



ALFONS RECKERMANN

# DEN ANFANG DENKEN

Die Philosophie der Antike in  
Texten und Darstellung

BAND I

Vom Mythos zur Rhetorik

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <<http://dnb.d-nb.de>>.

ISBN 978-3-7873-2151-3

Band 2: *Sokrates, Platon und Aristoteles* (ISBN 978-3-7873-2152-0)

Band 3: *Vom Hellenismus zum Christentum* (ISBN 978-3-7873-2153-7)

Frontispiz: Apoll von Belvedere (Detail), Rom, Vatikanische Museen

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

*Werner Beierwaltes*  
*zum achtzigsten Geburtstag*



# | Inhaltsübersicht

## BAND I

### VOM MYTHOS ZUR RHETORIK

Einleitung .....	XIX
------------------	-----

<b>Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der Einheit und dem Ursprung des Seienden .....</b>	<b>3</b>
--	----------

<b>A <i>Mythos, Logos und Physis</i> .....</b>	<b>3</b>
--	----------

*Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorge-  
stalt der philosophischen Frage nach dem wahren Grund der  
Wirklichkeit als dem Garanten für eine Ordnung, in der man  
leben kann*

<b>1. Hesiod .....</b>	<b>5</b>
------------------------	----------

*Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre  
Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens*

Text 1 Hesiod, <i>Theogonie</i> 104–181 und 453–496 .....	6
---	---

Text 2 Hesiod, <i>Theogonie</i> 1–52 .....	20
--	----

Text 3 Hesiod, <i>Theogonie</i> 70–103 .....	25
--	----

<b>2. Parmenides als philosophischer Dichter .....</b>	<b>30</b>
--	-----------

Text 4 Das Prooemium zum Lehrgedicht des Parmenides, VS 28 B 1 .....	33
---	----

Text 5 Parmenides, VS 28 B 6 .....	38
------------------------------------	----

Text 6 Parmenides, VS 28 B 8 .....	43
------------------------------------	----

<b>B <i>Die Fremdheit der philosophischen Frage nach der Einheit des Seienden</i> .....</b>	<b>49</b>
---	-----------

*Ein Blick auf Thales und Anaximander*

Text 7	Der Bericht des Aristoteles über die Lehre des Thales . . . . .	50
	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 3, 983 b 6–984 a 3	
Text 8	Der Bericht über einen Satz des Anaximander Simplikios, <i>Physica</i> 24, 13 (VS 12 A 9) . . . . .	56
Text 9	Das Verhältnis des Philosophen zur Welt, in der er lebt	
	a) Platon, <i>Theaitetos</i> 174 a . . . . .	59
	b) Aristoteles, <i>Politica</i> I 11, 1259 a 9–18 . . . . .	60
C	<i>Die Lehre Heraklits über die Einheit des Seienden als Verbindung von Gegensätzen</i> . . . . .	60
D	<i>Übergänge oder das Prinzip des Seins und seine Wirksamkeit in der Vielheit</i> . . . . .	68
1.	Die Lehre des Empedokles über den Grund des von Natur aus Seienden als Tauschwechsel zwischen Liebe und Streit . . . . .	71
Text 10	Empedokles von Akragas, VS 31 B 17, 1–35 . . .	72
2.	Die Lehre des Anaxagoras über das Sein und Wirken der göttlichen Vernunft als Grund für die Ordnung der Natur . . . . .	79
Text 11	Anaxagoras, VS 59 B 1 . . . . .	83
Text 12	Anaxagoras, VS 59 B 12 . . . . .	84
	Eine Zwischenüberlegung zur Grammatik der philosophischen Prinzipienreflexion . . . . .	91
	<b>Das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft oder die Polis als Ort des guten Lebens</b> . . . . .	97
A	<i>Die anthropologische Voraussetzung: Der Mensch als ›Mängelwesen‹</i> . . . . .	100
Text 13	Aischylos, <i>Der gefesselte Prometheus</i> 442–506 . . .	103

B	<i>Der Mensch als soziales ›Mängelwesen‹ und die Bedeutung der ›politischen Kunst‹ beim Sophisten Protagoras</i> . . . . .	108
	Text 14 Platon, <i>Protagoras</i> 320 c–322 d . . . . .	108
C	<i>Der Mensch als erkenntnistheoretisches ›Mängelwesen‹ – Gorgias I</i> . . . . .	115
	Text 15 Der Anfang der Schrift des Gorgias Über das Nicht-Seiende Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 65 . . . . .	116
D	<i>Die Kunst öffentlicher Rede als soziale Gestaltungsmacht – Gorgias II</i> . . . . .	122
	Text 16 Gorgias, <i>Lobrede auf Helena</i> 8–13 (VS 82 B 11) . . . . .	122
E	<i>Die Rhetorik als ›Kunst aller Künste‹</i> . . . . .	128
F	<i>Die Rhetorik als ›Stifterin der größten Güter‹</i> . . . . .	136
1.	Die rhetorische Überzeugungskraft als normative Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bei Xenophon . . . . .	137
	Text 17 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> I 2, 10–11 . . . . .	138
2.	Die politische Bedeutung der Redekunst bei Isokrates . . . . .	145
	Text 18 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 253–257 . . . . .	147
	Text 19 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 261–271 . . . . .	150
3.	Ciceros Rückblick auf das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft . . . . .	158
	Text 20 Cicero, <i>De inventione</i> I 1–3 . . . . .	159
	Anmerkungen . . . . .	163
	Personenregister . . . . .	203



## BAND II

## SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES

<b>Die klassische Gestalt der griechischen Philosophie als Verbindung der <i>quaestio de rerum natura</i> mit der <i>quaestio de vita et moribus</i> .....</b>	<b>3</b>
<b>A Sokrates .....</b>	<b>3</b>
1. Xenophons Sokrates befürwortet die Konzentration auf die <i>quaestio de finibus bonorum et malorum</i> .....	7
Text 21 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> A I, 6–15 ....	11
2. Sokrates und die <i>quaestio de rerum natura</i> .....	14
a) Der Sokrates des Aristophanes als Naturforscher und sophistischer Redner .....	14
Text 22 Aristophanes, <i>Die Wolken</i> 1421–1429 .....	21
b) Platons Sokrates begründet eine Naturphilosophie, die zugleich zeigt, wie man leben soll .....	23
Text 23 Platon, <i>Phaidon</i> 96a–96c .....	25
Text 24 Platon, <i>Phaidon</i> 97b–99a .....	28
Text 25 Platon, <i>Phaidon</i> 99a–100d .....	37
c) Der Skeptiker Sokrates .....	45
Text 26 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 15–16 .....	47
d) Der Grund für die Divergenz der Sokrates-Bilder .....	50
Text 27 Platon, <i>Symposion</i> 215d–216c und 221c–222a .....	53
<b>B Platon .....</b>	<b>55</b>
Text 28 Platon, <i>Epistula VII</i> 324b–326b .....	61
1. Platons <i>Gorgias</i> oder der Kampf des Sokrates mit dem Konzept politisch-rhetorischer Vernunft .....	67
a) Sokrates und Gorgias .....	69
b) Sokrates und Polos .....	71

