



J.B.METZLER

I. Leben

Quellen

Über die Lebensumstände des Aristoteles kann man aus dessen Schriften nichts entnehmen. »Nirgends wird eine persönliche Bekanntschaft mit bedeutenden Menschen, nirgends eine Autopsie bestimmter Orte und Phänomene oder auch nur die persönliche Erkundung bestimmter Dinge hervorgehoben« (Gigon 1962, 15). Allenfalls lassen sich aus den Schriften einige Charakterzüge ihres Autors gewinnen: Geduld, Beobachtungsgabe, Respekt vor der Meinung anderer, Arbeitsmethoden, Wertschätzung der Freundschaft usw. Es mag sein, dass Aristoteles in den uns verlorenen Dialogen, in denen er selbst als Gesprächspartner auftrat (s. Kap. III.14), Autobiographisches mitgeteilt hat, aber auch das wäre auf die fiktionale Ebene transportiert. Doch wir besitzen als frühestes und authentisches, im Wortlaut (bei D.L. V 11–16) erhaltenes (auto-)biographisches Dokument das Testament, in dem Aristoteles allerdings ausschließlich private Verfügungen (Bestattungsfragen, Aussetzen von Legaten) trifft und aus dem einige Fakten aus seinem Leben (verheiratet, zwei Kinder, früher Tod der Frau) bekannt werden. Eine Einzelheit im Leben des Aristoteles wird schlaglichtartig sichtbar durch eine Inschrift, die ein Ehrendekret für ihn zum Inhalt hat. Im Übrigen sind wir auf die biographische Tradition angewiesen, die zwar bald nach Aristoteles einsetzt, aber in ihren hellenistischen Ausprägungen verloren ist.

Noch im 4. Jh. v. Chr. hat der Historiograph Philochoros in seiner Schrift *Atthis* (FGrHist. 328 F 223) Daten aus dem Leben des Aristoteles zusammengestellt, verbunden mit der Absicht, ihn gegen Angriffe, die die Epikureer inzwischen erhoben hatten, zu verteidigen. Diese Schrift haben spätere Aristotelesbiographen benutzt, aber nur selten ausdrücklich zitiert. Als im 3. Jh. v. Chr. ein verstärktes Interesse nach Belletristik aufkam, bildete sich eine biographische Literatur aus, in der die Fakten stark mit in ihrer Glaubwürdigkeit höchst zweifelhaften Anekdoten durchsetzt sind. In diesem Sinne hat dann gegen Ende des 3. Jh.s der dem Peripatos nahe stehende Hermipp, Schüler des Kallimachos, die erste wirkliche Biographie *Über Aristoteles* verfasst. Hermipp hat in der Bibliothek zu Alexandria gearbeitet und

aller Wahrscheinlichkeit nach dort ein erstes Verzeichnis der Schriften des Aristoteles aufgespürt oder angelegt und in seine Biographie integriert, die von späteren Aristotelesbiographen viel benutzt worden ist. Eine Rekonstruktion dieser (verlorenen) Schrift, wie sie Düring (1957, 465 f.) versucht hat, muss hypothetisch bleiben. Bald darauf hat Apollodor in seinem Werk *Chronika* die Lebensdaten des Aristoteles festgehalten. Ein erster erhaltener kurzer Abriss des Lebens auf der Grundlage der chronologischen Daten Apollodors findet sich in dem Brief des Dionysios von Halikarnass (der seit 30 v. Chr. in Rom war) an seinen Freund Ammaios (*Ad Ammaeum*, Kap. 5), der insoweit an die hellenistischen Schulstreitigkeiten anknüpft, als er der Behauptung eines Peripatetikers, Demosthenes verdanke seine oratorischen Fähigkeiten der *Rhetorik* des Aristoteles, (mit Recht) widerspricht. Die erste Biographie im vollen Sinne, die ganz erhalten ist, stammt von Diogenes Laertios (um 200 n. Chr.). Sie ist für uns die wichtigste Quelle für das Leben des Aristoteles. Sie steht neben zahlreichen anderen Philosophenbiographien in dem zehn Bücher (= Papyrusrollen) umfassenden Werk *Leben und Lehre berühmter Philosophen* (über Aristoteles V 1, 1–35) und hat das gesamte hellenistische (im Original verlorene) Material verarbeitet, auch die einem Unterhaltungsbedürfnis dienenden zweifelhaften Anekdoten, z. B. Aristoteles habe gelispelt, sei stattlich gekleidet gewesen, mit Fingerringen geschmückt, habe seine Haare sorgfältig gepflegt und sich sehr früh mit Platon gestritten. Nach Mitteilung der wichtigsten Lebensdaten und einiger Anekdoten hat Diogenes das Testament im Wortlaut mitgeteilt. Danach fährt Diogenes fort mit der Erwähnung von 27 dem Aristoteles zugeschriebenen Bonmots, z. B.: »Schönheit ist besser als jeder Empfehlungsbrief«, oder: »Die Wurzeln der Bildung sind bitter, die Frucht aber süß«. Daran schließt sich ein Verzeichnis von 146 Schriften im Umfang von 445270 Zeilen an; das entspricht ca. 550 Papyrusrollen. Trotz dieser riesigen Mengen fehlen in dem Verzeichnis wichtige, uns erhaltene Schriften (*Nikomachische Ethik*, die einzelnen Bücher der *Metaphysik*, *Physik*, *Über den Himmel*, *Meteorologie* usw.), während z. B. die uns nicht erhaltenen Dialoge aufgeführt sind. Das entspricht dem

hellenistischen Überlieferungsstand (s. Kap. III.1). Demnach geht dieses Schriftenverzeichnis auf den von Hermipp aus dem Material der alexandrinischen Bibliothek erstellten Katalog zurück. Es folgt bei Diogenes ein Abriss der Lehre des Aristoteles.

Eine von Diogenes unabhängige biographische Tradition ist im Neuplatonismus greifbar (s. Kap. V.A.2). Wir fassen sie in einer Schrift *Leben des Aristoteles* eines im späten 3. Jh. n. Chr. lebenden Neuplatonikers namens Ptolemaios, den man schon früh nicht mehr identifizieren konnte, weshalb er in der arabischen Tradition den Beinamen »al-Garīb« (»der Unbekannte«) erhielt, auch um ihn von dem berühmten Ptolemaios (dem Verfasser des *Almagest*) abzugrenzen. Diese Schrift ist allerdings nicht im vollen Wortlaut erhalten, sondern nur in neun weitgehend übereinstimmenden Kurzfassungen, deren Quelle Ptolemaios ist. Drei dieser Kurzfassungen (*Vita Marciana*, *Vita vulgata*, *Vita Latina*) stammen aus dem 5. Jh. n. Chr.; von ihnen ist am wichtigsten die *Vita Marciana* (erhalten nur in dem *Codex Marcianus* 257; leider am Schluss lückenhaft und schwer zu entziffern), aus der am besten die Tendenz zur Glorifizierung des Aristoteles in Verbindung mit neuplatonischen Anschauungen erkennbar ist. Es ist möglich, dass die *Vita* des Ptolemaios als Einleitung in das Werk des Aristoteles mit dem »Organon« an der Spitze diente. In dem sehr kurzen Abriss der Lehre (in der *Vita Marciana*) werden auch Werke (z. B. *Physik*, *Nikomachische Ethik*) erwähnt, die der hellenistischen biographischen Tradition unbekannt waren. Eine Verbindung zu der Tradition von Andronikos von Rhodos (der in der *Vit. Marc.* 43 als Quelle namentlich genannt ist) und seiner Ausgabe (s. Kap. III.1) liegt daher nahe. Die *Vita* des Ptolemaios enthielt auch ein Schriftenverzeichnis, das nur in der arabischen *Vita* (einer der neun Kurzfassungen) erhalten, aber ausdrücklich auf Ptolemaios zurückgeführt ist. Es enthält allerdings weitgehend die dem Hellenismus bekannten, uns verlorenen Schriften (*Protreptikos*, Dialoge, Sammelchriften).

