

A. Die vorsokratische Philosophie

I. Philosophie und Mythos

1. *Die Frage nach dem zeitlichen Beginn der griechischen Philosophie*

Wann beginnt und wie entsteht die griechische Philosophie? Wo verläuft, sachlich und zeitlich, die Grenze zwischen dem mythischen und dem philosophischen Denken? Der Philosophiehistoriker ist für diese Frage zunächst auf die Überlieferung angewiesen. Sie ist entscheidend geprägt durch Aristoteles und seine Schule. Der erste größere und zusammenhängende philosophiegeschichtliche Abriß, den wir besitzen, sind die Kapitel 3 bis 10 des ersten Buchs der „Metaphysik“ des Aristoteles. Aristoteles arbeitet hier aber nicht mit den Methoden eines modernen Historikers; er schreibt vielmehr als Philosoph. Die Auswahl ist von seiner eigenen systematischen Fragestellung her bestimmt; die Lehren der früheren Philosophen sind weitgehend mit Hilfe seiner Terminologie dargestellt. Nun könnte man versuchen, sich von dieser Überlieferung unabhängig zu machen und unter Berufung auf einen anderen Philosophiebegriff für einen anderen Zeitpunkt des Anfangs plädieren. Wie wir einen Begriff festlegen, so könnte man sagen, sei ja schließlich unsere Sache und wir seien in keiner Weise an den Aristotelischen Philosophiebegriff gebunden. Die Frage nach dem Anfang der Philosophie würde zum Streit darüber, wie der Begriff der Philosophie zu bestimmen ist. Hier sei zunächst nur eine Minimalbedingung aufgestellt, die ein Philosophiebegriff erfüllen muß, damit sinnvollerweise von einem Anfang der Philosophie die Rede sein kann: Er muß eine Art und Weise des Menschen, der Wirklichkeit zu begegnen, zum Inhalt haben, die sich von anderen Zugangsweisen, und hier ist vor allem der Mythos zu nennen, unterscheidet.

Für Aristoteles (Met. I 1–2) ist Philosophie die höchste Form des Wissens. Wissen unterscheidet sich von der Erfahrung durch das Merkmal der strengen Allgemeinheit. Die Feststellung, daß ein bestimmtes Heilmittel bei einer bestimmten Krankheit in vielen einzelnen Fällen geholfen habe, sei noch kein Wissen. Wissen sei vielmehr erst mit der Erkenntnis des allgemeinen Zusammenhangs gegeben, daß ein spezifisches Heilmittel bei einer spezifischen Krankheit immer hilft, und das setze wiederum die Erkenntnis der Ursache, weshalb das Mittel hilft, voraus. Für das Wissen sind nach Aristoteles

daher die Begriffe der Ursache (αἰτία) und des Grundes (ἀρχή) wesentlich. Als höchste Form des Wissens befasste die Philosophie sich mit den ersten Ursachen und Gründen. Im philosophiegeschichtlichen Abriss der folgenden Kapitel der „Metaphysik“ prüft Aristoteles die Antworten, die seine philosophischen Vorgänger auf die Frage nach den ersten Ursachen und Gründen gegeben haben. Betrachten wir das frühe griechische Denken anhand dieses Philosophiebegriffs, so zeigt sich, wie schwierig es ist, eine scharfe Grenze zwischen Philosophie und Mythos zu ziehen und einen zeitlichen Beginn der Philosophie zu fixieren. Es lassen sich im Mythos Vorformen eines philosophischen Wirklichkeitsverständnisses aufzeigen.

Literatur zum gesamten Zeitraum

Bibliographien

Praechter 1926

Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Altertumswissenschaft 1928 ff.

Revue Philosophique de Louvain, Repertoire Bibliographique de la philosophie Louvain 1948 ff.

Totok 1997

Gesamtdarstellungen; Überblicke

Zeller 1919

Praechter 1926

Zeller/Mondolfo 1950 ff.