Text 29	Platon, <i>Gorgias</i> 463 a–463 d	72
Text 30	Platon, <i>Gorgias</i> 464 c–465 a	75
Text 31	Platon, <i>Gorgias</i> 467 c–468 e	80
Text 32	Platon, <i>Gorgias</i> 480 a–480 e	88
c)	Sokrates und Kallikles	91
Text 33	Platon, <i>Gorgias</i> 507 d–508 a	98
2.	Die Suche nach Grundformen der Tüchtigkeit und nach der Regel ihrer Einheit	102
Text 34	Platon, <i>Protagoras</i> 329 c–330 b	103
Text 35	Platon, <i>Protagoras</i> 349 e–350 c	108
3.	Die besondere Seinsweise der ›Ideen‹	111
Text 36	Platon, <i>Symposion</i> 209 e–212 b	112
4.	Warum und wie kann die menschliche Seele ›Ideen‹ erkennen?	134
C	<i>Aristoteles</i>	153
1.	Der Begriff des Prinzips	157
Text 37	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> IV 1–2, 1003 a 21–1003 b 19	157
2.	Die Philosophie als Prinzipienreflexion und ihre Stellung in der Ordnung des Wissens	165
Text 38	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 1–2, 980 a 20–983 a 23	165
3.	Prinzipienreflexion als Theologie	192
Text 39	Aristoteles, <i>Analytica posteriora</i> I 2, 71 b 33–72 a 7	198
Text 40	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 6–7, 1071 b 2–1072 b 30	201
Text 41	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 9, 1074 b 15–1075 a 5	229

4. Der Zusammenhang von Prinzipienreflexion und Ethik ..	239
Text 42 Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> I 6, 1097b 22–1098a 19 .....	245
Text 43a Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 7, 1177a 12–35 .....	250
Text 43b Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 8, 1178a 9–22 .....	251
Anhang: Schema des platonischen Liniengleichnisses ..	270
Anmerkungen .....	273
Personenregister .....	329

## BAND III

## VOM HELLENISMUS ZUM CHRISTENTUM

**Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit**

<b>nach Aristoteles</b> .....	3
A <i>Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion</i> .....	5
1. Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand .....	6
Text 44 Aëtius, <i>Placita</i> I Prooem. 2 (SVF II 35) .....	7
Text 45 Kleanthes, <i>An Zeus</i> (SVF I 537) .....	12
Text 46 Cicero, <i>De natura deorum</i> II 29–36 .....	25
Text 47 Cicero, <i>De natura deorum</i> II 56–58 .....	32
2. Die Prinzipienbegriffe der stoischen Philosophie .....	35
Text 48 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> VII 134	36
3. Zum Verhältnis von Prinzipientheorie und Ethik .....	40
Text 49 Epiktet, <i>Handbüchlein der Moral</i> I .....	44
Text 50 Seneca, <i>Naturales quaestiones</i> I 1–12 .....	49

<b>B</b>	<i>Die Atomistik Epikurs als ethisch fundierter Naturalismus und prinzipientheoretischer Minimalismus</i> .....	61
1.	Die nicht-theologische Prinzipientheorie der atomistischen Physik .....	61
	Text 51 Epikur, <i>Brief an Herodot</i> 38–44 .....	68
	Text 52 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 123 .....	72
2.	Zum Verhältnis von Physik und Ethik .....	77
	Text 53 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 124–135 .....	79
	Text 54 Lukrez, <i>De rerum natura</i> II 1–19 .....	93
<b>C</b>	<i>Die skeptische Distanzierung von der philosophischen Prinzipienreflexion</i> .....	94
1.	Die Praxis der Urteilsenthaltung als Weg zum Glückszustand seelischer Unerschütterlichkeit bei Pyrrhon aus Elis .....	96
	Text 55 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> IX 61–62 .....	96
	Text 56 Eusebius, <i>Praeparatio evangelica</i> XIV 18, 1–5 .....	101
2.	Die aporetische Skepsis der platonischen Akademie als dialektisch begründete Distanzierung von der theoretischen Prinzipienreflexion .....	106
	Text 57 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 44–46 .....	110
	Text 58 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 160–165 .....	118
3.	Die Abtrennung einer praktischen von der theoretischen Prinzipienreflexion im Zusammenhang der akademischen Skepsis .....	122
	Text 59 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 158 .....	123
	Text 60 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 166–184 .....	126

4. Der Versuch des späteren Pyrrhonismus, die Dialektik der akademischen Skepsis therapeutisch für ein ›Stillstellen des Denkens‹ einzusetzen . . . . .	134
Text 61 Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae hypotyposes</i> I 4, 8–10 und I 12, 25–30 . . . . .	135
D <i>Die Philosophie Plotins (205–270) als maximale Steigerungsform der theologischen Prinzipienreflexion</i> . . . . .	151
1. Plotins Platonismus . . . . .	157
Text 62 Plotin, <i>Enneade</i> V 1 [10], 8, 1–14 . . . . .	159
2. Der Aufstieg der Seele zum Einen als Ziel des menschlichen Lebens . . . . .	163
Text 63 Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 1, 1–2, 28 . . . . .	167
3. Negative Theologie und mystische Ekstasis als zwei Formen der Annäherung an den ›überseienden‹ Grund aller Wirklichkeit . . . . .	182
Text 64 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 13, 1–14, 8 . . . . .	191
Text 65 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 17, 21–38 . . . . .	198
Text 66 a Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 8, 34–9, 24 . . . . .	204
Text 66 b Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], 11, 6–26 . . . . .	205
E <i>Das Christentum als theologia naturalis und ihr Verhältnis zur philosophischen Theologie</i> . . . . .	211
1. Paulus und die <i>theologia naturalis</i> der ›weltlichen Weisheit‹ . . . . .	213
Text 67 Paulus, <i>ad Romanos</i> I, 14–25 . . . . .	214
2. Tertullians Angriff auf das ›dialektische‹ Christentum der gnostischen Häretiker . . . . .	220
Text 68 Tertullian, <i>De praescriptione haereticorum</i> 7, 1–13 . . . . .	223

3. Der Kampf zwischen griechischer Philosophie und christlicher Religion um den rechtmäßigen Besitz der <i>einen</i> Wahrheit .....	231
a) Der stoisch geprägte Mythos vom natürlichen Ursprung des soteriologischen Wissens .....	231
Text 69  Dion aus Prusa, <i>Oratio</i> 12, 27–29, 32 und 39 (= Poseidonios, Fr. 368, ed. Theiler) .....	232
b) Die Darstellung der Lehre Christi als ›allein sicherer und Nutzen bringender Philosophie‹ bei Justin Martyr	238
c) Der ›wahrheitsliebende Platon‹ und der ›allweise Moses‹. Clemens aus Alexandrien und der Streit über den Ursprungs- und Verwirklichungsort des soteriologischen Wissens .....	241
Text 70  Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> I 57, 1–6 ...	245
Text 71  Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> II 5–6, 2 ...	257
4. Die Grenze aller philosophischen Prinzipienreflexion oder die <i>vera religio christiana</i> als <i>verissima philosophia</i> . Eine Überlegung zu <i>Augustinus</i> (354–430) .....	265
a) Die Anknüpfung des Augustinus an Platon .....	269
Text 72  Augustinus, <i>De civitate dei</i> VIII 4–6 und 8 ...	270
b) Was man bei den Platonikern nicht finden kann .....	281
Text 73  Augustinus, <i>Confessiones</i> VII 9, 13–14 .....	281
c) Die unplatonische Anthropologie des Augustinus ....	288
(1) Das Kontinuum von Schöpfung und Erlösung ....	293
(2) Christus als <i>vir magnus atque divinus</i> und die angebliche <i>superbia</i> der Platoniker .....	295
(3) Zum Verhältnis von <i>auctoritas</i> und <i>ratio</i> .....	298
Text 74  Augustinus, <i>De trinitate</i> VIII 2, 3 .....	306
Schlussbemerkung .....	309