Ferner gibt es eine unter dem Namen Hesych überlieferte, aber wohl nicht von ihm stammende ganz kurze *Vita* mit einem umso längeren Schriftenverzeichnis, das im zweiten Teil auch Titel von Schriften des *Corpus Aristotelicum* (*Metaphysik*, *Physik*) enthält. Neu in der *Vita* ist eine Liste der Scholarchen des Peripatos nach Aristoteles bis Kritolaos (2. Jh. v. Chr.).

Aus diesen in ihren Abhängigkeitsverhältnissen nicht immer klar durchschaubaren Quellen muss das Leben des Aristoteles in der Sonderung des Ge-

sicherten von dem Ungesicherten rekonstruiert werden.

Leben

Aristoteles wurde im Jahre 384 v. Chr. in Stagira an der Ostküste der Chalkidike geboren. Sein Vater Nikomachos war Arzt im Dienste König Amyntas' III. von Makedonien. Auch seine Mutter Phaistis stammte aus einer Arztfamilie. Der Vater starb, als Aristoteles noch minderjährig war. Zum Vormund wurde der aus der kleinasiatischen Stadt Atarneus stammende Proxenos bestimmt, der spätere Schwager des Aristoteles, der Proxenos' Schwester heiratete. Sowohl der Vater als auch der Vormund waren bestrebt, Aristoteles die bestmögliche Bildung zu vermitteln, als deren Höhepunkt ein Aufenthalt in der platonischen Akademie galt, in die Proxenos (der vermutlich Platon persönlich kannte) den 17-jährigen Aristoteles schickte, als Platon (zufällig) sich gerade auf einer Reise nach Syrakus befand.

Wie die Aufnahme in die Akademie vor sich ging, wissen wir nicht. Die engeren Schüler Platons lebten auf dem Gelände der Akademie, während ein weiterer Kreis aus der Stadt zum Unterricht in die Akademie kam. Ob Aristoteles von Anfang an oder erst etwas später zu dem in der Akademie wohnenden Kreis gehörte, ist unbekannt. Die prominenten Schüler Platons waren naturgemäß älter als Aristoteles; Speusipp war 22, Xenokrates 8 Jahre älter. Gleichwohl gehörte Aristoteles wohl ziemlich bald zu diesem engeren Kreis von insgesamt 19 (so Diogenes Laertios III 46; nach Philodem: Rh. Col. 5, 31–6, 20 dagegen 16) Schülern Platons, von denen übrigens die meisten keine Athener waren. Man diskutierte vor allem die Philosophie Platons, dessen Dialogwerk jedoch noch nicht abgeschlossen war. Eine Reihe von Spätdialogen (*Sophistes*, *Politikos*, *Philebos*, *Timaios*, *Gesetze*) war noch nicht erschienen, als Aristoteles in die Erörterungen der Schule einbezogen wurde. Aber auch die anderen Platonschüler (mit Ausnahme von Xenokrates) haben Dialoge geschrieben. Der Dialog als selbständige Literaturgattung war durch Platon zur Form der philosophischen Mitteilung nach außen geworden. So war es nur natürlich, dass auch Aristoteles zunächst damit begann, Dialoge zu schreiben (Näheres s. Kap. III.14). Aber er hat auch bald »Vorlesungen« gehalten; aus Andeutungen in seinen Schriften geht hervor, dass er über einen Hörsaal verfügte, in dem sich eine Tafel, verschiedene Geräte und zwei Wandge-

mälde mit der Darstellung von Sokrates und Kallias in der Szene des platonischen *Protagoras* 335e befanden (Belege bei Flashar 2004, 215). Es ist evident, dass Aristoteles in der Akademie seine eigene philosophische Position auch Platon gegenüber ausgearbeitet und in verschiedenen Dialogen wie Lehrschriften dargestellt hat, wie es gleichzeitig auch die anderen Platonschüler getan haben. Eine für die Akademie verbindliche Platonorthodoxie beschränkte sich auf wenige Universalien; Modifizierung und Kritik z. B. der Ideenlehre war ohne Weiteres möglich, wenn auch von niemandem so schroff geäußert wie von Aristoteles (Anal. post. III 22, 83a33: Ideen sind »Grillengezirpe«). Dass dabei das persönliche Verhältnis zwischen Aristoteles und dem mehr als 40 Jahre älteren Platon nicht ohne Spannungen blieb, ist anzunehmen, obgleich die anekdotischen Berichte in der biographischen Tradition bis hin zu einem offenen Konflikt in ihrer Übertreibung der Glaubwürdigkeit entbehren. Aristoteles kritisiert die Lehre Platons im Wesentlichen sachlich, mitunter scharf, ist aber gegenüber Platon als Person voller Ehrfurcht (EN I 4, 1096a12–17), wie sie sich besonders in dem berühmten Dictum der Elegie auf Eudemos ausdrückt, wonach »die Schlechten« ihn [Platon] noch nicht einmal loben dürfen« (673 R³ = 708 Gigon).

Platon war nicht nur tolerant, sondern hielt auch seine schützende Hand über Aristoteles, der in den 20 Jahren bis zum Tod Platons Athen offenbar nicht verlassen hat und sich aktiv politisch nicht betätigt haben dürfte, sich aber gleichwohl als Makedone im Zuge der antimakedonischen Strömungen in Athen Anfeindungen und Verleumdungen ausgesetzt sah. Demosthenes hielt 349 v. Chr. seine erste *Philippica*; Philipp II. war von 359 v. Chr. an mit Athen praktisch im Kriegszustand. Er war bis nach Mittelgriechenland vorgedrungen und hatte 348 v. Chr. die wichtige athenische Kolonie Olynth erobert. Demosthenes hielt drei *olynthische Reden* gegen Philipp.

Platons Tod im Mai 347 v. Chr. bedeutete einen tiefen Einschnitt; Aristoteles verließ Athen. Die Gründe sind komplex. Die antimakedonische Stimmung in Athen war auf dem Höhepunkt und Aristoteles nach dem Tod Platons schutzlos. Dass Aristoteles schon vor Platons Tod Athen verlassen habe, wie Düring (1966, 10) meinte, findet in der Überlieferung keinen klaren Anhalt. Der Nachfolger Platons in der Leitung der Akademie wurde Speusipp; er war der nächste Verwandte und daher Erbe des Vermögens Platons (einschließlich der Schule). Er hatte zwar (wie Platon selbst) auch seinerseits gute makedonische Verbindungen, war aber athenischer Bürger und daher ungefährdeter, während Aristoteles als Metoeke rechtlos blieb. Er empfand Platons Tod als so einschneidend, dass er und Eudoxos von Knidos dieses Ereignis zum chronologischen Fixpunkt der Errechnung der Lebenszeit des Zoroaster (6000 Jahre vor Platons Tod) gemacht haben (Einzelheiten bei Flashar 2006, 40 und 153–154). Die Einladung durch Hermias nach Assos an der kleinasiatischen Küste gegenüber Lesbos hatte vielleicht Platon noch vermittelt, befanden sich doch bereits die Platoniker Erastos und Koriskos bei Hermias (so in dem in der Echtheit umstrittenen, in der Mitteilung aber zutreffenden 6. platonischen Brief, der an Hermias gerichtet ist). Auch Proxenos, der einstige Vormund des Aristoteles, der aus dem Assos benachbarten, noch zum Herrschaftsgebiet des Hermias gehörenden Atarneus stammte, mag geholfen haben. Hermias ermöglichte Aristoteles und den anderen Platonikern, ihren philosophischen und wissenschaftlichen Interessen nachzugehen. Eine förmliche Schule wurde nicht etabliert. Auch fungierten Aristoteles und seine Freunde wohl kaum als politische Ratgeber für Hermias. Aristoteles lebte indes nur zwei Jahre in Assos, blieb aber Hermias verbunden, deren Schwester oder Nichte und Adoptivtochter (die Zeugnisse sind nicht einheitlich) er heiratete, und zwar erst nach der Hinrichtung dieses schon im antiken Urteil zwischen grausamem Tyrannen und besonnenem Philosophenherrscher (Trampedach 1994, 66) charakterisierten Mannes. Hermias wurde, nachdem er Philipp II. heimlich einen Stützpunkt in seinem Herrschaftsbereich gewährt hatte, von persischen Truppen im Jahre 342 v. Chr. gefangengenommen, nach Susa gebracht, gefoltert und hingerichtet. Danach hat Aristoteles ein Gedicht (einen Hymnus) auf Hermias als Inbegriff der Tugend und Gastfreundschaft verfasst (675 R³, aus Athenaios XV 696 A–697 B und Diogenes Laertios V 7).

