

MYTHOS WISSENSCHAFT PHILOSOPHIE

ZUR GENESE DER OKZIDENTALEN RATIONALITÄT
IN DER GRIECHISCHEN ANTIKE

BAND 2

HANS-JOACHIM SCHÖNKNECHT

Hans-Joachim Schönknecht

**Mythos – Wissenschaft –
Philosophie**

Band 2

Hans-Joachim Schönknecht

Mythos – Wissenschaft – Philosophie

**Zur Entstehung der okzidentalen Rationalität
in der griechischen Antike**

Band 2

Tectum Verlag

Hans-Joachim Schönknecht

Mythos – Wissenschaft – Philosophie. Zur Entstehung der okzidentalen
Rationalität in der griechischen Antike. Band 2

© Tectum Verlag Marburg, 2017

ISBN: 978-3-8288-6638-6

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3865-9 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: © RoyStudioEU | shutterstock.com

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

INHALT

Band 2

Teil II:

Entfaltung des theoretischen Weltbezugs

1	Xenophanes: Naturforschung und Erkenntniskritik	11
2	Das Wesen der Welt ist Zahl und Harmonie: Pythagoras und die pythagoreische Schule	63
3	Die Entdeckung des <logos>: Heraklit von Ephesos	165
4	Protowissenschaftlicher Sündenfall? – Die Seins-Spekulation des Parmenides von Elea	217
5	Rettung der Phänomene: Die jüngeren Naturphilosophen	253
6	Mystischer Schwärmer – Naturforscher – Arzt: Empedokles von Agrigent	259
7	Ansätze einer mechanistischen Welterklärung: Anaxagoras von Klazomenai	319
8	Der Atomismus: Höhepunkt und Vollendung des antiken Naturalismus (Leukipp und Demokrit)	373
9	Resümee und Ausblick auf Band 3	441
Anhang:		
	Siglen; zitiertechnische Hinweise	447
	Verzeichnis der benutzten Literatur	451
	Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	467

Band 1

Vorwort	9
---------	---

Teil I: Zwischen *Mythos* und *Logos*: Entstehung einer neuen Wissensform

1 Ein Paradigmawechsel kündigt sich an	13
2 Historischer Kontext: Ethnogenese – Entstehung der griechischen Identität	23
3 Thales von Milet und der Ursprung der Wissenschaft	95
4 Entdecker des ‚Unendlichen‘: Anaximandros von Milet	139
5 Anaximenes: <i>arché</i> ist die Luft	207
6 Mythos – Dichtung – Theorie	235
7 Homers Selbstbehauptung: Realistische und rationale Züge seiner Epen	305
8 Eine Gestalt des Übergangs: der Mythopoet Hesiod	365

Anhang:

Siglen; zitiertechnische Hinweise	405
Verzeichnis der benutzten Literatur	409
Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	425

Band 3

Teil III:

Vollendung und Selbstersetzung der Theorie

1 Platon: Entwurf von Transzendenz	11
2 Aristoteles: Vollendung der wissenschaftlichen <i>Hexis</i> und Rechtfertigung der Empirie	111
3 Epikur und der <i>Kepos</i> – Krise der wissenschaftlichen <i>Hexis</i>	201
4 Primat der Ethik über die Physik: Stoizismus	251
5 Selbstersetzung der Theorie: Skeptizismus	261

Teil IV:

Spätantike Unterdrückung der Idee sachhaltigen Wissens

1 Flucht ins Irrationale: die Mysterienkulte	333
2 Verwerfung der wissenschaftlichen <i>curiositas</i> durch das Christentum	345
3 Ausblick: Umbesetzung – Assimilation – Neuansatz	381

Anhang:

Siglen; zitiertechnische Hinweise	389
Verzeichnis der benutzten Literatur	393
Detailliertes Inhaltsverzeichnis der drei Bände	409

Teil II

Entfaltung des theoretischen Weltbezugs

1 Xenophanes: Naturforschung und Erkenntniskritik

1.1 Vorbemerkung

Mit der Darstellung der Beiträge von Homer und Hesiod zu der Bewusstseinslage und den gedanklichen Gehalten, aus denen die Theorie erwächst, schloss der erste Band der vorliegenden Darstellung. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen für die Untersuchung der auf die Milesier folgenden Theoriekonzeptionen. Der Fokus wird dabei weiterhin auf den naturforscherischen Aspekten liegen.

Die Ordnung, in der die einzelnen Denker präsentiert werden, folgt, wie schon bei den Milesiern vorgegeben und in der Forschung üblich, nach Möglichkeit der Chronologie ihres Auftretens. Die Rechtfertigung dieses Verfahrens liegt darin, dass bereits in dieser Inkubationsphase der Wissenschaft die Denker sich aneinander orientieren. Dabei ergibt sich, metaphorisch gesprochen, ein Theoriegefälle, also ein ‚Einfluss‘, von den schon vorliegenden Konzeptionen der Älteren zu den Jüngeren. Und wir werden sehen, dass gerade bei Xenophanes dieser Sachverhalt erstmals theoretisch zur Sprache kommt.

Ganz ohne Schwierigkeiten durchführbar ist die chronologische Betrachtung allerdings nicht, und zwar aus mehreren Gründen. Zunächst ist die Altersbestimmung der einzelnen Denker generell unsicher, einerseits durch unsere mangelnde Kenntnis ihrer Biographie, sodann durch die antike Zeitrechnung in Olympiaden, als Vierjahreseinheiten, deren Grenzen sich nicht mit den Jahresgrenzen unseres Kalenders decken (die Spiele fanden im Sommer statt), drittens weil überhaupt unsere Chronologie der Antike Produkt späterer Rekonstruktion ist. Die Bestimmung der altersmäßigen Priorität wird ferner umso schwieriger, je näher die Geburtsdaten der Denker beieinander liegen, und fast obsolet wird die ganze Betrachtung schließlich dadurch, dass in der Rekonstruktion der Lehren die sog. Blüte eines Denkers schematisch beim vierzigsten Lebensjahr angesetzt wird, während in Wirklichkeit natürlich die produktive Phase biographisch früher oder später liegen, dazu auch kürzer oder länger andauern kann, so dass im Einzelfall der ältere Denker auf den jüngeren reagiert haben und von diesem beeinflusst sein mag.

So differieren beispielsweise nach vorherrschender Auffassung die Geburtsdaten des Anaximenes von Milet und des Xenophanes von Kolophon nur um rund fünf Jahre, beide sind Ionier aus benachbarten Städten. Ergäben sich zwischen ihren Doktrinen signifikante Bezüge – und die gibt es in der Tat –, wäre eine Prioritätsbestimmung bei Fehlen weiteren Quellenmaterials kaum möglich.

1.2 Xenophanes' Denken im Spiegel der Kritik

Was nun Xenophanes betrifft, stoßen wir bei ihm aus verschiedenen Gründen auf besondere Interpretationsprobleme, die sich in erheblichen Abweichungen in den von der Forschung erarbeiteten Deutungen seines Denkens und Urteilen über seine Person reflektieren. So bemerkt Chr. Rapp in seiner Darstellung der *Vorsokratiker*: „Xenophanes' Bedeutung für die griechische Philosophie blieb umstritten“¹ und kontrastiert das positive Urteil W. Jaegers über die Theologie des Kolophoniers mit der Auffassung H. Fränkels, der in Xenophanes eine „merkwürdige“, sich „unphilosophisch“ darstellende Persönlichkeit sieht². Und Harold F. Cherniss befindet gar: „Xenophanes [] wurde nur irrtümlich zu einer Gestalt der griechischen Philosophie“³.

