



Christof Rapp / Klaus Corcilius (Hg.)

# Aristoteles Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

2. Auflage



J.B. METZLER



**J.B. METZLER**

Christof Rapp / Klaus Corcilius (Hg.)

# Aristoteles-Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

2., aktualisierte und erweiterte Auflage

J. B. Metzler Verlag

## Die Herausgeber

*Christof Rapp* ist Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

*Klaus Corcilius* ist Professor für Philosophie an der Universität Tübingen.

ISBN 978-3-476-05741-9

ISBN 978-3-476-05742-6 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05742-6>

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

J. B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland,  
ein Teil von Springer Nature, 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
(Foto: Archäologisches Institut der Universität Göttingen, Sammlung der Gipsabgüsse, Photo Stephan Eckardt)

J. B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature Die Anschrift der Gesellschaft ist:  
Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

# Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage VII

Vorwort zur ersten Auflage VIII

## I Leben

1 Leben Hellmut Flashar 3

## II Vorgänger

- 2 Vorsokratiker Christof Rapp 11
- 3 Sokrates und die Sophisten Christof Rapp 17
- 4 Platon Dorothea Frede 21
- 5 Ältere Akademie Christof Rapp 39
- 6 Mediziner Christian Brockmann 45
- 7 Rhetoriker Thomas Schirren 48
- 8 Mathematiker Pieter Sjoerd Hasper 52
- 9 Politische Theorie Eckart Schütrumpf 61

## III Werk

- 10 Werk und Überlieferung Oliver Primavesi 67
- 11 ›Organon‹ Marko Malink 75
- 12 Physik Klaus Corcilius 85
- 13 Kosmologie Christian Wildberg 95
- 14 De anima Klaus Corcilius 99
- 15 Parva naturalia Richard A. H. King 109
- 16 Biologie, Zoologie Wolfgang Kullmann 118
- 17 Problemata, Mechanica István Bodnár 128
- 18 Metaphysik Christof Rapp 136
- 19 Ethische Schriften Philipp Brüllmann 147
- 20 Politische Schriften Eckart Schütrumpf 160
- 21 Rhetorik und Poetik Christof Rapp 168
- 22 Protreptikos Philipp Brüllmann 174
- 23 Dialogfragmente Hellmut Flashar 180
- 24 Philosophiehistorische Fragmente  
Oliver Primavesi 184

## IV Themen

- 25 Akt und Potenz Jonathan Beere 193
- 26 Art und Gattung Dae-Ho Cho 199
- 27 Aussagesatz Hermann Weidemann 205
- 28 Axiom Tim Wagner 208
- 29 Demonstration David Bronstein 210
- 30 Denken Klaus Corcilius 215
- 31 Dialektik Oliver Primavesi 224
- 32 Emotionen Jakob Krajczynski 227
- 33 Form/Materie Jonathan Beere 232
- 34 Fortpflanzung Philip J. van der Eijk 239
- 35 Frauen Sophia M. Connell 243
- 36 Freundschaft Klaus Corcilius 250
- 37 Gerechtigkeit Eckart Schütrumpf 253
- 38 Glück Philipp Brüllmann 259
- 39 Handlung, Fortbewegung  
Klaus Corcilius 267
- 40 Kategorien Tim Wagner 276
- 41 Katharsis Christof Rapp 280
- 42 Kontinuum Dorothea Frede 285
- 43 Kosmos Christian Wildberg 289
- 44 Lust Dorothea Frede 294
- 45 Mathematische Gegenstände  
Pieter Sjoerd Hasper 299
- 46 Mensch Christof Rapp 304
- 47 Metapher Christof Rapp 312
- 48 Methode Klaus Corcilius 316
- 49 Modalitäten, Modallogik Marko Malink 322
- 50 Öffentliche Rede Christof Rapp 328
- 51 Organe Christian Brockmann 334
- 52 Ort Niko Strobach 340
- 53 Phantasia Klaus Corcilius 346
- 54 Phronesis / Praktische Weisheit  
Klaus Corcilius 351
- 55 Polis Eckart Schütrumpf 360
- 56 Prinzip, Ursache Wolfgang Detel 365
- 57 Seele Christopher Shields 370
- 58 Sein Johannes Hübner 381
- 59 Sklaverei Annika v. Lüpke 388
- 60 Streben Klaus Corcilius 391

## VI Inhalt

- 61 Substanz Christof Rapp 396
- 62 Syllogismus Marko Malink 404
- 63 Teleologie Mariska Leunissen 410
- 64 Topos Tim Wagner 417
- 65 Tragödie Martin Vöhler 420
- 66 Tugend Jakub Krajczynski 424
- 67 Unbewegter Beweger Michael Bordt 430
- 68 Veränderung, Bewegung  
Katharina Reinecke 435
- 69 Verfassung Eckart Schütrumpf 441
- 70 Wahrnehmung Stephan Herzberg 447
- 71 Willensschwäche Benjamin Kiesewetter 453
- 72 Wissenschaft Wolfgang Detel 458
- 73 Zeit Walter Mesch 463

## V Wirkung

### A Schulen und Epochen

- 74 Peripatos Georg Wöhrle/Oliver Hellmann 471
- 75 Platonismus Jan Opsomer 477
- 76 Arabische Philosophie Taneli Kukkonen 485
- 77 Scholastik Luca F. Tuninetti 496
- 78 Renaissance Paolo Rubini 506
- 79 Frühe Neuzeit Dominik Perler 516
- 80 Das 19. Jahrhundert Gerald Hartung 523

- 81 Existenzphilosophie und Hermeneutik im  
20. Jahrhundert Panagiotis Thanassas 530

### B Disziplinen und Bereiche

- 82 Dichtungstheorie Christof Rapp 536
- 83 Ethik Philipp Brüllmann/ Anne Burkard/  
Christof Rapp 543
- 84 Handlungstheorie Klaus Corcilus/  
Christof Rapp 557
- 85 Logik Marko Malink 562
- 86 Biologie Wolfgang Kullmann 567
- 87 Ontologie, Metaphysik Johannes Hübner 572
- 88 Philosophie des Geistes Christian Pfeiffer 580
- 89 Politische Philosophie  
Clemens Kauffmann 585
- 90 Rhetorik Manfred Kienpointner 593

## Anhang

- Siglen und Abkürzungen 601
- Auswahlbibliographie 602
- Autorinnen und Autoren 606
- Personenregister 608
- Sachregister 613