Anmerkungen .....	321
Bibliographie .....	441
Personenregister .....	467

---

»Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ungefähr wie du, dass etwas Sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird, nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen, bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar weichlichen Menschen verrät. Denn eines muss man doch in diesen Dingen erreichen, entweder, wie es damit steht, bei einem anderen lernen oder selbst herausfinden, oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Darlegungen darüber an sich nehmen und darauf wie auf einem Brette versuchen, durch das Leben zu schwimmen, wenn einer denn nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen kann.«

Platon, *Phaedon* 85c–d

---





## | Einleitung

DIE VORLIEGENDE DARSTELLUNG will etwas anderes sein als eine weitere Philosophiegeschichte der antiken Welt. Sie thematisiert weder den Vorgang, durch den die Philosophie in Griechenland entstanden ist, noch das Kontinuum ihrer historischen Entfaltung. Äußerlich kann man das schon bei einem Blick ins Inhaltsverzeichnis daran erkennen, dass unbestreitbar wichtige Philosophen der Antike wie beispielsweise Pythagoras, Xenophanes, Demokrit, Leukipp, Zenon aus Elea, Xenokrates, Speusipp, Panaitios, Plutarch, Origenes, Proklos oder Boethius allenfalls in Fußnoten erwähnt oder in Nebenbemerkungen genannt werden. Zudem wird man bei der Lektüre einzelner Kapitel feststellen, dass es nicht darum geht, philosophische Konzepte in doxographischer Vollständigkeit zu erläutern. Dass für die vorliegende Darstellung der übliche Weg philosophiegeschichtlicher Beschreibung vermieden wurde, hat seinen Grund in der folgenden, nicht zuletzt durch die eigene Erfahrung mit der akademischen Lehre vielfältig bekräftigten Überzeugung: Die Vergegenwärtigung ›vergangener‹ Philosophie wird weitgehend dadurch blockiert, dass man sich dabei mit einer irritierenden Vielfalt gegensätzlicher und in mancher Hinsicht zeitgebundener ›Meinungen‹ konfrontiert sieht, die man je nach Gutdünken mehr oder weniger interessant oder plausibel findet. Descartes hat diesen Eindruck in der Rückschau auf seinen eigenen Philosophieunterricht in dem ernüchternden Satz festgehalten, man könne »sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ausdenken, was nicht schon von irgendeinem Philosophen« als Wahrheit »behauptet worden wäre«.<sup>1</sup> Mit dem Stichwort ›Descartes‹ ist allerdings auch der Ausweg aus diesem Dilemma schon ange-

<sup>1</sup> Descartes, *Discours de la méthode* II 4: »[...] mais, ayant appris, dès collège, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes«.

deutet. Wer keine eigene Fragestellung hat, mit der er sich einer philosophischen Konzeption oder philosophiehistorischen Prozessen zuwendet, für den versinkt das, wofür er sich interessiert, in einen Zustand unbeherrschbarer Beliebigkeit. Das Ziel der vorliegenden Darstellung besteht deshalb in der Erarbeitung eines methodisch durchdachten Leitfadens, mit dem die angesprochenen philosophischen Konzepte, aber auch der Prozess, in dem sich das philosophische Denken in der antiken Welt entfaltet, als sinnvolle Einheiten zu verstehen sind. Ein solcher Leitfaden kann nicht beliebig konstruiert, sondern muss im Blick auf die gedankliche Bewegung und die aus ihr sich entfaltende Form des Denkens gewonnen werden, das sich in Griechenland als Philosophie konstituiert und – mit wirkungsgeschichtlichen Folgen bis auf die heutige Zeit – dort etabliert hat. Philosophische Konzepte realisieren ihre Einheit nicht durch additives Aneinanderreihen einzelner Aussagen, sondern auf der Grundlage einer inneren Form, die in der Sequenz ihrer Sätze, Begriffe und Begründungen nach außen tritt. Zu achten ist deshalb auf das, was Hegel als die ›freie Tat‹ bezeichnet hat, in der sich das philosophische Denken die Form seines Bestehens dadurch gibt, dass es vorausgegangene oder vergleichbare Gestalten des Denkens wieder in formlosen ›Stoff‹ auflöst, in der eigenen Reflexion verarbeitet und daraus eine neue, anders konstituierte, erweiterte oder verdichtete Form aufbaut<sup>2</sup>. Nur im Blick auf diese ›Tat‹ stehen alte und neue, aber auch gleichzeitig miteinander konkurrierende philosophische Konzepte nicht beziehungs-

<sup>2</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (ed. 1832–1845) 18, 22, Glockner 17, 29: Die ›Tat‹ des denkenden Geistes »hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*. Dieses Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoff herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten.«

los nebeneinander, sondern verweisen auf ihr genetisches Prinzip, das seinerseits darauf angelegt ist, statt in absoluter Reinheit, in einer Vielfalt unterschiedlicher Realisierungsgestalten zur Erscheinung zu kommen. Das mag an den Gedanken Hegels erinnern, nach dem die Philosophie die Einheit ihrer ›Idee‹ in einer Mannigfaltigkeit verschiedener Theoriegestalten verwirklicht, so dass von daher auch verständlich wäre, warum der Prozess *geschichtlicher* Selbstentfaltung nicht von außen über die Philosophie hängt, sondern in ihrem eigenen Denken angelegt ist<sup>3</sup>. Hegel hat die Geschichte der Philosophie allerdings als einen teleologischen Prozess aufgefasst, der von der Struktur seines Anfangs her notwendig auf sein natürliches Ende und damit auf die Reflexionsgestalt hinausläuft, die er in seinem eigenen Denken begründet hat. Demgegenüber geht es in der vorliegenden Darstellung weder um das natürliche Ende, noch einen vermeintlich ›natürlichen‹ Anfang der antiken Philosophie, noch um das, was ihm notwendig folgt, sondern um den Versuch, das ›wettkämpferische‹ Nach-, Mit- und Gegeneinander ihrer verschiedenen Gestalten als in sich gegensätzliche Einheit verständlich zu machen. Dafür kann insofern an Hegel angeknüpft werden, als bei ihm jede Realisierungsform der Philosophie Ausdruck einer Grundform ist, nämlich der schon genannten ›freien *Tat* des denkenden Geistes‹ im Sinne seiner autonomen Selbstkonstitution, die ihren Anspruch in der Auseinandersetzung mit ihrer Vorgeschichte und mit gleichzeitigen Alternativen legitimieren muss.