Mit der Übersiedlung nach Mytilene auf Lesbos (345 v. Chr.) begann die lebenslange Zusammenarbeit mit dem seinerzeit erst 25-jährigen Theophrast vor allem auf dem Gebiet der Zoologie, die mit einer staunenswerten Fülle an Beobachtungen im Rahmen einer Bestandsaufnahme der gesamten Natur von Aristoteles als fertiges System erarbeitet wird (Kullmann 2007, 129–183).

Unterbrochen wurde diese Forschungstätigkeit durch die Einladung König Philipps, die Erziehung des damals knapp 14-jährigen Alexander zu übernehmen, wohl durch die Vermittlung von Hermias (343/2). Über diese nur drei Jahre währende erziehe-

Unterbrochen wurde diese Forschungstätigkeit durch die Einladung König Philipps, die Erziehung des damals knapp 14-jährigen Alexander zu übernehmen, wohl durch die Vermittlung von Hermias (343/2). Über diese nur drei Jahre währende erziehe-

rische Tätigkeit wuchert die antike Legende besonders üppig bis hin zu dem retrospektiven Bild eines noch gar nicht absehbaren Weltoberers einerseits und des berühmten Philosophen andererseits. Ob Aristoteles dem Alexander überhaupt irgendwelche politischen Ratschläge gegeben hat, wissen wir nicht. Wohl hat er ihm den Zugang zur griechischen Kultur und Literatur im Ganzen eröffnet, mit einem besonderen Schwerpunkt auf der *Ilias* Homers, die Alexander auf seinen Feldzügen mitnahm und deren Haupthelden, Achill, er schwärmerisch verehrte. Doch die politischen Zielsetzungen der makedonischen Könige waren von den restaurativ auf die Polis fixierten Anschauungen des Aristoteles weit entfernt. Visionen eines die Grenzen der Polis sprengenden »politischen« Gebildes erschöpfen sich in wenigen Andeutungen (Pol. III 13, 1284a3 ff.; VII 7, 1327b32 f.) und bleiben ohne Konsequenzen.

Bald nach dem Ende seiner erzieherischen Tätigkeit und wohl nach der Schlacht von Chaironeia (338) reiste Aristoteles zusammen mit seinem Neffen Kallisthenes nach Delphi (ca. 335), um in den dortigen Archiven die Liste der Sieger in den pythischen Spielen zusammenzustellen. Das dafür verliehene Ehrendekret ist auf einer Inschrift erhalten (Text in SIG I Nr. 275 und bei Düring 1957, 339); es ist der früheste sichere Beleg aus dem Leben des Aristoteles:

»Beschluss der für die heiligen Angelegenheiten zuständigen Beamten: Da Aristoteles, der Sohn des Nikomachos, aus Stagira und Kallisthenes, der Sohn des Damotimos, auf Bitten der Amphiktuonen eine Liste der Sieger bei den beiden pythischen Spielen und derer, die von Anfang an den Wettkampf ausgerichtet haben, zusammengestellt haben, sollen Aristoteles und Kallisthenes belobt und bekränzt werden. Die Tempelverwalter sollen die Liste, aufgezeichnet auf steinerne Säulen, im Heiligtum aufstellen. Dieser Beschluss soll [...]«

Die Inschrift auf einer 25 cm hohen und 26 cm breiten Marmorplatte ist im Zuge der französischen Ausgrabungen in Delphi am 30. Juni 1895 von Theodore Homolle 12 m westlich vom Heiligtum an einem Brunnen beschädigt gefunden worden. Ob Fundort und Erhaltungszustand mit dem 322 im Zuge der antimakedonischen Strömungen erfolgten Entzug der Ehren (Aelian: V H XIV 1) zusammenhängen, ist unsicher. Aristoteles soll in einem Brief an Antipater (ebd.) geschrieben haben, dass ihm dies weder gar nichts noch viel ausmache. Von der Siegerliste selbst ist nichts erhalten; nur der Titel *Erkundungen der pythischen Sieger* (*Pythionikiōn elenchoi*, D. L. Nr. 134, V 26) ist bezeugt.

Nach der weiteren Machtausdehnung der Make-

donen (Zerstörung Thebens, 335 v. Chr.) war eine Atmosphäre eingetreten, die es Aristoteles ermöglichte, nach Athen zurückzukehren. Der antimakedonische Widerstand war ausgeschaltet und Aristoteles keiner Gefährdung mehr ausgesetzt. Inzwischen war nach dem Tod des Speusipp (339/8 v. Chr.) die Leitung der Akademie an Xenokrates übergegangen, in die Aristoteles auch nicht mehr zurückkehren wollte. Er hätte es tun können, denn er war offiziell noch Mitglied der Akademie. Es fand nämlich eine förmliche Scholarchenwahl statt, die zugunsten des Xenokrates ausging. Es wird zuverlässig berichtet (Philochoros, FGrHist 328 F), dass Aristoteles nicht gewählt werden konnte, weil er abwesend in Makedonien war (es bestand also Anwesenheitspflicht), während Menedemos und Herakleides Pontikos nur knapp unterlagen. Es war also eine echte, durchaus kontroverse Wahl. Aristoteles nimmt nun seine Tätigkeit im Lykeion auf, einem öffentlichen Gymnasium im Bezirk des Apollon Lykeios im Nordosten der Stadt. Wenn auch Aristoteles zwar nicht im juristischen Sinn als Gründer einer Schule anzusehen ist (er konnte als Metoeke in Athen keinen Grunderwerb tätigen), so ist doch im Zuge der in diesen Jahren regen Bautätigkeit in Athen offenbar gezielt für Aristoteles durch Umbau des Gymnasiums ein Lehr- und Bibliotheksgebäude errichtet worden (Höpfner 2002, 62). Anders wäre auch die Organisation der Forschung, die Auswertung der Materialsammlungen, die Redaktion von Berichten, die Schüler und Hilfskräfte angefertigt haben (z. B. über die Verfassungen von 158 griechischen Städten), nicht vorstellbar. Es war zugleich die Zeit der Revision und Fertigstellung früherer Entwürfe, wie sie uns als verschiedene Fassungen derselben Thematik in den Lehrschriften auf allen Gebieten der Philosophie greifbar sind. Es muss eine Lebensphase höchster Arbeitsintensität gewesen sein, die nach einigen Jahren wiederum durch das Aufkommen politischen Argwohns getrübt wurde. Eine antimakedonische Atmosphäre breitete sich in Athen insbesondere nach dem Tod Alexanders (323) erneut aus. Dass Aristoteles an Antipater geschrieben haben soll, »in Athen zu leben ist anstrengend«, klingt ebenso glaubhaft wie das Dictum, Aristoteles wolle den Athenern nicht die Gelegenheit geben, sich ein zweites Mal (nach dem Prozess gegen Sokrates) gegen die Philosophie zu vergehen (beides in der *Vita Marciana* 42). Immerhin wurde in dieser Zeit das delphische Ehrendekret widerrufen. So verließ Aristoteles Athen und zog nach Chalkis auf Euböa (in das Haus seiner Mutter), wo er nach wenigen Mona-

ten im Oktober 322 v. Chr. an einem Magenleiden im Alter von nur 62 Jahren starb.

Aus dem Testament erfährt man, dass die beiden Kinder (der Sohn Nikomachos und die Tochter, die wie ihre Mutter Pythias hieß) zum Zeitpunkt der Abfassung des Testaments (wahrscheinlich in Chalkis kurz vor dem Tod) noch minderjährig waren. Aristoteles trifft Verfügungen über die Vormundschaft und eine eventuelle spätere Heirat der Tochter; er äußert den Wunsch, neben seiner früh verstorbenen Frau Pythias bestattet zu werden und bedenkt großzügig seine Wirtschafterin (»Partnerin«) Herpyllis. Da in dem Testament allein zwei Häuser, zehn Dienerinnen und Diener sowie ein beträchtliches Barvermögen erwähnt werden, kann man Aristoteles als relativ begütert bezeichnen.

