

KONSTANTIN P. MICHAELIDES, Nikosia

KOSMOS UND ETHOS BEI ANAXIMANDER UND HERAKLIT

1. Kosmos und Dike.

Der erste auf Anaximander zurückgeführte Spruch der archaischen Philosophie lautet : 'Εξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Die Rede ist hier nicht über ein bestimmtes Seiende, sondern über das Seiende als Ganzes. Γένεσις als Heraustreten aus einem Urgrund und φθορὰ als Rückkehr in ihn bilden eine gegenstrebige Bewegung, die sich nach einer Schuldigkeit (κατὰ τὸ χρεῶν) vollzieht.

Wie ist aber diese gesetzmäßige Bewegung als δίδοναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας zu erklären ?

Was heißt ἀδικία bei Anaximander ? Ist ἀδικία das Entstehen des Seienden selbst und das Dasein ein Sündenfall, ein Abtrünnigwerden von dem ewigen Urgrund ? In diesem Sinn versuchen Nietzsche, Rohde und Gomperz¹ den Spruch Anaximanders zu interpretieren und die orphische Mystik hineinzulegen.

Das Dasein aber als eine Schuld aufzufassen ist etwas Ungriechisches². Nach der Herstellung des Textes durch das Wort ἀλλήλοις ist es klar geworden, daß die ἀδικία sich nicht auf den Urgrund des Seienden bezieht, sondern auf die Onta. Die Onta nämlich treten als entgegengesetzte auf. 'Αδικία ist nichts anderes als die Pleonexie der Onta, die unter sich im Streit liegen. Ein in die Dinge hineinwirkendes Gesetz aber stellt den Ausgleich wieder her.

Δίδοναι δίκην ist demnach, der Prozeß der Überwindung des Eigensinns jedes Seienden, der sich als eine gegenseitige Grenzbestimmung der Onta innerhalb der Zeit und Einfügung im Ganzen zeigt.

Was heißt aber das ? Ist der Satz Anaximanders eine Erklärung des Kau-

1. E. Rohde, *Psyche* 2, Tübingen 1910, 144. Th. Gomperz, *Griech. Denker* 1, Leipzig 1903, 46.

2. Vgl. W. Jaeger, *Paideia* 1, Berlin/Leipzig 1934, 217 f.



salablaufs der physikalischen Vorgänge oder eine Verallgemeinerung eines Rechtprozesses? Ist das, was Anaximander hier treibt, Naturwissenschaft oder Rechtswissenschaft? – oder vielmehr eine Übertragung von «ethischen» Begriffen auf den Bereich der Physik? Um den Satz des Anaximander zu verstehen, müssen wir auf den ursprünglichen Sinn der Dike zurückgreifen.

Dike ist bei Homer der zukommende Anteil, der jemanden zugeteilt wird³. Als Zuteilung des zugeeigneten Anteils ist sie deshalb mit Moira zu verbinden. Im Überschreiten der Grenzen (ὕπερ μόνον) greift sie als Konpensation ein und stellt die gestörte Ordnung wieder her⁴. Dike ist wie die Heimarmene die unerbittliche Fügung der Seinsmächte in ihrem Gleichgewicht (ἰσομοιρία).

Von diesem Hintergrund geht der anaximandrische Satz aus. Das δίδοναι δίκην τῆς ἀδικίας ist deshalb weder ein juristischer Begriff, noch ein physikalisches Gesetz. Es ist mehr als eine Kausalität der Naturvorgänge und früher als die Entgegensetzung von Recht und Natur⁵. Dike ist dieselbe Fügung der entgegengesetzten Seinsmächte, die die zeitlichen Grenzen jedes Seien- den bestimmt und den Prozeß der Welt, wie das Leben der Götter und der Menschen als ein Drama von Gewalttat und Untergang, Maß und Übermaß hervortreten läßt. Es ist dasselbe Drama, das sich im archaischen politischen Leben abspielt und den Kern der Lebensauffassung im griechischen Mythos bildet. So gehen die Götter in Hesiods *Theogonie* durch ihre Hybris zugrunde, wie die Menschen durch den Geschlechterfluch in der griechischen Tragödie. Dike ist bei Anaximander die Seinsordnung selbst in ihrem tragischen Sinn. Diese Ordnung wurde zum ersten Mal Kosmos genannt. Was heißt aber griechisch Kosmos?

In der epischen Sprache bezeichnet Kosmos eine gefügte Ordnung. Kosmos in diesem Sinn kann eine Fügung von Dingen sein (Schmuckstück, Δ 145, Ξ 187), eine Fügung von Menschen – eine Staatsordnung, Heeresordnung (A 16, 375, B 806) oder eine schöne und richtige Sinnordnung (vgl. κατὰ κόσμον ἀγορεύειν), das, was später durch πρέπον wiedergegeben

3. Vgl. Jaeger, *Paideia* 1, 145.

4. Vgl. *Il.* Π 388, Σ 508, Ψ 542, *Od.* λ 570, ξ 84.

5. Auf dieselbe Weise sprechen die Mediziner (*Corpus Hippocraticum*) über den Kausalablauf der physiologischen und pathologischen Vorgänge als Konpensation und Vergeltung und über den Zustand der Gesundheit als Gleichgewicht (ἰσομοιρία) der Grundelemente. Vgl. Jaeger, *Paideia* 3, 6. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 110.

wird^{5a}. Diese einheitliche Vieldeutigkeit des Wortes hat wahrscheinlich Anaximander erfahren und in seinem zusammenschauenden Blick das Ganze des Seienden als Kosmos aufgefaßt.