Guthrie 1962–1981

Röd 1976/Graeser 1982/Hossenfelder 1985/Gombocz 1997

Ricken 1996

Sedley 2003

Monographien und Aufsatzsammlungen

Einführung in das Anliegen der antiken Philosophie: P. Hadot 1999

Naturwissenschaft: Sambursky

1965; G.E.R. Lloyd 1987; 1991;

Stükelberger 1988; Bowen 1991

Anthropologie, Ethik: Dihle 1985;

Nussbaum 1986; Everson 1991;

1998; Annas 1995; White 2002

Feministische Philosophie: Waithe 1987

Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie: Everson 1990; 1994

Politologie: Rowe/Schofield 2000

2. Hesiod

Wahrscheinlich im 8. Jh. v. Chr. wurde aus dem phönikischen Alphabet die griechische Buchstabenschrift entwickelt. Die frühesten uns überlieferten literarischen Zeugnisse sind die „Ilias“ und die „Odyssee“ und die Dichtungen Hesiods, die „Theogonie“ und die „Werke und Tage“. „Ilias“ und „Odyssee“ wurden zunächst mündlich weitergegeben und etwa ab 700 v. Chr. schriftlich fixiert. Dagegen hat Hesiod seinen Schriften selbst die uns vorliegende endgültige Gestalt gegeben; die „Theogonie“ ist also die älteste griechische Dichtung, die wir besitzen. Wir haben es mit einer Dichtung zu tun, die selbst nicht aus schriftlichen Quellen, sondern allein aus mündlichen Traditionen schöpfen kann.

a) „Theogonie“

Die „Theogonie“ (Götterentstehung) schildert, auf eine Fülle griechischer und orientalischer Mythen zurückgreifend, die Entstehung der Welt und den Weg des Zeus zur Herrschaft über Götter und Menschen. Im vorliegenden Zusammenhang kommt es darauf an zu zeigen, wie sich bei Hesiod ein Übergang vom mythischen zum philosophischen Denken andeutet. 1. Im Proömium läßt Hesiod die Musen sagen: „Wir können viel Falsches sagen, das dem Wirklichen ähnlich ist; wir können aber auch, wenn wir wollen, Wahres verkünden (V. 27 f.). Diese Verse drücken eine kritische Einstellung gegenüber der mythischen Überlieferung aus. Nicht alles, was die Dichter unter Berufung auf die Musen gesagt haben, ist wahr. Hesiod fragt nach der Wahrheit und behauptet, Wahres zu verkünden. 2. Die Musen geben Hesiod den Auftrag, zu rühmen, „was sein wird und was vorher gewesen ist [...] und das Geschlecht der Seligen, der immer Seienden“ (V. 32 f.). Die „Theogonie“ erhebt einen umfassenden thematischen Anspruch. Sie will das Seiende in seiner Gesamtheit darstellen. Wir dürfen in diesen Versen eine erste Andeutung der Grundfrage der griechischen Philosophie „Was ist das Seiende?“ (Met. VII 1,1028b4) sehen. Das Seiende ist zusammen mit der Zeit gedacht: Kategorien der Zeit dienen dazu, den ontologischen Rang des Seienden zu bestimmen. Hesiod weist auf einen Dualismus hin, der für das gesamte griechische Wirklichkeitsverständnis kennzeichnend ist. Dem Werdenden und Vergehenden steht das immer Seiende gegenüber; ihm spricht Hesiod, von der Unsterblichkeitssehnsucht der Griechen bestimmt, den eindeutigen Vorrang zu. 3. Hesiod fragt nach dem Ersten. Das Erste ist für ihn das in der zeitlichen Abfolge zuerst Entstandene. Woraus es seinerseits entstanden ist, wird nicht gefragt. Dieses Erste ist aber zugleich von der Art, daß es Entstehen und Sein alles anderen ermöglicht. Es ist das Chaos (V. 116): die gähnende Leere, der leere Raum, in den hinein alles andere entsteht und der alles Seiende umfaßt. 4. Die „Theogonie“ ordnet die Götter des Mythos in ein genealogisches Schema. Nach dem Chaos entsteht die Erde; ihr folgt der Eros. Das Chaos bringt Finsternis und Nacht hervor; Nachkommen der Nacht sind u. a. Tod, Schlaf, Kritiksucht, Alter, Streit. Die Erde gebiert den Himmel, die Berge, das Meer, die Titanen. Diese Genealogien sind ein Versuch, die Kräfte und Erscheinungen der Welt miteinander zu verbinden und in einem System zu ordnen. Indem die Genealogie die Herkunft eines Gottes angibt, sagt sie etwas aus über sein Wesen; ebenso gilt, daß das Wesen der Mutter, z. B. der Nacht, sich in ihren Nachkommen zeigt. Je weiter oben in der ge-