Früher schon hatte W. Capelle festgestellt, dass „das <Charakterbild> des Xenophanes in den Köpfen der modernen Forscher in fast grotesker Weise [schwankt]“⁴. Und wie sich das ‚Charakterbild‘, um den etwas antiquierten Begriff beizubehalten, aus der Interpretation der überlieferten Textfragmente und biographischen Zeugnisse aufbaut, so wirkt es, wenn im Forscher sich erst ein solches Bild geformt hat, auf die weitere Interpretation der Texte zurück – gleichsam ein hermeneutischer *Circulus vitiosus*! So begegnet uns, um ein weiteres Beispiel zu zitieren, auf der einen Seite W. Nestles unverhohlener Ausdruck der Bewunderung: „Der Größten einer unter den ionischen Denkern war Xenophanes von Kolophon“⁵, auf der anderen Seite die verhaltene Bewertung K. Praechters: „Die philosophische Bedeutung des Xenophanes liegt lediglich in seiner Einheitslehre und seiner Bekämpfung des landläufigen Götterglaubens“⁶.

Diese Disparatheit der Urteile, für die ich in der folgenden Darstellung von Xenophanes' Denken noch das ein oder andere Beispiel geben werde, erklärt sich ersichtlich aus der Einschätzung sowohl der Wesensart wie der philosophischen Leistung des Denkers – und diese Einschätzung wiederum ist abhängig von Einstellungen und Wertvorstellungen der einzelnen Interpreten.

Seiner Wesensart nach erscheint Xenophanes als ein zu Polemik tendierender Mann. Zu nennen sind etwa der an früherer Stelle behandelte satirisch

¹ Rapp 2007, S. 85

² Ebd.

³ Zit. Popper 2006, S. 73 – Popper zitiert die Aussage als ironisches Motto für seine Interpretation des von ihm gerade als bedeutender Philosoph verehrten Xenophanes. Zu Poppers eigener Interpretation vgl. unten, Kap. II 1.4.2.

⁴ Capelle 1968, S. 115)

⁵ Nestle 1956, S. 29

⁶ Praechter 1961, S. 79

scharfe Angriff auf die Volksreligion, also auf die Götterdarstellungen Homers und Hesiods⁷, die sarkastische Illustration von Pythagoras' Lehre von der Seelenwanderung⁸ wie auch die Kritik an vermeintlichen charakterlichen Schwächen seiner Konkurrenten um die Gunst des Publikums, etwa an dem Lyriker *Simonides von Keos* (ca. 556-468 v.Chr.), den er einmal als „Geizhals“ apostrophiert haben soll⁹. Zu erinnern ist auch an seine Kritik der gesellschaftlichen Fehlhaltung, die Leistungen der Athleten über die der geistig Schaffenden zu stellen¹⁰ und an seine harsche verbale Attacke auf die Verweichlichung seiner kolophonischen Mitbürger, die die Austerität der kolonialen Gründerzeit preisgegeben und den im reichen Nachbarland Lydien herrschenden „nutzlosen Prunk [] purpurner Gewänder“ und wohlarrangierter Lockenpracht, „triefend von Duft durch künstlich bereitete Salben“, übernommen hätten¹¹.

Bei so viel kritischem und polemischem Potential, das sich der Überlieferung zufolge zudem in Xenophanes' Abfassung von Spottgedichten, sogenannten *Silloi* (*Sillen'*), manifestiert¹², scheint das Verdikt Paul Feyerabends über den Kolophonier gerechtfertigt: „Xenophanes rügt, macht lächerlich, verachtet und bereitet damit die intolerante Atmosphäre der späteren Philosophie vor“¹³.

Allerdings erweist sich die anscheinende Evidenz dieses Urteils bei näherem Zusehen als vordergründig. Zwar wird die Beschreibung von Xenophanes' Verhalten durch die zuvor gegebenen Beispiele bestätigt, doch die darauf gebaute Bewertung ist schief. Dass in der Philosophie überhaupt nicht kritisiert werden solle, kann Feyerabend kaum meinen, denn im Sinne des *krinein*, des *Scheidens* und *Unterscheidens*, ist Kritik ja ihr Hauptgeschäft; es genügt, an die Titel von Kants Hauptwerken zu denken. Feyerabend selbst übt ja, wenn man so will, eine *Metakritik* des xenophanischen Kritizismus. Seine Kritik entzündet sich offenbar an der polemischen, aggressiven *Form* von Xenophanes' Urteilen, doch ist diese charakterbedingt, mithin theoretisch kontingent,

⁷ Vgl. DK 21 B 11 sowie oben, Kap. I 6.4.

⁸ Vgl. DK 21 B 7 sowie unten, Kap. II 2.1.

⁹ Vgl. DK 21 B 21; zit. GM I, S. 225 (Frg. 3 B)

¹⁰ Vgl. DK 21 B 2 sowie oben, Kap. I 2.3.3.

¹¹ DK 21 B 3

¹² Vgl. ebd., B 10 – Die Authentizität des Titels *Silloi* ist zweifelhaft. Er könnte später hinzugefügt worden sein, vielleicht in Anlehnung an das den gleichen Titel tragende „berühmte Spottgedicht des *Timon von Phleius* (etwa 320-230 v.Chr.), des Schülers Pyrrhons, der Xenophanes als poetisches Vorbild hatte“ (GM I, S. 255)

¹³ Feyerabend 2009, S. 135

denn es ist zu fragen, wie die persönlichen Charakterzüge eines Denkers eine ganze Wissenschaft prägen sollen.

Besser, als die *Form* zu rügen, hätte Feyerabend die *Motive* und *Gegenstände* der Kritik untersuchen sollen; er wäre dann auf die durchaus vorhandenen Gründe in der Sache gestoßen.

So ist Xenophanes' Kritik an der Nachahmung effeminierter lydischer Lebensart durch seine Mitbürger kein bloß mäkelndes Geschmacksurteil, sondern enthüllt bei Betrachtung des historischen Kontextes einen rationalen Kern. Die Feststellung erfolgt aus gegebenem Anlass, bezieht sie sich doch auf die Zeit, „als der Meder ankam“¹⁴, also auf die Zeit der persischen Eroberung Kleinasiens. Im Jahr 547 v.Chr., als Xenophanes ein junger Mann ist, gelingt, wie erwähnt¹⁵, dem persischen König *Kyros* der Sieg über Lydien und seinen hoffärtigen König *Kroisos*; sein gewaltiges Heer steht damit bedrohlich vor den Toren der ionischen Städte. Wie dramatisch die Lage ist, zeigt der Rat des *Bias von Priene*, eines der Sieben Weisen, der auf dem *Panionion* (dem Treffen der Städte des Ionischen Bundes) von 546 seinen Mitbürgern vorschlägt, „sich mit Sack und Pack auf die Schiffe zu werfen und nach Sardinien überzusiedeln“¹⁶, ein Rat, der allerdings nicht befolgt wurde: Wie jeder Kenner Sardiniens weiß, finden sich dort kaum Spuren griechischer Besiedlung, die Insel war vielmehr lange in der Hand der Phöniker. Im Jahr 545 dann erobern die Perser, wie an früherer Stelle berichtet, das nur wenige Kilometer von Kolophon entfernte *Phokaia*¹⁷, und „bereits Ende der 40er Jahre [ist] ganz Kleinasien bis an den Hellespont [d.h. die Dardanellen] fest in der Hand der Perser“¹⁸.

Die von Xenophanes an seinen Mitbürgern geübte Kritik hat ihren Grund in dieser Situation. Die von ihm angeprangerte Verweichlichung der Sitten musste sich ruinös auf die Wehrfähigkeit auswirken und warf das Menetekel des vernichteten Lydien an die Wand¹⁹. Dass es zunächst doch nicht zum

¹⁴ DK 21 B 22

¹⁵ Vgl. oben, Kap. I 6.6.1

¹⁶ Schulz 2010, Vw. auf Herodot 1,170 – Das *Panionion* war ein dem Helikonischen Poseidon gewidmetes Gemeinschaftsheiligtum der dreizehn ionischen Stadtstaaten auf der Samos gegenüber liegenden (und vom heutigen Pythagorio aus sichtbaren) Halbinsel *Mykale* (zu Näherem zum *Panionion* aus historischer und archäologischer Sicht vgl. z.B. Hoepfner 2011, S. 29f.)

¹⁷ Vgl. oben, Kap. I 6.6.1 – So haben zumindest die Phokaier partiell den Rat des Bias umgesetzt: Sie sind zwar nicht nach Sardinien, aber ins benachbarte Korsika umgesiedelt, und Xenophanes war möglicherweise in die Aktion involviert.