Überblickt man das Leben im Ganzen, steht man staunend vor einer für die damaligen wie für die heutigen Verhältnisse ungeheuren Leistung, die sich in einem in sich so geschlossenen und homogenen Werk manifestiert, das nicht ahnen lässt, unter welchen schwierigen äußeren Bedingungen es zustande gekommen ist.

Literatur

- Düring, Ingemar: Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Göteborg 1957 (hier alle Texte zum Leben des Aristoteles).
- : Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966, 1–21.
- Flashar, Hellmut: Aristoteles. In: Ders. (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. Basel ²2004, 167–492.
- : Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 20/I). Berlin 2006.
- Fragmente der griechischen Historiker. Hg. von Felix Jacoby u. a. Berlin 1923 ff. [=FGrHist].
- Gigon, Olof (Hg.): Vita Aristotelis Marciana. Berlin 196.
- Höpfner, Wolfram: Antike Bibliotheken. Mainz 2002.
- Kullmann, Wolfgang: Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 17/I). Berlin 2007.
- Rose, Valentin: Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Leipzig 1886 [=R³].
- Sylloge Inscriptionum Graecarum I. Hg. von Wilhelm Dittenberger. Leipzig ³1915 [=SIG].
- Trampedach, Kai: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Stuttgart 1994.

Hellmut Flashar

II. Vorgänger

1. Vorsokratiker

Zu den Vorsokratikern zählt man die frühgriechischen Philosophen, die vor allem im 6. und 5. Jh. v. Chr. gewirkt haben; die Epoche wird im Allgemeinen durch das erste datierbare Auftreten von Thales im Jahr 585 v. Chr. und durch den Tod von Demokrit im Jahr 370 v. Chr. definiert. Der heute geläufige Begriff ›Vorsokratiker‹ geht auf eine in den Philosophiegeschichten des 19. Jh.s übliche Unterteilung der griechischen Philosophie in Vorsokratiker – Sokratiker – Nachsokratiker zurück, weswegen Sokrates, der bereits vor Demokrit, nämlich im Jahr 399 v. Chr. gestorben war, nicht mehr zu den Vorsokratikern gerechnet wird. Während der Klassifikationsbegriff ›Vorsokratiker‹ im 19. und frühen 20. Jh. in der Regel auch noch die Gruppierung der Sophisten umfassen sollte, werden diese heute zumeist von den eher an Naturphilosophie interessierten Vorsokratikern unterschieden. Der von Friedrich Nietzsche verteidigte Begriff ›Vorplatoniker‹, der im Unterschied zu ›Vorsokratiker‹ auch noch die Figur Sokrates mit umschließen und eine Zäsur vor Platon setzen sollte, hat sich dagegen nicht eingebürgert. Eine Rechtfertigung dafür, mit dem Begriff der Vorsokratiker eine Zäsur ausgerechnet vor Sokrates zu definieren, wird im Allgemeinen in Ciceros Diktum gesucht, Sokrates habe als Erster die Philosophie vom Himmel heruntergeholt, womit der Einschnitt zwischen Naturphilosophie (einschließlich des Interesses am ›Himmel‹, d. h. des Interesses an der Kosmologie) und dem Beginn der systematischen Ethik gemeint ist.

Die genaue Abgrenzung der Gruppierung der Vorsokratiker ist mit verschiedenen Unsicherheiten und Kontroversen behaftet; zum Beispiel kann man darüber diskutieren, ob man die sogenannten Orphiker bereits zu den ersten Philosophen zählen möchte und ob die poetische Thematisierung naturphilosophischer Fragestellungen etwa bei Hesiod schon zur Philosophie zu rechnen ist oder nicht. Ähnlich ist die Abgrenzung der ersten Philosophen von Personen, die wir heute eher als religiöse Figuren, Schamanen, Mystiker o. ä. einschätzen würden, schwierig, da sie nicht zuletzt von einem erst später

geprägten Begriff von Philosophie abhängig ist. Die Gruppierung der sogenannten ›Sieben Weisen‹ wird im Allgemeinen nicht zu den Philosophen gezählt, obschon einer von ihnen, Thales, allgemein als Philosoph, wenn nicht sogar als erster Philosoph überhaupt eingeschätzt wird.

Aristoteles setzt sich vor allem in der *Physik* und der *Metaphysik* mit den Vorsokratikern auseinander. Er sieht in den Vorsokratikern Vorbilder für die Suche nach dem, was er selbst als die ›Prinzipien‹ bezeichnet. Außerdem setzt sich Aristoteles explizit immer dann mit den Vorsokratikern auseinander, wenn es um die Fragen der elementaren Stoffe, der Beschaffenheit des Kosmos und der Sinneswahrnehmung geht. Daher nehmen vorsokratische Lehren auch besonders in den Schriften *De generatione et corruptione*, *De caelo* und *De anima* einen großen Raum ein. Die Schrift *De Xenophane, Melisso, Gorgia*, in der umfangreiches Material über die Vorsokratiker Xenophanes und Melissos dargeboten wird, hat sich als pseudo-aristotelisch erwiesen.

Da wir von den Vorsokratikern nur durch Berichte und Zitate bei späteren Philosophen wissen, spielt Aristoteles außerdem für die Überlieferung der vorsokratischen Philosophie eine wichtige Rolle, da er sich – nach Platon – als Erster mit deren Lehren auseinandersetzt. Damit gerät Aristoteles in eine Doppelfunktion als Berichterstatter und Kritiker der vorsokratischen Philosophen. In der modernen Forschung wurde daher oft diskutiert, als wie zuverlässig das aristotelische Zeugnis überhaupt gelten kann. Vor allem Harold Cherniss (1935) wurde für die These bekannt, dass Aristoteles die Thesen seiner Vorgänger systematisch verfälsche. Gegen Cherniss wurde eingewandt, dass in Aristoteles' philosophischer Methodologie die Anknüpfung an die akzeptierten Auffassungen anderer (*endoxa*) und daher auch an Positionen von Vorgängern eine zentrale Rolle spiele, dass die Auseinandersetzung mit den Vorgängern aber gegenstandslos würde, wenn er deren Lehren zuvor systematisch verzerren würde (Rapp 2007, 22; vgl. auch Guthrie 1957). Das eigentliche Problem hinsichtlich des Wertes der aristotelischen Zeugnisse scheint vielmehr zu sein, dass Aristoteles, der annimmt, dass auch die Vorsokratiker grundsätzlich an denselben Problemen interessiert

waren wie er selbst, oftmals bereit ist, seinen Vorgängern das Vokabular in den Mund zu legen, das er selbst benutzen würde. Außerdem gibt es tatsächlich das Phänomen, dass er sich einzelnen Vorgängern gegenüber nicht sehr fair verhält; dies gilt vor allem für sein Verhältnis zu Heraklit und Empedokles, über deren Inkonsistenz und Unklarheit er sich immer wieder beklagt.