Kosmos bezeichnet jetzt nicht die Fügung dieses oder jenes Seienden, sondern die Fügung der Onta, die das Ganze nicht als ein Ganzes von Stücken sondern als das Walten eines Seinsgesetzes zeigt. Dieses Gesetz in seiner zeitlichen Entfaltung hält das Entstehen und Vergehen zusammen und läßt den Kosmos in der harmonischen Proportionalität (Anaximander A 17) eines Gleichgewichts erscheinen. Dieselbe ausgleichende Fügung kommt bald als «ästhetische» und «mathematische» Form, bald als «ethische» Norm oder «politischer» Prozeß vor. Das Wort aber Kosmos, genau wie Dike, ist früher als diese Aufgliederung und birgt in sich alle diese Momente in einer untrennbaren Einheit.

Kosmos und Dike machen die Ordnung des Seins sichtbar. Diese Ordnung ist das gemeinsame tragische Schicksal der Onta — sowohl der Welten als auch der Götter und der Menschen.

2. Kosmos und Polemos.

Im Spruch des Anaximander kommt die griechische Grundantinomie zwischen Hybris und Dike in einer kosmischen Größe vor. Hybris ist nicht nur die Verletzung einer sozialen Ordnung zwischen den Menschen oder die Verletzung einer göttlichen Ordnung zwischen Menschen und Göttern, sondern das Überschreiten der Grenzen im Allgemeinen. Hybris ist die Ungerechtigkeit des Anaximander. Was aber das notwendige Ethos des Kosmos bildet, ist der Kampf um die Unterordnung des Unbegrenzten unter Grenzen, das *διδόναι δίκην τῆς ἀδικίας*. Diesen Kampf nennt Heraklit πόλεμος. Er sagt (Frg. 53): *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*. Polemos ist hier nicht einfach der menschliche Krieg, der Streit der Städte, der soziale Wettbewerb, die Konflikte der Seele. Polemos ist nicht bloß die Auseinandersetzung der Menschen oder der Götter miteinander, sondern die Auseinandersetzung, die Menschen und Götter hervortreten läßt. Er ist die gegensätzliche Entfaltung der Onta in einem Kosmos, durch den jedes Seiende eine Stellung und einen Rang im Ganzen einnimmt⁶. Der Polemos läßt den Kosmos als eine hierar-

5a. W. Kranz, *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit*, «Philologus» 93 (1938) 431 ff.

6. Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 47 f.

chische Ordnung auseinandertreten und erweist die einen als Götter, die anderen als Menschen, die einen als Freien, die anderen als Sklaven. Aus dieser Dimension taucht der menschliche Polemos auf. Den größten Anteil an ihrer Moira erlangen die Menschen durch den heroischen Tod im Krieg (Frg. 24, Frg. 53). (Die Gefallenen von den Menschen und Göttern geehrt werden selber zu Göttern)⁷. Die Auseinandersetzung des Polemos ist also menschlich und göttlich und kosmisch zugleich; sie ist Fügung des Seins selber, in dem Glanz des griechischen heroischen Ethos gelichtet. Denn der Polemos zerstört die Fügung nicht, sondern bringt sie hervor (Frg. 80 : Εἰδέναι δὲ χρή τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ πάντα γινόμενα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν). Als das Zusammenhaltende (ξυνὸν) ist Polemos, Eris und Dike zusammen, d.h. nicht nur das streitende Auseinandertreten (Eris), sondern die richtige Zuteilung, wie sie jedem gehört (Dike)⁸. Was Anaximander trennt (Dike und Adikia), fällt bei Heraklit im Symbol des Polemos zusammen. Der unerbittliche Zusammenhang zwischen Übermaß (ὑβρις) und Schuldigkeit (χρεῶν), Überfluß und Bedürftigkeit (κόρος—χρησιμοσύνη) (Frg. 65), ist weder der Kausalablauf der Naturphänomene, noch ein moralisches Gebot. Dieser Zusammenhang ist Not und Freiheit zugleich. Im Gang seiner Entfaltung ereignet Wahl (αἵρεσις). Frg. 29 : Αἵρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὅκωσπερ κτήνεα.

Durch dieses Wählen unterscheidet sich die größere von der kleineren Moira und treten die ἄριστοι und die πολλοὶ auseinander. Den Ruhm des Unsterblichen und die Nichtigkeit des Sterblichen, den ganzen Rangordnung des Kosmos bringt die Auseinandersetzung des Polemos hervor und läßt das Seiende frei im Licht seiner Grenze erscheinen. Diese Einordnung im Grenzen ist aber eine höchste Not. Denn die Erinyen werden nicht nur Orestes, sondern auch Helios verfolgen, wenn er seine Masse überschreitet (Frg. 94). Der heraklitische Polemos ist deswegen weder von einem anthropologischen noch von einem naturwissenschaftlichen Standpunkt zu erklären. Polemos ist der Gründungsprozeß des Seienden und ist als solcher überall anwesend.

Das Walten des Seins als ein Agon ist die ursprüngliche Erfahrung des griechischen Geistes, die der heraklitische Polemos zum Vorschein

7. Vgl. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, 117-121.

8. Vgl. H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968², 162 ff.

bringt. Einem Spiel ist dieser Agon ähnlich (Frg. 52) : Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. Aus dem freien Spiel der Gegensätze entsteht die Not der Fügung. Spiel und Fügung, Freiheit und Notwendigkeit, lassen die Gegensätze in einer Ordnung hervortreten und machen das tragische Schicksal des Seins sichtbar. Im Rahmen dieses ursprünglichen Horizonts ist zu verstehen, wie der Polemos das gemeinsame Ethos des Menschen und des Kosmos bestimmt.