¹⁸ Gehrke 2010, S. 138

¹⁹ In diesem Sinn haben Denker immer wieder Kritik an der menschlich-moralischen Verfassung ihrer Mitbürger geäußert – und bis heute tun nachdenkende Menschen dies (und je

Krieg mit den Persern und zur Vertreibung und Versklavung der Ionier kommt, sondern fürs erste ein Arrangement gefunden wird, das den ionischen Städten relative Autonomie unter persischer Duldung bewahrt, erklärt sich auch daraus, dass der persische Expansionsdrang sich inzwischen auf größere Machtgebilde richtet: 539 zieht Kyros in Babylon ein, 522 v.Chr. erobert sein Nachfolger *Kambyses* Ägypten. Nach der Niederschlagung des 500 v.Chr., etwa ein Jahrzehnt vor Xenophanes' Tod, ausgebrochenen Ionischen Aufstandes im Jahre 494 vollziehen die Perser allerdings ein grausames Strafgericht: Milet wird als Anführerin der Rebellion gebrandschatzt, und „der Großkönig [lässt] alle überlebenden Milesier an die Mündung des Tigris am Roten Meer bringen und die Städte der Ionier zerstören“²⁰.

Eine andere, von Ironie und Sarkasmus vollkommen freie Haltung begegnet uns in anderen Texten des Xenophanes, etwa in dem in elegischem Metrum gehaltenen, von *Athenaios von Naukratis*²¹ in seinen *Deipnosophistai* [„Sophistenmahlzeiten“] mitgeteilten etwas mehr als 20 Zeilen langen Fragment B 1, das man, meines Erachtens zu oberflächlich, mit „Richtiges Verhalten bei Symposien“ überschrieben hat²².

Zwar evoziert Xenophanes hier in der Tat das Bild eines gastlichen Beisammenseins (wie immer: nur von Männern), „voll von Heiterkeit“, mit Gefäßen voll „Wein [], der niemals auszugehen verspricht [;] daneben liegen goldgelbe Brote und der stattliche Tisch [ist] mit Käse und dickem Honig beladen“.

nachdenklicher sie sind, umso mehr ist ihnen die Gefahr des Pharisäertums bei solchen Beurteilungen bewusst!). So ist Platons an Sokrates anknüpfende zentrale Botschaft, die Mahnung, gerecht zu leben. Die Ungerechtigkeit, das heißt die defizitäre moralische Verfassung seiner athenischen Mitbürger sieht er u.a. verursacht durch die von Perikles eingeführten Tagesgelder für die Wahrnehmung öffentlicher Ämter, was die Athener „träge und feig und geschwätzig und geldsüchtig gemacht habe“ (*Gorgias* 515 d). Dabei ist sicher zu fragen, ob eine einzelne Maßnahme diesen devastierenden Effekt gehabt haben kann oder ob nicht bestehende – und zwar allgemein menschliche – Tendenzen verstärkt wurden. Auch dass eine solche Maßnahme für die intendierte demokratische Staatskonzeption notwendig gewesen sein könnte, reflektiert der demokratieskeptische Platon nicht. Allerdings sieht er ebenso die moralische Gefährdung der Herrschenden durch ihre privilegierte materielle Lage und sieht darin „recht eigentlich die Krankheit der Könige, wenn ihre schwelgerische Lebensweise sie in Übermut verfallen lässt“ (*Nomoi* 691 a). Es fiel nicht schwer, den Begriff Könige heute durch andere Ämter- und Berufsbezeichnungen zu ersetzen.

²⁰ Hoepfner 2011, S. 51; vgl. auch Herodot: *Historien* 6

²¹ Quelle: Athenaios XI 462 c = DK 21 B 1 = GM I, S. 226ff. (Frg. 4). Die folgenden Zitate aus diesem Fragment DK 21 B 1 gebe ich ohne Einzelnachweise. Ich folge der Übersetzung Gemellis. – Die Altersangaben zu Athenaios schwanken, wie oft. Praechter (1961) datiert ihn „um 200 nach Chr.“ (S. 25), Flashar (2004) ins „1./2. Jh. n. Chr.“ (S 684), Gemelli ins „3. Jahrhundert n. Chr.“ (GM I, S. 257).

²² So die Formulierung Gemellis in ihrer Ausgabe Bd. I, S. 227

Die Vorstellung reichlichen Weingenusses wird bestätigt, wenn der Dichter pragmatisch festlegt: „Trinken soll man aber [nur!] so viel, dass, wer nicht ganz alt ist, ohne Begleiter nach Hause gelangt“, und zu loben ist derjenige, der „nach dem Trunk Rechtes vorträgt, wie ihm das Gedächtnis und der Ton der Stimme im Singen eignet“.

Zu dieser dichterischen Zusammenstellung von Elementen einer auf heiteren Lebensgenuss ausgerichteten Tischgenossenschaft passt ein anderer, ebenfalls von Athenaios überlieferter Entwurf einer geselligen Szene. Darin führt Xenophanes aus: „Beim Feuer ziemt solch Gespräch zur Winterszeit, wenn man auf weichem Lager gesättigt daliegt und süßen Wein trinkt und Kichern [= Kicherbsen] dazu knusper: <Wer und von wem bist du unter den Männern? Wie viel Jahre zählst du, mein Bester? Wie alt warst du, als der Meder ankam?>“²³. Eine heiter-harmlose Szene, aber mit dunkler Grundierung: Landsleute aus der Ferne sind zu Gast, Kolonisten, Händler, Flüchtlinge? Der Einfall der Perser in Ionien und deren „verhasste Tyrannis“²⁴ ist politische und biographische Orientierungsmarke und prägt, als Bruch in der Vita des Xenophanes wie der Ionier insgesamt, die Erinnerung.

Es sind solche Aussagen, die andere Interpreten zu einer dem negativen Urteil Feyerabends konträren Bewertung von Xenophanes' Charakter gelangen lassen. So schwächt der die aufklärerische Tendenz des Philosophen bewundernde Wilhelm Nestle, Verfasser der bekannten Schrift *Vom Mythos zum Logos*, Xenophanes' angeblich negativ-intolerante Gesinnung zu dessen „satirischer Ader“²⁵ ab und konzidiert ihm, unter Verweis auf die beiden oben zitierten Fragmente, als dominantes Persönlichkeitsmerkmal „eine gesunde Lebensfreude, die auf ernstem Grunde ruht, und Sinn für behagliche Gemütlichkeit“²⁶.

Und wie im zuletzt zitierten Fragment ein ernster Hintergrund aufscheint, so weist auch unser zunächst zitiertes Fragment B 1 eine zweite tiefer, über bloßes Lob der Geselligkeit hinausgehende, und zwar ins Religiöse reichende Dimension auf²⁷. Die dort entworfene Szene ist durchsetzt mit religiösen, näher: kultisch-rituellen Motiven, mit denen Xenophanes geselliges Beisammensein und Gottesdienst verschmilzt, das menschliche Fest als gottesdienstliche Handlung und den Gottesdienst als heiter-kultiviertes Rundge-

²³ DK 21 B 22 (Athenaios: *Epitome* II p. 54 E); Gemelli bringt das Fragment nicht.

²⁴ DK 21 B 3 (zit. GM I, S. 229, Frg. 5)

²⁵ Nestle 1956, S. 29

²⁶ Ebd.

²⁷ Diesen Sachverhalt erfasst Capelle und legt für das Fragment ein eigenes Kapitel an: *III. Allgemeine Religiosität des Xenophanes* (a.O., S. 124)

sprach ohne zeremonielle Überfrachtung inszeniert. Und dies Ereignis stellt der Dichter – manche Interpreten, z.B. Gemelli-Marciano, deuten Xenophanes stärker aus dem dichterisch-literarischen Kontext denn als originären Philosophen – ganz unter die Idee von Sittlichkeit und geistiger Reinheit.

