

HEUSER, HARRO, *Als die Götter lachen lernten*. Griechische Denker verändern die Welt. München: Piper 1992. 330 S.

Bezeichnend für die vorliegende Einführung in die Welt griechischen Denkens ist, wenn es im Vorwort u. a. heißt: „Es ist schön, an einem späten Septembertag mit ausgestreckter Seele im Hafen des samischen Pythagorion zu sitzen, an einem jener seidigen Tage, an denen die Sonne warm und nicht mehr brennend ist und ein leichter Wind vom Meer her alles hinwegweht, was um uns und in uns noch drückend sein mag ... Man kommt ins Gespräch mit einer fernen Vergangenheit, die mächtiger als jede andere Vergangenheit unsere Gegenwart geprägt hat und unsere Zukunft prägen wird. Schon in Pythagorion ist man ... mit Pythagoras ... ins Gespräch gekommen, ... einem jener seltenen Menschen, die ganzen Kulturen die Richtung gegeben und neben denen Fürsten, Feldherren und Politrevolutionäre nur wenig zählen. Man kommt ins Gespräch mit ... Epikur, der die Menschen mit Demokrits Atomlehre und einer schmalen Diät aus Brot, Käse und Wein schon auf dieser Erde glücklich machen wollte, und den Kirchenvätern ein Greuel, Luther ein Schimpfwort und Marx ein Dissertationsthema gewesen ist. – ... Über die Höhen von Samos wandernd ahnt man im Norden das nahe Chios, die Insel Homers, des echten und ersten der vielen Väter des Abendlandes ... auf dem Festland, etwa fünfzig Kilometer nordöstlich von Samos, liegt Ephesos, die Stadt Heraklits, dem so umwertend wie Sappho zumute gewesen sein mag, als er schrieb: Nicht soll man als Kind seiner Eltern handeln (nicht so wie es das bloße Herkommen befiehlt). Es ist viel Umwertendes und Umstürzendes ... um Samos herum geschehen, am meisten in Milet – ... der Stadt jenes Thales, von dessen Philosophie ... später Plutarch meinte, daß damals sie allein ‚spekulierend über die Grenze des praktischen Lebens hinausgegriffen‘ habe. Das Gewicht dieses Satzes können erst wir Heutigen ermessen, deren Welt bis in jede Faser bestimmt ist von der ‚Spekulation über die Grenze des praktischen Lebens hinaus‘, will heißen: von einer frei forschenden Wissenschaft“ (7f.). Solches kommt Heuser (i.f.H.) also in den Sinn, wenn er über die Höhen von Samos wandert, und davon möchte er dem Leser auch berichten „unter dem Leitgedanken ‚Die Griechen sind unter uns‘“ (9). Dabei möchte er freilich nicht „bis in die Einzelheiten hinein die alten Lehren ausbreite(n)“, denn „das hieße, dem Leser viel Absurdes und Abgestandenes aufbürden“, lieber möchte er „von dem Umstürzenden und Aufbauenden der alten Denker berichten“ und da ihm „das Zukunftsmächtige des griechischen Denkens“ besonders am Herzen liegt, sind in seiner Darstellung „viele Linien in die Neuzeit und Gegenwart hinein (aus)gezogen“ (ebd.).