3. K o s m o s, P o l i s, M e n s c h.

Anaximander war wahrscheinlich der erste, der den kosmischen Ursprung als ἀρχὴ bezeichnet hat (A 9). Diese Arché hält alles zusammen und steuert (κυβερνᾷ) alles. Anaximander spricht die Sprache der griechischen Politeia. Das ganze des Seienden ist wie eine Polis, die eine Obrigkeit (ἀρχή) hat und deren Bürger, die Onta, unter sich in einem Rechtsstreit liegen. Die Bürger sind aber gezwungen durch eine Schuldigkeit (χρεὼν) ihre Ungerechtigkeit zu kompensieren nach dem Richterspruch der Zeit. Die kosmische Ordnung wird also bei Anaximander durch dieselbe Symbole dargestellt wie die Ordnung der Polis. Daß es sich aber hier nicht um eine Übertragung von dem «politischen» zu dem «physikalischen» Gebiet handelt, sondern um eine Erfahrung des Seins, die diesen Fachgrenzen vorausgeht, bezeugt die weitreichende Bedeutung von δίκη, τίσις, χρεὼν, τάξις, κόσμος. Der Prozeß der Wiederherstellung der bedrohten Ordnung der Moira im Rahmen der Zeit ist das Wesen sowohl der Polis wie des Kosmos. Kosmos ist keine «εὐνομία». Diese Erfahrung ist die Wahrheit der solonischen Dichtung. Frg. 10: «Aus der Wolke kommt Schnee und Hagel, nach dem Blitz folgt notwendig der Donner und durch zu mächtige Männer geht eine Stadt zugrunde». Denn die Dike, die schweigend alles Vergangene und Gegenwärtige schaut, kommt doch mit der Zeit unfehlbar zu strafen (4, 16-17).

Diese göttlich-gefügte Ordnung der Dike vollzieht sich nicht als eine von außen eingreifende Macht, wie etwa bei Hesiod, sondern von innen, als ein den Onta innewohnendes Gesetz, dessen Aufhebung und Störung einen Ausgleich fordert. Auflösung der Ordnung der Dike, frevelhaftes Tun des Menschen und Ausgleich, das strafende Erleiden, verbinden sich untrennbar in der Ate⁹. Der Rahmen der Entfaltung dieses Ausgleichs ist

9. Vgl. K. Reinhardt, *Solons Elegie*, in *Tradition und Geist*, Göttingen 1960, 129. H. Färber, *Der weltanschauliche Rahmen der politischen Elegie Solons*, «Gymnasium u. Wissenschaft» 1949.



die Zeit. Ἐν δίκη χρόνου (36, 3) geht das Übermäßige zugrunde und herrscht das Maß und die Ordnung wieder. Diese zeigt die Wahrheit (11).

Maß und Übermaß, Dike und Hybris, ist auch für Solon die dramatische Polarität, deren Spielraum hauptsächlich die Polis ist. In der Polis aber und über sie hinaus zeigt sich im Bereich des Menschlich-individuellen und Kosmisch-göttlichen (9, 10) derselbe Phythmus, dessen Maß allein aller Dinge Grenzen in sich trägt (πάντων πείρατα μῶνον ἔχει, 16). Dieser zusammenhaltende Rhythmus ist für Heraklit das Gemeinsame (ξυνὸν) eines göttlichen N o m o s.

Nomos von νέμω bedeutet das verteilende Prinzip, das den Gliedern der Gesellschaft bestimmt, was ihnen gehört. Dieses Wort wird zum ersten Mal hier benutzt, um die zusammenhaltende Ordnung des Seienden zu bezeichnen. Genau wie der Nomos die Individuen in einer Polis zusammenhält, indem er die Kraft ihres Wesens ausmacht, so erwirbt das Seiende, das Individuum oder die Polis seine zusammenhaltende Kraft durch seine Teilnahme an dem gemeinsamen Nomos. Denn es ernähren sich alle menschliche Gesetze aus dem einen göttlichen : Ἐν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται (Frg. 114).

Was die Kraft jedes Seienden bildet, ist die Unterordnung unter diesem Nomos. Es handelt sich also hier um das griechische politische Ethos im kosmischen Rahmen. Nicht die Zuwendung zu dem Individuum, die ἰδία φρόνησις, das eigene Denken, nicht die pleonektische Entfaltung des Eigenlebens, das Überschreiten der Grenzen, sondern die Teilnahme an dem Gemeinsamen gründet die Kraft des Menschen und des Seienden. Deshalb soll der Demos für sein Nomos wie für die Stadtmauer kämpfen (Frg. 44) und jedes Individuum soll seine Überhebung löschen mehr noch als Feuerbrunst (Frg. 43).

Die heraklitische Auseinandersetzung der Gegensätze sowohl in der Polis als auch im Kosmos spielt sich im Rahmen einer Ordnung ab, insofern jedes Seiende um eine Stellung und einen Rang in ihr kämpft. Es handelt sich um die Dynamik des griechischen Ethos, in der Freiheit und Notwendigkeit sich dialektisch verflechten und aus der Spannung der Kräfte eine Fügung auftaucht.