Dies findet bereits in den Eingangsversen symbolischen Ausdruck im Hinweis auf die vorhergegangenen Reinigungsriten: „Denn jetzt sind rein der Boden und die Hände aller und die Becher“. Darauf folgt die Nennung kultbezogener Gegenstände und Handlungen: Man legt einander „geflochtene Kränze“ um, „Salböl“ wird herumgereicht, und der „Mischkrug“ fürs Trankopfer steht bereit. Im Zentrum des Raums (wie in der Komposition des Gedichts) erhebt sich der „Altar“, vom „heiligen Duft [des] Weihrauchs“ umwölkt. Den Beginn des Festes aber bildet der Lobpreis der Gottheit, die Bitte an den „Gott [], das Gerechte tun zu können [] und keine Frevel zu begehen“. Erst danach nimmt das Fest seinen geselligen Verlauf mit Umtrunk und sich anschließendem Erzählen im Sprechgesang („[] wie ihm das Gedächtnis und der Ton der Stimme im Singen über Tugend eignet“)²⁸.

Mit der letztzitierten Wendung ist auch die Norm, unter der das zu Erzählende steht, vorgegeben: „Rechtes“, sittlich Positives („Singen über Tugend“) soll vorgetragen, und die „gute Achtung“ für die „Götter“ (hier wieder im Plural) soll gewahrt werden.

Diese Forderung schließt aber die mythischen Erzählungen alten Stils aus: „Weder Kämpfe der Titanen, noch der Giganten, noch der Kentauren soll man besingen“, dies alles sind „Erfindungen der Früheren“, sprich: Unwahrheiten Homers und Hesiods. Und auch an Berichten über politische Gewalttaten („heftige Aufstände“) ist nichts gelegen, in ihnen „ist nichts Nützliches“, das heißt, sie sind nicht konstruktiv, sittlich nicht aufbauend.

Auch hier also fehlt am Schluss nicht die Distanzierung vom alten Polytheismus, und unser Gedicht gibt sich als Seitenstück zu Xenophanes' diesbezüglicher Kritik zu erkennen²⁹. Die in seiner Kritik des religiösen Anthropomorphismus vollzogene theoretisch-argumentierende Destruktion des Polytheismus sucht der Denker hier praktisch zu flankieren durch den Entwurf eines reformierten Gottesdienstes: Er überführt das blutige Opfer in einen

²⁸ Xenophanes' Choreographie seines Gottesdienstes folgt in der Tat dem herkömmlichen Ritus des Tieropfers unter Aussparung eben dieses. Die traditionelle Zeremonie umfasste gewöhnlich „Altarumgang, Handwaschung und Wasserspende [] Bekränzung, Besprengung des Opfertiers mit Wasser, Gebet, Streuen der Opfergerste, Abschneiden und Verbrennen der Stirnhaare, Schlachten, Häuten und Zerlegen des Opfertiers []“ (W. Fauth: Art. *Opfer*, KP 4, Sp. 304

²⁹ Vgl. oben, Kap. I 6

unblutigen Ritus und ordnet die verbleibenden kultischen Elemente neu. Sein Gottesdienst bleibt festlich wie vordem, aber er vollzieht sich unter Verzicht auf Götterbilder und Tieropfer, und er konstituiert das Numinose im gemeinschaftlichen, sich gesprächsweise realisierenden Erleben des Sittlichen: ein überzeugender Ansatz zur Rationalisierung des Religiösen.

Diese Vorstellung des jeglicher Gewalt, auch der gegen Tiere, abgeneigten *Moralisten*³⁰ Xenophanes von einer Reform des Kultes stellt einen Bruch mit der Tradition dar und weist voraus in die Zukunft der Religion. Während Homer seine Helden noch Hekatomben von Rindern zu Ehren der Götter opfern lässt, lehnt Xenophanes, wie ja auch Pythagoras, dergleichen Grausamkeiten und Maßlosigkeiten ab. Diese Tendenz zum unblutigen Opfer und überhaupt weg von der Gleichsetzung von Frömmigkeit mit bestimmten Zeremonien findet ihre Entsprechung bei Platon in der Einsicht, dass es „doch traurig [stünde], wenn die Götter auf Geschenke und Opfer sähen statt auf unser Herz und unsere Frömmigkeit und Gerechtigkeit“³¹. Speziell die Tieropfer werden später scharf kritisiert, in hellenistischer Zeit etwa durch den Aristoteles-Schüler *Theophrast* (aus Eresos auf Lesbos, etwa 370-285 v.Chr.) und in der Kaiserzeit durch den Satiriker Lukian (etwa 120 – nach 180 n.Chr.). Schließlich verbietet Kaiser Constantius II. die Tieropfer generell: „*Sacrificiorum aboleatur insania*: <Der Wahnsinn der Opfer soll beendet werden>“³².

Mehr Religion als die in Xenophanes' Reform enthaltene muss vielleicht nicht sein, um den Menschen vom Gefühl der Zufälligkeit, des Ephemeren und der Vergeblichkeit seines Daseins zu befreien. Die Schlichtheit des von ihm imaginierten Kultus entspricht der Klarheit und Offenheit seines an früherer Stelle besprochenen Begriffs des Einen, des omnipräsenten Gottes (oder besser: eines Göttlichen)³³. Offenbar bedarf es für Xenophanes zur Gewährleistung menschlicher Sittlichkeit auch keiner hypertrophen Konstruktionen wie der eines ‚Lebens der Seele nach dem Tode‘ oder gar einer ‚Seelenwanderung‘ oder einer ‚Umwendung der Seele‘, wie sie uns bei Pythagoras und insbesondere Platon begegnen; dies belegt ja auch sein Spott über Pythagoras' Lehre der Metempsychose³⁴. Religion ereignet sich für Xenophanes im festlichen Beisammensein sowie im gemeinsamen Erinnern von Menschen und im Andenken an ein sich näherer Bestimmung entziehendes Göttliches.

³⁰ Vgl. Popper 2006, S. 101ff.

³¹ *Alkibiades* 2 149e-150a

³² Vgl. zum Zusammenhang Stroumsa 2012, S. 86ff.; Zitat s. S. 87

³³ Vgl. oben, Kap. I 6.6

³⁴ Vgl. unten, Kap. II 2.1

Es ist, als begegnete hier, in der Frühe der europäischen Geistesgeschichte, erstmals jener Gedanke Henry *Bolingbrokes* (1678-1751) von einer in der menschlichen Vernunft selbst liegenden ‚*natural religion*‘, dessen Diskussion das 18. Jahrhundert erfüllte und der in Kants Konzeption einer *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* seinen philosophisch bedeutendsten Ausdruck fand.

Jedenfalls bestätigt sich Capelles mit Berufung auf Autoritäten wie Zeller, Praechter und H. von Arnim formuliertes Urteil, dem zufolge Xenophanes „ein durchaus ernster, sittlich-religiöser Charakter [war]“³⁵.

1.3 Xenophanes als Naturforscher

So sehr auch die Urteile über Charakter und denkerische Bedeutung des Xenophanes differieren, einig sind sich die Forscher darin, dass die aus der Kritik des Mythos hervorgegangene Einheitsspekulation mit der Konzeption eines monotheistisch-pantheistisch angelegten Gottesbegriffs Xenophanes’ bedeutendste Leistung bilden, hinter der die Ergebnisse seiner Naturforschung weit zurückstehen.

Schon nach Hegels summarischer, nicht weiter begründeter Feststellung „haben [Xenophanes’] physikalische Meinungen [] kein großes Interesse“³⁶. Mansfeld sieht Xenophanes naturtheoretisch, wie angedeutet³⁷, „in eklektischer Weise Gedanken von Thales, Anaximander und Anaximenes zu einem Ganzen verbinden“³⁸, und Nestle konstatiert: „Im Vergleich mit seiner Theologie ist die *Physik* des Xenophanes [] von geringerem Belang“³⁹. Schließlich impliziert auch Praechters bereits angeführte Einschränkung⁴⁰, der zufolge die Bedeutung des Xenophanes *nur* in seiner (theologisch-spekulativen) Einheitslehre und seiner Polytheismuskritik liegt, dessen geringe Wertschätzung als Naturphilosoph.