# Vorwort zur zweiten Auflage

Das Metzler Aristoteles-Handbuch scheint sich bei Studenten und Forschern bewährt zu haben. Mit der zweiten Auflage sind wir unserer ursprünglichen Absicht treu geblieben, »die Erkenntnisse der neueren philosophiegeschichtlichen und philologischen Aristoteles-Forschung so darzustellen, dass dadurch der Zugang zu Aristoteles für alle erleichtert wird, die sich mit diesem Denker durch eigene Lektüre, im Studium und in der Forschung auseinandersetzen wollen.« Wir haben daher keinen Anlass gefunden, Aufbau und Gliederung des Handbuchs grundsätzlich zu ändern. Es bleibt bei den fünf Sektionen »Leben«, »Vorgänger«, »Werk«, »Themen« und »Wirkung«, die Leben und Werk des Philosophen unter unterschiedlichen Gesichtspunkten durchleuchten. Sämtliche Einträge sind von den Autorinnen und Autoren durchgesehen und dabei mehr oder weniger stark ergänzt und teils

sogar revidiert worden. Zudem haben wir einige wenige neue Themen (»Frauen«, »Mathematische Gegenstände«, »Mensch«, »Phronesis«, »Sklaverei«) und einen besonders wichtigen Wirkungseintrag (»Existenzphilosophie und Hermeneutik im 20. Jahrhundert«) hinzugenommen. Zwei weitere Einträge (»Mathematiker«, »Renaissance«) wurden völlig neu geschrieben. Ferner ist das Register jetzt übersichtlicher gestaltet. Wir danken allen, die sich an der Arbeit beteiligt haben. Unser besonderer Dank gilt Christoph Bischof (Tübingen), der sich in unermüdlicher Arbeit sowohl um die Übersetzung eines fremdsprachlichen Eintrags als auch um das Register verdient gemacht hat.

Tübingen und München, Januar 2021  
Klaus Corcilius und Christof Rapp

# Vorwort zur ersten Auflage

Aristoteles' Werk hat in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des Abendlandes tiefe Spuren hinterlassen. Vergleichbar ist sein Einfluss vielleicht nur noch mit demjenigen Platons, und so gilt er zu Recht als einer der bedeutendsten Philosophen überhaupt. Sein konzentrierter, analytischer, meist argumentativer Stil hat seit der Antike immer wieder Philosophen und Forscher zum Weiterdenken oder zum Widerspruch herausgefordert. Die Faszination, die von dem aristotelischen Denken ausgeht, hat weniger mit Aristoteles als dem Gegenstand antiquarischer Forschung als vielmehr damit zu tun, dass sich viele seiner Gedanken zu unterschiedlichen Zeiten als aktuell oder aktualisierbar darstellten. Auch heute noch gibt es viele Philosophen, die die Ansätze des Aristoteles weiterentwickeln und sie im Kontext der Philosophie des 20. und 21. Jh.s auf eine zeitgemäße Weise zu vertreten suchen. Als ebenso produktiv wie die Zustimmung zu Aristoteles erwies sich in der Geschichte der Philosophie auch der Versuch, sich programmatisch von Aristoteles und dem Aristotelismus abzugrenzen. Betrachtet man Phasen der begeisterten Zustimmung und der dezidierten Ablehnung der aristotelischen Philosophie aus der historischen Distanz, dann zeigt sich, dass das, was man dabei unter ›Aristotelismus‹ oder ›aristotelischer Philosophie‹ versteht, einem erheblichen Wandel ausgesetzt und nicht unwesentlich von den philosophischen Vorlieben der jeweiligen Zeit abhängig ist. Doch nicht nur Philosophen und Philosophiehistoriker setzen sich immer wieder mit Aristoteles auseinander: Da Aristoteles auch in Forschungsfeldern tätig war, die sich später gegenüber der Philosophie und der philosophischen Naturforschung verselbständigten, wird Aristoteles auch von Literatur- und Theaterwissenschaftlern, Linguisten, Politik-, Rechts- und Gesellschaftswissenschaftlern, Zoologen, Biologen usw. immer wieder gelesen und neu auf deren eigene Forschung bezogen. Als daher der Biophysiker und Genetiker Max Delbrück vor einigen Jahrzehnten Aristoteles wegen seiner Verdienste für die Biologie

für eine posthume Verleihung des Nobelpreises vorschlug, war dies keineswegs unernst gemeint.

Aus diesem beständigen und lebhaften Interesse an der Philosophie des Aristoteles leitet sich die Funktion ab, die ein Handbuch wie das vorliegende leisten kann: Es geht darum, die Erkenntnisse der neueren philosophiegeschichtlichen und philologischen Aristotelesforschung so darzustellen, dass dadurch der Zugang zu Aristoteles für alle erleichtert wird, die sich mit diesem Denker durch eigene Lektüre, im Studium und in der Forschung auseinandersetzen wollen. Nachdem im deutschsprachigen Bereich bereits mehrere kompakte Einführungen zu Aristoteles vorliegen, wurde der Schwerpunkt bei diesem Handbuch darauf gelegt, Hintergrundwissen für die vielfachen Facetten des aristotelischen Schaffens bereitzustellen. Kapitel I und II behandeln den Kontext, in dem Aristoteles' Philosophieren steht und ohne den viele seiner Einlassungen unverständlich bleiben; dabei geht es neben den Lebensumständen vor allem um die Philosophie seiner Vorgänger und die Leistungen von Medizinern, Mathematikern, Rhetorikern seiner Zeit. Kapitel III stellt das Werk des Aristoteles in verschiedenen Werkgruppen vor; hierbei kommt es nicht primär auf Inhaltsangaben an, sondern auf die Komposition, auf die Entstehung, auf Probleme der Überlieferung dieser Werke sowie zum Teil auch auf die Authentizität und auf Probleme in der Konzeption bestimmter Werke, so wie Brüche, Wiederholungen usw. In Kapitel IV werden über 40 zentrale Themen und Begriffe der aristotelischen Philosophie behandelt; da es bereits Indices und Lexika zu Aristoteles gibt, ist hier keinerlei Vollständigkeit angestrebt. Vielmehr repräsentieren die ausgesuchten Stichwörter die unterschiedlichen philosophischen und wissenschaftlichen Betätigungsfelder des Aristoteles. Die einzelnen Beiträge sollen knapp in die Grundlagen und die Relevanz eines solchen Themas einführen sowie die Probleme skizzieren, die sich für Aristoteles-Forscher bei jedem dieser Themen stellen. Neben den für dieses Kapitel ausgesuchten Themen und Begriffen steht dem Leser,

der nach speziellen Stichwörtern sucht, am Ende des Bandes ein ausführliches Sachregister zur Verfügung. Da die Beschäftigung mit Aristoteles von den immer wieder neu unternommenen Versuchen der Aneignung aristotelischer Theoreme lebt, wird dem Aspekt der Wirkung erheblicher Raum eingeräumt: Kapitel V behandelt zunächst historisch die wichtigsten Etappen der Rezeption aristotelischer Philosophie; sodann wird der Versuch unternommen, den Einfluss des Aristoteles für einzelne Themenfelder zu bestimmen, wobei es sich bei den meisten dieser Themen anbietet, die Gegenwartsphilosophie in den Mittelpunkt der Betrachtungen zu stellen. Gerade bei der Bearbeitung dieser letzten Gruppe von Beiträgen wurde deutlich, dass die Frage nach dem Einfluss aristotelischer Gedanken auf die zeitgenössische Philosophie ein nahezu unabschließbares Betätigungsfeld eröffnet. Wir, die Herausgeber, hoffen, dass das Handbuch einen solchen Rückgriff auf Aristoteles in systematischer Absicht unterstützen und weiter inspirieren kann.

