

## VOM EPISCHEN ZUM LOGISCHEN SPRECHEN. DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

Unter den erhaltenen biographischen Zeugnissen über Anaximander finden sich zwei Nachrichten, die wenig miteinander zu tun zu haben scheinen. Die eine lautet, er habe es als Erster unter den Griechen gewagt, ein Buch «Über die Natur» zu schreiben, und dieses nicht in gebundener Rede, sondern ungebunden, in Prosa<sup>1</sup>. Die andere teilt mit, Anaximander sei ein «Hörer» des Thales geworden: Θαλοῦ... Α γίγνεται ἀκροατής<sup>2</sup>. Das Wort wird, wie wir wissen, im Sprachgebrauch der spätantiken Doxographie nicht vom ἀκουστής unterschieden, dem Zu-Hörer eines Dramas, eines Gedicht- oder Musikvortrags. Akusmatisch verhält sich jemand, der sich auf bloßes Anhören beschränkt oder darauf einschränken muß<sup>3</sup>. So fällt die Nachricht nicht besonders auf; sie nimmt sich vielmehr gewöhnlich aus, und dies um so mehr, als sie sich inhaltlich mit jenen genealogisierenden Konstruktionen von Lehrer - Schüler - Verhältnissen und Schulen deckt, die seit Theophrast verbreitet sind<sup>4</sup>. Und dennoch zeugt sie von einem ungewöhnlichen Vorgang: von der Stiftung der Gesprächsgemeinschaft unter den Sophoi, eines Kreises von Einzelgängern, die untereinander durch die Schrift als neuem Mittel des Wissenserwerbs und -austausches verbunden sind. Sie bezeugt, was der unkonventionelle Schriftgebrauch ermöglicht. Und das ist nichts Geringeres als die Möglichkeit, das mantisch-musische «Wissen von Allem», von dem, was da ist (τά τ' ἔόντα), da sein wird (τά τ' ἔσσόμενα) und da gewesen ist (πρό τ' ἔόντα<sup>5</sup>), auf der Grundlage der Bezeichnung, Sammlung und Gliederung des einzeln Gewußten zu einem neuartigen «Wissen vom Ganzen» zusammenzuschließen.

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. DIELS / W. KRANZ, Bd. 1, Dublin / Zürich 1966<sup>12</sup>, 12 A 7 (=Themist. Or. 36 p. 317). Vgl. A 1 (=Diog. Laert. II, 1-2), Ferner A 2 und A 6.

2. Fr. A 11 (=Hippol. Ref. I 6, 1-7). Vgl. die Bezeichnung ἀκουστής in Fr. A 4 und A 6.

3. Das ist, wie schon Thukydides, III, 38, belegt, der problematische Fall der sophistischen Unterrichtspraxis.

4. Nach den einen heißt Anaximander der Mitbürger und Gefährte (= Simpl. *De caelo* 615, 13 und Cic. *Acad.* II 118), nach anderen der Nachfolger und Schüler des Thales (= Simpl. *Phys.* 24, 13, in *Anlehnung an Theophr. Phys. Opin.* fr. 2 Dox. 476.

5. HOMER, *Il.* I, 70; HESIOD, *Theog.* 38.



Das Substantiv σοφία, die alte Bezeichnung für das neue Wissen vom Ganzen, hängt wie das Adjektiv σαφής, «klar», «offenkundig», mit φάος zusammen, dem Grundwort für das Lichte und Helle, worin sich alles, τὰ πάντα, die Gesamtheit des Erscheinenden, zeigt. Darauf hat Hegel im Blick auf die mythische Personifikation des unbestimmten Ganzen im Namen von πᾶν (von φαίνω abgeleitet: «der Erscheinende») hingewiesen<sup>6</sup>. Es ist ein schon das konventionelle Wissen von Allem tragender Zusammenhang, der episch in der Bedeutung von φημί, «durch Worte deutlich oder offenbar machen», anklingt<sup>7</sup>. Nimmt man an, wovon wir im folgenden ausgehen: daß das Ganze auf dem Hintergrund des veränderten Schriftgebrauchs durch eine andere Weise zu sprechen und zu hören bestimmt wird, dann erhält der Anspruch der Sophoi, Alles in Einem und Eines in Allem zu wissen, erst sein volles Gewicht. Der Sophos ist nicht mehr Seher, der das «Alles» in einem Zug dahinspricht; und ebensowenig gleicht er dem Sänger, der es musisch verlautet empfängt. Er legt Zeugnis davon ab, wie das Wissen vom Ganzen zu erlangen ist, ein der Nachprüfung zugängliches Zeugnis, das die Angleichung zwischen dem vormals Geschiedenen, des Gesehenhabens an das Aussagen, der Verlautbarung an das hörende Verstehen, voraussetzt. Dem erwächst die Verbundenheit unter den Einzelgängern, von Anaximander abwärts bis hin zu Heraklit und Parmenides, eine neue Verbindlichkeit des Sagens und Sichtsagenlassens, die Urstiftung des Logos, an der Peripherie des Griechentums.