nealogischen Ordnung eine Gestalt steht, desto größer ist ihre seinsmäßige Fülle, die sich in ihren Nachkommen entfaltet. 5. Es lassen sich in der „Theogonie“ zwei Klassen von Göttergestalten unterscheiden. Das sind zunächst die Götter, von denen, wie im Mythos, Geschichten erzählt werden; die Affekte haben; die wie die Menschen sich entscheiden und handeln. Außerdem kennt Hesiod Götter, bei denen diese anthropomorphen Züge weitgehend zurücktreten und die vor allem Hypostasen von Naturgewalten sind. Das genealogische System des Hesiod wird in seinem Aufbau nicht von den anthropomorphen Götterpersonen, sondern von diesen hypostasierten Naturgewalten und Lebensmächten her bestimmt. „Die Götterpersonen leben innerhalb der Naturmächte und nicht umgekehrt“ (Diller 1946 [1966] S. 706). Es zeigen sich, darin liegt die Bedeutung dieser Beobachtung, bei Hesiod Ansätze zum abstrakten Denken. Götternamen des Mythos entwickeln sich zu abstrakten Begriffen, anthropomorphe Gestalten des Mythos zu entpersonifizierten Naturkräften. 6. Die Ordnung der Welt, die durch den genealogischen Zusammenhang dargestellt ist, wird auf ein letztes Prinzip, Zeus, zurückgeführt. Die Verteilung der Zuständigkeitsbereiche an die einzelnen Götter, d. h. die Gesetze, die das Wirken der kosmischen Kräfte regeln, ist sein Werk (vgl. V. 73 f.). Die Herrschaft des Zeus beruht auf seiner geistigen Überlegenheit. In seiner Gestalt zeigt sich ein starker Zug zum Monotheismus im Denken Hesiods. Zeus symbolisiert ein oberstes Vernunftprinzip, das Ursache der Ordnung der Welt ist.

b) „Werke und Tage“

Anlaß der Dichtung ist ein Rechtsstreit Hesiods mit seinem Bruder Perses um das väterliche Erbe. Hesiod ist der Auffassung, daß ihm Unrecht geschehen ist. Nicht nur, daß Perses ihn betrogen hat; vielmehr haben die Richter Perses Recht gegeben; die ungerechte Verteilung ist rechtsgültig geworden. Die „Werke und Tage“ denken darüber nach, wie ein Mensch sich in einer solchen Situation verhalten soll. Welches Licht wirft die Tatsache, daß die Richter ein ungerechtes Urteil fällen, auf den Zustand der Welt? Hat es Sinn, in einer solchen Welt gerecht zu handeln? Das griechische Wort für „Recht“, *δίκη*, bezeichnet etwas, das einem Menschen aufgrund eines Gesetzes, welcher Art auch immer, zukommt (vgl. Homer, Od. 11, 218–222). Die häufigste Verwendung, in welcher es in den „Werken und Tagen“ vorkommt, ist „Richterspruch, Urteil“. Aber diese Richtersprüche können „gerade“ oder „krumm“ sein. Wir

brauchen also eine Norm, die es uns erlaubt zu entscheiden, ob ein Richterspruch gerecht oder ungerecht ist; diese Norm ist das, was den beiden Brüdern, die sich um das Erbe streiten, zusteht; auch für sie wird das Wort *δίκη* gebraucht (V. 9).