Leben und Lehren der vorsokratischen Philosophen

Konzentriert man sich auf die bekanntesten Namen der vorsokratischen Philosophie, so kommt man auf kaum mehr als zwölf herausragende Persönlichkeiten, wenngleich die Standardsammlung der vorsokratischen Fragmente von Hermann Diels 90 Kapitel enthält, die – die Sophisten mitgerechnet – in der Regel jeweils die Fragmente eines einzigen vorsokratischen Philosophen versammeln. Nicht zufällig sind die Vorsokratiker, deren philosophisches Profil uns auch heute noch am deutlichsten vor Augen steht, dieselben, die schon bei Platon und Aristoteles am häufigsten zitiert werden: Thales, Anaximander und Anaximenes stehen für die erste Phase der vorsokratischen Philosophie (ca. 585 bis 525 v. Chr.), die man aufgrund des Wirkungsortes der drei genannten Figuren in Milet als die ›milesische Naturphilosophie‹ zu bezeichnen pflegt. Die milesische Philosophie steht vor allem für die Suche nach einem Urstoff der ganzen Welt, wobei sich Thales für das Wasser und Anaximenes für die Luft als Ur- und Grundstoff stark gemacht haben. Anaximander hat sich für das *apeiron*, das Unbegrenzte oder Unbestimmte, ausgesprochen und hat ein charakteristisches kosmologisches Modell entworfen. In der Tradition der Milesier steht irgendwie auch noch Heraklit aus Ephesos, der seine *akmê* (griechisch für die ›Blüte‹, also das Alter von 40 Jahren) zwischen 504 und 500 v. Chr. erlebt haben dürfte. Ähnlich wie die Milesier sprach auch Heraklit einem bestimmten Stoff, dem Feuer, eine wichtige Bedeutung zu, jedoch scheint er gerade nicht an der einmaligen Entstehung der Welt aus diesem einen Urstoff interessiert zu sein, sondern spricht von einem »ewig lebendigen Feuer, das nach Maßen entflammt und nach Maßen erlischt«. Außerdem beschreibt Heraklit den Kosmos nicht aus seinem Ursprung heraus, sondern aufgrund einer immerwährenden Gesetzmäßigkeit, die er in einem *logos* zu finden meint. Sodann ist Heraklit bekannt für sein Interesse am Phänomen der Veränderung

und dem Fluss der Dinge; in zwei oder drei seiner Fragmente benutzt er den Fluss wie ein Sinnbild für die Veränderlichkeit der Welt: Demjenigen, der in einem Fluss stehe, fließe immer wieder anderes Wasser zu. Außerdem soll er gesagt haben, man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen, und einer seiner späteren Anhänger, Kratylos, soll dies zugespitzt haben zu dem Diktum, man könne nicht einmal ein einziges Mal in denselben Fluss steigen. Schließlich drehen sich zahlreiche Fragmente Heraklits um das Thema, das später als *coincidentia oppositorum*, als ›Einheit der Gegensätze‹ bezeichnet wurde; in diesem Zusammenhang kommt es zu den Formulierungen, die Aristoteles dazu brachten zu meinen, Heraklit leugne den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch (Met. IV 7, 1012a24).

Während Heraklit und die Milesier im ionischen Teil Griechenlands, an der Westküste der heutigen Türkei, gelebt und gewirkt haben, bildete sich eine eigene Tradition im italischen Teil Griechenlands, in Sizilien und Süditalien, aus. Die erste Figur dieser italischen Tradition ist Xenophanes (gest. um 500 v. Chr.), der bedeutendste Repräsentant ist allerdings Parmenides aus Elea (gest. nach 450 v. Chr.). Dessen Anhänger Zenon (geb. um 490 v. Chr.) und Melissos (*akmê* um 441 v. Chr.) werden als ›Eleaten‹ bezeichnet. Einen gewissen Zusammenhang zwischen diesen Denkern hat man in ihrer Ablehnung einer Vielheit und somit in einer Art von ›Monismus‹ entdeckt, jedoch gilt es heute als kontrovers, ob wirklich ein so enger Schulzusammenhang zwischen den eleatischen Philosophen bestanden hat. Besonders umstritten ist die Einschätzung von Xenophanes: Obschon auch von diesem Lehren überliefert sind, die durchaus in den Kontext der milesischen Naturphilosophie passen würden – z. B. die Auffassung, dass wir aus Wasser und Erde entstanden seien –, dürfte sein primäres Interesse der Religion gegolten haben. Hinsichtlich der Götter habe noch nie ein Mensch Klares erkannt. Vielmehr projizierten die Menschen ihre jeweiligen Eigenschaften auf die Götter. Dagegen entwirft Xenophanes ein monotheistisches Bild, in dem ein einziger Gott als Ganzer sehe, denke, höre und die Welt mit seinem Denken lenke. Die Verbindung dieser Lehren mit Parmenides könnte allenfalls darin liegen, dass, so wie Xenophanes einen einzigen Gott annahm, Parmenides die Einzigkeit des eigentlich Seienden vertreten zu haben scheint. Nach Parmenides können wir nur das denken, erkennen oder sagen, was ist, also das Seiende; vom Nicht-Seienden hingegen können wir kein Wissen erwerben. Sein und Nicht-Sein gilt es daher konsequent zu unter-

scheiden, das Seiende darf auf keinen Fall mit dem Nicht-Seienden verwechselt oder vermischt werden. Das wiederum heißt, dass wir das Seiende als etwas ganz und gar Seiendes konzipieren müssen, und das ganz und gar Seiende darf auf keine Weise mit dem Nicht-Seienden vermischt oder kontaminiert sein, denn dann wäre es nicht mehr ›ganz und gar‹ seiend. Versucht man nun, das Seiende als ganz und gar seiend zu denken, so Parmenides, dann wird man sehen, dass das Seiende keinesfalls geworden oder entstanden sein darf, denn dann müsste es entweder aus Seiendem oder Nicht-Seiendem entstanden sein: Im ersten Fall hätte das Seiende bereits existiert, wäre also gar nicht wirklich entstanden, im zweiten Fall würde man Absurdes behaupten, weil dann Nicht-Seiendes der Grund für Seiendes wäre. Aus ähnlichen Überlegungen heraus kann das wirklich Seiende für Parmenides auch nicht vergehen und kann sich deshalb auch nicht verändern oder bewegen, denn wenn sich das Seiende verändern würde, dann wäre es nach der Veränderung etwas anderes, und anders als Seiendes zu sein, hieße irgendwie nicht-seiend zu sein. Auf ähnliche Weise kommt Parmenides zu dem Schluss, dass das Seiende homogen und ohne Teile sein muss. In der Konsequenz dieser Argumente läge auch die Leugnung der Vielheit und somit die These, dass das eigentlich Seiende nur ein Einziges sei (wenngleich in der neueren Forschung darauf hingewiesen wurde, dass Parmenides diese Konsequenz ausdrücklich vielleicht nirgendwo formuliert; vgl. Barnes 1979; Curd 1997).

Parmenides' Thesen haben zwei Konsequenzen, die mit den Phänomenen in der sinnlich wahrnehmbaren Welt nur schwer zu vereinbaren sind, nämlich dass es keine Vielheit und keine Bewegung gibt. Vielleicht war sich Parmenides darüber im Klaren und wollte nur behaupten, dass das eigentlich Seiende eben etwas anderes sein muss als die Dinge, die wir aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt kennen. Parmenides' Schüler Zenon versuchte dagegen, in den berühmten Paradoxien der Bewegung zu zeigen, dass die Annahme jeglicher Bewegung zu paradoxen Konsequenzen führt. In seinem Paradox vom ruhenden Pfeil zeigt er zum Beispiel, dass ein Pfeil in jedem Moment seines Fluges genau den Platz einnimmt, an dem er sich gerade befindet, so dass er an jedem Ort, an dem er sich befindet, eigentlich ruht. Ähnlich zeigt er in den Antinomien der Vielheit, dass wir zu widersprüchlichen Ergebnissen getrieben werden, wenn wir davon ausgehen, dass das Seiende eine Vielheit sei. Melissos von Samos vertrat eine Theorie, die Parmenides so nahekommt, dass er

oft nur als unorigineller Epigone rezipiert wurde; jedoch führt Melissos auch zwei Argumente ein, die klar über Parmenides hinausgehen: Erstens zeigt er, dass das Seiende unbegrenzt und daher ein Einziges sein muss (während Parmenides tatsächlich von Grenzen des Seienden spricht). Außerdem argumentiert er für die Unbewegtheit des Seienden, indem er offenbar als Erster geltend macht, dass es etwas Leeres geben müsste, durch das sich das Seiende bewegt, dass es aber das Leere, da es mit dem Nicht-Seienden identisch sei, nicht gibt, so dass Bewegung ausgeschlossen sei.