Diese Ordnung erfährt innerhalb des archaischen Denkens eine Wandlung. Sie geht von der aristokratischen Hierarchie der älteren theogonischen Denker und die Entgegenstellung der Wenigen und der Vielen bei Heraklit zu der demokratischen Isonomie der kosmischen Kräfte des Empe-

dokles über ; diese Isonomie bezeichnet den Zustand der Gesundheit nach den Medizinern (Alkmäon, Frg. 4) im Gegensatz zu der krankhaften Alleinherrschaft einer einzigen Kraft (Monarchie). Durch die Wandlung derselben Zeichen wird also die Ordnung der Polis und des Kosmos in ihrer Entwicklung sichtbar. Diese Zeichen sind nicht nur das Produkt eines wechselseitigen Verhältnisses des sozialen zu den kosmologischen Element im griechischen Denken¹⁰, sie wachsen vielmehr aus jenem Gesichtskreis, der alle Grenzgebiete sprengt und früher als diese Gebiete ist. Auf dieselbe Weise bildet das, was wir als Auseinandersetzung des Menschen mit seiner inneren Dysharmonie charakterisieren können, zugleich ein politisches Drama und einen physischen Prozeß. Das Psychische, Politische und Kosmische treten unter dem zusammenschauenden Blick des archaischen Denkens in einheitlichen Motiven hervor. Dieses Denken ist keine Naturphilosophie im modernen Sinne des Wortes Natur, sondern ein Versuch den Kosmos als eine der menschlichen Seele konzentrische Ordnung zu interpretieren¹¹.

4. Ethos und Dämon.

Nomos ist das verteilende Prinzip, das, was jedem Seienden das ihm Zugehörige verteilt. Nomos ist irgendwie die Moira. Die Moira als das Erteilen des Anteils steht über Götter und Menschen. Das, was jedem Menschen als Moira zugeteilt wird, nannten die Griechen Dämon. Das es sich aber nicht um einen Fatalismus handelt, ist schon bei Homer klar. Das Schicksal des Achilles ist entweder ein langes und unbekanntes oder ein

10. Vgl. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 168 f.: *Das Verhältnis des sozialen Elements im griechischen Denken zu dem kosmologischen*, schreibt Jaeger, *war immer ein wechselseitiges : wie das Universum in Vorstellung politischer Art wie Dike, Nomos, Moira, Kosmos, Isotis usw. begriffen wurde, so wurde andererseits die politische Struktur der Gesellschaft häufig aus der ewigen Ordnung des Kosmos abgeleitet.*

11. Vgl. E. Howald, *Ethik des Altertums*, München/Berlin 1927, 12. Howald schreibt: *Die Naturphilosophie ist eine der vielen Lösungsversuche der menschlichen Dysharmonie, eine Symbolisierung derselben. Die in der Seele fehlende und dort auch nicht zu gewinnende Harmonie wird im Kosmos gesucht und auch gefunden; es tritt mit anderen Worten der Kosmos in die Stelle der Seele.* Die pythagoreische Symmetrie als Symbol der kosmischen Ordnung der politischen Eunomie und der menschlichen Areté fügt diese drei Momente ineinander und weist auf ihre ursprüngliche Einheit hin. Himmel und Seele haben eine gemeinsame Fügung. Höhe und Tiefe enthüllen ein gemeinsames Ethos.

kurzes und berühmtes Leben zu führen. Es liegt an ihm, sich zu entscheiden. Die Moira nämlich gibt den Rahmen, in dem die menschliche Verantwortung ihre Rolle spielen kann. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit : man kann diesen Rahmen überschreiten ; es ist das *ὑπὲρ μόνον*, das Übersteigen der Grenzen, die Hybris, die von einer göttlichen Dike bestraft wird¹².

Was aber bis jetzt als *a u ß e r m e n s c h l i c h e O r d n u n g* aufgelegt wurde, wird bei Heraklit als eine dem Menschen zugehörige *O r d n u n g* aufgefaßt. *Ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* (Frg. 119). Das Wort Dämon erfährt in der archaischen Zeit eine Wandlung. Dämon ist bei Homer das Übermenschlich-göttliche, das als «irrationale» Macht in das menschliche Leben eingreift und sein Schicksal bestimmt. Der Mensch ist ein unbewußter Mitarbeiter in Verwirklichung dieses Schicksals (vgl. Homer, *Il. I*). Dies Übermenschlich-göttliche versucht das philosophische Denken dieser Zeit im Rahmen des Kosmos einzuordnen. Heraklit sagt : *Ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρὸς* (Frg. 79). Dämon ist hier das Göttlich-Gemeinsame, das, was alles steuert und alles teilt und vereinigt. Dämon bestimmt als Teil der menschlichen Physis, als Moira, das Leben des Individuums (vgl. Hesiod, *Erga* 314 : *Δαίμονι τ' οἶος ἔησθα*. Auch Theognis 161-166). Das Dämonische, das im Mythos über die Macht und Willen des Menschen als etwas Fremdes und Höheres stand, wird jetzt zum Teil der menschlichen Seele, der menschlichen Aktivität und Verantwortung zugänglich (vgl. Theognis 133-142)¹³. Das Glück hängt nicht nur, wie bei der mythisch-poetischen Tradition, von äußeren Faktoren wie Krankheit, Alter, Tod, Armut, Unterdrückung ab, sondern von der Leistung der menschlichen Seele¹⁴.

Die Moira als Ganzes steht nach Solon über das menschliche Wollen. Erfolg und Mißerfolg sind nicht des Resultat des menschlichen Strebens und das Vorherwissen kann das Ergreifen der Moira nicht abwenden (Frg. 13). Die Moira macht das menschliche Glück unsicher. Das ist aber kein Fatalismus. Im Rahmen der unvermeidlichen Fügung der Moira taucht die menschliche Verantwortung auf als *A n t e i l d e s M e n s c h e n a n s e i n e m S c h i c k s a l*. Durch Hybris vermehrt der Mensch sein Unglück, an dem

12. Vgl. E. Ehnmark, *The idea of god in Homer*, Upsala 1935, 74-85.

13. Vgl. E. Cassirer, *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, Göteborg 1941, 17. Denselben Gedanken druckt Platon im Mythos der *Politeia* aus, wenn die Seelen ihr Los wählen : *Οὐχ ὑμᾶς λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε . . . Αἰτία ἐλομένον· θεὸς ἀναίτιος*, sagt Lachesis zu den Seelen.