An diesen Zitaten wird deutlich: Es geht dem Autor zweifellos um so etwas wie Sympathiewerbung für griechisches Denken. Schweres philologisches Geschütz wird dabei in der Regel nicht aufgeföhren, statt dessen wird immer wieder der Versuch einer Aktualisierung unternommen. Die einzelnen Kapitel befassen sich mit Homer (11–42), Thales (43–74), den übrigen Milesiern (75–102), Pythagoras (103–142), Xenophanes (143–164), Heraklit (165–192), Protagoras (193–232), Hippokrates (233–274) und schließlich mit Demokrit (275–304). Das zeigt schon, H.s Thema ist nicht das griechische Denken in seiner Gänze, sondern er greift einzelne Gestalten heraus, denen er eine besondere Signifikanz zuschreibt, während er andere Gestalten nur beiläufig erwähnt. Letzters trifft etwa auf Platon und Aristoteles zu, die zudem nicht gerade in einem günstigen Licht erscheinen. Von Plato etwa erföhrt der Leser, daß dieser „die Schriften Demokrits ... am liebsten allesamt verbrannt“ (261) hätte, und Aristoteles wird kritisiert wegen seiner „sedative(n) Astronomie ... mit ihrer betulichen Lehre, oberhalb des Mondes gebe es weder Entstehen noch Vergehen“ (289). – Während Platon und Aristoteles also als ausgesprochene Randfiguren erscheinen, erscheint Homer bei H. als einer der ganz Großen, weil dessen „diesseitiger Geist erstmals aus dem narrotischen Dunst von Mythos und Magie etwas aufsteigen (läßt), das wenig später in Milet festere Konturen gewinnen und dann unser Leben im Guten und im Bösen mächtiger bestimmen wird als andere sonst – mächtiger als die endlose Blutkirmes der Kriege und Revolutionen, mächtiger auch als die fleißig und ineffizient am Menschen herumwerkelnden Religionen: die nur im Medium der Diesseitigkeit mögliche Vorstellung einer durch sich selbst existierenden autonomen Natur“ (21). – Als ebenso „kon-

stitutionell diesseitig ... wie Homer“ erscheint in der Optik von H. auch Thales, von dem er sagt: „Es lag ihm nicht, in einem entbeinten Ideenreich zu hausen, lieber gehörte er der Erde an“ (70). Zudem wird im Zusammenhang mit der Darstellung des Thales auch deutlich, daß H., wenn es um die Aktualisierung der Alten geht, kühn den faktisch bestehenden Zeitenabstand überspringt. Denn Thales ist für ihn „wie die Besten der Renaissance ein huomo universale von Geblüt“, und das Jonien der damaligen Zeit, so befindet er, „ähnelte ... als Ganzes stark dem Italien der Renaissance – von den kunstsinnigen Stadttyrannen, den souveränitätsgierigen Stadtstaaten und dem blühenden Handel bis zu den erwachenden Wissenschaften, dem schäumenden Leben und der unbändigen Kraft“ (71).

Die Bedeutung der drei Milesier sieht er vor allem darin, „daß in ihren Theorien Götter und Dämonen erstmals ohne Funktion und Arbeit“ (96) sind, und er hält diese Entzauberung der Welt für den tiefsten Einschnitt in der Geschichte der Menschheit, da er „tiefer und wirkungsmächtiger“ sei „als der gleichzeitige Umbruch des Buddha in Indien, des Zarathustra in Persien und des Jeremias in Israel“ (ebd.). – Hatten die Milesier einen „materialistischen Monismus“ propagiert, demzufolge „die ganze bunte Welt ... nichts als die Modifikation eines einzigen Urstoffs“ ist, so verkündeten die Pythagoreer einen „mathematischen Monismus“, demzufolge „die ganze bunte Welt ... nichts als geronnene Mathematik“ ist (127 f.). Wengleich beide, Milesier wie Pythagoreer, damit „die richtigen Fragen gestellt“ haben, (die weit wichtiger sind, als die zeitbedingten Antworten, die sie gaben), so gibt H. doch zu bedenken: „Vielleicht waren die pythagoreischen Fragen ... noch ‚richtiger‘ als die milesischen“, da sich immer deutlicher herausstellt, „daß die materiellen Bausteine der Materie nicht so wichtig sind wie die mathematischen Gesetze, unter denen sie agieren“ (128). – Wenn sich die Milesier um die Götter wenig gekümmert hatten, da es gerade ihr Anliegen war, „die Natur gottlos zu machen, um sie erforschen zu können“ (150), so änderte sich das mit Xenophanes, der es durchaus ernst gemeint hat mit Gott, ihn dabei aber „so entbeint und entfleischt, so vergeistigt und verdünnt“ hat, „daß er schließlich in Rauch aufgegangen ist“ (150 f.) und die von ihm unternommene „reformerische Kräftigungskur“ (151) in einem Schwächeanfall endete. So gesehen, ist auch im Falle des Xenophanes nur entscheidend, daß er die rationale Denkweise der Milesier weiterführt und in seiner Physik wie diese „ohne Götter und ohne transzendente Interventionen aus(kommt)“ (160). Sein besonderes Verdienst liegt im übrigen darin, daß er die rationale Denkweise als erster auf die Welt des Menschen überträgt.