I. Der spätantiken Doxographie gilt Anaximander nicht nur als erster Bücherschreiber, sie macht ihn zum Zeugen für die Geschichte der Schrift<sup>8</sup>. Diese «Nachricht» gehört der Anaximander-Legende an. Sie kann sich allein darauf beziehen, daß Milet, der Ort, wo die Gesprächsgemeinschaft gestiftet wird, schon früh (im 8. Jh. v. Chr.) von den Phoinikern das Alphabet übernimmt und dabei den Rhythμός der Schriftzeichen umgestaltet, gestaltet zu jenen klaren, fast geometrischen Buchstabenformen, die für die Ausbreitung der Schrift in Griechenland maßgeblich geworden sind<sup>9</sup>.

6. *Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. III, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1923<sup>2</sup>, S. 561. Vgl. auch E. SEVERINO, *La Filosofia Antica*, Milano 1984, S. 18.

7. Vgl. H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, S. 8ff.

8. Fr. C (= *Schol. Dionys. Thrac.* p. 183, 1 Hilg.).

9. R. CARPENTER, The Antiquity of the Greek Alphabet, in: *American Journal of Archaeology*, 37 (1933), S. 8-29; 42 (1938), S. 58-69 Vgl. *die Zusammenfassung der neueren Forschung* bei A. HEUBECK, Das Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum, in: B. Forssmann / S. Koster / E. Pöhlmann (Hrsg.), A. HEUBECK, *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur*, Erlangen 1984, S. 537-554.

Die Übernahme bringt einen tiefgreifenden Wandel im Verhältnis zur Sprache mit sich. Bis dahin ist sie gesprochenes Wort, Mýthos und Épos (von Ops, die Stimme), die Macht der Verlautbarung, die in der Not von Léthe steht, des Vergessens und Vergessenwerdens. Das Gesprochene sammelt und bezeichnet nicht, sondern nennt. Im Namen ruft es das Ganze hervor, den Ruf (Kléos, der älteste Ausdruck für das mündlich Gehörte), der zugleich einen anderen Namen hervorruft. Denn das Ganze hat noch keinen Namen, der sich behalten läßt. Es muß jeden seiner Bereiche immer wieder gerufen oder in der dem Nennen eigenen Weise des polaren Entsprechens akusmatisch eingeprägt werden: das noch namenlose Ganze als Cháos, die Leere im Gegenüber von Himmel und Erde, Hades und Tartaros, die Erde als Land und Meer, der Himmel als Luft und Feuer.

Der Nötigung akusmatischen Sichzusprechens bietet die Schrift Einhalt; nicht nur dadurch, daß sie nun genauer bezeichnet, was zwischen diesen Bereichen begegnet, sondern weil der Rhythμός des Schriftzeichens, das Grámma dazwischentritt. Es tritt in die Mitte des mündlich gewohnten Sprechens, dem die Einheit von Nennen und Rufen wesentlich ist, des Singens mit dem Sagen, wie die umschreibende Formel für den epischen Redefluß heißt. Die Griechen, so hat später Herodot diesen Vorgang beschrieben<sup>10</sup>, verändern die Rhythmik des Schriftzeichens nach ihrer Phoné. Was sich ändert, ist aber nicht nur das Grámma, sondern die Phoné, die Macht der Verlautbarung. Sie ist es, die sich rhythmisch bricht, die durch Gestalt, Bewegung, Gerichtetheit —all dies sind Grundzüge des Rhythμός — zur Akoé auf-bricht, der Stimme, die hörend verstanden wird.