Die Planung dieses Handbuchs sowie die ersten Arbeiten an dem Projekt fallen in die Zeit, zu der beide Herausgeber an der Humboldt-Universität zu Berlin tätig waren. Der intensiven Zusammenarbeit der in

diesen Jahren schnell anwachsenden Berliner »Aristoteliker«-Gruppe verdankt der vorliegende Band wesentliche Anregungen. In der Tat sind zahlreiche Beiträge von Mitarbeitern, ehemaligen Studierenden, Kollegen und Gästen des Berliner Lehrstuhls für »Philosophie der Antike und der Gegenwart« verfasst worden. Ihnen allen sind wir zu großem Dank verpflichtet, da ohne sie der Band sicher nicht zustande gekommen wäre. Ganz besonders danken wollen wir aber auch allen anderen Experten, die sich auf großzügige Weise an dem Projekt beteiligt und ihre besonderen Kompetenzen für das Gelingen des Ganzen eingebracht haben. Abgeschlossen wurde das Projekt schließlich an den Universitäten München und Hamburg bzw. Berkeley; auch den an diesen Wirkungs-orten beteiligten Mitarbeitern wollen wir danken. Besonderen Dank schulden wir hierbei vor allem Katja Flügel, Eleni Gaitanu, Kati Kahler, Annika von Lüpke und Raphael Rösler. Für die zugleich freundliche und hartnäckige Begleitung des Projekts danken wir Frau Ute Hechtfischer vom J. B. Metzler Verlag.

Berkeley und München, August 2011  
Klaus Corcilius und Christof Rapp

# I Leben

# 1 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.23), Autobiographisches mitgeteilt hat, aber auch das wäre auf die fiktionale Ebene transportiert. Doch wir besitzen als frühestes und authentisches, im Wortlaut (bei Diogenes Laertios 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. Jhs der dem Peripatos nahestehende Hermipp, Schüler des Kallimachos, die erste wirkliche Biographie *Über Aristoteles* verfasst. Hermipp hat in der Bi-

bliothek 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 445.270 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.10).

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.75). 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-Garib« (»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.10) 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*, *Sammelschriften*).

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 Gesicherten 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.23). 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 Wandgemälde 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 philosophi-

sche 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 R<sup>3</sup> = 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 *olyntische 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 chrono-

logischen 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, dessen 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. gefangen genommen, nach Susa gebracht, gefoltert und hingerichtet. Danach hat Aristoteles ein Gedicht (einen Hymnus) auf Hermias als Inbegriff der Tugend und Gastfreundschaft verfasst (675 R<sup>3</sup>, 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 erzieherische Tätigkeit wuchert die antike Legende besonders üppig bis hin zu dem retrospektiven Bild eines noch gar nicht absehbaren Welteroberers 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 Chaironea (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 belobigt 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* (*Pythionikiôn elenchoi*, D. L. Nr. 134, V 26) ist bezeugt.

Nach der weiteren Machtausdehnung der Makedonen (Zerstörung Thebens, 335 v. Chr.) war eine Atmo-

sphäre 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 Handschriften 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 Diktum, 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 Monaten 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).

- Düring, Ingemar: 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 <sup>2</sup>2004, 167–492.
- Flashar, Hellmut: Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 20/I). Berlin 2006.
- Flashar, Hellmut: Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. München 2013.
- Fragmente der griechischen Historiker. Hg. von Felix Jacoby u. a. Berlin 1923 ff. [= FGrHist].
- Gigon, Olof (Hg.): Vita Aristotelis Marciana. Berlin 1962.
- Höpfner, Wolfram: Antike Bibliotheken. Mainz 2002.
- Kullmann, Wolfgang: Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 17/I). Berlin 2007.
- Natali, Carlo: Aristotle. His Life and His School. Princeton 2013.
- Primavesi, Oliver/Rapp, Christof: Aristoteles. München 2016, Kapitel 2.
- Rose, Valentin: Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Leipzig 1886 [= R<sup>3</sup>].
- Sylloge Inscriptiones Graecarum I. Hg. von Wilhelm Dittenberger. Leipzig <sup>3</sup>1915 [= SIG].
- Trampedach, Kai: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Stuttgart 1994.

*Hellmut Flashar*

## II Vorgänger

## 2 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. Jhs 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 zu meist 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 Melisso, Xenophane, 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, wengleich 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 die ›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 unterscheiden, 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 tat-

sächlich 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‹ betonten, 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 Hippos 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 homoiomeren 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 Situati-

on 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 präsentierten: 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: Einer-

seits 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 annehmen 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 bewegendem 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 Kratylus, wonach alles sich ständig im Fluss befindet, sieht Aristoteles das Potential zu einem radikalen Sprach- und Erkenntniszeptizismus (*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 sogenannte 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 unoriginellen 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 Empedo-

kles 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* (s. o.), steht die Unvermischtheit des anaxagoreischen Geistes Pate für Aristoteles' berühmter 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.
- Clarke, Timothy: Aristotle and the Eleatic One. Oxford 2019.
- Curd, Patricia: The Legacy of Parmenides. Princeton 1997.
- Flashar, Hellmut/Rechenauer, Georg (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Frühgriechische Philosophie. Basel 2013.
- 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.
- Rapp, Christof: His Dearest Enemy. Heraclitus in the Aristotelian Oeuvre. In: Enrica Fantino/Ulrike Muss/Charlotte Schubert/Kurt Sier (Hg.): Heraklit im Kontext. Berlin/Boston 2017, 415–438.

Christof Rapp

### 3 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 Keos (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 (s. u.: »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.7). Die größte Zahl von Verweisungen auf Sokrates gilt kurioserweise weder dem historischen Sokrates noch der platonischen Dialogfigur; »Sokrates« (oft zusammen mit Kallias oder Koriskos) 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* gelehrteten 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 Aristoteles nur, dass die Vergleiche (Rhet. II 20, 1393b4) und die Induktion (s. u.) für die sokratische Argumentation typisch seien, wobei der Vergleich dem Beispiel verwandt und das Beispiel die

rhetorische Form der Induktion sei. In einer oft missverstandenen Unterscheidung verschiedener Arten von Dialektik (vgl. Primavesi 2010), stellt Aristoteles zwar einen expliziten Zusammenhang mit Sokrates her, scheint aber die von ihm selbst praktizierte Dialektik im engeren Sinn gerade von der sokratischen Praxis zu unterscheiden; auf letztere verweist er mit dem Begriff der *peira* bzw. des peirastischen Argumentierens (Soph. el. 183b1 ff.), bei der das Gegenüber auf die Probe gestellt und vorgebrachte Wissensansprüche als nicht gerechtfertigt entlarvt werden sollen. Im Vergleich mit dieser Art von Gesprächsführung, bei der der Gegner auch als Person bloßgestellt und unter Umständen geradezu moralisch haftbar gemacht wird, wirkt das aristotelische allein auf Thesenprüfung ausgerichtete Gespräch als wesentlich »depersonalisiert« (Brunschwig 2007, 279).

