel schon in der Antike, und zwar bei Porphyrios, der von Moderatos berichtet, dieser habe erklärt, die pythagoreischen Zahlenspekulationen seien Ausdruck der Unfähigkeit gewesen, zum reinen Begriff vorzustoßen: „Eine ausführlichere, gründlich gedachte Reflexion hierüber von *Moderatus* aus Cadix", heißt es in der ‚Wissenschaft der Logik' in der zweiten Anmerkung zum Unterkapitel ‚die Zahl' (5.245), „wird in Malchos' *Vita Pythagorae*, ed. Ritterhus, p. 30 f., angeführt; daß die Pythagoreer auf die Zahlen gefallen seien, schreibt er dem zu, daß sie noch nicht vermocht haben, die Grundideen und ersten Prinzipien *deutlich in der Vernunft* zu fassen, weil diese Prinzipien schwer zu denken und schwer auszusprechen seien."[12]

12 Die Stelle lautet auf griechisch: μὴ δυνάμενοι γάρ, φησί (sc. Μοδέρατος), τὰ πρῶτα εἴδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχὰς σαφῶς τῷ λόγῳ παραδοῦναι διά τε τὸ δυσπεριόνητον αὐτῶν καὶ δυσέξοιστον, παρεγένοντο ἐπὶ τοὺς ἀριθμοὺς εὐσήμον διδασκαλίας χάριν μιμησάμενοι τοὺς γεωμέτρας καὶ τοὺς γραμματιστάς (Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, rec. Augustus Nauck, Leipzig 1886 (Nachdruck Hildesheim 1963), S. 17–52: Μάλχου ἡ βασίλεως Πυθαγόρου βίος, S. 43; in diesem Zusammenhang interessant sind übrigens die ganzen §§ 47–49 (S. 42–44)).

Diese und ähnliche Stellen aus Porphyrios' ‚Leben des Pythagoras' zitiert Hegel übrigens auch in eigener Übersetzung 18.236. Eine dritte ausführliche Erörterung der Parallele zwischen der ontologischen Mittelstellung der Zahl und der historischen des Pythagoras findet sich schließlich in Zusatz 3 von § 104 der ‚Enzyklopädie' (8.220–222). –

Auch Proklos – der einen erstaunlichen Sinn für die Systematisierung der Philosophiegeschichte hat (cfr. S. 466 f) – weist den Pythagoreern eine Mittelstellung zu, indem er sie zwischen Heraklit und die Eleaten einordnet, wobei er Heraklit Erkenntnis durch die Namen (Proklos denkt wohl an den Herakliteer Kratylos in Platons gleichnamigem Dialoge, den er ja kommentiert hat; zum Ausgehen des Denkens von den Namen s. Pl. Ep. 342 af), den Pythagoreern Erkenntnis durch die Mathematik und den Eleaten den Durchbruch zu einer begrifflichen Lehre zuweist. Cfr. In Prm. (hier und im folgenden zitiert nach: Procli Philosophi Platonici Opera Inedita, ed. Victor Cousin, op. cit.), Sp. 623, Z. 29 f: τῆς δὴ μεθόδου ταύτης

Ferner parallelisiert Hegel die Mittelstellung der Pythagoreer in der theoretischen Entwicklung auch derjenigen ihres θίασος zwischen der Einheit etwa der Sieben Weisen mit ihrem Volke und dem Einzelgängertum Heraklits und Sokrates' (cfr. 18.272, 320). Bedeutend aber ist Hegels erster Vergleich; er ermöglicht, die Philosophie mit Parmenides beginnen zu lassen und zugleich auch das voreleatische Denken in einer organischen Entwicklung zu diesem hin zu begreifen. Schematisch ergibt sich also folgende Korrespondenz:

Milesier: ‚Physik', Absolutes als sinnlich Konkretes
Pythagoreer: ‚Mathematik', Absolutes als Zahl
Eleaten: ‚Ontologie', Beginn der Philosophie, Absolutes als begrifflich Abstraktes[13]

Das Absolute, das wahrhaft Seiende, wird nacheinander in der Weise der ‚Physik', der ‚Mathematik' und des rein philosophischen Denkens gefaßt, wobei zu betonen ist, daß diese Un-

εἰρημένης, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγασθεὶς διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδόν;