Was die konkrete Gestalt von Xenophanes’ Naturtheorie betrifft, stellt sich auf Grund seiner faktischen, ebenso zeitlichen wie geographischen Nachbarschaft zu den drei Naturdenkern aus Milet vor allem die Frage, ob sich bei ihm ein Äquivalent zu deren Spekulation über die *arché*, also zu jenem vermeintlich dem Kosmos bedingend zugrunde liegenden stofflichen bzw. hy-

³⁵ Capelle 1968, S. 115

³⁶ Hegel 1971, Bd. 18, S. 284

³⁷ Vgl. oben, Kap. I 6.6.1

³⁸ Mansfeld 2008, S. 206

³⁹ Nestle 1956, S. 30

⁴⁰ Vgl. das vorhergehende Kapitel

lozoistischen Prinzip findet, das Thales als *Wasser*, Anaximandros als *Apeiron* und Anaximenes als *Luft* identifiziert hatten. Dem Leser fällt hier vielleicht die volkstümliche Überlieferung von den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer ein, und aus dieser Perspektive liegt es scheinbar nahe, für Xenophanes eines der noch ‚freien‘ Elemente, also Erde oder Feuer, als solches Prinzip zu ‚postulieren‘. So teleologisch gerichtet aber verläuft Geistesgeschichte nicht, wie ja auch bereits das *Apeiron* aus einer so vorgestellten Systematik herausfällt.

Und doch scheint sich auch bei Xenophanes eine Entsprechung zur milesischen Prinzipienlehre zu finden, ja sogar zwei Entsprechungen – was ungünstiger ist, da es die Erstellung einer verbindlichen Interpretation erschwert.

So schreibt eine der Überlieferungsquellen für Xenophanes’ Philosophie, der um 100 n.Chr. lebende *Aëtios*, Verfasser der *Placita*, dem Kolophonier die Aussage zu: „Denn aus Erde und Wasser ist alles, und zur Erde wird alles am Ende“⁴¹. Und der im 3. Jahrhundert n.Chr. lebende Skeptiker *Sextus Empiricus* steuert, ebenfalls mit Bezug auf Xenophanes, die Formulierung bei: „Wir alle werden aus Erde und Wasser geboren“⁴², die schließlich *Simplikios*, wie erwähnt letzter Leiter der platonischen Akademie in Athen bis zu deren Auflösung durch Kaiser Justinian im Jahr 529 n.Chr., in der Variation überliefert: „Erde und Wasser ist alles, was da wächst“⁴³.

Nun lässt sich wie immer an der Authentizität dieser Aussagen zweifeln, und dass sie zwei unterschiedliche Ansätze, einen monistischen und einen dualistischen, umfassen, macht die Sache nicht einfacher. Erschwerend kommt hinzu, dass Aristoteles, unsere älteste und gründlichste Quelle zur vorsokratischen Philosophie (bei Platon finden sich nur verstreute Bemerkungen), in seiner Diskussion der frühen, stoffbasierten Prinzipienlehren feststellt, dass keiner von den Denkern, „welche *ein* Prinzip behaupten, die Erde für das Element erklärt“⁴⁴ – so dass wohl weder die monistische noch die dualistische Formulierung in strenger Analogie zu den milesischen *arché*-Konzeptionen interpretiert werden können.

Diese Auffassung wird auch in der neueren Forschung geteilt. So spricht auch die die Überlieferung minutiös rekonstruierende Laura Gemelli-Marciano von Xenophanes’ *vermeintlicher* Prinzipienlehre⁴⁵; Mansfeld, um ein

⁴¹ DK 21 B 27

⁴² Ebd., B 33

⁴³ Ebd., B 29

⁴⁴ *Metaphysik* 989 a 4f.

⁴⁵ Vgl. GM I, S. 257ff.; Zitat ebd., S. 259

zweites Zeugnis beizubringen, weist darauf hin, dass Xenophanes hier an „die volkstümliche Vorstellung [anknüpft], dass <wir> aus Wasser und Erde bzw. aus der Mutter Erde entstanden sind und wieder zu Wasser und Erde werden“⁴⁶.

Solche Vorstellungen sind sehr alt, sie begegnen schon in der ältesten Dichtung. Der Leser wird sich erinnern, dass in Hesiods *Theogonie* Gaia, die Erde, eine der drei Urmächte ist und, durch Begattung mit Uranos und vermittelt durch die Kraft des Eros, den kosmo-theogonischen Werdeprozess in Gang bringt⁴⁷. Ist aber die Hesiodeische Gaia durchaus *arché*, lebendig-göttliche Urmacht, so findet sich bei Homer eine theogonisch-philosophischer Spekulation unverdächtige, ganz auf einen menschlich-situativen Kontext beschränkte Bezugnahme auf die in Frage stehenden Entitäten. Als nämlich im siebten Gesang der *Ilias* der troische Held Hektor den Griechen anbietet, den Krieg durch Zweikampf mit ihm zu entscheiden und von diesen – Achill hat sich ja aus dem Kampf zurückgezogen – keiner sich dem Hektor zu stellen traut, bricht Menelaos ob dieser Verzagttheit in die Verwünschung aus: „Aber o mögt ihr all in Wasser und Erd euch verwandeln, wie ihr umher dasitzet, so herzlos jeder und ruhmlos!“⁴⁸.

Dieser Kontext legt es also nahe, dass die entsprechenden Aussagen des Xenophanes Erde und Wasser nicht in explizit naturphilosophischer Überhöhung als kosmisch-konstitutive Substanzen ansetzen, sondern weniger prononciert, „durchaus undogmatisch“⁴⁹, als einfache Stoffe, Materien, in die sich alles Lebendige am Ende auflöst, insofern es als Organismus in gewisser Weise auch aus ihnen aufgebaut ist. Zu gleicher Einschätzung gelangt jetzt auch Th. Schirren in seiner Xenophanes-Interpretation im neuen *Grundriss*. Schirren befindet: „Gerade die Parallelen aus dem Epos machen es geradezu unwahrscheinlich, dass Xenophanes eine eigene Konzeption neben die der Ionier

⁴⁶ Mansfeld I, S. 206 – Der Fairness halber muss gesagt werden, dass die Problematik auch von älteren Forschern schon gesehen wurde. So behandelt Karl Praechter in seiner 1926 in zwölfter Auflage erschienenen (und noch 1961 unverändert nachgedruckten) Bearbeitung der *Philosophie des Altertums* in Ueberwegs Grundriss die Frage gründlich. Er führt die einzelnen Quellentexte einschließlich der Zitate aus den Epen an, diskutiert deren Zuverlässigkeit und gelangt am Ende zu dem gleichen Ergebnis wie die Neueren, dass die Interpretation von antiken Doxographen wie Porphyrios und Johannes Philoponos, wonach „die Erde der letzterreichbare Stoff, der Urstoff, wäre“ (a.O. S. 78), nicht zu halten ist, dass vielmehr Xenophanes „hier wohl an alte volkstümliche Vorstellungen von der Erde als der Allerzeugerin [anknüpft]“ (ebd.).

⁴⁷ Vgl. Kap. I 8.3.1

⁴⁸ *Ilias* 7,99f. (zit. Voss)

⁴⁹ Praechter 1961, S. 78

stellen wollte“⁵⁰. Zur Verdeutlichung weise ich auf die analoge Vorstellung in der Bibel hin, wo 1. Mose 3, 19 die *Conditio humana* in die Worte gefasst wird: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden“⁵¹. Derartige Vorstellungen lassen sich also in die vorwissenschaftliche orientalische Tradition einordnen, deren Einfluss aufs frühe Griechentum ja bereits skizziert wurde. Das Zitat aus *Aëtius* enthielte im übrigen, würde es im Sinne der milesischen *arché*-Doktrin aufgefasst, einen offenbaren Widerspruch: Entstünde alles aus Erde und Wasser, und verginge am Ende alles zu Erde, so wäre mit dem Wasser auch das Werden selbst aufgehoben! – Interessant ist immerhin, dass vorwissenschaftlich Wasser, Erde, Luft in gewissem Sinne bereits als *allgemeine* Materien, wenn auch nicht als kosmische Konstituenten aufgefasst wurden.