Ein Merkmal dialektischen Vorgehens besteht für Aristoteles auch darin, dass der Dialektiker vorwiegend mit der begrifflichen Ebene eines Problems und daher bevorzugt auch mit Definitionen zu tun hat. Das entsprechende Interesse an Definitionen in der neueren (vor allem: platonisch-akademischen) Philosophie führt Aristoteles direkt auf Sokrates zurück: Dieser habe zuerst die Aufmerksamkeit auf das Allgemeine und die Definitionen gerichtet (Met. I 6, 987b2–4; s. auch XIII 4, 1078b17). In der Übernahme dieser Tendenz sei bei Platon die Ideenlehre entstanden; von letzterer grenzt Aristoteles Sokrates jedoch sorgfältig ab: »Zweierlei gibt es, was man zu Recht dem Sokrates zuschreiben kann: die induktiven Argumente und das Definieren des Allgemeinen [...] Sokrates aber machte das Allgemeine und die Definitionen nicht zu abgetrennten Entitäten [wie die Anhänger der Ideenlehre, CR]« (Met. XIII 4, 1078b27–31). Im selben Zusammenhang verweist Aristoteles auf einen weiteren Unterschied zwischen der von ihm selbst entwickelten Dialektik und der sokratischen Gesprächskunst: Die Dialektik sei damals noch nicht so stark ausgebildet gewesen, dass man ohne Kenntnis des Was die Gegensätze hätte untersuchen können (Met. XIII 4, 1078b27–31). Offenbar möchte Aristoteles Sokrates hier eine frühe Form von Dialektik zuschreiben, die weniger formal war und die die Schlüsse nicht unabhängig von der Definition und vom Wesen einer Sache bilden konnte, während es kennzeichnend für das von Aristoteles in der *Topik* entwickelte dialektische Verfahren ist, dass es Argumente für und gegen jede beliebige These bilden kann (zur Deutung dieser Stelle vgl. auch Mansfeld 2008).

Aristoteles hält Sokrates für einen reinen Ethiker, das Interesse am Allgemeinen und den Definitionen

gehe ebenfalls aus seiner Beschäftigung mit der Ethik hervor. Aristoteles hält es daher für bemerkenswert, dass Sokrates – anders als die meisten Vorsokratiker (aber ähnlich wie die Sophisten) – keine Naturphilosophie (Met. I 6, 987b1–2) betrieben habe; auf diese Bemerkung geht offenbar die in der Antike bald kanonisch gewordene Auffassung zurück, Sokrates habe als Erster die Philosophie vom Himmel herabgerufen (Cicero: *Tusculanae disputationes* V 10). Folgende Thesen scheint Aristoteles dezidiert auf Sokrates (und nicht auf Platon) zurückzuführen: Erstens die These, dass Tugend gleich Wissen sei (die These vom sokratischen »Intellektualismus«) – konkret sagt er, für Sokrates sei Tugend gleich *phronêsis* (EN VI 13, 1144b18) oder gleich *logos* (EN VI 13, 1144b28 f.) oder Tapferkeit sei Wissen (*epistêmê*: EN III 11, 1116b4); zweitens die These, dass Willensschwäche bzw. *akrasia* (s. Kap. IV.71) unmöglich sei (EN VII 3, 1145b22–27); drittens scheint es, als habe Aristoteles Sokrates mit der Auffassung in Verbindung gebracht, das Gut- oder Schlecht-Sein liege nicht an uns (MM I 10, 1187a5–8) – so jedenfalls der Autor der wahrscheinlich unaristotelischen *Magna Moralia* (s. hierzu Kap. III.10); was durch eine Formulierung in EN III 7, 1113b14 f. ohne Nennung des Sokrates aufgenommen wird. Alle drei Thesen stehen in einem inhaltlichen Zusammenhang: Macht man Tugend und gutes Handeln allein vom Wissen um das Gute abhängig, dann scheint es ausgeschlossen, dass jemand wissentlich und freiwillig das Schlechte an Stelle des Guten wählt; wenn dem aber so ist, dann scheint nicht nur die Willensschwäche ausgeschlossen, sondern auch, dass jemand wissentlich und freiwillig Schlechtes, wie z. B. Unrecht tut. Der dem entsprechende, bei Platon mehrmals diskutierte Slogan, niemand tue freiwillig Unrecht, kann wiederum als Ausrede verwendet werden, um zu argumentieren, dass es nicht an einem selbst liegen könne, wenn man ein schlechter Mensch geworden sei.

Mit allen diesen – angeblich sokratischen – Thesen, setzt sich Aristoteles sehr ernsthaft auseinander: Wenn er am Ende von Buch VI der *Nikomachischen Ethik* festhält, dass es keine Tugend ohne Klugheit (*phronêsis*) geben kann, dann sieht er darin zum Teil eine Bestätigung der sokratischen These, wenngleich ihm die Gleichsetzung von Tugend und Wissen zu weit geht. Seine Behandlung der Willensschwäche in Buch VII der *Nikomachischen Ethik* ist zu wesentlichen Teilen als eine Auseinandersetzung mit Sokrates' Leugnung der Willensschwäche angelegt (vgl. vor allem VII 3, 1145b22–27). Obwohl er gegen Sokrates an der Existenz des Phänomens der Willensschwäche

festhält, versucht er zu zeigen, dass der willensschwach Handelnde nur über eingeschränktes Wissen verfügt und die willensschwache Handlung daher nicht dem Wissen im vollen Sinn entgegenläuft; dies erlaubt Aristoteles, zum Schluss der sokratischen These sogar entgegenzukommen (VII 5, 1147b15). In der *Nikomachischen Ethik* III 7 wendet sich Aristoteles massiv gegen die – offenbar sokratische Thesen missbrauchende – Ausrede, man könne nichts dafür, schlecht zu sein, indem er argumentiert, dass man für den Anfang der Entwicklung eines schlechten Charakters selbst verantwortlich sei.