Es ist übrigens nicht auszuschließen, daß auch schon Platon die Möglichkeit dieser Parallelisierung in Ansätzen gesehen hat; dafür spräche, neben dem bahnbrechenden Versuch Platons, die systematische Philosophie und ihre Geschichte zu parallelisieren (s. dazu S. 461 f), konkret Epin. 988 cf, wo die Entwicklung Mythos – materialistische Naturphilosophie – platonische Philosophie skizziert wird; letztere leitet sich aber selbst von den Pythagoreern her (dazu s. z. B. K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart ²1968 (im folgenden zitiert als PUL), Anm. 263 auf S. 417 f). Außerdem wäre an R. 529 a–531 c zu erinnern, wo sich Platon von einer noch empirisch ausgerichteten Astronomie und Harmonik offensichtlich pythagoreischer Prägung distanziert, andererseits aber auch an sie anknüpft. Allgemein ist es auch für Platon „klar, daß die Mathematik ursprünglich mit den praktischen Aufgaben des Zählens und Messens zusammenhängt, andererseits aber den Keim zur reinen Theorie in sich enthält." (op. cit., S. 234)

13 Auch J. Stenzel (Platon der Erzieher, Leipzig 1928, Nachdruck Hamburg 1961) betont, daß die Pythagoreer „noch keine allgemeinen Begriffe" (S. 33) hätten, spricht den Eleaten jedoch die „begriffliche Form aller Erkenntnis" (S. 37) zu.

terscheidung erst nach der eleatischen Konstitution der Ontologie einen eigentlichen Sinn hat – für die Jonier sind ‚Physik' und Philosophie, für die Pythagoreer ‚Mathematik' und Philosophie eine schwer lösbare Einheit.

Ich kann und muß mich hier mit dieser allgemeinen Äußerung über den historischen Stellenwert der Pythagoreer begnügen, ohne mich auf die schwierigen Fragen nach der konkreten Entwicklung der Pythagoreer einzulassen (zur Problemlage s. man etwa E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923; W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft – Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962; B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer, Zürich/München 1979). Erwähnt sei jedoch, daß für mindestens eine starke Strömung der Pythagoreer eine Identifizierung der mathematischen Entitäten mit den Objekten der sinnlichen Wirklichkeit bezeugt ist (Metaph. 989b29–990a5; 1080b16 f; 1083b8 f) – die mangelnde Reflexion des χωρισμός zwischen Zahlen und sensibilia läßt sie einerseits die platonischen Schwierigkeiten vermeiden (was Aristoteles an der letztgenannten Stelle lobend hervorhebt), andererseits aber auch keinen Versuch der *Distanzierung* und damit erst wahrer *Vermittlung* machen, so daß sie eigentlich wieder in den Standpunkt der ‚Physiker' zurückfallen, indem die Zahlen schließlich nur zu Chiffren für konkrete sensibilia entarten (so etwa, später, bei Eurytos = DK 45; cfr. Metaph. 1092b8 f). Die Hegelsche Einteilung des Pythagoreerkapitels in „Das System der Zahlen" und in „Anwendung der Zahlen aufs Universum" („wir müssen unterscheiden α) den reinen Gedanken, Begriff als Begriff; β) alsdann die Realität und den Übergang in sie", 18.237) ist daher in dieser strengen Scheidung für die vorplatonischen Pythagoreer eine Fiktion, ebenso wie die Annahme einer ontologischen Begründung der arithmetischen Voraussetzungen, die über das Niveau der Systoichie von Metaph. 986a22 f hinausgegangen wäre (s. Hegels Kritik 18.245 und auch Gaiser, PUL, Anm. 263 f auf S. 417 f, zum grundsätzlichen Unterschied zwischen Pythagoreer und Platon). Hätte sich Hegel an die von ihm selbst aufgestellte

Behauptung der Mittelstellung der Pythagoreer gehalten, hätte er vielmehr die Zuschreibung des Inhalts des von ihm ausführlich behandelten großen Sextusberichts Adv. math. X 248 f (= Test. 32 bei Gaiser, PUL: der wichtigste Bericht der ‚ungeschriebenen Lehre' Platons) an die περὶ τὸν Σάμιον Πυθαγόραν als Fehler erkennen können. (Übrigens muß hervorgehoben werden, daß schon für Hegel „die *pythagoreische Philosophie*, nicht sowohl des Pythagoras als der Pythagoreer" (18.234), ein Konglomerat ist, das sehr viele Entwicklungsstufen umfaßt. Freilich verzichtet Hegel expressis verbis auf eine Differenzierung und bemüht sich nur um die Abscheidung dessen, „was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört" (a. O.).)

Aber trotz dieses philologischen Irrtums spricht es für Hegels Fähigkeit, mit der Philosophiegeschichte umzugehen, daß er den tiefen spekulativen Wert des Sextusreferates erkannt und ausführlich expliziert hat; in seiner Besprechung löst Hegel zudem prinzipiell das schwierigste Problem der ‚ungeschriebenen Lehre', das des Verhältnisses von ἕν und ἀόριστος δυάς, wie S. 481 f gezeigt werden wird.