Auch Heraklit deutet H. auf der Folie der Milesier. Denn wie sich diese schon der unruhigen φύσις zugewandt hatten, so liegt auch die Bedeutung Heraklits in erster Linie darin, daß er mit seiner Lehre, daß „alles und jedes in ständiger Bewegung, in ständigem Wechsel, in ständiger Veränderung“ ist, den „Kern des hellenischen Naturgefühls“ (172) auf den Begriff brachte. Auch hier gab es zwar Vorläufer – H. erinnert etwa an Anaximander, der vor Heraklit bereits herausgestellt habe: „Die ewige Bewegung treibt aus dem unendlichen Urschoß apeiron die Gegensätze hervor, im Ringen der Gegensätze entsteht die Welt, die Weltlinge kämpfen ihrerseits in einem Verdrängungswettbewerb und sinken, ihre Übergriffe sühnend, wieder ins apeiron zurück“ (ebd.) – doch konnte niemand die panta-rhei Lehre so zuspitzen und so packend verkünden wie Heraklit. – Selbst wenn Heraklit den Gang der Naturwissenschaft im Unterschied zu Pythagoras nicht beeinflussen konnte, so hat sein Denken nach H.s Meinung hier doch „seine glänzendste Bestätigung“ (179) gefunden. Denn „die wunderbar einfache Ellipsenbahn unserer Erde entsteht aus dem Streit zwischen anziehender Schwerkraft und wegtreibender Fliehkraft ... Die ‚Flucht‘ der Sterne kämpft gegen kontrahierende Gravitation ... Ein fester Körper ... ist ein Wirbel nervöser Moleküle. In den Atomen dieser herumzuckenden Irrläufer kreisen rastlos die Elektronen um den Kern“ (178 f.). H. kommentiert das so: Wohin man auch blickt, überall entdeckt man die Heraklitische Bewegung und Gegenspannung. – Auch der heraklitische Logosbegriff wird nur auf diesem kosmologischen Hintergrund verständlich. Er ist, wie H. betont „sinnerfülltes kräftiges Tätigsein – welterschaffendes sperma, weltordnendes metron, ... hingegen schwerlich das schläfrige Ding, das Heidegger in seiner Schwarzwaldhütte mittels einer Kreuzung zwischen griechischer Etymologie und badischem

Ährenlesen aus ihm gemacht hat“ (186), wenn er von der ‚lesenden Lege‘ spricht. Wichtig ist vor allem, daß die Botschaft von dem allherrschenden Logos zusammengesehen werden muß mit der Botschaft von dem geglückten Kosmos. Denn beides zusammen macht die „große Wahrheit“ des Heraklit“ (184) aus. Konkret heißt das: „Heraklit sieht das ewige Werden und Strömen, das keinem Ding gewährt, was ihm so teuer ist: ein eigenes Leben . . . er sieht das Ringen der Dinge in Gegenlauf und Gegenspannung und weiß, daß keine Aussicht auf Frieden ist; er sieht das Böse, Sinnlose und Widersinnige und dann sieht er, wie der . . . logos alles . . . Gegensätzliche und Widerstrebende, alles Gute und Böse zu einer großen Einheit zusammenfügt, in der alles seinen Platz und seine Rolle hat und also ‚gut‘ ist, wie immer die Menschen das auch sehen mögen“ (191).