Aus diesem Grund konzentriert sich die vorliegende Einfüh-

<sup>3</sup> Vgl. Hegel (ed. 1832–1845) 18, 53 f., Glockner 17, 63 f.: Die konkreten Formen, in denen die Philosophie ›zum Bestehen‹ kommt, »sind [...] die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; [...] Der Inhalt legt sich auseinander, und so ist er als Form. [...] (D)ie Formen integrieren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie auseinander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, *sondern in uns, die Betrachtenden*« [Kursivierung Verf.].

rung in die antike Philosophie auf das Geschäft der philosophischen Prinzipientheorie. Als ›Betrachtung der ersten Gründe und Ursprünge‹ aller Wirklichkeit in dem Sinne, wie Aristoteles von ihr als dem Kern der philosophischen Tätigkeit gesprochen hat, ist sie der Versuch, den ›Anfang‹ aller Wirklichkeit aus einer Position zu denken, in der es zu ihm einen direkten Zugang nicht mehr gibt, aber dennoch die Notwendigkeit empfunden wird, im eigenen Denken und im selbstbewusst geführten Leben mit ihm verbunden zu sein. Der ›Anfang‹ aller Dinge muss deshalb grundsätzlich indirekt und das heißt durch die Auslegung von ›Spuren‹ gewonnen werden, die auf ihn verweisen, so dass er als das, was sich der direkten Evidenz entzieht, durch eine überzeugende Annahme gegenwärtig wird. Der Begriff des Prinzips wird in der vorliegenden Darstellung grundsätzlich in dieser weit gefassten Bedeutung des ›Anfangs aller Dinge‹ verwendet. Die *Prinzipientheorie* muss festlegen, wie viele und welche Anfangsgründe für das Verstehen des Ganzen der Wirklichkeit anzusetzen sind, ob es sinnvoll ist, innerhalb der Grundformen des Seienden verschiedene *Gattungen* zu unterscheiden und zu klären, wie ihr Verbundensein als Wirkungszusammenhang besteht. Zugleich muss geklärt werden, um welche *Art* von Ursächlichkeit es sich handelt, wenn man von ›Erstursachen‹ oder ›Anfangsgründen‹ der Wirklichkeit spricht. Von daher beruht jede Prinzipientheorie auf einer *Prinzipienreflexion*. Ihre Aufgabe besteht darin, in der Auseinandersetzung mit bereits vorhandenen Formen des Wissens, wie sie vor allem in den ›normalen‹ (Alltagssprache) oder besonders qualifizierten Formen des Redens (Mythos, Dichtung, Wissenschaften, bereits vorhandenes philosophisches Wissen), des Handelns (Technik, Künste) oder des Zusammenlebens (›Haus‹, Polis) schon wirksam sind, plausibel zu machen, was als Bestimmung des Anfangs aller Wirklichkeit nicht aus sich selbst evident sein kann. Dabei hängt die Überzeugungskraft einer *Prinzipientheorie* wesentlich davon ab, dass sie gleichsam den architektonischen Plan freilegt, von dem aus sie sich zum konkreten Zusammenhang einer ›Lehre‹ entfaltet.

tet. Aussagen etwa zu Gesetzmäßigkeiten naturhafter Prozesse, zu Wahrheitsregeln des Wissens oder zu Normen des Handelns lassen sich nur aus dem prinzipientheoretisch fundierten Kern einer Philosophie konsistent entwickeln und weisen deshalb auf ihn im Sinne einer Bestätigung und Differenzierung zurück. Die Konzentration auf die Theorie des ›Anfangs aller Dinge‹ ist deshalb nicht Ausdruck der Vorliebe für einen bestimmten ›Gegenstand‹ des philosophischen Nachdenkens, sondern Ausdruck der Gesetzmäßigkeit, dass jedes philosophische ›Lehrgebäude‹ von einem architektonischen Plan getragen ist, der alle seine besonderen Aussagen in eine systematische Form integriert und dadurch seine innere Einheit begründet.

Im Blick auf die antike Philosophie soll nachvollziehbar gemacht werden, dass die Dimension, die sich in der prinzipientheoretischen Reflexion öffnet, auf vielfache Weise zu konkretisieren ist. Zu diesem Zweck ist die vorliegende Darstellung so angelegt, dass die verschiedenen Konstruktionsbewegungen des prinzipientheoretischen Denkens mit Hilfe einer in sich variablen ›Grammatik‹ sowohl aufeinander zu beziehen als auch voneinander zu unterscheiden sind. Die begriffliche Rekonstruktion dieser Verzweigungen will ein Bewusstsein für den internen Reichtum der Form entwickeln, die sich im philosophischen Nachdenken über ›erste Gründe und Ursachen‹ der Wirklichkeit entfaltet, und damit zugleich verständlich machen, warum das ›Denken des Anfangs‹ in einer Vielfalt individueller, ›wettkämpferisch‹ aufeinander bezogener Realisierungsformen auftritt.

Dieser Grund ist auch die Ursache dafür, dass die antike wie jede andere Philosophie, die an ihrer prinzipientheoretischen Dimension festhält, eine Doppelgestalt annimmt, die man oberflächlich als Verbindung von Metaphysik und Ethik oder von Wissen und Lebensorientierung beschreiben kann. Die Formel dafür, die auf Platon zurückgeht<sup>4</sup> und im Schulzusammenhang der Stoa

<sup>4</sup> Zum Beispiel Platon, *Rep.* 486 a.

standardisiert wird, ist bei Cicero in der Definition philosophischer ›Weisheit‹ als ›Wissenschaft von den göttlichen und den menschlichen Angelegenheiten (*scientia rerum divinarum et humanarum*)‹ festgehalten<sup>5</sup>. Wenn es im Wissen grundsätzlich darum geht, Undeutliches und von daher Umstrittenes in die Deutlichkeit einer sicheren Bestimmung zu überführen, dann ist das *philosophische* Wissen die ›Kunst‹, Streitfragen (*quaestiones*) aufzunehmen, die sich nicht auf Einzelprobleme, sondern auf den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens und damit auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen<sup>6</sup>. Die Besonderheit des philosophischen Könnens zeigt sich aber nicht nur an seinem Gegenstand, sondern auch an der besonderen Art, in der es die ihm zugehörigen ›Streitfragen‹ behandelt, nämlich so, dass sie ihre Antwort auf das, was in der vorliegenden Darstellung im Anschluss an Cicero *quaestio de finibus bonorum et malorum*<sup>7</sup> oder *quaestio de vita et moribus*<sup>8</sup> heißt, an eine Antwort auf die *quaestio de rerum natura* bindet, die bereits in der ältesten doxographischen Tradition den allerersten Philosophen der griechischen Welt als ihre Grund- und Kernfrage zugeordnet wird<sup>9</sup>. In der Konsequenz bedeutet das,

<sup>5</sup> Vgl. Cicero, *Tusc.* IV 57: »[...] , dass Weisheit die sichere Erkenntnis der göttlichen und der menschlichen Angelegenheiten darstellt und das Wissen davon, was bei jedem Ding die Ursache ist«. Vgl. Ders., *off.* II 2 (5): »Weisheit ist nach der Bestimmung der alten Philosophen die sichere Erkenntnis der göttlichen und der menschlichen Angelegenheiten sowie der Ursachen, von denen sie abhängen«.