### Der sophistische Relativismus und die sophistischen Fehlschlüsse

Aristoteles ist der Verfasser eines – verlorenen – Dialogs mit dem Titel *Der Sophist*. Über den Inhalt dieser Schrift ist wenig bekannt, man wird aber davon ausgehen dürfen, dass sich Aristoteles darin – ähnlich wie Platon in seinem gleichnamigen Dialog – mit dem Wesen des Sophisten beschäftigt hat. Tatsächlich hält Aristoteles an Platons Bestimmung des Sophisten als eines Scheinphilosophen (vgl. Classen 1986) fest. Dies wird deutlich z. B. in den *Sophistischen Widerlegungen* 1, 165a17 ff., wo Aristoteles von den Sophisten sagt, ihnen käme es mehr darauf an, als weise zu erscheinen, denn weise zu sein. Der Sophist mache sein Geld mit dem Anschein der Weisheit (165a22f.), er sei nicht durch eine besondere Befähigung, sondern durch seine Absicht definiert (Rhet. I 1, 1355b20). Um den typisch sophistischen Schein erzeugen zu können, seien die Fehlschlüsse nützlich; sie bringen nicht nur – wie in der Peirastik – den Unwissenden, sondern auch den Wissenden in Verlegenheit (Soph. el. 8, 169b28f.). Fehlschlüsse sind nach Aristoteles Schlüsse, die eine bestimmte Konklusion aus den Voraussetzungen zu deduzieren scheinen, die es in Wirklichkeit aber nicht tun (Top. I 1, 101a2–4). Die Sophisten interessieren sich für genau solche Schlüsse (Soph. el. 1, 165a32f.), weswegen Aristoteles diese auf Täuschung beruhenden Schlüsse kurzerhand mit den »sophistischen« Schlüssen gleichsetzt (Soph. el. 1, 165a34; Rhet. I 1, 1355b17). In der Schrift mit dem Titel *Sophistische Widerlegungen* ist es Aristoteles' Ehrgeiz, eine Klassifikation für alle möglichen Fehlschlüsse zu entwickeln; bei dieser Gelegenheit nennt er dann in der Tat einzelne Beispiele historischer Sophisten (ähnlich in Rhet. II 24), jedoch ist der direkte Bezug auf sophistische Vorbilder eher sporadisch. Insgesamt entsteht so der Ein-

druck, dass die aristotelische Systematik sogenannter sophistischer Schlüsse nicht auf der direkten Auswertung von Quellen erster Hand beruht, sondern auf Beispielsammlungen und frühere Systematisierungen zurückgreifen kann, wie sie etwa in Platons Dialog *Euthydemos* vorliegen (vgl. hierzu auch Sprague 1962). Insgesamt enthält die *Rhetorik* anschaulichere Beispiele sophistischer Argumentationstechnik (s. hierzu Kap. II.7) als die *Sophistischen Widerlegungen*.

Eine Position, die Aristoteles wiederholt – vor allem in der *Metaphysik* – aufgreift und die er in der Tradition von Platons Dialogen *Protagoras* und *Theaitetos* auf den Sophisten Protagoras zurückführt, ist die des Relativismus und des Phänomenalismus (vgl. hierzu Politis 2004, 156–187). Eine intensive Diskussion dieser Positionen findet sich in der *Metaphysik* Buch IV, im Zusammenhang mit der Verteidigung des Prinzips vom Widerspruch. Die Leugnung dieses Prinzips, argumentiert Aristoteles, führe u. a. zu der Auffassung, dass alles wahr oder dass alles falsch sei bzw. dass es keinen Unterschied zwischen wahr und falsch gebe. Hier sieht er eine Verwandtschaft mit der These des Protagoras (vgl. Met. IV 4, 1007b22f. sowie IV 5 und 6) und seinem *Homo-mensura-Satz*, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei (vgl. Met. X 1, 1053a35f.; XI 6, 1062b13f.). Darin sieht Aristoteles die relativistische Position impliziert, dass, was immer jemandem als wahr schein, auch wahr sein müsse. Gegen diese Auffassung argumentiert er ebenso wie gegen die – seit Platon ebenfalls mit Protagoras assoziierte – phänomenalistische These, dass das, was einem sinnlich erscheine, das Wahre sei (Met. IV 5, 1009b1 ff.).

### Literatur

- Ahbel-Rappe, Sarah/Kamtekar, Rachana (Hg.): *A Companion to Socrates*. Oxford 2009.
- Brunschwig, Jacques: *Aristote, Topiques*. Tome II, Livres V–VIII. Paris 2007.
- Classen, Carl Joachim: *Aristoteles' Darstellung der Sophistik und der Sophisten*. In: Ders.: *Ansätze, Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*. Würzburg 1986, 191–215.
- Devereux, Daniel: *Socrates' Kantian Conception of Virtue*. In: *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), 381–408.
- Döring, Klaus: *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*. In: Hellmut Flashar (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*. Basel 1998, 139–364.
- Dorion, Louis-André: *Socrate*. Paris 2004.
- Jackson, Henry: *Aristotle's Lecture-Room and Lectures*. In: *Journal of Philology* 34 (1920), 191–200.
- Kerferd, George B./Flashar, Hellmut: *Die Sophistik*. In: Hell-

- mut Flashar (Hg.): Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin. Basel 1998, 1–137.
- Mansfeld, Jaap: Aristotle on Socrates' Contributions to Philosophy. In: Francesca Alesse u. a. (Hg.): *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*. Napoli 2008, 337–350.
- Morrison, Donald R.: *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge 2010.
- Politis, Vasilis: *Aristotle and the Metaphysics*. London 2004.
- Primavesi, Oliver: *Dialektik und Gespräch bei Aristoteles*. In: Klaus W. Hempfer/Anita Traninger (Hg.): *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*. Stuttgart 2010, 47–73.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (Hg.): *Die Sophisten*. Stuttgart 2003.
- Sprague, Rosamond Kent: *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*. London 1962.

*Christof Rapp*

## 4 Platon

### Leben und Wirken

Sokrates – Platon – Aristoteles: Ohne die Bedeutung späterer Philosophen schmälern zu wollen, kann man sagen, dass es keine Lehrer-Schüler-Konstellation gegeben hat, die von vergleichbarer Bedeutung nicht nur für die Philosophiegeschichte, sondern für die Geistes- und Wissenschaftsgeschichte des Abendlandes überhaupt gewesen ist. Zugleich stellt uns dieses Dreigestirn jedoch vor die eigenartige Schwierigkeit, dass das persönliche wie auch das intellektuelle Verhältnis dieser drei Männer zueinander weitgehend im Dunkeln liegt, und dies, obwohl es vielerlei Zeugnisse über Sokrates gibt, Platons Werke vollständig, die des Aristoteles zu einem guten Teil erhalten sind. Ferner bestehen über Daten und Lebensumstände der drei Väter der griechischen Philosophie keine Zweifel. Wenn über die intellektuellen Beziehungen zwischen ihnen so große Unsicherheit herrscht, so ist dies nicht auf mangelndes Interesse der Fachleute zurückzuführen. Das Verhältnis zwischen Sokrates und Platon wie auch das zwischen Platon und Aristoteles steht bis heute immer wieder im Zentrum der Forschung. Wenn dieser Fragenkomplex kontrovers bleibt, so dass es untunlich ist, in einem kurzen Artikel Platon als Vorläufer von Aristoteles darzustellen, so beruht dies nicht allein darauf, dass es keine Berichte aus ihrer eigenen Zeit über dieses Verhältnis gibt. Vielmehr liegt es auch am Charakter der aristotelischen Schriften, dass diesbezüglich jede Rekonstruktion eine Sache von Spekulation bleiben muss. Von Aristoteles sind keine ‚fertigen‘ Traktate überliefert, die sich eindeutig einer bestimmten Periode seines Denkens zuordnen lassen, sondern Vorlesungs- und Arbeitsmanuskripte, an denen er immer wieder Veränderungen vorgenommen hat. Dazu kommt noch, dass uns entscheidende Quellen für eine Rekonstruktion des Verhältnisses von Aristoteles zu Platon fehlen: Bis auf spärliche Zitate ist von den Platon thematisch nachempfundenen oder auch kritischen Dialogen und anderen Schriften aus Aristoteles' früher Akademiezeit nichts erhalten geblieben. Daher ist auch das Kriterium mit großer Vorsicht zu behandeln, das Werner Jaeger (1923) seinem einflussreichen Werk über die Entwicklung des Aristoteles zugrunde gelegt hat, wonach die Platonnähe ein frühes, die Platonferne ein spätes Stadium in der Philosophie des Aristoteles anzeigt. Inzwischen ist man von derart einfachen Kriterien abgerückt, und das nicht nur weil auch ein umgekehrtes