14. Vgl. Homer, α 32 und Solons *Eunomie* : Jaeger 74 spricht über eine Spaltung des althellenischen Moirabegriffs.

er selbst schuld ist. Dieses Unglück kann er vorherwissen und vermeiden, wenn er seinen Nous in das Maß des Rechtes stellt (Frg. 280). Im menschlichen Streben bleibt aber immer ein Risiko (Frg. 13, 65). Diese Spaltung der Moira zu einer den Menschen überwältigenden Macht einerseits und einer von dem Menschen selbst vollzogenen Ordnung andererseits, überwindet Heraklit. Der Dämon des Menschen ist sein Ethos (Frg. 119). Das Schicksal ist anwesend im Menschen, es ist der Ausdruck des menschlichen Wesens und Verhaltens (Ethos)¹⁵. Dämon ist die eine überall waltende Ordnung gegenwärtig im Menschen wie im Kosmos. Die Eudämonie ist deshalb nicht mehr ein Accidens der Seele und ein hinzukommender Zufall, sondern eine durch Kampf erreichte Seelenordnung. Polemos ist der Rhythmus nicht nur des Kosmos sondern auch der Seele, die nach Fügung strebt. Frg. 85 : Θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γὰρ ἂν θέλη ψυχῆς ὠνεῖται. Frg. 43 : Ὑβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν¹⁶. Eine Wendung ereignet also in dieser Zeit, die das Wesen des Kosmos, der Polis und des Menschen bestimmt.

Die über Menschen und Götter stehende Heimarmene des homerischen Epos wird bei Anaximander zu einer aus den Onta selbst auftauchenden Ordnung. Die von außen durch Missernte und Pestilenz eingreifende Dike des Hesiod vollzieht sich bei Solon durch den Streit der politischen Mächte. Moira ist nicht mehr das Ungeheuere, Übermenschliche, sondern die Ordnung des menschlichen Ethos. D.h. dieselbe Fügung des Seins hält den Kosmos, die Polis und den Menschen zusammen. Diese Fügung nennt Heraklit φύσις. Physis ist weder ein Gegenstand des Betrachtens noch eine instinktive Kraft des Menschen. Physis ist die Seinsordnung, die der Mensch sichtbar machen und verwirklichen soll. Durch das ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν (Frg. 112) erreicht der Mensch die Sophrosyne.

Das Ethos des Menschen ist also durch den Kampf der Verwirklichung der Seinsordnung bestimmt. Dieser Kampf ist derselbe wie der kosmische Polemos, die Auseinandersetzung der Gegensätze und die Einfügung des Übermäßigen in Grenzen. Das menschliche Ethos als Kampf der Verwirklichung der Seinsordnung läßt Theorie und Praxis nicht voneinander

15. Vgl. O. Thimme, *Φύσις, τρόπος, ἦθος*. Quakenbrück 1935, 10 ff., 24-30, 34.

16. Dieselbe Versetzung des Dämonischen in das Menschliche finden wir bei Demokrit. Die Eudämonie gründet sich nicht auf dem Besitz äußerlicher Güter; sie wohnt nicht in Herden noch in Gold; die Seele ist seligen und unseligen Wesens Wohnsitz. (Frg. 171 u. Frg. 269).



trennen und führt als Freiheit zu der unerbittlichen Not der Seinsfügung. Die Wahl (αἵρεσις, Frg. 29) ist die Alternative der Eroberung der größeren oder kleineren Moira, die vollkommene oder unvollkommene Verwirklichung der Seinsordnung. Diese Freiheit ist deshalb nicht die unbeschränkte Freiheit des modernen Individualismus, sondern die Freiheit als Selbstbegrenzung und Einordnung im Ganzen.

5. Ethos und Chronos.

Wir sprechen über Ethos. Was ist aber Griechisch ἦθος? Ethos aus dem Stamm *zwe* bedeutet das sich zu eigen machen. Ethos ist bei Homer das Bewohnte und das Gewohnte. Bei Hesiod heißt Ethos (*Erga* 67) die gewöhnliche Verhaltensweise des Menschen, die ihm von Anfang an innewohnt. Die Bedeutung Sitte (*Erga* 197) wird später überschritten und Ethos bezeichnet das Ganze des menschlichen Wesens, das aus dem Verhalten von Mensch zu Mensch seinen Inhalt bekommt¹⁷. Es ist eine Wesensbestimmtheit, die nach außen wirksam wird, wenn sie auch gelegentlich eine Zeitlang schlummert (Aeschylus, *Agam.* 727)¹⁸. Ethos gewinnt dadurch eine innere Größe und eine zeitliche Dynamik. Es baut im Gegensatz zur Anlage auf zeitliche Entwicklung auf.

Ethos enthält aber ursprünglich nicht nur einen menschlichen sondern auch einen kosmischen Sinn. Es wächst nach Empedokles von selbst, so wie die Physis einem jeden ist (Frg. B 110, 5). Dieses Wachsen (αὔξει) zeigt hier das Übergehen zu einer festen Wesensart. Bei den Elementen, die abwechselnd im Umlauf der Zeit herrschen, wächst ein Ethos an (Frg. 17, 15-16). Durch die Auseinandersetzung der Kräfte, die sich in der Zeit entfaltet, wird die Wesensart Ethos jedes Seienden als Anteil an dem Walten ausgebildet (πάρα δ' ἦθος ἐκάστω, / ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοι, Empedokles, Frg. 17, 28-29). Ethos ist demnach mit Moira zu verbinden und ist etwas anderes als Sitte oder Moral.