<sup>6</sup> Vgl. dafür Cicero, *fin.* I 12: »Fragen [...], die das Leben als Ganzes in sich schließen.«

<sup>7</sup> Vgl. dafür Cicero, *fin.* I 11: »Was ist das Ziel (*finis*), das Äußerste (*extremum*) und das Letzte (*ultimum*), auf das sich alle Ratschläge für das gute Leben und das richtige Handeln beziehen müssen? Was soll die [menschliche] Natur als das höchste unter allen Gütern erstreben, und was soll sie als das schlimmste Übel fliehen?«, so dass daraus klar wird, »welches Verhalten in jeder Lebenslage das beste und richtigste ist.«

<sup>8</sup> Vgl. dafür Cicero, *Tusc.* V 10.

<sup>9</sup> Vgl. dafür die Buchtitel, die für Thales (DL I 23 = VS 11 A1), Anaximander (VS 12 A1), Heraklit (DL IX 5 = VS 22 A1), Parmenides (Sextus

dass die Grundfragen der Ethik und der Metaphysik nicht isoliert neben einander stehen, sondern dass ›Metaphysik‹ oder ›Kosmologie‹ im Kern schon ›Ethik‹ sind, und die ›Ethik‹ ihre Plausibilität aus einem Wirklichkeitsverständnis gewinnt, das die menschliche Natur im Zusammenhang der Gesamtnatur betrachtet. Die interne Reichhaltigkeit der Form, die sich aus dem prinzipientheoretischen Kern der philosophischen Reflexion aufbaut, resultiert deshalb aus der besonders verdichteten Form des Wissens, die nur aus dem Blick auf das Ganze der Wirklichkeit und auf dessen Anfang das Zutrauen gewinnt, die Natur dessen zu erkennen, der die Frage nach der *natura rerum* nicht primär aus gegenstandsbezogener Neugierde, sondern in der Absicht stellt, zu einem angemessenen Verständnis seiner selbst zu kommen und auf dieser Grundlage sein Leben zu führen.

Die für die Philosophie charakteristische Verkettung ihrer beiden Grundfragen zur Einheit einer Wissensform ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Sie gehört vielmehr in einen Lebenszusammenhang, für den die Frage nach seiner normativen Grundorientierung ein so gravierendes Problem geworden war, dass Antworten, die dafür lediglich menschliches Gestaltungswissen ins Spiel bringen konnten, als ungenügend erfahren worden sind. Wissen, das sich nur auf ›menschliche Angelegenheiten‹ bezieht, tendiert bis heute dazu, die *quaestio de rerum natura* als Spezialfrage an die dafür zuständigen Fachleute zu verweisen und damit aus dem Zusammenhang des allgemein relevanten Wissens auszuklammern. Aus der Perspektive eines praktischen Wissens, das sich auf die *quaestio de vita et moribus* konzentriert, ist die ›Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Angelegenheiten‹ ein Hybridgebilde und damit der Inbegriff zumindest des Überflüssigen, wenn nicht sogar des Zerstörerischen. Ein Wissen, das an der genannten zweifachen Gegenstandsbestimmung fest-

Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 111) und Anaxagoras (VS 59 B1 und B4) überliefert sind.



hält, kann sich deshalb nur in Lebensformen verankern, die sich durch innere und äußere Entwicklungen genötigt sehen, über ihre normativen Grundlagen in einem offenen ›Wettkampf‹ zu streiten. Dass dies für die griechische Polis zutrifft, lässt sich an der Geschichte Athens für die Zeit von Solon bis zu ihrem Ende im vierten Jahrhundert v. Chr. auch heute noch gut nachvollziehen. Mit Hegel kann man nämlich sagen, dass die sich selbst erzeugende ›Tat‹ »des freien Gedankens«<sup>10</sup> von der Realität ›praktischer Freiheit‹ in Gestalt ›freier Verfassungen‹ abhängt<sup>11</sup>. Nicht in einer theokratisch gebundenen, sondern nur in einer frei erzeugten Ordnung des bürgerlich-politischen Zusammenlebens kann die Notwendigkeit aufkommen, durch die Reflexionsmacht der Diskussion ihre eigene Konkretisierungsform zu finden und in ihr die Spannungen produktiv zu verarbeiten, die im Gegeneinander von ›Parteien‹ immer wieder zu bürgerkriegsähnlicher Selbstzerstörung tendieren. Athen hat auf dieser Grundlage die äußere Maximalbedrohung bewältigt, die mit dem Expansionsdrang des persischen Großreiches gegeben war. Und das hätte nicht gelingen können, wenn die Polis nicht in der Lage gewesen wäre, die in ihr regelmäßig auftretenden Tendenzen zur Tyrannis und zum Antagonismus zwischen oligarchischen und demokratischen ›Parteien‹ unter Kontrolle zu halten. Nur in einer Welt, die sich im Gegeneinander von ›innerem Streben‹ und ›äußerer Wirklichkeit‹ vom eigenen »Untergange« bedroht gesehen hat, konnte ein Denken seinen ›Sitz im Leben‹ finden, das aus den konfliktbeladenen Räumen menschlichen Gestaltens in die Wirklichkeit des Gedankens nicht nur ›flüchten‹, sondern sich aus seinem eigenen »Reich« auch »gegen die wirkliche Welt« richten und so mit ihr den Kontakt halten wollte, der zugleich Konflikt bedeuten musste<sup>12</sup>.

## Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der Einheit und dem Ursprung des Seienden

### A | Mythos, Logos und Physis

*Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorgestalt der philosophischen Frage nach dem wahren Grund der Natur als dem Garanten für eine Ordnung, in der man leben kann*

»Denn ich gehe zu schauen die Grenzen der nährenden Erde,  
Den Okeanos, Ursprung der Götter, und Tethys, die Mutter.«