Die Unsicherheit darüber, welche der von den antiken Doxographen dem Xenophanes zugeschriebenen Theoreme ihm wirklich ursprünglich angehören und welche mit Vorstellungen späterer Denker kontaminiert wurden, ist eine grundsätzliche, die alle vorsokratischen Theoretiker mehr oder weniger stark betrifft, und hier so weit wie möglich Klarheit zu schaffen, ist Aufgabe der philologischen und philosophischen Spezialisten für die Epoche. Es liegt auf der Hand, dass diese Arbeit prinzipiell unabschließbar ist, letzte Eindeutigkeit wird sich nie herstellen lassen – und zwar auch deshalb nicht, weil, wie neuere Wissenschaftstheorie überzeugt ist, es „niemals eine vollständige Beschreibung eines Gegenstandes oder Ereignisses geben wird und da jede Erklärung weiter hinterfragbar ist“⁵². Ob dieser Sachverhalt angemessen durch die starke Formulierung Gemellis repräsentiert wird, „dass die von der Klassischen Philosophie so oft geforderte <Objektivität> eine reine Chimäre ist“⁵³, sei dahingestellt.

Mit einer gewissen Ironie ließe sich dem ein berühmter Gedanke des Xenophanes selbst entgegenhalten, der oft als wesentlicher Bestandteil von dessen Erkenntnistheorie interpretiert wird: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere“⁵⁴. Angesichts der Tatsache, dass sich eine große Zahl

⁵⁰ A.O., Bd. 1/1, S. 359

⁵¹ Stuttgarter Erklärungs Bibel

⁵² So A. Wüsthube in seiner Interpretation des philosophischen Ansatzes von Nicholas Rescher (Wüsthube 1998, S. 158)

⁵³ GM I, S. 382

⁵⁴ DK 21 B 18 – Zur Diskussion um Xenophanes’ vermeintliche oder wirkliche Erkenntnistheorie vgl. unten, Kap. II 1.5.

von Forschern philologisch wie philosophisch mit der vorsokratischen Überlieferung beschäftigt haben und noch beschäftigen, wäre es ungereimt, hier die Möglichkeit der allmählichen Näherung an die objektiven Gehalte auszu-schließen, auch wenn dieser Prozess, bedingt, außer durch den oben angeführten Vorbehalt Reschers, auch durch die fragmentarische Überlieferung ebenso wie durch die Geschichtlichkeit unseres Denkens selbst, prinzipiell unab-schließbar ist und der Grad seiner Vollendung sich mangels eines Kriteriums der Feststellung entzieht.

In der Praxis vollzieht sich dies hermeneutische Geschäft der Textsiche-rung und Bedeutungsklärung als hingebungsvolles Arbeiten einer großen Zahl von Forschern an Detailproblemen. In den in größeren zeitlichen Ab-ständen vorgelegten, manchmal in Zusammenhang mit neuen Editionen der Quellen stehenden Überblicksdarstellungen aus *einer* Hand sucht der einzelne Forscher das Material unter dem aus seiner Sicht dominierenden Aspekt zu präsentieren. So sieht bezüglich Xenophanes' Naturanschauungen Mansfeld, wie erwähnt, vor allem die eklektische Anknüpfung an Anschauungen der drei Milesier; Gemelli ihrerseits rückt Xenophanes' polemische Absetzung von den Auffassungen Homers und Hesiods in den Fokus, was nichts anderes bedeutet als dass sich Xenophanes' explizite Kritik am polytheistischen Anthro-pomorphismus in seinen naturforscherischen Theoremen fortsetzt, wenn auch weniger ins Auge springend.

Mansfelds und Gemellis Ansätze widersprechen demzufolge einander auch nicht, sondern ergänzen sich. Hinter beiden Aspekten steht das Faktum von Xenophanes' Übernahme des neuen, Wissenschaft begründenden Para-digmas einer immanenten Erklärung der Phänomene am Leitfaden der von den Milesiern erschlossenen Idee einer *Natur*.

Dies lässt sich veranschaulichen an Xenophanes' meteorologischen und geophysikalischen Überlegungen, die ihn zu einfachen Hypothesen über das Prinzip des Wasserkreislaufs auf der Erde führen.

Im Mythos werden die Phänomene personifiziert und zu Wesenheiten isoliert: Der große Ringstrom *Okeanos* umfließt die Erde, in ihn tauchen die Gestirne beim Untergang⁵⁵, er ist Gatte der Meergöttin Tethys, Vater der He-ra⁵⁶ sowie aller Gewässer, und an Macht steht er nur dem Göttervater nach⁵⁷.

⁵⁵ Vgl. *Ilias* 7,422 passim

⁵⁶ Vgl. Heras Worte: „Dass ich den Vater Okeanos schau und Tethys, die Mutter“ (*Ilias* 14,202)

Zeus selbst handhabt den Blitz und den Donner⁵⁸, der göttliche Fluss *Skamandros* erhebt sich zornig in seinem Bette, als Achill seine Wasser mit dem Blut erschlagener Troer verunreinigt⁵⁹, der Wind *Zephyr* treibt die Wolken vor sich her⁶⁰ und Regenbogen-*Iris* bindet sich die Sohlen unter und bringt Botschaft von Zeus zu Göttern und Menschen⁶¹.

Xenophanes hingegen schaut auf die gleichen Phänomene bereits in der Haltung des Naturforschers, also mit der *aitiologischen* Intention, an ihnen immanente Einflüsse und Abhängigkeiten aufzudecken, ohne die Phänomen-Ebene zu verlassen. Er forscht nach dem *natürlichen* Zusammenhang und erkennt: Das Meer, der „große Pontos“, ist „der Erzeuger der Wolken, Winde und Ströme“⁶². Er verwirft die anthropomorphe Vorstellung, dass der Wind die Wolken wie eine Herde Schafe vor sich her treibt und erwägt das dynamische Konzept, dass der Wind aus der Wolkenballung selbst entsteht, dass er „von innen herausbläst“⁶³, und zwar bedingt durch die Einwirkung des Meeres, ohne das es weder „Fluten der Ströme noch Regenwasser des Äthers“⁶⁴ gäbe. Seinem forschenden Blick enthüllt sich das, „was sie Iris nennen“, Homers Götterbotin also, als „seiner *Natur* nach nur eine Wolke, purpurn und hellrot und grün zu schauen“⁶⁵. Und wenn Xenophanes im gleichen Zusammenhang die an sich wenig originelle Beobachtung anführt, dass die Sonne sich über die Erde schwingt und sie erwärmt⁶⁶, so berührt er intuitiv das Prinzip der Kondensation, der Wasserverdunstung durch Wärme, dessen genaue Kenntnis ihm die vollständige Konstruktion des Wasserkreislaufs erlauben würde.

Grundsätzlich erfasst Xenophanes damit für einen Teilbereich des Naturgeschehens dessen Prozesscharakter. An die Stelle der personalen, selbstgenügsamen *Agenten* des Mythos – etwa des Helios, der den Sonnenwagen über

⁵⁷ Vgl. Heras Worte: „Jeden anderen leicht der ewigwährenden Götter schläfert‘ ich ein, ja selbst des *Okeanos* wallende Fluten, jenes Stroms, der allen Geburt verlieh und Erzeugung. Nur nicht *Zeus Kronion*, dem Donnerer, wag ich zu nahen“ (*Ilias* 14,244ff.)

⁵⁸ So droht Zeus, als Hera und Athene gegen sein Verbot den Griechen zu Hilfe eilen wollen, sie derart zu strafen, dass in zehn Jahren die Wunden „nicht verheilen [werden], die ihnen schlage der Blitzstrahl“ (*Ilias* 8,405)

⁵⁹ Vgl. *Ilias* 21, 135ff.

⁶⁰ Vgl. ebd., 11,305

⁶¹ Vgl. ebd., 2,786 passim

⁶² DK 21 B 30

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., B 32

⁶⁶ Vgl. ebd., B31

den Himmel steuert und dabei gnädig die Erde mit der lebensnotwendigen Wärme versorgt – tritt ein Bedingungsgefüge unpersönlich aufgefasster, interdependenter *Agenzien*: Sonnenwärme, zur Verdunstung tendierendes Wasser, Verdichtung zu Wolken usw.