Das Ethos ist auf diese Weise nicht einfach statisch im Kosmos gegründet, sondern zeigt sich als Spannung, als eine zeitliche Entfaltung zu einem sich-zu-eigen machen, das in sich die Gefahr des Überschreitens des ihr zukommenden Anteils birgt. Innerhalb der Physis, dieses von sich aus Aufgehens und in sich Zurückkehrens, bezeichnet also das Ethos das dramatische Moment, in dem Freiheit

17. Vgl. Theognis 965. Pindar *Ol.* 13, 13. Aeschylus, *Suppl.* 64.

18. Vgl. Thimme, a.a.O.

und Notwendigkeit, Dike und Adikia in Auseinandersetzung treten und dem ganzen Prozeß des Seienden einem ängstigen Charakter aufprägen. In diesem Sinn ist die Dynamik der zeitlichen Verwirklichung der Moira zu verstehen, dieses ἐν δίκῃ χρόνου (Solon, Frg. 36, 3) und κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Anaximander).

6. Das Problem der Interpretation.

Aus dem Überblick des Ganzen ist also klar geworden, daß die Ordnung des Menschen, der Polis und des Kosmos bei Anaximander und Heraklit durch dieselben Zeichen sichtbar wird. Das bezeugt die Sprache dieser Denker. Sie Sprechen über τίσις ἀδικία, χρεών, νόμος, πόλεμος, μοῖρα, κόσμος, ἀρχή, τάξις und vor allem über Dike.

Wie kann aber das, was für uns nur auf dem Bereich des menschlichen und sozialen Lebens beschränkt ist, nämlich Buße, Unrecht Schuldigkeit, Gesetz, Krieg, Rechtsordnung usw. als Zeichen für das Ganze des Seienden stehen? Handelt es sich um einen primitivistischen Anthropomorphismus, um eine poetische Übertragung politischer und ethischer Begriffe auf ein «physikalisches» Gebiet oder um eine Projektion des menschlichen Dramas in das Weltall?¹⁹ Von einem primitivistischen Anthropomorphismus kann die Rede nicht sein; die Sprache dieser Denker schließt in sich einen ursprünglichen und bahnbrechenden Sinnzusammenhang. Von Übertragung oder Projektion können wir nur a posteriori sprechen, nachdem wir die Wirklichkeit in Forschungsgebiete und den Geist in Fachdisziplinen wie Physik, Ethik, Politik, Psychologie usw. geteilt haben.

Die Sprache dieser Denker als «wissenschaftlich» oder nach wissenschaftlichen Maßstäben zu beurteilen, ist falsch. Diese Sprache ist vorwissenschaftlich und deshalb ursprünglich und zusammenschauend — ohne die methodischen Lücken, die das wissenschaftliche Denken zerteilen und einengen. In ihr ist der eidetische Charakter des griechischen Geistes ausgeprägt, der Bild und Begriff in einer Einheit zusammen schließt. Dieses anschauliche Denken geht über die Unterscheidung zwischen Menschlichem und Kosmischem hinaus zu dem, was sie beide zusammenhält, dem heraklitischen ξυνόν.

Kosmos ist nicht ein unvollendetes System von quantitativen Beziehungen in einem Kausalablauf. Im Kosmos, genau wie im Menschen, ist die Ordnung des Seins anwesend. Diese Ordnung tritt nach Anaximander hervor,

19. Vgl. Jaeger, *Paideia* 1, 220.

im Rahmen der Zeit als ein ständiger Kampf der Überwindung des Übermaßes und der Einfügung der Onta im Ganzen.

Ein Polemos und ein Spiel ist zugleich diese Auseinandersetzung nach Heraklit. Durch den Kampf der Gegensätze und die freie Wahl entsteht die Ordnung des Seins als eine hierarchische Ordnung, in der jedes Seiende seine Stellung und seine Moira im Ganzen erwirbt. Mensch, Polis und Kosmos gründen ihre Seinskraft auf diese zusammenhaltende Ordnung.

Das Sein wird also bei Heraklit im Licht des heroischen griechischen Ethos gestellt. Moira ist nicht mehr eine von außen eingreifende Macht, sondern die überall anwesende Ordnung, die das Ethos des Menschen und jedes Seienden bildet. Dieses Ethos als Spannung und zeitliche Entfaltung zu einem sich-zu-eigen-machen, das in sich die Gefahr des Überschreitens des ihr zukommenden Anteils birgt, ist das gemeinsame Schicksal des Menschen und des Kosmos.

Das kosmische Drama wiederholt sich im Menschen, insofern der Mensch die Fügung seiner streitenden Kräfte in sich übernimmt. Um diese Ordnung zu leisten muß der Mensch sich dem Nomos der Polis und darüber hinaus dem Nomos des Kosmos einordnen. Freiheit ist kein Individualismus. Freiheit ist Selbstbegrenzung und Selbstbegrenzung ist Einordnung in das Ganze.

Im Menschen zeigt sich also das kosmische Drama in seiner höchsten Intensität als ein ständig erneuerter Kampf der Überwindung des Übermasses und der Einordnung im Ganzen.

ΚΟΣΜΟΣ ΚΑΙ ΗΘΟΣ ΣΤΟΝ ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ

Περίληψη.