Durch das Recht unterscheidet der Mensch sich vom Tier. „Diese Ordnung setzte nämlich der Sohn des Kronos den Menschen, den Fischen, allem Getier und fliegenden Vögeln: daß Tiere zwar einander auffressen, weil bei ihnen kein Recht herrscht, während er den Menschen Recht verlieh, das höchste Gut unter allen“ (V. 276–280). Das Recht beruht auf Vernunft und Sprache. Recht kann es nur dort geben, wo ein Wesen fragen kann, was einem anderen zusteht, und nicht durch den Trieb determiniert ist. Wenn Tiere miteinander streiten, siegt das stärkere. Menschen fragen, was richtig ist; sie entscheiden den Streit durch ein Urteil. Aber sind die Verhältnisse bei den Menschen tatsächlich anders als im Tierreich? „So sprach der Habicht zur buntkehligen Nachtigall, die er hoch oben in den Wolken trug und in den Fängen gepackt hielt; die aber klagte erbärmlich, durchbohrt von gebogenen Krallen, während er sie anherrschte: ‚Unselige, was schreist du? Dich hält nun ein viel Stärkerer, und du gehst, wohin ich will, auch wenn du eine Sängerin bist; ich fresse dich ganz nach Wunsch oder lasse dich fliegen. Nur ein Narr aber will gegen Stärke kämpfen, geht des Sieges verlustig und leidet zur Schande noch Schmerzen‘“ (V. 202–211). Die Fabel drückt die nackte Willkür aus. Nur ein Narr könnte sich auf das Recht der Nachtigall berufen. Lohnt es sich also, gerecht zu sein? Hesiods Resignation ist unüberhörbar: „In der gegenwärtigen Zeit aber will ich weder selbst unter den Menschen gerecht sein, noch soll es mein Sohn; denn es ist schlecht, ein gerechter Mann zu sein, wenn der Ungerechtere den größeren Anteil erhält. Aber ich hoffe, daß Zeus, der Raterteilende, es nicht dazu kommen läßt“ (V. 270–273).

Hesiod gibt auf die Frage „Lohnt es sich, gerecht zu sein?“ eine theologische Antwort. Das Proömium (V. 1–10) ist ein Preis auf die Allmacht des Zeus und ein Gebet, Hesiod im Streit mit Perses zu seinem Recht zu verhelfen. Durch den Blick auf Zeus wird die Macht relativiert. Er schenkt den Menschen Macht, aber er bedrückt auch die Mächtigen; er mindert den Ruhm der Berühmten und erhöht die Niedrigen; er straft den Ungerechten und bricht den Übermut. Die „Theogonie“ schildert, wie Zeus über alle anderen Kräfte und Mächte die Herrschaft gewinnt. Durch das genealogische Schema wird ausgedrückt, daß Zeus Garant einer gerechten Rechtsordnung ist: Er vermählt sich mit Themis, der religiös sanktionierten Norm, welche den Kult und die sozialen Beziehungen,

z. B. die Gastfreundschaft und die sexuellen Beziehungen, regelt. Töchter aus dieser Ehe sind u. a. die gute gesetzliche Ordnung (Εὐνομία), das Recht und der Friede (Theogonie V. 901 f.). Das Recht als Tochter des Zeus begegnet uns auch in den „Werken und Tagen“. Sie ist von den Göttern geachtet. Wenn jemand sie verletzt oder beleidigt, setzt sie sich zu ihrem Vater und erzählt ihm vom Unrecht der Menschen, „damit das ganze Volk die Frevel der Herrscher büße, die Verderblichen sinnen, das Recht beugen und krumme Bescheide erlassen“ (V. 256–262).