Verhältnis denkbar ist – einer frühen vehementen Platonferne hätte eine gelassene Wiederannäherung folgen können. Vielmehr wäre jedes Werk des Aristoteles einzeln unter diesem Aspekt zu untersuchen und dabei müsste man angesichts der genannten Unsicherheiten große Vorsicht walten lassen. Aus diesem Grund will diese Darstellung von Platons Leben, Werk und Philosophie nur den intellektuellen Hintergrund erhellen, ohne den die aristotelischen Forschungen in ihrer Vielfalt wohl gar nicht entstanden wären.

Dass Sokrates (469–399 v. Chr.) zu den markantesten Persönlichkeiten in Athen gehörte und wohl in erster Linie aus politischen Gründen zum Tod verurteilt wurde, ist hinreichend bezeugt, wenngleich die uns zugänglichen Quellen ein recht unterschiedliches Bild von ihm als Menschen und Philosophen zeichnen. Auch über Platons Lebensdaten (428/7–348/7), seine Familie, sein Wirken und sein Schrifttum sind wir hinreichend unterrichtet. Zwar sind sämtliche Platon-Viten erst in sehr viel späterer Zeit entstanden, so dass Wahrheit und Legende oft schwer zu trennen sind. Zudem sind diese Quellen nicht nur der Zeit nach weit entfernt und haben anekdotenhaften Charakter, sondern, sofern sie nicht der Freude am Fabulieren entstammen, spiegeln sie oft polemische oder parteiische Voreingenommenheiten wider (Riginos 1976). In gewissem Umfang ist jedoch Platon selbst, seine Herkunft und seine Absichten betreffend, wenigstens indirekt ein verlässlicher Zeuge. Zwar tritt er in seinen Schriften nicht selbst auf und vermeidet auch weitgehend Verweise auf die eigene Person; zu den Sprechern seiner Dialoge gehören jedoch auch Mitglieder seiner Familie, so dass er gelegentlich auch etwas über die altehrwürdige Genealogie seines Hauses verlauten lässt (Charm. 155a; 157e–158b; Tim. 20d–e). Danach gehörten seine väterliche und mütterliche Familie zur althenen Aristokratie, so dass er nicht nur in finanziell gesicherten Umständen lebte, sondern auch die damals in der Oberschicht übliche Erziehung genossen hat. Dazu gehörten neben der Bildung in Dichtung, Musik und Sport vermutlich auch Unterricht in den mathematischen Wissenschaften sowie die Beschäftigung mit den Schriften der berühmten Naturphilosophen. Ferner ist anzunehmen, dass Platon, trotz seines harschen Urteils über die Sophisten, sich mit ihren Schriften beschäftigt hat und vielleicht auch den einen oder den anderen dieser Wanderlehrer noch selbst gehört hat. Über den Wahrheitsgehalt des Berichtes bei Diogenes Laertios (III 5), Platon habe sich zunächst als Tragödiendichter versucht, diese Versuche aber unter dem

Einfluss des Sokrates verbrannt, lässt sich nichts Sicheres aussagen.

Hingegen hatte Platon mit Sicherheit alle Aussichten, am politischen Leben Athens mitwirken zu können. Informationen darüber, warum es dazu nicht kam, verdanken wir dem 7. Brief. Zwar gelten die meisten der 13 im *Corpus Platonicum* enthaltenen Briefe als unecht; das gilt auch für den 7. Brief (Burnyeat/Frede 2015). Einig ist man sich aber darüber, dass der Autor über den Gegenstand dieses Briefes, insbesondere über die Ereignisse in Sizilien, außergewöhnlich gut informiert war und daher aus Platons engerem Umkreis stammen musste, so dass auch sein Bericht über Platons Werdegang als zuverlässig gelten kann. In diesem Brief erklärt er, dass er angesichts der politischen Wirren am Ende des Peloponnesischen Kriegs, der Schreckensherrschaft durch die 30 Tyrannen und der Verurteilung des Sokrates durch die wiedererrichtete Demokratie in einer eigenen politischen Tätigkeit keinen Sinn sah, sondern grundsätzliche Verbesserungen auf der Basis philosophischer Erkenntnisse für unerlässlich hielt (324b–326b). Nach Sokrates' Tod scheint Platon sich zunächst in Megara bei Eukleides, einem Schüler und Freund des Sokrates, aufgehalten und später längere Reisen unternommen zu haben, die ihn auch nach Unteritalien und Sizilien führten. Diesen Reisen verdankte er den Kontakt zu anderen Schulen, insbesondere zu den Pythagoreern in Unteritalien. Mit deren Hauptvertreter, Archytas von Tarent, sollte ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden (zu Archytas vgl. Huffman 2005).

Besonderen Eindruck machte auf Platon Dion, der Schwager und Schwiegersohn des Tyrannen Dionysios I. von Syrakus. Dieser hochbegabte junge Mann und seine Nähe zur Macht scheinen Platon in der Überzeugung bestärkt zu haben, dass ein Staatswesen nur unter der Führung einer hochgebildeten Herrscherklasse gedeihen kann. Eben dies dürfte Platon veranlasst haben, in Athen eine dafür geeignete Schule in der Nähe eines Heiligtums des prähistorischen Heroen Hekademos oder Akademos zu gründen, die danach »Akademie« genannt wurde. Über das genaue Datum dieser Gründung besteht ebenso wenig Einigkeit unter den Fachleuten wie über die Frage der Zuordnung von Platons Schriften zu den verschiedenen Phasen seines Lebens. Da seine Schrift über den Staat bzw. die Staatsordnung, die *Politeia*, nicht nur ihrem Umfang nach die anderen »sokratischen« Gespräche um ein Vielfaches übertrifft, sondern als Manifest seiner moralisch-politischen Vorstellungen bezeichnet werden kann und zudem ein Erziehungsprogramm

für eine zukünftige Herrscherklasse entwirft, die sogenannten Philosophenkönige und -königinnen, setzt man mit einiger Plausibilität etwa 385 v. Chr. als Datum der Gründung der Schule wie auch der Niederschrift der *Politeia* an. Diese Datierung beruht darauf, dass Platon im 7. Brief sein Alter zur Zeit der ersten sizilischen Reise mit »etwa vierzig Jahren« beziffert und anzunehmen ist, dass diese Eindrücke ihn zur Gründung der Schule veranlasst haben. Harte Daten gibt es diesbezüglich aber ebenso wenig wie über die Entstehungszeit der platonischen Schriften.