Angesichts der als sicher anzunehmenden Bekanntschaft des Xenophanes mit den Konzeptionen der milesischen Denker gibt es keinen Grund, ihm die beschriebene theoretische Leistung nicht zuzutrauen. Wie ausgeführt⁶⁷, hatte Anaximenes in seinem Theorem der Transformierbarkeit des Urstoffes Luft durch Verdichtung und Verdünnung in die und aus den anderen Materien den Prozessgedanken, das heißt den Begriff der auf wirkenden Ursachen basierenden Prozesshaftigkeit, bereits konzipiert⁶⁸. Und auch für Anaximander ist bereits eine Meteorologie auf der Basis einer Verdunstungstheorie überliefert, der zufolge „die Regenfälle [] aus der Ausdünstung [entstehen], die unter Einwirkung der Sonne von der Erde aufsteige“⁶⁹.

Xenophanes' meteorologische und kosmologische Einsichten gehen nirgends entscheidend über die der Milesier hinaus, fallen teilweise dahinter zurück. Er hält offenbar die Gestirne, Sonne und Mond eingeschlossen, für entflammte Wolken und erklärt gar deren Aufgang und Untergang als Sich-Entzünden und Verlöschen, also als tägliches Entstehen und Vergehen⁷⁰; eine ebenso bizarre Annahme wie die des Anaximander, der die Gestirne für Ausblaselöcher der himmlischen Feuersphäre hielt⁷¹. Grund für solche Fehlurteile ist u.a. „die Enge der Raumvorstellung“⁷², die Xenophanes mit den Milesiern teilt, denn weder Anaximander noch Anaximenes vermögen „erdnahe Vorgänge (Wolkenbildung) von erdfernen (Bewegung der Gestirne) zu unterscheiden“⁷³, und Gleiches gilt auch noch für einen der ganz Großen, für Her-

⁶⁷ Vgl. oben, Kap. I 5.2

⁶⁸ Vgl. oben, Kap. I 5.1 – Angesichts von Xenophanes' Leistung ist das bereits zitierte Urteil Hegels in seiner Geschichte der Philosophie, dass des Xenophanes' „physikalische Meinungen auch kein großes Interesse“ verdienten (vgl. TWA I, S. 284), nicht recht nachvollziehbar. – Ebenfalls wird die von meinem Freund *Karl Sumereder*, einem sonst ausgezeichneten Kenner nicht nur der antiken naturwissenschaftlichen Tradition, vertretene These des Statischen der frühen Naturvorstellungen der Realität des Prozessdenkens bei Anaximenes und Xenophanes nicht gerecht. Zu Sumereders Darstellung vor allem der neueren naturwissenschaftlichen Theorien vgl. seine interessante Schrift *Erweiterter Horizont* sowie neuere Veröffentlichungen in der Zeitschrift *GENIUS*.

⁶⁹ Hippolytos: *Refutatio* 1,6,7 = DK 12 A 11; zit. Gemelli I, S. 47 (Frg. 15A)

⁷⁰ Vgl. a.O., B 31, 40, 41, 41a

⁷¹ Vgl. oben, Kap. I 4.5.1.

⁷² H.G. Zekl: Art. *Raum*, HWPPh 8, Sp. 69

⁷³ Ebd.

aklit⁷⁴. Erst Aristoteles wird im Anschluss an Platon durch die Unterscheidung einer *sublunaren* und einer *translunaren* Region diese Vermischung von kosmischem Nah- und Fernbereich endgültig überwinden⁷⁵ – natürlich noch auf Basis der geozentrischen Hypothese und damit sachlich auch nicht zutreffend.

1.4 Kontroverse Interpretationen 1: Xenophanes' Theorie der Erde

1.4.1 Die ‚Wurzeln‘ der Erde

Das Bild einer in ihrer Heterogenität einigermaßen bizarren Kontroverse bietet ein anderes kosmologisches Theorem des Xenophanes. An ihm soll die Bandbreite möglicher Interpretationen andeutungsweise (mehr ist nicht möglich) aufgezeigt werden. In seiner Vielfalt scheint es die Ansicht zu bestätigen, dass Objektivität nicht zu erreichen ist. Es handelt sich um das Problem, wie sich Xenophanes die Gestalt der Erde und ihre Position im Raum vorgestellt habe.

Zunächst eine kurze Erinnerung an die Konzeptionen der Vorgänger: Für Hesiod steht am Anfang der Dinge *Chaos*, die „gährende Leere des Raumes“⁷⁶, danach ist *Gaia*, die Erde, „niemals wankender Sitz aller Unsterblichen, die den Gipfel des beschneiten Olympos und den finsternen Tartaros bewohnen“⁷⁷. Hesiods Feststellung ist *kontrafaktisch*: Er dürfte natürlich das Wanken der Erde bei Erdbeben gekannt haben, aber theologisch-metaphysisch (und letzten Endes auch logisch⁷⁸) *muss* es ein Erstes, Ungewordenes geben, das Bestand hat, ein Absolutes und Unbedingtes. *Chaos* kann diese Funktion nicht übernehmen, denn es ist ja eigentlich Nichts, zeitlich gesprochen: Noch-Nicht, logisch: reine Möglichkeit. Also fällt die Funktion des Unbedingten, Beharrenden *Gaia* zu. Sodann hatten die Milesier die erstaunliche Abstraktion von der Anschauung geleistet und die Erde als *Körper* gefasst, als *Begrenztes* neben, auf oder in Anderem, Begrenzendem – Wasser, *Apeiron*, Luft – ein erster Schritt hin zu einer wissenschaftlichen Kosmologie.

Es erstaunt deshalb nicht, dass Wissenschaftshistoriker sich dafür interessieren, wie der den Milesiern so nahestehende Xenophanes sich die Beschaffenheit der Erde vorgestellt hat, und erfreulicherweise liegen diesbezügliche Zeugnisse vor.

⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁵ Vgl. B. Hoppe: Art. *Sublunar/translunar* (HWPh 10, Sp. 477), mit Vw. auf Belegstellen in *Metaphysik, Physik, De caelo* – Zu Platon vgl. *Timaios* 27c-40d sowie 48a-58d.

⁷⁶ *Theogonie* 116 (Zusatz des Übersetzers Schönberger)

⁷⁷ Ebd., 117ff.

⁷⁸ Vgl. dazu unten, Kap. II 3.2 über Heraklits Fluss-Aphorismen.

So teilt Aristoteles in seiner Schrift *Vom Himmel* mit, einige Naturforscher, darunter Xenophanes, ließen „den untern Teil der Erde unbegrenzt sein und erklären [] sie sei im Unbegrenzten verwurzelt“⁷⁹.

Eine zweite, prinzipiell übereinstimmende Aussage stammt von *Hippolytos* und wird bei Capelle in folgender Form gebracht: „Die Erde sei <nach unten hin []> unbegrenzt und würde weder von Luft noch vom Himmel umfaßt“⁸⁰.

Eine dritte Variante bietet der bei Diels-Kranz mit B 28 nummerierte Kommentar des Dichters *Achilleus Tatios* zur Dichtung des *Aratos* aus dem 2. Jahrhundert v.Chr. Dort wird dem Xenophanes die These über die Erde zugeschrieben: „Dieses obere Ende der Erde erblickt man zu seinen Füßen, das untere dagegen erstreckt sich ins Unermessliche“⁸¹.

Achilleus' Formulierung vom oberen und unteren Ende der Erde erinnert an die Konzeptionen sowohl des Hesiod wie des Anaximander. Hesiod hatte mythologisch das obere Ende, also die *Erdoberfläche*, mit dem Olymp gekrönt und am *unteren* Ende den Tartaros lokalisiert, Letzteres eine Vorstellung, die noch heute in der Metapher ‚*Unterwelt*‘ präsent ist.