Was das im Blick auf Anaximander und die Vorgeschichte der Philosophie bedeutet, wird im folgenden zu erkunden sein. Genug, daß wir an dieser Stelle festhalten: Die Urstiftung des logischen Sprechens erfolgt parallel zu einem Ereignis, das nicht minder urstiftend ist, dem «Wechsel von der mündlichen zur schriftlichen» Tradition, zum Gebrauch der Schrift nicht zu geschäftlichen und sonstigen (politischen, gesetzgeberischen, kultischen) Zwecken, sondern zum «Schreiben» als einem Mittel der Wissenstradierung. Sie schreibt sich gleichsam aus, ein Ereignis, das sich geschichtlich mit dem Namen des Anaximander verbindet, mit seinem Mut, sich der Schrift frei zu bedienen. Es ist das Ereignis, von dem wir sagen müssen, daß es in den Anfang fällt, daß es nicht zufällig mit dem Aufbruch des neuen Wissens vom Ganzen zusammenfällt. Was es markiert, ist der Ausgang des Griechentums aus dem Zustand der Mündlichkeit, der zweite Schritt zum ersten, der getan werden mußte, damit die Gesprächsgemeinschaft geschichtlich Boden fassen

10. HEROD. V. 58, 2-3.



konnte. Ohne diesen Ausgang wüßte uns die Überlieferung nichts zu berichten. Darum ist er ein Urereignis, das mit der Urstiftung erst eine Folge anderer Ereignisse, den Zusammenhang einer Geschichte, möglich macht. Aus dem Zustand der Mündlichkeit herauszugehen, dazu kann der Mut, sich der Schrift frei zu bedienen, nicht genügen. Dazu bedarf es der Fähigkeit des Lesens, eines Lesers und Lesepublikums, für welches geschrieben wird. Das gab es zu Beginn nicht und konnte es auch für Anaximander nicht geben. Das Buch, dessen Existenz weder Platon noch Aristoteles erwähnen, kann nicht weit verbreitet gewesen sein. Ja, die Frage ist, ob es sich schon um dergleichen gehandelt habe — um «die erste bereits in Prosa abgefaßte Darlegung wissenschaftlicher Lehren, welche die griechische Literatur besaß und, ach, nur allzufrüh verlor»<sup>11</sup>. Wahrscheinlicher ist ein eigener Typus von Schriftlichkeit, der von der Prosasprache und Buchform noch weit entfernt gewesen sein muß. So wenig der Titel: «Über die Natur» (*peri Phýseos*) auf Anaximander oder irgendeinen seiner Nachfolger zutrifft<sup>12</sup>, so wenig wird sich der Stil mit dem gedeckt haben, was die Standards einer späteren Zeit von einer Lehrschrift fordern. Wenn wir die verschiedenen Zeugnisse für die Nachricht genauer ansehen, so ist da wohl einerseits vom Mut des Bücherschreibens die Rede, aber vermischt mit der Nachricht, Anaximander habe zuerst gewagt, eine Karte der bewohnten Erde zu zeichnen und den Himmelsglobus nachzubilden, — Erfindungen, die den Buchstaben als Bezeichnungsmittel voraussetzen. Und Diogenes Laertius, der Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie, bei dem die verschiedenen Überlieferungsstränge zusammenlaufen, gibt lediglich an, daß Anaximander im Alter eine Hauptdarstellung jener Sätze verfaßt habe, die er der Aufbewahrung würdig erachtete, ohne dafür einen Title anzuführen: τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν<sup>13</sup>.

Das ist gewiß spätantik verkleidet und verfremdet. Die Angabe bekundet weniger, was Diogenes weiß, sondern was er glaubt, seinen Glauben an geschriebene Lehrmeinungen, den eine verfestigte Spätkultur in den Anfang zurückprojiziert. Er gerät ins Wanken, wenn wir das Kleid auftrennen, d.h. die Worte wörtlicher nehmen, als dies doxographisch zu geschehen pflegt. Der griechische Ausdruck für «Lehrmeinung» ist gleich-

11. So TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Bd. 1, Leipzig 1911<sup>3</sup>, S. 41. - Die Problematik der Buchform behandelt die lehrreiche Untersuchung von ERIC A. HAVELOCK, *Pre-Literacy in the Pre-Socratics*, University of London, *Institute of Classical Studies, Bulletin* No. 13, London 1966, S. 44 ff. der infolge eines radikalen Verständnisses von «oral tradition» Anaximander allerdings ganz ausschließt.

12. Vgl. E. SCHMALZRIEDT, *Peri Phýseos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970.

13. Fr. A 1 (= Diog. II 1-2), unter Berufung auf Apollodor.

bedeutend mit dem Beschluß, der allen gefällt oder Beifall findet, dem Beliebten (lat. placitum). Aber er bedeutet zugleich das mitgeteilte Ergebnis abwägender Überlegungen, den Hauptsatz. Ähnlich bezeichnet Ékthesis doxographisch den Abriß einer Lehre. Nach älterem Verständnis kann es auch die Auseinandersetzung mit der Thésis meinen; und die «These», das ist zunächst nichts anderes als die vorläufig aufgestellte Behauptung, die sich im Gespräch erprobt. Aus dem Lehrgespräch hervorgegangen, wird sie zuletzt schriftlich festgehalten, aber erst im späteren Schulbetrieb der Philosophie definitiv festgesetzt und dann buchstäblich als Grundsatz oder «Element» (=stoicheion) begründender Wissenschaft angenommen.