Von Parmenides' These, dass das wirklich und eigentlich Seiende selbst nicht entstanden und nicht vergänglich sein kann, waren auch solche Philosophen beeindruckt, die nicht zu den unmittelbaren Anhängern des Parmenides zählen und die sich vorgenommen hatten, das Diktum des Parmenides mit den sinnlich erfahrenen Phänomenen in Einklang zu bringen. Dies gilt vor allem auch für die Gruppe, die oft unter der Bezeichnung ›Jüngere Naturphilosophen‹ zusammengefasst wird: Anaxagoras (geb. um 500 v. Chr.), Empedokles (geb. um 483/82 v. Chr.) und Demokrit (geb. um 460 v. Chr.). Anaxagoras operierte offenbar mit einer Vielzahl von Grundstoffen, wobei er vor allem die *homoiomeren*, d.h. gleichteiligen Stoffe als solche Grundsubstanzen ansah; der Bezug zu Parmenides besteht hierbei darin, dass diese Stoffe als unentstanden angesehen werden und sich keiner der *homoiomeren* Stoffe in einen anderen verwandelt. Eine ähnliche parmenideische Prämisse scheint auch bei Empedokles am Werk zu sein, wenn er vier Elemente, nämlich Feuer, Erde, Wasser, Luft annimmt, die weder entstanden sind noch vergehen können. Diese vier Elemente differenzieren sich in festen Zyklen aus einer kosmischen Kugel und bilden durch Mischungen die entwickelte Welt, wie wir sie kennen. Was uns als Entstehen und Vergehen erscheint, ist in Wahrheit nur Mischung und Trennung der ewigen Elemente, die sich am Ende eines Zyklus wieder aus diesen Verbindungen lösen und erneut eine homogene Kugel bilden. Ähnlich ist bei den Atomisten Leukipp und Demokrit das, was uns als Entstehen und Vergehen scheint, in Wahrheit nur die Verbindung und Trennung der ewig existierenden Atome. Das, was eigentlich seiend ist, die unteilbaren und unveränderlichen Atome, kann weder entstehen noch vergehen. Ähnlich wie Melissos gehen auch die Atomisten davon aus, dass die Bewegung der massiven Atome das Leere voraussetzt, durch das sie sich bewegen können. Im Gegensatz zu Melissos jedoch behaupten sie

gerade, dass das Leere existiert, weswegen die Bewegung der Atome tatsächlich möglich ist. Weil alle diese Naturphilosophen im Unterschied zu den ›Eleaten‹ betonen, dass das Seiende (je nachdem die Grundstoffe, die Elemente oder die Atome) Vieles und nicht Eines sei, werden sie auch als ›Pluralisten‹ bezeichnet.

Aristoteles' Darstellung der Vorsokratiker im ersten Buch der *Metaphysik*

In den Kapiteln I 3 bis 10 der *Metaphysik* gibt Aristoteles den wohl bekanntesten Überblick über die Entwicklung der Philosophie vor seiner Zeit, so dass hier den Vorsokratikern eine wichtige Rolle zukommt. Dabei behandelt er zunächst die vorsokratischen Philosophen einschließlich der Pythagoreer in Kapitel I 3–5, dann Platon in Kapitel I 6, gibt dann eine Zusammenfassung in Kapitel I 7, bevor er in Kapitel I 8 damit beginnt, Aporien für die Positionen der Vorgänger zu formulieren. In den ersten beiden Kapiteln von Buch I der *Metaphysik* hatte Aristoteles dargelegt, dass es in den folgenden Abhandlungen um die Auffindung der ersten Prinzipien und Ursachen gehe. Zu Beginn von Kapitel I 3 nennt er die vier Ursachenarten, die er bereits in der *Physik* bestimmt hatte, Material-, Form-, Bewegungs- und Finalursache, und beginnt dann die Vorgänger darauf hin zu untersuchen, welche dieser Ursachen sie kannten oder ob sie andere in der Vierursachenlehre noch nicht berücksichtigte Ursachen kennen. Deshalb entfaltet sich die Darstellung der Vorsokratiker entlang der Frage, welche dieser Ursachen sie bereits kannten. Weil sich herausstellt, dass keiner der Vorgänger alle vier Ursachenarten adäquat berücksichtigt hat, entsteht der Eindruck, Aristoteles behandle die Philosophie der Vorgänger als unfertige Vorstufe seiner eigenen Philosophie.

Die ersten Philosophen hätten nur materieartige Ursachen gekannt, nämlich Thales das Wasser, Anaximenes und Diogenes die Luft und schließlich Heraklit sowie Hippasos aus Megapont das Feuer. Bemerkenswert ist, dass Anaximander in dieser Reihe gar nicht auftaucht und Heraklit umstandslos in die Reihe der Stoff-Philosophen eingereiht wird. In dieser Systematik nennt Aristoteles als nächstes die vier Elemente des Empedokles als stoffliche Ursachen und dann die vielen homoioimeren Stoffe des Anaxagoras. Alle diese Philosophen hätten einen Stoff als Prinzip angenommen, weil der Stoff dasjenige sei,

woraus alles entsteht und in das alles vergeht, was aber selbst als Substrat im Wandel erhalten bleibt. Dass dieser Zustand der Untersuchung ungenügend sei, könne man daran sehen, dass es nicht der Stoff als solcher ist, der eine Veränderung initiiert, so wie das Holz nicht selbst den Anstoß zur Entstehung eines Holzbettes gibt. In dieser Situation hätten es diejenigen Philosophen leichter, die mehrere Stoffe angeben, weil sie dem Feuer eine bewegende Natur zusprechen können; dennoch mache die Sache selbst es erforderlich, eine zweite Ursache ins Auge zu fassen. Hierin gesteht er nun sowohl Empedokles als auch Anaxagoras einen gewissen Fortschritt zu: Empedokles, weil er Liebe und Streit als eine Art von Bewegungsursache benutze, Anaxagoras, weil er die kosmische Vernunft, den *nous*, einführe. Jedoch macht Aristoteles gegen Empedokles geltend, dass dessen Gebrauch von Liebe und Streit inkonsistent sei, da er Liebe nicht nur für die Verbindung, sondern auch für die Trennung der Elemente, und umgekehrt den Streit nicht nur für die Trennung, sondern für die Verbindung verantwortlich mache. An Anaxagoras' Verwendung des *nous* kritisiert Aristoteles erstens, dass das Prinzip des *nous* eigentlich das Potential besitze zu erklären, um welcher Sache willen die Dinge so sind, wie sie sind (d. h., der *nous* besitzt das Potential zur Finalursache), während Anaxagoras den *nous* allenfalls als Bewegungsursache gebrauchte; zweitens benutze er ihn noch nicht einmal als Bewegungsprinzip konsequent, sondern appelliere nur dann an dieses Prinzip, wenn er keine andere Erklärung finde.

Fast das ganze Kapitel I 5 widmet Aristoteles den Pythagoreern, wobei er von Beginn an nur von den »sogenannten Pythagoreern« spricht und offenbar verschiedene Gruppierungen innerhalb dieser Strömung unterscheidet. Allen gemeinsam sei die Beschäftigung mit Zahlen und Zahlenverhältnissen, jedoch bemerkt Aristoteles, dass unterschiedliche Vertreter dieser Strömung die Rolle der Zahlen unterschiedlich beschreiben. Auf der einen Seite gebe es Pythagoreer, die Ähnlichkeits- und Abbildverhältnisse zwischen den Dingen der Welt und den Zahlen zu entdecken meinten; bestimmte Eigenschaften der Zahlen drückten daher das Wesen anderer Dinge aus, so wie die Eigenschaft einer bestimmten Zahl mit der Gerechtigkeit identisch sei (gemeint ist wohl die Zahl Vier, in der sich wie bei der Gerechtigkeit Gleiches und Gleiches gegenüberstehen), die Eigenschaft einer anderen Zahl die Seele und die Vernunft usw. Andere Pythagoreer führten die Dinge auf Gegensatzpaare zurück, die sie in folgender Tafel prä-

sentierten: Begrenzt – Unbegrenzt, Ungerade – Gerade, Eines – Vieles, Rechts – Links, Männlich – Weiblich, Ruhend – Bewegt, Gerade – Gebogen, Licht – Schatten, Gut – Schlecht, Quadrat – Rechteck. Wieder andere argumentierten, dass die Prinzipien der Zahlen, nämlich Gerade und Ungerade, die Prinzipien von allem seien. Aristoteles resümiert die Lehren der Pythagoreer auf folgende Weise: Einerseits hätten sie die Zahlen als eine Art von Materie behandelt, insofern sie sagten, alles bestehe aus Zahlen, andererseits hätten sie die Frage nach dem Wesen der Dinge und somit nach der Formursache berührt, jedoch auf eine allzu primitive Weise.