Homer, *Ilias* 14, 200 f.<sup>1</sup>

Für die Entstehungsbedingungen der Philosophie ist ihr Verhältnis zur mythischen Dichtung von entscheidender Bedeutung gewesen. In der Auseinandersetzung mit dem, was dort zur Darstellung gebracht ist, profiliert sich der Fragerahmen, in dem sich ihr eigenes Denken bewegt. Von daher ist das Verhältnis von Mythos und Logos kein Gegensatz, sondern das der Wechselwirkung und der Komplementarität. Schon bei Homer liegt dem Dargestellten, sei dies der Trojanische Krieg oder die Irrfahrt des Odysseus, ein Wirklichkeitsverständnis zugrunde, das für alles, was auf der Handlungsebene geschieht, Rahmenbedingungen festlegt. Offensichtlich geht es dabei um ein Bewusstsein von der Verschiedenheit menschlicher Kräfte und von ihrer Interaktion, in die göttliche Mächte, in denen Vergleichbares wirkt, massiv und oft unberechenbar eingreifen, wobei die göttliche Welt zwar besser geordnet zu sein scheint als die menschliche, ohne deswegen allerdings wirklich stabil zu sein. In dieser Welt von Unterschieden und Gegenkräften können Menschen wie Götter, aber Götter auch wie Menschen handeln und in einem gewissen Maß sogar wie Menschen leiden. Das individuelle Geschehen kann von transindivi-

duellen Kräften durchdrungen sein, wie sie beispielsweise in der Brandung des Meeres, in der Zerstörungsmacht des Sturms oder in der Jagdgier des Raubtiers zutage treten. In das Gegenwärtige wirkt auch bei den Göttern Vergangenes oft mächtig hinein, zum Beispiel ein unbewältigter Konflikt oder ein Versprechen, das aus Not leichtfertig oder widerwillig gegeben wurde. Insgesamt entwirft die homerische Dichtung Konturen eines Aktionsraumes, in dem verschiedene Kräfte so aufeinander bezogen sind, dass sich die Konstellation zwischen ihnen immer wieder verschiebt und nur durch die Wirkung göttlicher Übermacht eine gewisse, wenn auch störungsanfällige Verlässlichkeit zustande kommt. In der Beschreibung des Schildes, den Hephaistos auf Bitten der Thetis für Achill schmiedet<sup>2</sup>, sind die Mächte, die das Lebendige bestimmen, ebenso zu bildhafter Anschauung gebracht wie die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen.

Die Dichtung Hesiods ist demgegenüber deutlicher auf eine begriffliche Struktur hin angelegt, die den Charakter des Ambivalenten, der bei Homer dominiert, so aufnimmt, dass die Möglichkeit seiner Bändigung durch eine in sich einheitliche Quelle des Guten erkennbar wird. Die philosophische Frage nach der Ordnung des Seienden und ihrem Anfang muss deshalb nicht wie im Fall Homers durch nachträgliche Allegorese in seine Dichtung hineinprojiziert werden<sup>3</sup>, sondern wird im Rahmen einer Genealogie des *göttlichen* Lebens zum eigenen Thema. Die Götter sind die besten und mächtigsten Gestalten der lebendigen Welt, so dass sich die Frage nach ihrem Ursprung auf das Beste im Ganzen der Wirklichkeit bezieht. Da die Menschen von den Göttern abhängen, muss geklärt werden, ob und unter welchen Voraussetzungen sich die besseren Kräfte um die schwächeren kümmern. Erst dann lässt sich sagen, wie die Menschen leben müssen, damit ihr Unterschiedensein von den Göttern nicht dazu führt, dass sie als die schwächeren Lebewesen aus dem Kosmos herausfallen.

Ein Mythos, der sich diesen Problemen stellt, ist selbst schon eine Form des Vernünftigen. Zum einen bindet er die Frage der

Ethik, wie wir leben sollen, an die Frage nach der Natur und der inneren Ordnung alles dessen, was ist. Zum anderen enthält er begriffliche Unterscheidungen wie Ganzes und Teil, Kausalität, Relation, Kontinuität, Gegensätzlichkeit, Ursprung oder Bedingung und Folge, an die jedes Denken und damit auch das der Philosophie gebunden bleibt. Natürlich kann man das Verhältnis zwischen ihr und dem Mythos auch als Konkurrenz auffassen, bei der eine spätere die frühere Reflexionsgestalt verdrängt. Die Philosophie hätte dann aber einen Gegner überwunden, der im Kern schon besitzt, was zum Sieg über ihn befähigt.

## 1. | Hesiod

*Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens*

Hesiods Dichtung kann hier nicht als ganze zur Sprache kommen<sup>4</sup>. Es geht lediglich um einige zentrale Partien des Teils von ihr, der die Entstehungsgeschichte der Götter vorträgt, so dass sie von daher wahrscheinlich erst in hellenistischer Zeit den Buchtitel *Theogonie* erhalten hat<sup>5</sup>. Hesiod hat um 700 v. Chr. in Boiotien gelebt. Nach eigener Aussage war sein Vater unter dem Druck ›bitterer Armut‹ aus dem griechisch besiedelten Teil Kleinasiens, genauer aus der Hafenstadt Kyme in der Aiolis, nach Askra am Fuß des Helikongebirges in der Nähe von Theben ausgewandert und hat an diesem Ort, den sein Sohn als ›elendes Nest‹ beschreibt<sup>6</sup>, ein Leben als Bauer und Händler geführt. Dort scheint Hesiod, bevor er als Sänger und Dichter aufgetreten ist, als Schafhirt tätig gewesen zu sein.

Aus philosophischer Perspektive ist ein Blick auf die *Theogonie* insofern aufschlussreich, als in ihr eine naturhaft-göttliche Wirklichkeit beschrieben wird, die aus einem Zustand der Unbestimmtheit und Ambivalenz zunächst in ein vollständiges Gegeneinander

und danach in eine stabile Ordnung übergeht. Am Anfang aller Wirklichkeit steht eine Diskontinuität, die einen Krisenzustand auslöst, der alles, was als Form und Gefüge schon zu bestehen schien, wieder in ungestaltete Leere aufzulösen droht. Zu verhindern ist dies nur durch ein Bündnis von Macht und Recht. Dafür aber muss die göttliche Welt eine Form kooperativer Gerechtigkeit annehmen, die ihr selbst vorher unbekannt gewesen ist. Allein aus ihr gewinnt sie Zugang zu der Gestalt von Macht, mit der sie ihre eigenen Unordnungskräfte verlässlich bändigen kann.

Hesiods *Theogonie* ist zugleich *Kosmogonie*, weil die ältesten göttlichen Kräfte auch die Welt der Natur hervorbringen. Als aus sich selbst zeugende Instanzen treten sie anfänglich im Modus unverbundener Pluralität auf. Ihren frühesten, noch wenig stabilen Paarungen, die von weiteren Selbstzeugungsketten unterbrochen werden, folgen bald Streitverhältnisse, die die kontinuierliche Entfaltung ihres Lebens blockieren. Offensichtlich sind die Gottheiten mit Konflikten belastet, die sich erst in einem *bellum omnium contra omnes* ausagieren müssen, bevor ein Zustand erreicht wird, der sich, wenn man das in der Begriffssprache des neuzeitlichen Naturrechts ausdrückt, als *status civilis* vom Unruhepotential des *status naturalis* unterscheidet. Im Kern thematisiert die *Theogonie* Hesiods den Vorgang aller Kulturentstehung, besonders den der Konstitution einer genuin politischen Ordnung. Die göttliche Welt realisiert exemplarisch die Prozesse, die in der griechischen Welt für den Übergang vom Zusammenleben in Familienverbänden zum Leben in einer politisch definierten Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung gewesen sind.

I · Hesiod, *Theogonie* 104–181 und 453–496<sup>7</sup>

---

104 »Seid mir begrüßt, Zeus' Kinder, schenkt mir sehnsucht-  
weckenden Gesang!