Wenn Platon mit seiner Akademie eine Schule für zukünftige Staatsmänner gründen wollte, so scheint ihm das insofern gelungen zu sein, als mehrere seiner Schüler sich als Berater von Machthabern in verschiedenen Staaten hervorgetan haben sollen. Die allmähliche Machtübernahme der griechischen Stadtstaaten durch Philipp II. von Makedonien, die dessen Sohn Alexander der Große vollenden sollte, hatte freilich die Konsequenz, dass deren Wirkung nicht von langer Dauer gewesen sein kann. Hinzu kam noch der Misserfolg, der Platon bei seinen Versuchen beschieden war, auf Einladung Dions in Syrakus den jungen Tyrannen Dionysios II. zu einem Philosophenkönig zu erziehen. Dass und warum dieser Versuch, der Platon noch zweimal nach Sizilien führen sollte (367 und 361 v. Chr.), in beiden Fällen erfolglos war, ist dem 7. Brief zu entnehmen. Mitglieder des Hofes, denen es um ihren Einfluss zu tun war, säten Zwietracht zwischen Dionysios und Dion, gegen die auch Platons Vermittlungsversuche nichts ausrichten konnten. Zudem hatte Dionysios für ernsthaftes Philosophieren anscheinend weder das nötige Interesse noch das Talent, sondern Platon sah sich schließlich wie ein Gefangener behandelt. Dass Dion später in Syrakus mit Waffengewalt selbst die Herrschaft übernahm, geschah anscheinend nicht mit Platons Billigung, denn er bekundet immer wieder seine Überzeugung, dass man gegen das Vaterland nicht mit Gewalt vorgehen darf. Ob Platon die Art von Dions kurzer Herrschaft gebilligt hat (357–354), ist dem 7. Brief nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Da der Brief an Dions Freunde nach dessen Ermordung gerichtet ist, enthält sich Platon eines Urteils über den langjährigen Freund und dessen Ende, sondern ist um die Rechtfertigung seines eigenen Verhaltens und die Erklärung seiner Erfolglosigkeit bemüht. Seine persönlichen Erfahrungen haben Platons Interesse an politischen Fragen zwar nicht gemindert, wie die späten Dialoge *Politikos*, *Timaos* und *Kritias* sowie die *Nomoi* bezeugen, wohl aber hat sein Zutrauen in philosophisches Wissen als Garanten für eine

gerechte Herrschaft abgenommen, so dass er in den *Nomoi* schließlich eine Herrschaft der Gesetze propagiert, deren Diener und Wächter die Menschen sind (vgl. Bobonich 2002).

Als weit wichtiger als Platons politisches Engagement sollte sich dagegen die Wirkung der Akademie für die Wissenschaft überhaupt erweisen. So hat sie angesehene Gelehrte aus ganz Griechenland angezogen, wie etwa den Mathematiker und Astronomen Eudoxos von Knidos oder den Historiker und Naturwissenschaftler Herakleides von Pontos. Über den Status der Schule, die Zahl ihrer Schüler und die Organisation des Unterrichts ist jedoch nichts Näheres bekannt, wengleich anzunehmen ist, dass das Programm der *Politeia* mit den vier propädeutischen Wissenschaften Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Harmonik sowie der Dialektik als Methode den Grundstock der Ausbildung darstellte. Dass wir auf Mutmaßungen angewiesen sind, liegt daran, dass die erhaltenen Schriften von Platons Zeitgenossen wie etwa Isokrates oder Xenophon weder ihn selbst noch seine Schule erwähnen. Auch spätere Quellen gehen auf diese Fragen kaum ein. Dass die Schule jedoch eine Art Magnet für junge Talente aus ganz Griechenland gewesen sein muss, bezeugt die Tatsache, dass Aristoteles (384–322) im Alter von 17 Jahren von seinem Vormund nach dem frühen Tod seines Vaters zum Studium an die Akademie nach Athen geschickt wurde. Da sich der junge Aristoteles wohl kaum auf ein politisches Amt vorbereiten wollte, muss die Schule ein breites Spektrum von Wissenschaften gepflegt haben. Denn wenn Aristoteles, wie sehr wahrscheinlich ist, den Grundstock zu seinen vielfältigen wissenschaftlichen Studien in seiner Akademie-Zeit gelegt hat, dann muss Platon seine Schüler auch zu Arbeiten auf Bereichen angeregt haben, die über die Grenzen seiner eigenen Philosophie hinausgingen. Dies gilt etwa für die Physik, die Biologie, die Logik (im weitesten Sinn) und auch für die Rhetorik. Die Breite dieser Forschungsmöglichkeiten dürfte auch dafür verantwortlich sein, dass Aristoteles der Akademie bis zum Tode Platons angehört und erst danach Athen verlassen hat. Die Schule war jedenfalls allem Anschein nach in dieser Zeit ein florierendes Unternehmen. Dies manifestiert sich auch in der Tatsache, dass keines der Werke Platons verloren gegangen ist. Vielmehr hat die Pflege des *Corpus Platonicum* dazu geführt, dass man auch Zweifelhaftes und Unechtes beibehielt (vgl. Döring u. a. 2005). Wie es zur Wahl von Platons Neffen Speusippos zum Schulhaupt und Nachfolger Platons gekommen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Das Urteil der

Nachwelt über die Qualität seiner philosophischen Fähigkeiten ist angesichts der dürftigen Textgrundlage schwankend. Seine Philosophie scheint jedenfalls kein bloßes Echo auf die Lehre Platons gewesen, sondern von dieser in wichtigen Hinsichten abgewichen zu sein. Daher ist eher anzunehmen, dass man ihn aus Gründen der Seniorität und der Tatsache, dass er als athenischer Staatsbürger das Recht auf Grundbesitz hatte, dem weit jüngeren Metöken Aristoteles vorgezogen hat.

## Schriften

Bei aller sonstigen Unsicherheit gibt es keine begründeten Zweifel daran, dass Platons Schriften sämtlich überliefert sind. Jedenfalls wird in der Antike kein Titel eines Werkes genannt, das nicht erhalten ist. Mehr noch: Viele Anzeichen sprechen dafür, dass das *Corpus* schon früh als unantastbares Gesamtwerk betrachtet wurde, so dass eine Revision und Entfernung auch von Zweifelhafem oder Unechtem außer Betracht standen. Die Ordnung der überlieferten Schriften in Tetralogien, also in Einheiten von je vier Dialogen, wird gemeinhin dem Philosophen und Astrologen Thrasyllus (1. Jh. n. Chr.) zugeschrieben, sie mag aber auf frühere Vorbilder zurückgehen (vgl. Diogenes Laertios III 56–62; vgl. Tarrant 1993, 215–249). Von den 9 mal 4 von Thrasyllus als echt gekennzeichneten Dialogen (einschließlich der Briefe) gelten heute gemeinhin 27 als echt, wobei über manche Zweifelsfälle weiterhin Uneinigkeit besteht. Nach dem Ende der ›Skeptischen Akademie‹ im 1. Jh. v. Chr. haben sich die sogenannten Mittelplatoniker und Neuplatoniker zudem um eine Systematisierung der Dialoge nach Form und Inhalt und um Anleitungen zu ihrem Studium bemüht (vgl. *Prologos* des Albinos; dazu Reis 1999; *Didaskalikos* des Alkinoos; dazu Dillon 1993). Denn angesichts des unterschiedlichen Charakters von Platons Dialogen hatte man offensichtlich auch damals Mühe, eine einheitliche Lehre aus diesen Werken herauszulesen. An dieser Einheitlichkeit als solcher bestanden allerdings keine Zweifel: Der heute so gern bemühte Entwicklungsgedanke lag der Antike ganz fern.