Κατά τὸν Ἀναξίμανδρο τὰ ὄντα γεννῶνται ἀπὸ μιᾶ πρωταρχῆ καὶ ἐπιστρέφουν φθειρόμενα σ' αὐτὴν σύμφωνα μὲ μιὰν ἀναγκαιότητα (ἀπόσπ. 1). Ἡ ἀδικία μετὰ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς λ. ἀλλήλοις δὲν ἀναφέρεται ἐδῶ στὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄντων ἀλλὰ στὴν μεταξύ των σχέση, εἶναι ἡ πλεονεξία τῶν ὄντων, ποὺ ἀντιμάχονται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, τὸ δὲ δίκην διδόναι εἶναι ἡ πορεία τῆς ὑπερνικήσεως τῆς πλεονεξίας, ποὺ ἐπιφαίνεται σὰ μιὰ ἀμοιβαία ἔνταξιν μέσα σὲ ὅρια κατὰ τὴν τάξιν τοῦ χρόνου.

Ἡ πρόταση αὐτὴ τοῦ Ἀναξιμάνδρου δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ δήλωση τῆς φυσικῆς νομοτέλειας ἢ μιὰ μεταφορὰ ἠθικῶν ἀρχῶν στὴν περιοχὴ τῆς Φυσικῆς. Ὅπως στὸν Ὅμηρο ἡ δίκη εἶναι ἡ μοῖρα, ποὺ κατανέμει στὸν καθένα αὐτὸ ποὺ τοῦ ἀνήκει, γι' αὐτὸ καὶ τὸ ὑπὲρ μέρον ἀπαιτεῖ τὴν ἀποκατάσταση τῆς τάξεως, ἔτσι καὶ στὸν Ἀναξίμανδρο ἡ δίκη προηγεῖται τῆς ἀντιθέσεως τοῦ κόσμου τοῦ δικαίου πρὸς τὸν κόσμο τῆς φύσεως. Εἶναι ἡ ἀρμογὴ τῶν ἀντιτιθεμένων δυνάμεων τοῦ κόσμου, ποὺ ὀρίζει τὰ ὄντα, ὅπως ὀρίζει καὶ τὴν ζωὴ τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων σὰν ἓνα δράμα, ποὺ ξετυλίγεται ἀνάμεσα στὸ ὑπέρμετρο καὶ τὸ μέτρο.

Τὸν ὄρο *κόσμος*, ποὺ ἐσήμαινε στὸν Ὅμηρο τὴν ἀρμονικὴ τάξη πραγμάτων, ἀνθρώπων ἢ νοημάτων, εἶναι πολὺ πιθανόν, ὅτι πρῶτος χρησιμοποίησε ὁ Ἀναξίμανδρος, γιὰ νὰ δηλώσῃ τὴν ἀρμογὴ τῶν ὄντων σὰν σύνολο. Ὁ κόσμος τοῦτος γεννιέται κατὰ τὸν Ἡράκλειτο μέσα ἀπὸ τὴν ἀναμέτρηση ποὺ προκαλεῖ ὁ πόλεμος (ἀποσπ. 53). Ὁ πόλεμος εἶναι ὅμως μιὰ σύγκρουση καὶ μιὰ ἄρθρωση σὲ μέτρα, εἶναι *ἔρις* καὶ *δίκη* συνάμα. Αὐτό, ποὺ ὁ Ἀναξίμανδρος χωρίζει σὲ φάσεις, ὁ Ἡράκλειτος τὸ ἐνώνει μέσα στὸ σύμβολο τοῦ *πολέμου*, ποὺ ἐκφράζει ἓνα κοινὸ ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸν κόσμο ἦθος, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο προβαίνει καὶ ἡ ἱεράρχηση τῶν ὄντων.

Τὴν αἴσθηση μιᾶς κοινῆς νομοτέλειας ἀνάμεσα στὸν κόσμο καὶ στὴν πόλη μαρτυρεῖ ἡ χρῆση ὄρων παρμένων ἀπὸ τὴ ζωὴ τῆς ἐλληνικῆς πολιτείας πρὸς ἐρμηνείαν τοῦ κόσμου (*ἀρχή, κυβερνᾶ, χρεῶν, δίκη, τίσις, πόλεμος, νόμος* κτλ.). Τὴν ἴδια αἴσθηση μαρτυρεῖ καὶ ἡ ποίηση τοῦ Σόλωνος, στὴν ὁποία ἡ θεϊκὴ τάξη δὲν ἐπιβάλλεται ἐξωθεν, ἀλλὰ πραγματώνεται σὰν ἓνας νόμος, ποὺ οἰκεῖ μέσα στὰ ὄντα· εἶναι ὁ νόμος τῆς *ἄτης*, ποὺ ἀκολουθεῖ κάθε ὑπέρβαση, καὶ τοῦτο γίνεται *ἐν δίκη χρόνου* (ἀπόσπ. 10). Ὁ νόμος ὑψώνεται ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο σὲ κοσμικὸ σύμβολο, στὸ ὁποῖο μετέχουν οἱ ἄλλοι νόμοι.

Γενικὰ στὴ χρῆση τῶν ὄρων αὐτῶν παρατηρεῖται μιὰ ἀνέλιξη ἀπὸ τὴν ἀριστοκρατικὴν ἱεραρχία τῶν παλαιότερων θεογονιῶν καὶ τῆς ἀντιδιαστολῆς τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο πρὸς τὴν δημοκρατικὴν ἰσονομία τῶν κοσμικῶν δυνάμεων (Ἐμπεδοκλῆς, Ἀλκμαίων). Μέσα ἀπὸ τὴν μετάσταση ἐπομένως τῶν ἰδίων συμβόλων καθίσταται φανερὴ ἡ τάξη τῆς πόλεως καὶ τοῦ κόσμου.