Mit pythagoreischen Einzeleinsichten bahnt sich auch die Möglichkeit einer zunächst noch verstandesmäßigen, aber wissenschaftlichen Erfassung der Welt als Kosmos an – hervorgehoben sei hier nur die Erklärung musikalischer Konsonanzen und Dissonanzen als mathematischer Proportionen, weil sie selbst die scheinbare Irrationalität bloßen Gefallens auf Gesetzmäßigkeiten zurückführt: „Das subjektive, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindiziert und durch feste Bestimmung für ihn erobert" (18.258). Freilich sieht Hegel dabei die Gefahr bloß abstrakter Formalisierung der Natur und vergleicht diese Tendenz mit der zeitgenössischen Naturphilosophie (18.273) – erst Platon, so kann man hinzufügen, ist im ‚Timaios' die begriffliche Durchdringung der pythagoreischen Erkenntnisse und Tabellen gelungen, ebenso wie Hegel im zweiten Bande der ‚Enzyklopädie' die der Schellingschen.

Vor dem Übergang zu den Eleaten sind einige Worte zu Heraklit angebracht, dessen zeitliche Einordnung und, davon abhängig, philosophische Bewertung durch Hegel m. E. falsch ist. Das chronologische Verhältnis zu Parmenides ist in der Forschung bekanntlich umstritten. Verfochten worden sind alle drei Möglichkeiten: Heraklit lebte vor Parmenides, nach ihm oder war sein Zeitgenosse.

Die erste Möglichkeit, die einer Bezugnahme des Parmenides auf Heraklit, hat in extremem Maße Patin (Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, in: Jahrbücher für classische Philologie, 25. Supplbd., 1899, S. 489–660) vertreten – um nur einen Repräsentanten dieser in abgeschwächter Form recht verbreiteten Position zu nennen; dagegen versuchte Karl Reinhardt (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916) das Verhältnis umzukehren und Xenophanes – und damit (DK 22 B40) auch Heraklit – als gegenüber Parmenides später zu erweisen: eine Auffassung, die sich nicht durchgesetzt hat. Die dritte Möglichkeit, die die Apollodorchronologie (D.L. IX 1 und IX 23) für Parmenides wie für Heraklit als gültig erachtet, geht davon aus, daß die beiden Denker in etwa Zeitgenossen gewesen sind bzw. daß ihre Standpunkte unabhängig voneinander erklärt werden können. Dies scheint mir das bei weitem Wahrscheinlichste; eventuell kann man auch – in Anschluß an Pl. Prm. 127b, wo allerdings die Datierung der ἀκμή des Parmenides auf die Zeit zwischen 478 und 470 durch literarische Gründe bestimmt sein könnte – Parmenides für den jüngeren halten und in seinem Lehrgedicht einige Anspielungen auf Heraklit sehen.[14] In jedem Falle muß Reinhardts „Um-

14 Z.B. in DK 28 B6, Z. 9 auf DK 22 B51 (wobei alles davon abhängt, ob man im Heraklitfragment an der Überlieferung des Hippolytos 'παλίντροπος' festhält (mit Wilamowitz und Diels-Kranz, s. S. 493) oder das 'παλίντονος' von Plutarch und Porphyrios vorzieht), in DK 28 B4, Z.1 auf DK 22 B24 und in DK 28 B4, Z. 3f auf DK 22 B91. Am sinnvollsten scheint mir die These J. Mansfelds (Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen 1964, S. 41), es sei möglich, aber nicht notwendig, einen Einfluß Heraklits auf Parmenides anzunehmen.

deutung der historischen Entwicklung" (Bormann, op. cit., S. 22) abgelehnt werden, wie ich unten sehr knapp begründen werde. Hegels Ansicht ist nun der Reinhardtschen verwandt; er sieht in Heraklit seinen großen Vorläufer: „Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen" (18.320). Heraklit habe gegen die formallogische Grundlegung des Parmenides die von diesem und besonders von Zenon vorausgesetzte subjektive Dialektik (des in negativer Absicht Widersprüche aufweisenden Verstandes) in eine objektive umgewandelt, mithin den Widerspruch als das Wesen der Realität erkannt (18.194). Hegel steht hier unter ‚Systemzwang'; da für ihn „die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee" (18.49) – eine Behauptung, die, wie oben S. 85 f gezeigt, in dieser Form nicht zu halten ist – parallelisiert er das ἐόν des Parmenides mit dem ‚Sein' am Anfang der ‚Wissenschaft der Logik' und bringt die Philosophie Heraklits mit dem ‚Werden' in Verbindung: „Es ist so diese Philosophie keine vergangene; ihr Prinzip ist wesentlich und findet sich in meiner *Logik* im Anfange, gleich nach dem Sein und dem Nichts." (18.325) Vom Werden als begrifflich gefaßtem Prinzip ist allerdings bei Heraklit nirgends die Rede.