Auffallend ist, dass die Atomisten in dieser Genealogie nur eine untergeordnete Rolle spielen. Zwar dienten die Atome als eine Art von Materialursache, jedoch hätten es die Atomisten versäumt, die Ursache für die Bewegung der Atome zu thematisieren. Auch Parmenides und die Eleaten werden nur am Rande erwähnt; Aristoteles zählt sie zu den Denkern, die die Existenz von nur einer Natur annahmen und diese unbewegt sein ließen, so dass sie nicht wirklich in die Behandlung der Entdeckung einer Bewegungsursache passen. Immerhin gesteht Aristoteles Parmenides zu, mit mehr Einsicht zu sprechen als Xenophanes und Melissos; im Unterschied zu Melissos habe er das Eine nicht der Materie, sondern dem Begriffe (*logos*) nach behandelt, außerdem habe er (offenbar im *doxa*-Teil des Lehrgedichts) zugestanden, dass es wenigstens der Wahrnehmung, wenn auch nicht dem Begriffe nach, Vieles gebe und dass es hierfür zwei Ursachen, das Kalte und das Warme, gebe.

Aristoteles über einzelne Vorsokratiker

Durch eine Bemerkung in *Metaphysik* I 3, 983b20 trug Aristoteles zur Verfestigung der Auffassung bei, Thales sei der erste Philosoph gewesen, nämlich indem er seine Thesen über das Wasser als ersten Beitrag zum Thema der Stoffursachen akzeptierte. In *De anima* I 2, 405a19 rechnet er Thales zu den Denkern, die die Seele durch die Fähigkeit zur Bewegung bestimmen, weil er auch dem das Eisen bewegenden Magnetstein eine Seele zusprach. Aristoteles vergleicht Anaximander insofern mit Empedokles und Anaxagoras, als er wie diese die Entstehung des Kosmos als Aussonderung aus einer an sich undifferenzierten Einheit angesehen habe, in der, wie Aristoteles selbst sagen würde, alles nur der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit nach vorhanden ist

(Phys. I 4, 187a21; Met. XII 2, 1069b22). Anaximenes wird von Aristoteles nicht nur für die These zitiert, dass der Urstoff Luft sei (Met. I 3, 984a5), sondern wird von ihm auch mit Anaxagoras und Demokrit in eine Reihe gestellt hinsichtlich der Auffassung, die Erde befinde sich aufgrund ihrer Flachheit in Ruhe (Cael. II 13, 294b13), sowie für die Erklärung von Erdbeben (Meteor. II 7, 365a18).

Heraklit wird von Aristoteles an zahlreichen Stellen erwähnt, jedoch erfolgt nur selten eine philosophische Auseinandersetzung. Vielmehr gebraucht er Heraklit als Beispiel für jemanden, der verbissen an seinen Meinungen festhält (EN VIII 2, 1155b4). Einige der paradoxen Formulierungen Heraklits wertet er als Zeichen dafür, dass Heraklit den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch leugne (Phys. I 2, 185b20; Met. IV 3, 1005b25; IV 7, 1012a24). Eine Konsequenz aus der Annahme, dass alle Dinge gleichermaßen sind wie auch nicht sind, wäre für Aristoteles die, dass alles wahr werde, da nichts mehr falsch sein kann (Met. IV 7, 1012a24; IV 8, 1012a34). Vor allem in der Zuspitzung des Heraklitismus durch den Herakliteer Kratylos, wonach alles sich ständig im Fluss befindet, sieht Aristoteles das Potential zu einem radikalen Sprach- und Erkenntnis skeptizismus (Met. I 6, 987a33; IV 5, 1010a11; IV 5, 1010a13). In kosmologischer Hinsicht zählt Aristoteles Heraklit wie Empedokles zu den Vertretern eines zyklischen Weltbilds, bei dem sich der Kosmos alternierend im Zustand des Entstehens und Vergehens befinde (Cael. I 10, 279b17).

Zu Aristoteles' Rezeption der Pythagoreer siehe oben. Außerdem sind Fragmente einer Schrift erhalten, in denen Aristoteles die Lehrmeinungen der Pythagoreer versammelt (vgl. Primavesi im Erscheinen). Xenophanes wird von Aristoteles in einem eher abschätzigen Ton erwähnt (Met. I 5, 986b21; 986b27). Parmenides wird von Aristoteles generell zu den Monisten gezählt. Obwohl er die monistische Bewegung im Allgemeinen nicht sehr schätzt, ist seine Kritik an Parmenides – anders als seine Kritik an Xenophanes und Melissos – in einem eher moderaten Ton formuliert. Die ausführlichste Auseinandersetzung mit Parmenides findet sich im ersten Buch der *Physik*. Aristoteles ist davon überzeugt, dass Parmenides' Lehre des einen, unbewegten Seienden auf einem Fehler beruht, in *Physik* I 3, 186a22 ff. macht er den Grundfehler des Parmenides daran fest, dass er dem Wort ›sein/seiend‹ nur eine Bedeutung zuerkennt, ohne zu bemerken, dass es tatsächlich auf vielfache Weise gebraucht wird. Aristoteles versteht die Zweiteilung des parmenideischen

Lehrgedichts in einen Wahrheitsteil, der die Seinslehre behandelt, und in einen *doxa*-Teil, der sich mit unzuverlässigen Ansichten befasst, so, dass Parmenides wegen der kontraintuitiven Konsequenzen seiner Seinslehre gewissermaßen von den Phänomenen gezwungen wurde einzusehen, dass sich die Welt der Wahrnehmung nicht nach dem Vorbild des unbewegten einzigen Seins verhalten kann, und er deswegen im *doxa*-Teil des Lehrgedichts eine Erklärung der sinnlich wahrnehmbaren Welt nachliefere. Obwohl Parmenides selbst vor der Unzuverlässigkeit dieser Erklärung warnt, nimmt Aristoteles diese als eine Art von Zwei-Elemententheorie (Warmes – Kaltes bzw. Feuer – Erde) ernst (z. B. Met. I 5, 986b34; De gen. et corr. I 3, 318b6; II 3, 330b14).

Obwohl der eleatische Philosoph Zenon in Platons Dialog *Parmenides* in erster Linie als Verteidiger des Parmenides porträtiert wird (127a–128d), scheint Aristoteles anzuerkennen, dass Zenon ein von Parmenides unabhängiges Forschungsprogramm im Hinblick auf die beiden miteinander verwandten Probleme der Kontinuität und Teilbarkeit verfolgte. Deshalb ist es kein Zufall, dass Buch VI der *Physik*, in dem sich Aristoteles mit der Kontinuität auseinandersetzt, die wichtigste Quelle für Zenons Bewegungsparadoxien (Phys. VI 9) darstellt. Auch Zenons sogenannten Antinomien der Vielheit sind in Simplicios' Kommentar zu Aristoteles' *Physik* überliefert. Ganz anders stellt sich Aristoteles' Verhältnis zu Melissos dar: Ihn hält er für einen unoriginen Epigonen. Aristoteles zitiert Melissos regelmäßig für die These von der Unbegrenztheit des Seienden (z. B. Phys. I 2, 185b16–19; 185b30–31) und scheint genau darin auch Melissos' Zurückbleiben hinter Parmenides begründet zu sehen (Phys. III 6, 207a15–17). An verschiedenen Stellen nennt Aristoteles den Namen des Melissos im Zusammenhang mit logisch ungültigen Schlüssen (Phys. I 3, 186a6–13; Soph. el. 5, 167b12–20; 6, 168b35–169a3; 28, 181a26–181a30).