105 Rühmt der Unsterblichen heiliges Geschlecht, der immerdar  
Seienden:

Sie, die der Gaia entstammen und dem gestirnten Uranos  
 Und der finsternen Nacht, und die, die das salzige Meer [Pontos]  
 aufzog<sup>8</sup>.

Sagt an, wie als das Erste (τὰ πρῶτα) die Götter und Gaia  
 entstanden,

Und die Flüsse und das grenzenlose Meer [Pontos], wogend in  
 Stürmen,

110 Und die leuchtenden Sterne und der weite Uranos darüber;  
 Besingt, wie die Götter, die jenen entsprossen sind, die Spen-  
 der der Güter,

Ihre Fülle verteilten und Ehren vergaben<sup>9</sup>,

Und wie sie zuerst den schluchtenreichen Olymp in Besitz  
 nahmen,

Das sagt mir, Musen, die ihr die olympischen Häuser  
 bewohnt,

115 Von Anbeginn an, und sagt, was davon zuerst entstand.  
 Wahrlich, als das Allererste<sup>10</sup> (πρώτιστα) entstand Chaos und  
 danach

Gaia mit ihrer breiten Brust, ein immer sicherer Sitz für alle  
 Gottheiten, die den Gipfel des schneebedeckten Olymp be-  
 wohnen,

und die finsternen Abgründe in der Tiefe der breitstraßigen  
 Erde<sup>11</sup>,

120 Und Eros, der Schönste unter den unsterblichen Göttern,  
 Der Gliederlöser, der bei allen Göttern und Menschen  
 Bezwingt den denkenden Sinn (νόον) und den verständigen  
 Willen (ἐπιφρονα βουλήν) in ihrer Brust<sup>12</sup>.

Aus Chaos entstanden Erebos und schwarze Nacht

Aus der Nacht dann wieder Äther und Tag,

125 Die sie gebär schwanger vom Erebos, mit dem sie sich in Liebe  
 verband<sup>13</sup>.

Gaia aber brachte zuerst hervor den mit ihr gleich weiten  
 Uranos, den gestirnten, dass er sie überall einhülle,

Damit er sei den seligen Göttern ein sicherer Sitz für immer.

Und sie gebar die riesigen Berge, für die Göttinnen reizvolle  
Aufenthalte,

130 Die Nymphen, die in den schluchtenreichen Bergen wohnen.  
Sie gebar auch das unfruchtbare breite Wasser, das im Wogen-  
schwall stürmt,

Pontos [das Meer], ohne verlangende Liebe. Dann wieder,  
Dem Uranos sich verbindend, gebar sie den Okeanos mit  
seinen tiefen Wirbeln,

Und Koios und Kreios und Hyperion und Iapetos

135 Und die Göttinnen Theia und Rheia und Themis und Mnemo-  
syne,

Und Phoibe mit dem goldenen Kopfreif und Tethys, die liebliche.  
Nach diesen aber wurde als Jüngster geboren Kronos, der  
Krummes sinnt,

Der gewaltigste (δεινότατος) ihrer Kinder, der hasste den  
kraftvollen Zeuger.

[...]

147 Andere<sup>14</sup> noch stammten von Gaia und Uranos,  
drei riesige, ungestüme Söhne, die man nicht nennen soll,  
Kottos, Briareos und Gyges, überhebliche Kinder.

150 Ihnen entsprangen hundert ungeschlachte Arme an den  
Achseln,

Jedem wuchsen fünfzig Häupter aus den Schultern  
Über derb gedrungenen Gliedern,

Und maßlos gewaltige Stärke wohnte in ihrer Riesengestalt.  
Alle nämlich, die von Gaia und Uranos stammten<sup>15</sup>,

155 Waren schrecklich-gewaltige (δεινότατοι) Kinder und dem  
Vater ein Gräuel

Von Anfang; kaum war nämlich eines von ihnen geboren,  
verbarg Uranos sie alle im Schoß der Gaia,

Ließ sie nicht ans Licht kommen und freute sich dann seiner Tat.  
Die riesige Gaia aber wurde im Innern bedrängt,

160 Stöhnte und ersann einen bösen, listigen Anschlag (δολίην ...  
τέχνην)

- Rasch stellte sie das Element des grauen Stahls her,  
 Machte eine große Sichel, zeigte sie ihren Kindern  
 Und sprach zu ihnen, denn groß war der Groll ihres Herzens:  
 ›Ihr, meine und eines ruchlosen Vaters Kinder, wollt ihr mir  
 165 gehorchen, so können wir die Schandtät eures Vaters vergelten.  
 Er hat nämlich als erster schändliche Taten erdacht.‹  
 So sprach sie, doch alle ergriff Furcht, und keiner von ihnen  
 gab Antwort. Da fasste Mut der große, Krummes sinnende  
 Kronos  
 und erwiderte sogleich seiner edlen Mutter:  
 170 ›Mutter, ich könnte die Tat auf mich nehmen und ausführen,  
 Denn ich kenne nicht Schonung für unseren Vater, der diesen  
 Namen zu Unrecht trägt;  
 Er hat nämlich als erster schändliche Taten erdacht.‹  
 So sprach er. Die riesige Gaia aber freute sich.  
 Sie barg ihn in einem Versteck, gab ihm in die Hände  
 175 Die scharfgezahnte Sichel und lehrte ihn den ganzen listigen  
 Anschlag.  
 Es nahte aber der große Uranos, führte die Nacht herauf,  
 umfing Gaia  
 Mit Liebesverlangen und breitete sich ganz über sie.  
 Der Sohn aber griff aus dem Versteck mit der Linken  
 Nach ihm und nahm in seine Rechte die Sichel,  
 180 Die lange, scharf gezahnte, mähte rasch das Geschlecht seines  
 Vaters ab  
 Und warf es hinter sich, dass es fortflog<sup>16</sup>.  
 [...]
- 453 Rhea, von Kronos bezwungen, gebar ihm glänzende Kinder,  
 Hestia, Demeter und die goldbeschuhte Hera,  
 455 Auch den mächtigen Hades, der unterirdische Häuser be-  
 wohnt  
 Und dessen Herz ohne Mitleid ist, dazu den mächtigen Erd-  
 erschütterer [Poseidon]  
 Und den klugen Zeus, den Vater der Götter und Menschen,



Vor dessen Donner die weite Erde erzittert.

Alle diese Kinder verschlang der riesige Kronos, sobald jedes

460 Aus dem heiligen Schoß zu den Knien ihrer Mutter hervor-  
kam<sup>17</sup>,

Wollte er doch, dass kein anderer der herrlichen Uranosenkel

Die Königsmacht bei den Unsterblichen erlangte.

Er wusste nämlich von Gaia und dem sterneichen Uranos,

Es sei ihm verhängt, trotz seiner Stärke

465 vom eigenen Sohn bezwungen zu werden, nach dem Plan des  
großen Zeus<sup>18</sup>.

So stand er nicht blind auf der Warte, sondern war wachsam

Und verschlang seine Kinder: Rheia aber litt unsägliches Leid.