So sehr sich H. bemüht, Heraklit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so wenig kann er Parmenides' Denken etwas Positives abgewinnen. Bei Parmenides, so befindet er, „wird die jonische Logik ein Ding zum Fürchten“ (181). Denn wenn Parmenides mit einem Sein operiere, das völlig unbeweglich ist und ohne innere Differenzierung, und die These vertrete, wo wir ein Werden wahrzunehmen glauben, da sitzen wir einem Sinnentzug auf, dann bedeute dies das Ende des überkommenen Physiskonzepts. Die Fruchtbarkeit eines solchen Paradigmenwechsels vergleicht er mit der Fruchtbarkeit der Venus von Milo, die nichts gebiert als Beschauer und Kommentatoren. – Hatten „die ‚Physiker‘ . . . die götterfreie Autonomie der Natur entdeckt“, so brauchte man „nur einen kleinen Schritt weiterzugehen, um zur götterfreien Autonomie des Menschen zu gelangen“ (223). Spätestens bei Protagoras kam diese Einsicht zur vollen Wirkung. Denn „die Götter läßt er bewußt beiseite, da man von ihnen rein gar nichts wissen könne“, statt dessen stellt er in seinem Urmenschmythos klar, daß die Menschen sich „die Ordnung ihres Zusammenlebens aus eigener Kraft gegeben haben“ (ebd.). Im übrigen spricht auch aus Protagoras „die volle jonische Diesseitigkeit“, die sich bei ihm in der Überzeugung niederschlägt: „Diese Welt ist unsere einzige, sie müssen wir gestalten mit eigenen Kräften, und diese Kräfte sind unsere technischen und politischen Fähigkeiten“ (219). – Für die „beunruhigende Karriere der Physis“ im Bereich der Sophistik – man denke nur an die These des Thrasymachos vom Recht des Stärkeren – kann Protagoras nicht unmittelbar haftbar gemacht werden, denn er selbst glaubte an den „Sieg der Ratio über die Zerstörungskräfte der Natur“ (227) und war zudem beseelt von dem Glauben an die zivilisationssichernde Macht des Nomos. Und doch hat er mittelbar dem späteren sophistischen Radikalismus vorgearbeitet. Denn „er hat bewußt und willentlich dem nomos nur noch die Legitimation des Konsenses wankelmütiger Menschen gelassen“ und ihn damit zugleich angreifbar gemacht, allerdings blieb ihm, wie H. meint, „angesichts der unaufhaltsam vordringenden Entzauberung der Welt . . . kaum eine andere Wahl“ (229). Zudem ließ sich sein Zivilisationsglaube nur um den Preis einer Verdrängung dessen festhalten, was er im homo-mensura-Satz behauptet hatte, der zumindest in seiner unverdünnten Form, daran läßt H. keinen Zweifel, zur Anarchie führt. – Wenn Protagoras für soziologische Aufklärung steht, dann Hippokrates für medizinische Aufklärung. Seine „Entmythologisierung“ der heiligen Krankheit“ liegt ganz auf der Linie des „milesischen Bestrebens, ohne Zeus und Poseidon mit Donner und Erdbeben zurechtzukommen“ (247), wobei man freilich bedenken muß, daß „die entzauberten Horizonte der jonischen Physik . . . eine Entzauberung der Medizin erst möglich mach(t)en“ (248). – Eine wichtige Rolle beim Weiterdenken der milesischen Arche-Spekulation spielte Empedokles. Denn er brach mit dem Monismus der einen, homogenen Ursubstanz und postulierte vier Wurzeln, darin eine Grundeinsicht der modernen Chemie vorwegnehmend, die sich „von der Empedokleischen im Grunde nur dadurch“ unterscheidet, „daß sie mehr und ‚bessere‘ Elemente als der sizilianische Wundermann hat“ (265). – Nicht ohne Grund beschließt H. seine Darstellung griechischen Denkens mit einem Blick auf Demokrit. Denn die Atomistik Demokrits stellt für ihn nicht nur die „Vollendung der milesischen Spekulation“ (282) dar, Demokrit bringt s. E. auch „Homers Diesseitigkeit auf den Begriff“ (297), an „lebensgläubigem Optimismus“ (300) kann er es mit Protagoras aufnehmen, der „skurrilen Spekulation“ (289) des „philosophische(n) Berserker(s) Parmenides“ (284) erteilt er eine Absage, und im Gegensatz zu dem ‚weinenden Philosophen‘ Hera-

klit verkörpert er den Typ des „lachenden Philosophen“, da es ihm gelungen ist, „kosmologia in euthymia zu transmutieren“ (303).