Δαίμων εἶναι ἡ μοῖρα σὰ μιὰ ὑπερανθρώπινη τάξη στὸν Ὅμηρο. Ὅμως ὁ Ἡράκλειτος δηλώνει ὅτι τὸ ἦθος εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἡ μοῖρα (ἀπόσπ. 119). Ἡ μοῖρα κατὰ συνέπεια δὲν εἶναι μόνον μιὰ τάξη κοσμικὴ, εἶναι ἡ ἴδια ἡ τάξη τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία δὲν εἶναι κάτι τυχαῖο, ἀλλὰ μιὰ ἀρμογὴ τῆς ψυχῆς, ποὺ κατορθώνεται μὲ ὁγῶνα (ἀπόσπ. 43, 85). Ὅ,τι λοιπὸν ἕως τώρα ἦταν ἐξωανθρώπινο ἐσωτερικεύεται

καὶ ἐξανθρωπίζεται, χωρὶς νὰ χάνη τὴν κοσμικὴ του διάσταση. Τὸ ἦθος τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται στὸν Ἡράκλειτο ἀπὸ τὸν ἀγῶνα πραγματώσεως τῆς τάξεως τοῦ ὄντος (ἀπόσπ. 112), καὶ ἐδῶ βρίσκεται ἡ εἰθύνη τῆς ἐκλογῆς (αἵρεσις, ἀπόσπ. 29).

Τὸ ἦθος ἀπὸ τὴν ρίζα *zwe* σημαίνει τὴν οἰκείωση — τὸν οἰκεῖο χῶρο ἢ τὸν οἰκεῖο τρόπο. Τὸ ἦθος δηλώνει κατόπιν τὸ ἀνθρώπινο εἶναι (Ἡράκλειτος), ποὺ ἔρχεται στὸ προσκήνιο, ἂν καὶ κατ' ἀρχὴν λανθάνει (Αἰσχύλος, Ἄγαμ. 727). Ἔτσι τὸ ἦθος ἀποκτᾷ ἓνα ἐσωτερικὸ μέγεθος καὶ μιὰ χρονικὴ δυναμική. Σὰ μιὰ χρονικὴ ἀνάπτυξη (Ἐμπεδ. ἀπόσπ. 17, 28-29) τὸ ἦθος εἶναι ἡ πορεία οἰκειώσεως, ποὺ ἐγκλείει τὸν κίνδυνο τῆς ὑπερβάσεως τῆς προσήκουσας μοίρας, ἡ ὁποία πραγματώνεται ὑπὸ τὴν ἐννοίαν αὐτὴ σύμφωνα μὲ τὴν τάξη τοῦ χρόνου (Ἀναξίμανδρος), ποὺ εἶναι μιὰ τάξη δίκης (Σόλων).

Ἡ τάξη τοῦ κόσμου, τῆς πόλεως καὶ τοῦ ἀνθρώπου προσεγγίζεται ἐρμηνευτικὰ ἀπὸ τοὺς ἀρχαῖκοὺς στοχαστὲς μὲ τὰ ἴδια σύμβολα. Πῶς μπορεῖ ὅμως κάτι, ποὺ σὲ μᾶς περιορίζεται στὴν περιοχὴ τῆς ἀνθρώπινης καὶ κοινωνικῆς ζωῆς, νὰ σημαίνει τὸ ὅλον ὄν; Θὰ παρεγνωρίζαμε πλήρως τὸ βάθος τοῦ ἀρχαῖκοῦ στοχασμοῦ, ἂν ἐμιλούσαμε γιὰ ἓνα πρωτόγονο ἀνθρωπομορφισμό. Δὲν πρόκειται ἐξ ἄλλου γιὰ μιὰ μεταφορά, γιατί ἡ μεταφορά εἶναι νοητὴ μετὰ ἀπὸ τὸν χωρισμὸ σὲ εἰδικεύσεις, ὅπως ἡ Φυσικὴ, ἡ Ἠθικὴ κτλ. Ἡ γλῶσσα τῶν ἀρχαῖκων φιλοσόφων εἶναι προεπιστημονικὴ καὶ γιὰ τοῦτο πρωταρχικὴ καὶ συνορατικὴ. Προβαίνοντας μέσα ἀπὸ μιὰ συμβιωτικὴν αἴσθησι ἀνθρώπου-κόσμου, τὸ συνορατικὸ αὐτὸ σκέπτεσθαι ἀποκαλύπτει τὸν ἄνθρωπο, τὴν πόλιν καὶ τὸν κόσμον μὲ τὰ σημάδια μιᾶς κοινῆς τάξεως, ἡ ὁποία διαρκῶς ἀπειλεῖται νὰ διαταραχθῇ καὶ ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ μιὰν ἀποκατάστασι. Αὐτὴ ἡ ἀποκάλυψη δὲν εἶναι ὅμως μιὰ ἀπλὴ συμβίωσι ἀλλὰ μιὰ πορεία, ποὺ ὁδηγεῖ πρὸς τὸν ἐξανθρωπισμὸ τῶν μέχρι τοῦδε ἐξωανθρωπίνων δυνάμεων καὶ παρουσιάζει μιὰν ἀνέλιξιν ἀνάλογη πρὸς τὴν μετάστασιν τῶν πολιτικῶν ἰδεωδῶν.

Λευκωσία

Κ. Π. Μιχαηλίδης