Mir scheint vielmehr, daß ein Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs (wie DK 22 B32, B49a,[15] cfr. auch B57–62) *nach* Parmenides für eine lange Zeit unmöglich geworden sein mußte; erst Platon kann – und zwar nur für den Prinzipienbereich (s. S. 474 f) – die Gültigkeit dieses Satzes einschränken (die ja selbst die Sophisten voraussetzen, insofern sie aus einem Widerspruch Unwahrheit und Nicht-Existenz ableiten). Platons Einschränkung setzt dabei ein außerordentlich subtiles begriffliches Argumentationsniveau voraus; Heraklit aber argumen-

15 Wenn echt; cfr. dagegen O. Gigon (Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig 1935, S. 106 f) und G. S. Kirk (Heraclitus, Cambridge 1954, S. 373 f), die das Fragment beide athetieren.

tiert nicht, wenigstens nicht begrifflich – wäre er daher eine Reaktion auf Parmenides, wäre diese als hilflos-äußerlich, *inhaltlich* jedenfalls als voreleatisch zu bezeichnen. Der Widerspruch ist für ihn eine in einer freilich bis zum λόγος sich erhebenden Erfahrung begründete, keinesfalls eine logische Kategorie.

Die Faszination, die Hegel für seine Dialektik empfindet,[16] ist daher historisch nur zum Teil berechtigt. Vor der eleati-

16 Schon den Tübinger Kommilitonen Hegel und Hölderlin wurde das (auf DK 22 B10 bzw. B50 zurückgehende) Schlagwort ἓν καὶ πᾶν zum Motto für ein neu zu begründendes Weltbild; so findet sich im Hölderlinturm in Tübingen ein Stammbuchblatt Hölderlins an Hegel (vom 12. 2. 1791, mit Versen aus Goethes ‚Iphigenie auf Tauris'), auf das (es ist unsicher, von wem) ἐν και παν notiert ist (cfr. Briefe von und an Hegel, op. cit., Bd. IV, Teil 1: Dokumente und Materialien zur Biographie, hg. von F. Nicolin, Hamburg ³1977, S. 136). Im ‚Hyperion' findet sich im letzten Brief des ersten Bandes folgende bemerkenswerte Ausführung: „Das große Wort, das εν διαφερον εαυτῳ (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da. Die Blume war gereift; man konnte nun zergliedern." (Fr. Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. III, Stuttgart 1958, hg. von F. Beißner, S. 85) Begrifflich ist die Binnenbestimmung des Absoluten, um die es Hölderlin hier geht, allerdings erst Platons Leistung – nach dem leeren Sein der Eleaten und der bloßen Zergliederung der Welt etwa durch die Atomistik gelingt ihm die Verbindung beider Prinzipien, der Einheit und des Unterschiedes. An das eleatische Sein als das Kontrastprinzip dazu erinnert die im selben Brief bald folgende Stelle: „Der Aegyptier ist hingegeben, eh er ein Ganzes ist, und darum weiß er nichts vom Ganzen, nichts von Schönheit, und das Höchste, was er nennt, ist eine verschleierte Macht, ein schauerhaft Rätsel; die stumme finstre Isis ist sein Erstes und Letztes, eine leere Unendlichkeit und da heraus ist nie Vernünftiges gekommen. Auch aus dem erhabensten Nichts wird Nichts geboren." (op. cit., S. 86) Die Ähnlichkeit zu Hegels Kritik an einem nicht konkreten Absoluten als der „Nacht ..., worin alle Kühe schwarz sind" (3.22, cfr. 2.561) fällt ins Auge. Übrigens ist Ägypten auch für Platon das Land der geschichtslosen Sich-Selbst-Gleichheit (cfr. etwa Lg. 656 df; dazu Anm. 574). – Ganz von Hölderlins Heraklitbild sind noch die letzten Zeilen des ‚Hyperion' (op. cit., S. 166) bestimmt. Zum Problemkomplex s. auch K. Düsing, Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel (in: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte, hg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1981, S. 101–117), bes. S. 106 f, sowie D. Saintillan, Hegel et Héraclite, in: Hegel et la pensée grecque, hg. v. J. d'Hondt, Vendôme 1974, S. 27–84.