Anaximander hatte seinem revolutionären Modell der Erde als eines frei im Kosmos schwebenden Körpers von der Form einer Säulentrommel die Erläuterung hinzugefügt: „Wir laufen auf der einen ihrer Grundflächen, die andere ist dieser entgegengesetzt“⁸². Auf der oberen Fläche, eben: der *Oberfläche*, spielt sich das Leben der Menschen ab, die Funktion der Unterseite bleibt vakant: das religiöse Konstrukt des Tartaros ist eliminiert. In Parenthese: Diese Modifikation des Hesiodischen Modells durch Anaximander ist ein Beispiel für die *Einheit von Kontinuität und Diskontinuität* in geistesgeschichtlichen Prozessen.

Gegen Anaximanders Gleichgewichtsmodell erscheint des Xenophanes These, die Erde erstreckte sich nach unten ins Unermessliche, als halber Rückfall in den Mythos, mindestens als wissenschaftlicher Rückschritt, insbesondere wenn sie als Argument für die Stabilität der Erde im Raum aufgefasst wird.

Es verwundert daher nicht, dass die Deutung der Stelle kontrovers ist, zumal im griechischen Original für ‚Unermessliches‘ der Ausdruck *apeiron* steht, was die Textstelle wieder zu Anaximander in Beziehung setzt. Die Über-

⁷⁹ *De caelo* 294 a 21 (Übs. Gigon); vgl. DK 21 A 47

⁸⁰ Capelle, a.O., S. 118, Frg. 15 (DK 21 A 33)

⁸¹ DK 21 B 28

⁸² DK 12 A 11 (zit. GM I, S. 47, Fr. 16 B) – Zu Anaximanders Modell vgl. oben, Kap. I 4.5.2.

setzer berücksichtigen dies, und so finden sich neben ‚Unermessliches‘⁸³ auch die Ausdrücke ‚Unendliches‘⁸⁴ und, wie in der zitierten Übersetzung Gigons von *De caelo* und der Hippolytos-Übersetzung Capelles, ‚Unbegrenztes‘⁸⁵.

Schon *Aristoteles*, dem frühesten Zeugen für Xenophanes’ Auffassung, ist die Problematik von dessen These, deren originalen Wortlaut wir nicht kennen, bewusst, ja geradezu ein Ärgernis. War es doch gerade Aristoteles, der die mit der Kugel-Hypothese der Erde gegebene Frage nach deren Verortung und Stabilität im Raum gelöst zu haben glaubte, und zwar durch seine bestehende Theorie, dass die Erde, da sie aus dem schwersten Element besteht, sich in der Weltmitte zusammenballen müsse und sich die leichteren Elemente Wasser, Luft und Feuer als kugelige Sphären darum herum lagern. Dies war eine sinnvolle Weiterentwicklung des Anaximanderschen Gleichgewichtsmodells auf geozentrischer Basis. Dass nun die ‚niemals wankende Erde‘ um ihrer Stabilität willen irgendwo, und gar im *apeiron*, *wurzeln* sollte, musste Aristoteles verdrießen. Seine Stellungnahme mündet denn auch in den Vorwurf, dass die Verfechter dieser These „sich mit der Ursache [für die Stabilität der Erde im Raum] nicht weiter abmühen“⁸⁶, sich also die Sache zu einfach machen. Dass Aristoteles’ Vorbehalt auf der von mir entwickelten Überlegung beruht, bestätigt indirekt Hippolyts Bemerkung, bei Xenophanes werde die Erde weder von Luft noch vom Himmel umfasst.

Die Interpretation des Xenophanes zugeschriebenen Theorems, die Erde reiche bis ans oder wurzele im Unbegrenzten – und die meisten Interpreten lassen es gelten – ist nicht nur mit philologischen Unsicherheiten belastet, sondern ist auch philosophisch, das heißt in diesem Fall: logisch, intrikat. Denn ein Unbegrenztes, das mit einem Anderen, in diesem Fall mit der Erde, in gleich welcher Berührung steht, ist *eo ipso* kein Unbegrenztes, sondern eben durch jenes Andere begrenzt. Dass Unbegrenztes sich in sich selbst differenziert, wie in Anaximanders These von der Aussonderung, der Polarisierung von Warmem und Kaltem⁸⁷, mag hingehen, dass es jedoch von einem *Anderen* begrenzt wird und dennoch Unbegrenztes bleibt, verstößt gegen das Prinzip der Widerspruchsfreiheit und führt sonst wohin.

Die neueren Interpreten, soweit sie die Stelle berücksichtigen, zeigen sich allerdings um solche ‚Subtilitäten‘ unbekümmert. *Mansfeld* etwa paraphrasiert

⁸³ Dieses auch in Mansfelds Ausgabe und Übersetzung, vgl. Bd. I, S. 220f., Frg. 23

⁸⁴ Vgl. Capelle, a.O., S. 119, Frg. 16; Nestle, a.O., S. 102, Frg. 21

⁸⁵ Vgl. oben; vgl. ferner Capelle, a.O., S. 118, Frg. 15 – Zu Anaximanders Erde-Theorem vgl. oben, Kap. I 4.5.2.

⁸⁶ *De caelo* 294 a (Zusatz Sk.)

⁸⁷ Vgl. Kap. I 4.5.1

die Texte lediglich und konstatiert ohne weitere Erläuterung, für Xenophanes sei „die Erde [] nach der einen Seite unbeschränkt“⁸⁸, ebenfalls eine an sich unsinnige Feststellung, da im Begriff der Seite die Beschränkung gesetzt ist, so dass eine unbeschränkte ‚Seite‘ alle anderen etwa vorhandenen Seiten vernichten würde. *Laura Gemelli-Marciano* folgt in ihrer Interpretation ihrer schon vermerkten Tendenz, die Bedeutung des Xenophanes als Kosmologen herunterzuspielen und sieht in seiner „Auffassung von den Wurzeln der Erde“ wiederum nur eine „Polemik gegen die homerischen und hesiodeischen Ansichten“⁸⁹, dass unter der Erde der Tartaros, das Totenreich zu suchen sei. Diese Auffassung jedoch war, wie wir gesehen haben, bereits durch Anaximanders Modell desavouiert und bedurfte insofern keiner weiteren Widerlegung.

Einen eigenartigen Lapsus leistet sich *Nestle* mit der Aussage: „Die kugelförmige [] Erde wurzelt [] im Unendlichen“⁹⁰ – diese Aussage weist sowohl logische wie philologische Ungereimtheiten auf, die im Folgenden kurz diskutiert werden sollen.

Zunächst ist *Nestle*s Aussage insofern widersprüchlich, als ein kugelförmiges Gebilde kaum in einem andern ‚wurzeln‘ kann, ohne seine Kugelgestalt einzubüßen (Es sei denn, es läge in diesem Anderen wie in einer Schale, aber auch dann wäre der Ausdruck ‚wurzeln‘ verfehlt). Die antiken Denker bewunderten die Form der Kugel, der *sphaira* (‚Sphäre‘), und diese Bewunderung beruhte gerade auf der inneren Vollendung und Geschlossenheit, quasi Selbstgenügsamkeit, dieser vollkommen regelmäßigen geometrischen Form. Die Abhängigkeit der Erdkugel von einem Wurzelgrund, also einem *Anderen*, hätte diese Vollkommenheit getrübt – ein für das teleologische Denken der Antike entscheidender Einwand.

Im übrigen bringt *Nestle* selbst das Fragment in der konventionellen Formulierung: „Hier uns zu Füßen erblickt man das obere Ende der Erde, wie an die Luft es grenzt; im Unendlichen wurzelt das unt’re“⁹¹. Wann hätte je eine Kugel ein oberes und ein unteres Ende aufgewiesen?!

Wahrscheinlich liegt bei *Nestle*s Zuschreibung eine Verwechslung vor mit einem anderen dem Xenophanes mitunter beigelegten, in einen größeren Kontext gehörenden Theorem.

Die beiden Eckpunkte dieses Kontextes habe ich in den vorhergehenden Ausführungen zu Xenophanes bereits angesprochen: Es handelt sich um des-

⁸⁸ Mansfeld I, S. 208

⁸⁹ GM I, S. 262

⁹⁰ Nestle, a.O., S. 30

⁹¹ A.O., S. 102 (Nr. 21)