Während über die Echtheit des Gros von Platons Dialogen weitgehend Einigkeit in der gelehrten Welt herrscht, bleibt die Frage nach der Ursache für die Entstehung der Dialoge wie auch die nach ihrer Reihenfolge und Datierbarkeit in den letzten Jahren weiterhin Gegenstand von Kontroversen. Namhafte Gelehrte des 19. Jh.s von Campbell (1867) bis Ritter

(1888) haben auch aufgrund von sprachstatistischen Beobachtungen für eine Einteilung von Platons Werken in eine frühe, mittlere und späte Phase plädiert und damit eine neue Ära der Platon-Interpretation begründet. Lange dominierte die Auffassung, dass die frühe Phase im Wesentlichen den ›sokratischen‹ Platon darstellt, der, wenn er auch nicht wortgetreu sokratische Gespräche wiedergibt, so doch den Geist sokratischen Fragens bewahrt. In der mittleren Phase, mit der *Politeia* als zentralem Werk, macht Platon Sokrates zum Sprecher seiner eigenen Philosophie, insbesondere der Ideenlehre. In den Spätschriften dagegen wird Sokrates nicht nur als Gesprächsführer abgelöst, sondern aus Gesprächen werden mehr oder weniger gut kaschierte Lehrstücke, die auch Auseinandersetzungen mit fremden philosophischen Lehrmeinungen wie denen der Herakliteer, Eleaten und Pythagoreer mit einbeziehen. In den *Nomoi*, Platons längstem Werk, sah man eine Revision der politischen und erzieherischen Vorstellungen der *Politeia*.

Wenn sich in den letzten Jahrzehnten Zweifel an der Dreiteilung von Platons Dialogen in frühe, mittlere und späte Schriften breitgemacht haben, so bestreitet doch niemand, dass sich Platons Werke über sein langes, philosophisch reiches Leben verteilt haben müssen. Die Frage gilt vielmehr einer systematischen Trennung einer frühen ›sokratisch-elenktischen‹ und einer mittleren ›platonisch-dogmatischen‹ Phase, sowie der Trennung der mittleren dogmatischen und einer späten revisionistischen Phase. Die Gründe für die Trennung und die Zweifel sind jeweils verschieden. (1) Als frühe ›sokratische‹ Dialoge gelten diejenigen, in denen Sokrates bestreitet, selbst über Wissen zu verfügen, sondern seine Partner mit argumentativem Geschick zum Eingeständnis ihres Unwissens über ethische Grundbegriffe wie Frömmigkeit, Tapferkeit oder Besonnenheit nötigt. Dass Platon damit ein Porträt des historischen Sokrates liefern wollte, war eine weithin akzeptierte Annahme, zu der vor allem Vlastos systematische Analysen der typisch sokratischen Methodik geliefert hat (1991; 1994). (2) Die Trennung der ›mittleren‹ und der ›späten‹ Dialoge wird oft mit der Annahme einer grundsätzlichen Abkehr von der Ideenlehre gerechtfertigt, weil Platon in seinem Dialog *Parmenides* scheinbar unlösbare (oder doch ungelöste) Probleme für diese Lehre in der Form zur Sprache bringt, in der er sie in seinen ›mittleren‹ Dialogen, vor allem im *Phaidon* und in der *Politeia*, vorgetragen hat. Die Gründe für die Zweifel an der Trennung einer frühen und einer mittleren Phase sowie die einer mittleren und einer

späten Phase in Platons Philosophie sind also verschieden.

1. Die Zweifel, dass die ›aporetischen‹ Dialoge als Zeugnisse über den historischen Sokrates zu werten sind, beruhen auf zwei Gründen. Zum einen hat Kahn (1996) die Tatsache mit Nachdruck in Erinnerung gerufen, dass Platon zwar der bedeutendste, aber nicht der einzige und vielleicht auch nicht der erste Anhänger des Sokrates war, der *Sokratikoi logoi* verfasst hat. Vielmehr sei von einem beliebten Genre auszugehen (xiv), das keine Porträts des historischen Sokrates liefern wollte. Was die Zusammenfassung der ›sokratischen‹ Dialoge zu einer Einheit angeht, sei merkwürdig, dass es eine Zeit in Platons Leben gegeben haben soll, in der er nur offene Fragen hatte, also aporetischen Dialog nach aporetischem Dialog verfasste (*Ion*, *Laches*, *Charmides*, *Lysis*, *Euthyphron*, *Hippias maior* und *minor*, *Protagoras*, *Menon*), ohne eine Lösung der Probleme zu haben. Wie auch Annas (1999; 2002) gegen eine solche ›Periodisierung‹ einwendet, spricht nichts dagegen, dass Platon auch nach dem Entwurf seiner metaphysischen und erkenntnistheoretischen Vorstellungen im *Phaidon* oder in der *Politeia* auf die problematisierende Form aporetischer Dialoge zurückgegriffen hat.

Eine dogmatische Antwort auf diese Kritik an der Orthodoxie verbietet sich schon deswegen, weil wir nicht wissen, wann und für wen die sogenannten Frühdialoge verfasst wurden, denn auch sprachstatistische Untersuchungen geben darüber keine Auskunft (Brandwood 1990; Young 1994). Falls Platon manche dieser Dialoge vor der Gründung der Akademie verfasst hat und nicht als ›Übungsmaterial‹ für deren Studenten, so dürfte er damit die Absicht verfolgt haben, im Kreis philosophisch Interessierter das Bewusstsein nicht nur für die Fragwürdigkeit herkömmlicher ethischer Vorstellungen zu wecken, sondern damit zugleich auch die notwendige Übung im Umgang mit solchen Begriffen zu fördern. Dass er selbst bereits Antworten auf sämtliche Fragen in petto hatte, ist damit weder ein- noch ausgeschlossen. Dazu wären die Hinweise und Andeutungen zu verfolgen, die in den aporetischen Dialogen reichlich zu finden sind. Ferner schließt die Existenz eines Genres sokratischer Gespräche nicht aus, dass Platon Sokrates, so wie er ihn selbst erlebt hatte und verstand, ein Denkmal setzen wollte. Dafür sprechen nicht nur die persönlichen, sondern auch die apologetischen Elemente, die sich nicht nur in der vermutlich früh verfassten *Apologie* und im *Kriton*, sondern auch in späteren Schriften finden, von der stark emotional gefärbten Schilderung