Doch als sie nun Zeus, den Vater der Götter und Menschen,

Gebären sollte, da bat sie die teuren Eltern,

470 Gaia und den sternreichen Uranos,

Eine List zu ersinnen, um verborgen zu halten die Geburt

Des Sohnes und dem Rachegeist<sup>19</sup> des Vaters [Uranos] Vergel-

tung zu geben für das Unrecht an ihrem [Rheias] Vater

Und an den Kindern, die der große, Krummes sinnende

Kronos verschlungen hatte.

Die hörten gern auf ihre Tochter, willfahrten ihr

475 Und zeigten ihr an, was dem König Kronos und seinem trot-  
zigen Sohn bestimmt sei.

Sie schickten sie [Rheia] aber nach Lyktos, das reiche Gebiet  
von Kreta,

Als sie das jüngste ihrer Kinder gebären sollte,

Den großen Zeus. Den nahm ihr die gewaltige Gaia

480 Im breiten Kreta ab, um ihn zu nähren und zu pflegen.

[...]

485 Dem Kronos aber schlug Rheia einen großen Stein in Windeln

Und übergab ihn dem mächtigen Herrn, dem Sohn des Ura-  
nos, dem bisherigen König der Götter.

Den Stein nun packte mit den Händen und stopfte ihn sich in  
den Leib,

- der Schreckliche, merkte aber nicht, dass  
 statt des Steines der Sohn zurück blieb, unerschrocken und  
 unbesieglich,  
 490 Der ihn bald mit starker Hand vom Thron stürzen und  
 Selbst über die Unsterblichen herrschen sollte.  
 Rasch nun wuchsen Mut und strahlende Glieder  
 Des Herrschers, und kaum war ein Jahr vorbei,  
 Da gab, überlistet vom klugen Rat der Gaia,  
 495 Der große, Krummes sinnende Kronos seine Kinder wieder  
 von sich,  
 Besiegt von der List und Gewalt des eigenen Sohnes.«

---

Das, was Hesiod über die Entstehung der Götter zu sagen hat, ist ein Rückblick auf eine Wirklichkeit, die mit der gegenwärtigen, maßgeblich von Zeus bestimmten Weltordnung schon lange überwunden ist. Zu ihrer Vorgeschichte hat der Dichter als Mensch keinen selbstständigen Zugang, so dass er dazu nur wiedergeben kann, was die Musen zu singen wissen. Sie gehören als Töchter des Zeus zwar ebenfalls in den Binnenraum der von ihrem Vater begründeten Ordnung, sind aber über ihre Mutter Mnemosyne (135), die Göttin der Erinnerung, mit Gottheiten verbunden, die als Kinder des Uranos und der Gaia älter sind als diejenigen von Kronos und Rheia. Als Tochter der Gaia hat die Mutter der Musen sogar erinnernden Zugang zum allerersten Anfang des Lebendigen, so dass im Gesang ihrer Töchter authentisch die Einheit dessen zum Ausdruck kommen kann, was einmal war, gegenwärtig ist und für alle Zukunft sein wird<sup>20</sup>.

Die ersten Gottheiten sind archaisch-naturale, weitgehend gestaltlose Kräfte. Die erste davon ist das Chaos<sup>21</sup>, das bei Hesiod nicht »Unordnung«, sondern das Bodenlose einer klaffenden Leere oder einen weit geöffneten, unheimlichen, alles in sich hineinreisenden Schlund bedeutet. Demgegenüber verkörpert Gaia eine erste Macht der Festigkeit, ohne die sich in der bloßen Leere nichts halten könnte. Alles, was zur Welt des Lebendigen

gehört, ruht deshalb letztlich auf ihrer »breiten Brust«, so dass von daher auch nachvollziehbar ist, warum sie, die Urmutter alles Lebendigen, die Entfaltungsgeschichte der göttlichen Welt bis in die von Zeus bestimmte Epoche hinein handelnd oder beratend mitgestalten wird.

Am Anfang aller Wirklichkeit steht eine unausgeglichene Dualität von Unbestimmtheit und Begrenzung oder von Leere und Befestigung. Dazu tritt mit Eros ein Prinzip der Verbindung auf, das zunächst im Zustand der Latenz verharret. Chaos und Gaia wirken jedenfalls unabhängig von einander als erste aus sich selbst zeugende Kräfte. Dabei entstehen aus Chaos die ihm zugehörigen Mächte der Dunkelheit, erst das weiträumige Erebos und dann die Nacht, in der das Dunkle des Erebos eine bestimmte Gestalt annimmt. Die erste Wirkung des Eros besteht in der Verbindung dieses Paares, aus der die Gegenmacht der Helligkeit so hervorgeht, dass der weiträumige Äther dem Erebos und der Tag, in dem das Helle sich zu bestimmter Gestalt verdichtet, der Nacht gegenübersteht.

Gaia, die wie das Chaos auf die Seite der Dunkelheit gehört<sup>22</sup>, erzeugt aus sich zuerst ebenfalls eine Region des Lichts, nämlich den »mit ihr gleich weiten« und mit Sternen besetzten Uranos. Danach gebiert sie wieder in Form der Selbstzeugung Gebirge, die ein Teil von ihr sind, und das jedem Leben feindliche Meer namens Pontos, das anders als der später mit Uranos zur Welt gebrachte Okeanos ein innerer Teil von ihr ist. Aus der unkoordinierten Aktivität von Chaos und Gaia gehen also fundamentale Großräume der naturhaften Welt hervor, die Erde als das Feste, das Wasser auf ihr und der bestirnte Himmel über ihr. Zwischen Gaia und Uranos befinden sich der himmelsnahe Äther und eine erdnahe Region, die vom Tag-Nacht-Wechsel bestimmt ist. Unterhalb der Erde gibt es die Region des Erebos, von dessen umfassender Dunkelheit oberhalb der Erdscheibe die Nacht als eine durch den Tag begrenzte Wirkungsgestalt auftritt. Die Gesamtheit der Welt erscheint so als eine Wirklichkeit verteilter, gegeneinander abge-

grenzter Orte, von denen die Erde eine interne Gliederung (Ebene, Berge, Wasser) aufweist und die Region unmittelbar oberhalb von ihr dem Rhythmus eines zeithaft konkretisierten Wechsels von Dunkelheit und Helligkeit unterliegt. Trotzdem sind in dieser Welt das anfängliche Chaos und das ihm wie der Gaia zugehörige Dunkle nicht einfach überwunden. Das Chaos bleibt das, was die Wirklichkeit gegliederter Räume gleichsam von unten begrenzt. An ihm als dem ›riesigen Schlund‹ (χάσμα μέγα) tief unter der Erde haben ›die dunkle Gaia, der finstere Tartaros, das unwirtliche Meer (Pontos) und der sternreiche Himmel‹ sowohl ihre ›Wurzeln‹ (πηγαί) als auch ihre ›Grenzen‹ (πείρατα)<sup>23</sup>. Sie sind nämlich einerseits auf das Chaos bezogen, weil sie aus ihm als einem ›modrigen‹, sogar für die Götter Grauen erregenden Ort hervorstechen, während sie sich andererseits als etwas Bestimmtes von ihm und damit zugleich gegen einander absetzen<sup>24</sup>.