Die Sanktion des Zeus ist ein Tun-Ergehens-Zusammenhang. Wird er durch den richtenden Zeus hergestellt, oder besteht er in einer natürlichen Kausalität? Hesiod läßt es in der Schwebe; wir sehen uns auf der Grenze zwischen einer mythisch-theologischen und einer rationalen Deutung der Gerechtigkeitsnormen. „Du aber Persees, höre das Recht und werde nicht schuldig durch Hybris. Hybris nämlich bekommt dem armen Sterblichen übel [...] Denn Dike siegt zu guter Letzt über Hybris, und nur ein Tor wird durch Schaden erst weise“ (V. 213–218). Hier findet sich als Gegner der Dike die Hybris, die mutwillige, dem Stolz entspringende Gewalt, die in der Fabel durch den Habicht verkörpert wird. Warum siegt Dike zu guter Letzt über Hybris? Eine Antwort lautet: weil Zeus es denen vergilt, die seine Tochter mißachteten. Wem Hybris und Freveltaten gefallen, denen „sendet Kronion schweres Leid vom Himmel, Hunger und Pest zugleich, und ganze Völker verderben“ (V. 242 f.). Ungerechtigkeit und Seuchen können nur durch eine höhere Macht miteinander verknüpft werden; Seuchen sind keine notwendigen Folgen ungerechten Verhaltens. Schauen wir das Gegenbild an: „Die aber für Fremde und Heimische gerade Urteile sprechen und keinen Finger breit vom Gerechten abweichen, denen gedeiht die Stadt, das Volk blüht in ihr, Friede herrscht im Land, der die Jugend nährt, und der weitblickende Zeus verschont sie vor leidvollem Krieg“ (V. 225–229). Diese Stelle könnten wir mit Hilfe von Theogonie V. 901–903 interpretieren, wo die Verwandtschaft von Eunomia, Dike und der „blühenden Eirene“ hervorgehoben und betont wird, daß diese drei Gottheiten „den sterblichen Menschen ihre Werke behüten“. Die Genealogie ist ein Mittel, um einen Kausalzusammenhang auszudrücken: Nur in Gerechtigkeit und Frieden kann das menschliche Zusammenleben gedeihen; Streit und Hunger sind nicht in der Weise verknüpft, daß eine höhere Macht den Streit mit Hunger bestraft, sondern der Hunger ist eine „Tochter“ des Streites (Theog. V. 227), wogegen der blühende Friede eine Tochter von Zeus und Themis, d. h. die natürliche Folge einer gerechten sozialen Ordnung ist.

c) Hesiod und der Orient

Die „Werke und Tage“ gehören, wie z. B. das „Buch der Sprichwörter“ im Alten Testament, zur Weisheitsliteratur. Diese Gattung ist zu weit, um auf Abhängigkeiten schließen zu können. Hesiod steht in der Tradition der homerischen Epen. Er benutzt dasselbe Versmaß und im wesentlichen dieselbe Sprache, das Ionische; es lassen sich Ähnlichkeiten zwischen der rhetorischen Technik von Hesiod und Homer zeigen. Es sind zwei Züge in den „Werken und Tagen“, die auf den Vorderen Orient verweisen. Erstens kennen wir verschiedene Texte, in denen, wie in den „Werken und Tagen“, ein Opfer einer Ungerechtigkeit spricht. Zweitens hat die Tierfabel eine lange Geschichte im Vorderen Orient. Hesiod steht also in einer Tradition, die mit der Weisheitsliteratur des Vorderen Orient verwandt oder von ihr beeinflusst ist. Wie ist sie genauer zu bestimmen? West (1978) erwägt drei Möglichkeiten: (a) Diese Tradition bildete sich in der Mykenischen Zeit (16. bis 12. Jh. v. Chr.), als die Kontakte mit den östlichen Kulturen sehr intensiv waren, und sie wurde durch die Ionier bewahrt. (b) Sie bildete sich bei den Ioniern unter östlichem Einfluß verhältnismäßig spät, etwa im 8. Jh. (c) Die ionische Tradition war rein griechisch, und die orientalischen Elemente erreichten Hesiods Heimat Böotien auf einem anderen Weg. Träfe (a) zu, dann müßten sich typisch orientalische Elemente in den Reden Homers finden, was nicht der Fall ist. Am wahrscheinlichsten ist (b). Vielleicht hat sich im achten Jahrhundert auf Euböa, das intensive Handelsbeziehungen zum Vorderen Orient unterhielt, eine Dichterschule gebildet, die orientalische Elemente in die ionische Tradition aufnahm; von dort aus ist diese Dichtung dann in Böotien bekannt geworden.

Literatur

P. Philippson 1936
Diller 1946
Heitsch 1966; 1996

Gigon 1968, S. 13–40
Snell 1986, S. 65–82

II. Die Überlieferung der vorsokratischen Philosophie

Die Werke der Denker, mit denen Aristoteles die Geschichte der Philosophie beginnen läßt, sind uns nicht vollständig erhalten. Wir besitzen *Zitate*, die sich bei Platon bis hin zu byzantinischen Autoren finden. Das Alter ist kein Kriterium für die Genauigkeit eines