Soviel zu H.s Gang durch die Geschichte des griechischen Denkens, dem man Farbigkeit gewiß nicht absprechen kann. Denn H. liebt die kräftigen Akzente und läßt die vielen Forschungskontroversen um die Deutung des frühen griechischen Denkens weitgehend außen vor. Dadurch entsteht oft ein eindeutigeres Bild von dieser Denk-epoche, als es die streng philosophiehistorisch orientierte Forschung zu zeichnen in der Lage ist. Bedenklicher als diese Schiefelage scheint freilich eine andere Schiefelage von H.s Darstellung. So sehr er sich für gewisse Seiten griechischen Denkens erwärmen kann, so wenig Verständnis bringt er für andere Seiten dieses Denkens auf, deren Gewicht philosophiehistorisch und wirkungsgeschichtlich gewiß nicht geringer zu veranschlagen ist. Wofür er konkret keinerlei Verständnis aufbringt, ist die metaphysische Ausrichtung dieses Denkens. Daher die Polemik gegen Parmenides' Seinslehre, die negative Bewertung von Xenophanes' Gotteslehre, das Verschweigen der Nus-Lehre des Anaxagoras, daher aber vor allem das völlige Übergehen der denkerischen Leistung eines Sokrates, eines Plato und eines Aristoteles, die auf ihre Weise nicht weniger weltverändernd waren als die von H. dargestellten Denker. Von seinen weltanschaulichen Prämissen her ist die Auswahl, die H. vornimmt, freilich nur konsequent, nur fragt es sich, ob sich die Lebens- und Orientierungsprobleme der Gegenwart einzig im Rückgriff auf die frühgriechische Physis-Erfahrung bewältigen lassen. H.-L. OLLIG S. J.

DÖRRIE, HEINRICH † / BALTES, MATTHIAS, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von Heinrich Dörrie †. Fortgeführt von Matthias Baltès, 3). Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1993. XIX/440 S.

Das Gesamtwerk, das 280 Bausteine umfassen soll, ist in fünf Hauptteile gegliedert (Bd. 1, 54–61): I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus. II. Die philosophische Lehre des Platonismus. III. Pythagoreisch-platonische Wechselbeziehungen. IV. Curiosa. V. Prosographia Platonica. Der vorliegende Band schließt Teil I ab. „Texte und Übersetzungen“, so schreibt Baltès (B.) im Vorwort, „lagen unvollständig vor, und für den Kommentar gab es nur erste Entwürfe zu einzelnen Bausteinen. Ich habe die Texte ergänzt, die Übersetzungen neu erstellt und den Kommentar aus Eigenem verfaßt, wobei ich aus den Vorarbeiten H. Dörries übernommen habe, was immer mir geeignet erschien“ (XVIII f.). Soweit notwendig, wurde den Texten ein kritischer Apparat beigelegt. Dankenswerterweise steht er in einem gut leserlichen Druck unter dem jeweiligen Text und nicht wie in den in demselben Verlag in ähnlicher Ausstattung erschienenen ‚Fragmenten zur Dialektik der Stoiker‘ im Kleindruck am Rand.

Die Bausteine des Bandes sind in elf Gruppen gegliedert. 1. „Äußere Umstände“: Es geht vor allem um die Gehälter, die die Kaiser den Philosophen zahlen. 2. „Elemente einer Prosographie Platoniorum“ bringt Namen berühmter Platoniker. Texte sind u. a. Inschriften in Delphi und Stellen aus der Weltchronik des Hieronymus. 3. „Die Tätigkeit der Kommentatoren“ wird vor allem belegt durch Erläuterungen zu Platon, *Nomoi* 968e „Entweder dreimal die Sechs oder drei Einsen“. Unter 4. sind Texte gesammelt, die verlorene Kommentare zu platonischen Dialogen bezeugen oder einzelne Stellen aus den Dialogen kommentieren. Die meisten von ihnen beziehen sich auf den *Timaios*, gefolgt von der *Politeia* und dem *Phaidon*. 5. „Konkordanzen und Lexika zu Platon“. Wir erfahren u. a., daß Galen von Pergamon eine „Synopsis“ Platonischer Dialoge in acht Büchern und der Stoiker Boethos von Sidon ein Platonlexikon verfaßt hat. Unter 6. finden sich neun Titel von Gesamtdarstellungen der Philosophie Platons. Die umfangreiche 7. Gruppe sammelt Titel von bzw. Hinweise auf Schriften zu wichtigen kontroversen Fragen des Mittelplatonismus, z. B. über das Verhältnis von Platon und Aristoteles, die Seele, das *Daimonion* des Sokrates, über Schicksal und Vorsehung. 8. Hier finden sich zwei ausführlichere Texte aus Diogenes Laertius und Boethos mit Beobachtungen zu Platons Sprachgebrauch. 9. „Die Platoniker im Urteil