Unter den jüngeren Naturphilosophen Empedokles, Anaxagoras und Demokrit ist Empedokles der von Aristoteles meistzitierte Autor. Alle drei Autoren werden von Aristoteles auch in den biologisch-zoologischen Schriften häufig herangezogen. Vor allem aber bildet die Auseinandersetzung mit diesen drei Denkern die Basis für die aristotelische Elementenlehre, die er in *De caelo* und *De generatione et corruptione* entfaltet. Aristoteles eigene Theorie der Elemente übernimmt – abgesehen von der Diskussion um einen fünften ›Himmelsstoff‹ – die vier erstmals bei Empedokles genannten Elemente Feuer, Wasser,

Erde, Luft – obwohl er die poetische Wortwahl des Empedokles in diesem Kontext beanstandet (Meteor. II 3, 357a24–28). In *De anima* führt Aristoteles Empedokles als Beispiel für das Erkenntnisprinzip ›Gleiches durch Gleiches‹ an; unter Zugrundelegung dieses Prinzips ist klar, dass alles, was erkannt werden soll, in der Seele enthalten sein muss, weswegen bei Empedokles die Seele aus allen vier Elementen bestehen muss (I 2, 404b11). Anaxagoras soll zwischen Geist und Seele unterschieden haben (I 2, 405a13), während Demokrit beides für dasselbe hielt (I 2, 405a9; I 2, 404a27 f.), so dass in der Konsequenz das sinnlich Erscheinende auch wahr sein müsste (I 2, 404a38 f.). Trotz der Kritik an Anaxagoras' Verwendung des *nous* in der *Metaphysik* (siehe oben), steht die Unvermischtheit des anaxagoreischen Geistes Pate für Aristoteles' berühmte These von der Unkörperlichkeit des *nous* (bzw. des Geistes, der Vernunft) in *De anima* III 4. In *Metaphysik* VIII 2 greift Aristoteles Demokrits Lehre auf, dass sich die Atome in dreierlei Hinsicht unterscheiden; obwohl es, wie Aristoteles sagt, sehr viel mehr Unterschiede geben muss, entwickelt er den demokritischen Ansatz produktiv weiter zu der Auffassung, dass die Formen vielfältige Unterschiede in der zugrundeliegenden Materie bedingen.

Literatur

- Barnes, Jonathan: Parmenides and the Eleatic One. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 61 (1979), 1–21.
 Cherniss, Harold F.: Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore 1935.
 Curd, Patricia: The Legacy of Parmenides. Princeton 1997.
 Flashar, Hellmut/Rechenauer, Georg (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Frühgriechische Philosophie. Basel (im Erscheinen).
 Guthrie, William K. C.: Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries. In: The Journal of Hellenic Studies 77 (1957), 35–41.
 Primavesi, Oliver (Hg.): Aristoteles. Über die Lehrmeinung der Pythagoreer (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 20/II). Berlin (im Erscheinen).
 Rapp, Christof: Vorsokratiker. München 2007.

Christof Rapp

2. Sokrates und die Sophisten

In den platonischen Werken scheint die historische Figur des Sokrates (469–399 v. Chr.) besonders im Frühwerk omnipräsent. Die Dialogfigur Sokrates führt bei Platon die Auseinandersetzung mit den Sophisten. Einzelne Figuren der Sophistik, darunter Protagoras von Abdera (490–420 v. Chr.), Gorgias von Leontinoi (zwischen 490–385 v. Chr.) und Prodikos von Julis (465–390 v. Chr.) spielen dabei eine besonders prominente Rolle. Hinzu kommen als Vertreter der Sophistik u. a. Kallikles, Thrasymachos, Hippias, Kritias, Antiphon. Vor allem die frühe platonische Ethik steht ganz im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem sophistischen Angriff auf die konventionelle Moralvorstellung sowie mit dem Anspruch der Sophisten, Tugenden lehren zu können. Auch Aristoteles ist diese Tradition bekannt und auch für ihn gehört sie zum Hintergrund seines Philosophierens. Allerdings bemerkt man, dass für ihn die Auseinandersetzung mit diesen Figuren deutlich weniger dringlich ist als bei Platon; das hat sicherlich damit zu tun, dass er den entsprechenden Personen nicht mehr persönlich begegnet ist, aber auch damit, dass einige der philosophischen Kontroversen schon von Platon geführt worden waren – und zwar mit einem für Aristoteles in vielen Punkten zustimmungswerten Ergebnis. Zum Beispiel hatte Platon in Auseinandersetzung mit den Sophisten immer wieder die Frage diskutiert, ob die Ausübung der Tugenden, wie z. B. der Gerechtigkeit, in einer Spannung zum Eigeninteresse des Handelnden steht. Platons Lösung für den vermeintlichen Konflikt zwischen Tugend und eigenem Wohlergehen besteht bekanntermaßen darin, dass sich die tugendhafte Seele in einem harmonischen Zustand befinden muss und dass dieser geordnete, harmonische Zustand der Seele die Vorbedingung dafür ist, dass es der betreffenden Person gut geht. Aristoteles scheint in seiner eigenen Ethik zufrieden damit, an ein solches Modell anzuknüpfen, wenn er die verschiedenen Tugenden als die Vortrefflichkeit des rationalen und des nicht-rationalen Seelenteils bestimmt und auf die Verbindung von Tugend und Glück (*eudaimonia*) schließt.

Aufgrund dieser Konstellation merkt man den aristotelischen Einlassungen zu Sokrates und den Sophisten auch deutlich an, dass Aristoteles' Bild von Sokrates und den Sophisten durch Platon vermittelt ist: Aristoteles knüpft genau an die Positionen und Thesen an, die schon von Platon herausgestellt und zugespitzt wurden, und dies oft auf eine

Weise, die den platonischen Einfluss verrät. Im Falle von Sokrates geht Aristoteles manchmal so weit, dass er bestimmte Thesen aus platonischen Dialogen einfach Sokrates in den Mund legt, weil diese in den platonischen Werken von der Dialogfigur Sokrates vorgetragen werden; so schreibt Aristoteles im zweiten Buch seiner *Politik* die Kernthesen von Platons *Politeia* einfach Sokrates zu (II 1, 1261a6 ff.; im Griechischen besteht ein gewisser Leitfaden darin, dass Aristoteles die Dialogfigur Sokrates mit, den historischen Sokrates in der Regel ohne Artikel einführt). Nur an wenigen Stellen versucht Aristoteles ausdrücklich, zwischen Sokrates und Platon zu unterscheiden, erstens nämlich, wenn er gleichsam philosophiehistorisch über die Genese der platonischen Philosophie spricht, und zweitens im Kontext zweier spezieller Thesen der Ethik (siehe unten: »Sokrates als Dialektiker und Moralphilosoph«). Direkte Verweise auf einzelne Sophisten finden sich bei Aristoteles bevorzugt in seiner *Rhetorik*, wo er bestimmte rhetorische Techniken beispielhaft anführt (s. Kap. II.6). Die größte Zahl von Verweisungen auf Sokrates gilt kurioserweise weder dem historischen Sokrates noch der platonischen Dialogfigur; »Sokrates« (oft zusammen mit Kallias oder Korsikos) dient Aristoteles nämlich als Standardbeispiel für ein Individuum oder einen Menschen, was bisweilen durch die Anwesenheit entsprechender Gemälde in einem von Aristoteles genutzten Hörsaal erklärt wurde (vgl. Jackson 1920).

Sokrates als Dialektiker und Moralphilosoph

In gewisser Weise scheint es offensichtlich, dass sich Aristoteles' Gesprächskunst, die Dialektik, letztlich einer Entwicklung verdankt, die von Sokrates ausgegangen ist, wenn man annimmt, dass die aristotelische Dialektik aus der platonischen Akademie hervorgeht, und Platons Argumentationstechnik von der sokratischen Technik der Widerlegung, dem *elenchos*, geprägt war. Die Widerlegung des Gesprächspartners (bzw. die Verteidigung gegen einen solchen Widerlegungsversuch) ist letztlich nämlich auch das Ziel der in der *Topik* und den *Sophistischen Widerlegungen* gelehrt Argumentationskunst. Dennoch fällt auf, dass Aristoteles selbst sich in dieser Hinsicht nie auf Sokrates beruft; es scheint als seien für ihn einige der letztlich auf Sokrates zurückgehenden Gesprächstechniken schon zum akademischen Gemeingut geworden. Explizit erwähnt Aris-