Zitats. Oft ist es schwer, das wörtliche Zitat von dem referierenden und paraphrasierenden Kontext zu trennen. Die antiken Autoren zitieren nicht immer nach den Originalschriften, sondern auch nach Handbüchern und Anthologien. Zitate der vorsokratischen Philosophen sind uns z. B. überliefert bei dem Skeptiker Sextus Empiricus (2. Jh. n. Chr.), dem Kirchenschriftsteller Hippolyt (3. Jh. n. Chr.), dem wir vor allem viele Heraklit-Fragmente verdanken, dem neuplatonischen Aristoteles-Kommentator Simplicios (6. Jh. n. Chr.), der eine wichtige Quelle für Parmenides ist. Simplicios berichtet ausdrücklich, er schreibe Teile des Parmenideischen Gedichtes aus, weil die Exemplare selten geworden seien (DK 28A21). Neben diesen Fragmenten besitzen wir *Referate* über die Lehren der Vorsokratiker. Der erste größere dieser sog. doxographischen (von δόξα = Lehre) Berichte findet sich im ersten Buch der „Metaphysik“ des Aristoteles. Die Darstellung des Aristoteles ist bestimmt von der Frage, wieweit seine Lehre von den vier Ursachen (Stoff-, Bewegungs-, Ziel- und Formursache) sich bereits bei den Philosophen vor ihm findet. Die früheren Denker werden von der Aristotelischen Position her kritisiert. Diese Philosophiegeschichtsschreibung in systematischer Absicht wird in großem Stil von Theophrast, dem Schüler und Mitarbeiter des Aristoteles, in dessen Werk „Φυσικῶν δόξαι“ (Lehren der Naturphilosophen) oder „Φυσικαὶ δόξαι“ (Naturphilosophische Lehren) weitergeführt. Auch für die Stoffauswahl und die Referate des Theophrast sind Aristotelische Fragestellungen leitend; auch er stellt die Lehren der Vorsokratiker weitgehend in Aristotelischen Begriffen dar. Das Werk des Theophrast ist nicht erhalten; ob das umfangreiche Fragment über die Sinneswahrnehmung ihm oder einer anderen Schrift des Theophrast entstammt, ist neuerdings umstritten. Unsere Kenntnis beruht vor allem auf Exzerpten antiker Autoren. Die Überlieferung rekonstruiert zu haben ist die bis heute unangefochtene Leistung von Hermann Diels (Doxographi Graeci, Berlin 1879). Die beiden wichtigsten Quellen sind die unter dem Namen des Plutarch überlieferte „Epitome der naturphilosophischen Lehren“ (2. Jh. n. Chr.) und die „Anthologie“ des Stobaios (5. Jh. n. Chr.). Beide hängen von der nicht erhaltenen „Sammlung der Lehren“ des Aetios (um 100 n. Chr.) ab. Aber auch er hat Theophrast nicht unmittelbar benutzt, sondern ein verlorenes Kompendium, von Diels die „Vetusta Placita“ (vor 50 v. Chr.) genannt, das neben anderem Material Auszüge aus Theophrast enthielt.

Literatur

- Cherniss 1935
Steinmetz 1964, S. 334–351
Kahn 1985, S. 11–24
Kirk/Raven/Schofield 1983, S. 1–6
Mansfeld 1992
- Allgemeine Arbeiten zur vorsokratischen Philosophie*
Burnet 1930
Cornford 1942; 1952
Jaeger 1953
Fränkel 1960; 1962
Kerschensteiner 1962
Schwabl 1962
G. E. R. Lloyd 1966; 1979
Hölscher 1968
von Fritz 1971
West 1971
- Röd 1976
Schadewaldt 1978
Barnes 1979
Vernant 1982; 1985
Snell 1993
Paquet u. a. 1988/89 (Bibliographie)
Navia 1993 (Bibliographie)
Buchheim 1994
Rapp 1997
Šijaković 2001 (Bibliographie)
- Aufsatzsammlungen*
Gadamer 1968
Furley/Allen 1970/75
Mourelatos 1974
Vlastos 1995
Long 2001
Caston/Graham 2002