schen Grundlegung der Logik sind Heraklits Widersprüche kein Durchbruch, er gehört vielmehr einer ‚vor-verständigen'[17] Epoche an, die freilich inhaltlich gewisse Ähnlichkeiten mit der ‚vernünftigen' Philosophie Platons und Hegels hat, die die Abstraktionen des Verstandes mühsam wieder ‚begeistet'. Heraklit ist auch kein negativer Denker – nur die sog. Vulgärherakliteer, wie Kratylos, können als solche, d. h. als dialektische Reaktion auf die Eleaten, verstanden werden. Er ist vielmehr Schlußstein jener ‚paradiesischen' voreleatischen Kosmologie, „Vollendung des bisherigen Bewußtseins – eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist" (18.323) und die auf begrifflichem Niveau zu restaurieren Platon, den Neuplatonikern, Cusanus und Hegel zufallen wird,[18] als deren Vorläufer Heraklit somit angesehen werden kann. Die eigentlichste philosophische Leistung des Heraklit ist daher nicht so sehr das Betonen des ständigen rhythmischen Wandels – das findet sich schon bei Anaximander, ja schon in der sinnlichen Gewißheit –,[19] sondern das Herausarbeiten des Bleibenden in ihm (DK 22 B84a) und dessen Bestimmung als Feuer bzw. als geistiger λόγος, der zugleich Prinzip von Dauer und Wechsel, die Einheit in den Gegensätzen ist (womit die

17 ‚Verstand' und ‚Vernunft' gebrauche ich hier und zumeist im streng terminologischen Sinn der §§ 80 bzw. 82 der Hegelschen ‚Enzyklopädie'.

18 Walther Kranz (Die griechische Philosophie, Wiesbaden 1950, S. 68) faßt die Ambivalenz einer Wertung des Verhältnisses von Heraklit und Parmenides folgendermaßen hübsch zusammen: „Heraklit gab ein Ganzes, Parmenides in Wahrheit nur eine Hälfte. Aber gilt etwa auch hier der Spruch Hesiods: „Die Hälfte mehr als das Ganze"?"

19 Der berühmte Satz πάντα ῥεῖ (der allerdings erst bei Platon bezeugt ist – Tht. 182c – und kein wörtliches Zitat darstellt) ist keineswegs originell; man vergleiche nur Kungfutse, Gespräche = Lun yü (Düsseldorf/Köln 1972), Buch IX, Nr. 16 (S. 102): „Der Meister stand an einem Fluß und sprach: „So fließt alles dahin, wie dieser Fluß, ohne Aufhalten Tag und Nacht."" Bei dialektischen Wortspielen beruft sich ja Heraklit selbst auf die φάτις (DK 22 B34). Zur größeren Nähe des Heraklit zur Lebenswelt s. neuerdings K. Held, Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin/New York 1980.

milesische Vorstellung der ἀρχή nur expliziert wird). Wie das aber begrifflich und nicht nur anschaulich und mit Wortspielen (wie DK 22 B48) expliziert werden kann, ist ein Problem, das den Horizont des Heraklit übersteigt. Wichtig ist bei ihm noch die auf die Eleaten vorausweisende Erkenntnis der Vernunft als desjenigen menschlichen Vermögens, das Intersubjektivität begründet (DK 22 B2, B50, B72, B89, B112–116) und das in der Natur (DK 22 B112) und im staatlichen Gesetz (DK 22 B114) nur sich selbst erkennt: Damit ist die Möglichkeit eines von der sinnlichen Anschauung befreiten Denkens im Medium des Begriffs prinzipiell anerkannt, wenn auch noch nicht durchgeführt.

1. Entwicklung des Zyklus

1.1. Thesis: Eleaten

„Lassen wir die Jonier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Sein der Eleaten und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet." (18.319) – „Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es notwendig eintritt; und dies finden wir in der eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken sich selbst frei für sich selbst werden" (18.275): Diese Zitate zeigen noch einmal, welch „ungeheurer Fortschritt" (18.279) mit der „gewaltsame(n), reine(n) Losreißung des Gedankens von der sinnlichen Form und der Form der Zahl" (18.194) durch die Eleaten für Hegel eingetreten ist, so daß es nicht verwundern darf, sondern als höchst plausibel anerkannt werden muß, daß „mit Parmenides" laut Hegel „das eigentliche Philosophieren angefangen" hat. (18.290)[20]

20 Cfr. auch A. Schopenhauer, Fragmente zur Geschichte der Philosophie (in: WZB, Bd. VII), S. 44: „Die *Eleatischen Philosophen* sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind, zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten, φαινομενα und νοουμενα."