III. Die Milesier

Die doxographischen Berichte lassen die Philosophie mit Thales, Anaximander und Anaximenes, die in Milet gelebt haben, beginnen. Wichtigster Anhaltspunkt für ihre Datierung ist die Sonnenfinsternis von 585 v. Chr., die Thales vorausgesagt hat. Die Interpretation hat zu fragen, in welchem Sinn mit den Milesiern etwas Neues beginnt. Eine verbreitete Auffassung, als deren klassischer Vertreter J. Burnet genannt sei, betont den Bruch gegenüber dem Mythos. Mit den Ioniern beginne die europäische Naturwissenschaft, die durch Beobachtung und Experiment gekennzeichnet sei (1930, S. 24–28). Die Milesier seien Aufklärer, die mit der religiösen Tradition brechen; es sei daher verfehlt, „den Ursprung der ionischen Wissenschaft in mythologischen Vorstellungen irgendwelcher Art“ zu suchen (1930, S. 13). Wohl am entschiedensten hat sich E.M.Cornford gegen diese Interpretation gewandt. Im Unterschied zur griechischen Medizin kenne die ionische Naturphilosophie das Experiment nicht; ihre Thesen seien spekulative Dogmen, die durch Beobachtung nicht verifiziert werden könnten (1942). Die Milesier antworten nach Cornford auf dieselben Fragen wie die Weltentstehungsmythen; sie übernehmen im wesentlichen deren Antworten und unterscheiden sich vom Mythos nur durch die abstraktere Sprache (1952, S. 187–201). Zwischen beiden Positionen steht W.Jaeger (1953), der die rationale und empirische Einstellung der

Ionier nicht bestreitet, aber betont, daß darüber deren theologisches Anliegen nicht übersehen werden dürfe. Es sei zwischen einer Entmythologisierung und einer Enttheologisierung zu unterscheiden. Jaeger findet bei den Vorsokratikern den Ursprung der philosophischen Theologie der Griechen.

1. *Thales*

Aristoteles (Met. I 3 = DK 11A12) berichtet, Thales habe das Wasser als Prinzip (ἀρχή) von allem angesehen, und er habe deshalb auch behauptet, die Erde schwimme auf dem Wasser. Das Referat arbeitet mit Aristotelischen Begriffen. Von den vier Ursachen (vgl. S. 20) habe Thales nur die Stoffursache gekannt. Er habe das Wasser als ein Substrat oder eine Substanz gedacht, die selbst weder entstanden sei noch vergehe, sondern lediglich ihre Eigenschaften wechsele. Aristoteles nennt Sachverhalte, die Thales zu seiner Annahme veranlaßt haben könnten: die Feuchtigkeit der Nahrung, des Samens, und daß (Lebens-)Wärme aus Feuchtigkeit entstehe. Die Zurückhaltung, mit der Aristoteles diese Gründe anführt, legt nahe, daß bereits er keine sicheren Nachrichten über Thales mehr besaß und es sich kaum um Beobachtungen des Thales handeln dürfte. Der Bericht schließt mit dem Hinweis, „daß die Alten, welche lange vor unserer Zeit zuerst über die göttlichen Dinge geforscht haben“, ebenfalls im Wasser den Ursprung von allem gesehen hätten.

Daß Thales von mythischen Weltbildern ausging, dürfte kaum zu bestreiten sein. Für Homer (Ilias 18,607 f.) ist die Erde eine Scheibe, die vom Okeanosstrom umflossen ist. Der Okeanos, der auch unter der Erde fließt (Ilias 21,195 ff.), wird als Ursprung (γένεσις) von allem bezeichnet (Ilias 14,246; vgl. 201). In der griechischen Mythologie sind diese Aussagen jedoch vereinzelt. Deshalb ist es wahrscheinlicher, daß Thales von orientalischen Mythen beeinflusst ist (vgl. Hölscher 1968, S. 40–48). Ein im Eridu-Gedicht erhaltener babylonischer Schöpfungsmythos erzählt, daß am Anfang nichts war außer dem Meer. Dann baute Marduk ein Schilffloß, danach schuf er Staub und schüttete ihn über das Schilffloß aus. Auch nach ägyptischen Vorstellungen liegt die Erde auf dem Wasser, das sie umgibt. „Der Nil entspringt aus diesem unterirdischen Wasser und bringt der Erde Fruchtbarkeit. Auf dem Erdrande [...] sitzt das Gewölbe des Himmels auf; Wasser umfließt den Himmel als ein zweiter Nil, aus dem der lebenspendende Regen strömt“ (Hölscher 1968, S. 42). Für den Einfluß dieser Mythen spricht, daß Thales