Es versteht sich, daß letzteres für den Anfang der Gesprächsgemeinschaft nicht in Betracht kommt. Gleichwohl wird der Bericht von Diogenes Laertius der Sachlage besser gerecht, dem Faktum, daß das Schreiben von «Büchern» der mündlichen Tradition erwächst. Sie sind zum Lautlesen bestimmt, zur Verwandlung des Geschriebenen in das Gesprochene, das Gespräch mit dem Kreis der Hörenden, dem sie ihre Entstehung verdanken. Das schimmert in dem späten Bericht über das «Buch» des Anaximander deutlich hindurch. Und wie wenig es einer wissenschaftlichen Prosaschrift geähnelt haben kann, bestätigt der uns aus Theophrast erhaltene Auszug bei Simplikios. Er besteht aus zwei Satzfügungen, zu denen Theophrast (oder sein Abschreiber Simplikios) anmerkt, sie seien mehr poetisch abgefaßt. Sie lauten: «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν», ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων<sup>14</sup>.

In der Übersetzung von Schleiermacher<sup>15</sup>, der zuerst das Gewicht dieser Sätze erkannt und in einem Akademievortrag aus dem Jahr 1811 den ersten bedeutenden Interpretationsversuch vorgelegt hat: «Woher das was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Billigkeit. Denn so gebe es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit».

Gestützt auf den Zusatz: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, «dieses sagt er (scil. Anaximander) in mehr poetischen Worten», hat Schleiermacher gefolgert, daß sie gewiß niemand für doxographisch untergeschoben halten werde, da sie zu deutlich das Gepräge altionischer Art und Stils tragen, das nur zum Teil unter Simplikios' Hand durch Auflösung in die

14. Fr. B. 1.

15. Über Anaximandros, in: *Philosophische und vermischte Schriften*, Bd. 2, Berlin 1838, S. 186.



indirekte Rede geschwunden sei. Die Richtigkeit dieser Auffassung ist bis hin zu Hermann Diels, der am Beginn unseres Jahrhunderts mit seiner großen Ausgabe der *Fragmente der Vorsokratiker* (1903) die Interpretation der frühgriechischen Philosophie durch die Unterscheidung einer ursprünglichen von der abgeleiteten (späteren) Überlieferung auf eine neue Grundlage stellte, nicht bezweifelt worden. Nachdem Schleiermachers Schüler Brandis den zweiten Satz aus den Handschriften durch das im Aldina-Druck des Simplikios fehlende ἀλλήλοις ergänzt und damit ein pluralisches «was ist» nahegelegt hatte<sup>16</sup> —sie geben «einander» Buße und Strafe, wechselseitig, wie der Sache vielleicht am besten zu entsprechen wäre— konnte Diels den Wortlaut des Auszugs für so gesichert halten, daß er ihn umstandslos in die direkte Rede versetzt: «Woraus aber den Dingen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung»<sup>17</sup>. Ähnlich ist schon der junge Nietzsche in der nachgelassenen Skizze über «Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» verfahren, die im selben Jahr wie Diels' Fragmentsammlung erschien. Und obwohl Nietzsches Interpretation Brandis' Textkorrektur nicht berücksichtigt, hat auch er unter dem, «was ist», eine Pluralität von Dingen verstanden. Nietzsche übersetzt: «Woher die Dinge ihr Entstehen haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit»<sup>18</sup>.

Wie nahe diese Übersetzung der von Diels kommt, darauf hat in unserer Zeit Martin Heidegger hingewiesen, eine Nähe, die sich am gleichen Abstand des Übersetzten vom Überlieferten bemißt, den der Philologe und Historiker mit dem letzten großen Philosophen der Neuzeit teilt. Nietzsche rechnet Anaximander mit Schleiermacher unter die Vorplatoniker, Diels unter die Vorsokratiker, Benennungen, die nach Heidegger das Gleiche besagen, — daß sie ihr unausgesprochenes Richtmaß für die Deutung und Beurteilung der frühen griechischen Denker der Philosophie von Platon und Aristoteles entnehmen, der nach vorwärts wie rückwärts maßgebenden Philosophen der Griechen. Auch dort, so charakterisiert Heidegger die hermeneutisch verfremdete Situation, wo die philologische und historische Forschung sich inzwischen eingehender mit den Philosophen vor Platon und

16. Vgl. CHR. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, 1. Teil, Berlin 1835, S. 126.

17. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Fr. 9, Berlin 1903, S. 16.

18. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), in: *Sämtl. Werke*, hrsg. von G. Colli / M. Montinari, Bd. 1, Berlin ; New York 1967 ff., S. 818.

Aristoteles beschäftigt, geben bei der Interpretation noch die platonischen und aristotelischen Vorstellungen und Begriffe, neuzeitlich abgewandelt, den Leitfaden<sup>19</sup>.

Woran sich Heidegger stößt, das ist die aristotelisierende Fassung, welche die Auflösung des pluralisch verstandenen «was ist» in eine Allheit von Dingen findet, von «seienden Dingen», wie man seit Kranz zu sagen pflegt<sup>20</sup>. Heidegger spricht dagegen vom «jeweilig Anwesenden, eine Umschreibung, die gewiß weniger wörtlich ist als die seiner Vorgänger. Sie verfremdet den Text in Worten, welche die Sache zur Sprache bringen sollen, nach der am Anfang wirklich gefragt wurde, und das ist nach Heidegger die Anwesenheit des «Seins» in der Zeit: «Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgängnis in dieses.. geht hervor entsprechend der nötigen Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst... Fug, und auch Schätzung... läßt eines dem anderen... aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit»<sup>21</sup>.

Heideggers Übersetzungsversuch (es ist einer unter vielen, die hier nicht weiter zu vergleichen sind) lehrt, wie wenig die Anforderung der Wörtlichkeit dem Denken genügt. Jede Übersetzung, so viele wir auch heranziehen würden, spricht anders; keine sagt dasselbe, obwohl sie alle dasselbe meinen und sich auf denselben Text beziehen. Darin bekundet sich die Not des Übersetzens, die Notwendigkeit, daß es immer schon Auslegung ist. Es muß dem Sinn der rätselhaften Worte, der einzigen, die uns aus dem Anfang erhalten sind, nach-denken, bevor es von einer Sprache in die andere «übersetzt». Und ein Rätsel, das ist das Fragment bis heute geblieben. Nietzsche hat es eine Orakelaufschrift am Grenzstein der griechischen Philosophie genannt<sup>22</sup>. Heidegger nennt es kurz und bündig einen Spruch, den Spruch des Anaximander<sup>23</sup>.

Das mag für sich genommen einseitig sein. Wenn wir beides zusammennehmen, die mündliche Rede und die Schrift, ist es in der Sache wohlfundiert. Durch nichts vorbereitet, was wir an Berichten über Anaximander kennen, mit nichts vergleichbar, was ihm die Doxographie sonst zuschreibt, bleibt das Fragment der mündlichen Rede nahe, ein Ge-

19. *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Frankfurt / M. 1957<sup>3</sup>, S. 297 f.

20. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a.a.O., S. 89.

21. Zuerst in der Vorlesung: *Grundbegriffe* (SS 1941), hrsg. von P. JÄGER, *Gesamtausgabe*, 2. Abt. Bd. 51, Frankfurt / M. 1981, S. 101f. (die umschreibende Auslegung des Übersetzten ist im Zitat weggelassen). Vgl. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 303 und 341.

22. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, a.a.O., S. 818.

23. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 296 / *Grundbegriffe*, a.a.O., S. 92-123.

schriebenes, worin das Gesprochene nachklingt, die Stimme des Sophos, die erste, die aus dem Anfang der gestifteten Gesprächsgemeinschaft zu uns herüberspricht und tiefer in uns eindringt, weil wir sie als die eigene vernehmen.

Es handelt sich weder um einen Lehrsatz noch um einen thetischen Grundsatz, der solche Sätze begründet, um eine These mit Begründungsfunktion. Es handelt sich um einen Hauptsatz, der überragt, in der Weite und Kühnheit seines Gedankens aus allem herausragend, was die Überlieferung Anaximander sonst zuschreibt. Wodurch? Nicht, weil er sich besonders poetisch ausdrückt, obwohl die Wortwahl kaum an das schlichte, einfache Ionisch heranreicht, wie es seinem Schüler Anaximenes nachgesagt und von Hekataios und später von Herodot geschrieben wird. Auch nicht dadurch, daß ein Satz auf den anderen folgt, während die doxographischen Sätze eher voneinander isoliert sind. Der Gedanke ragt heraus, indem er hören läßt, akroamatisch, um es so auszudrücken, auf einer Ebene des «logischen» Sprechens, die im Bereich des Poetischen spielt, die seiner Urstiftung jedenfalls nicht äußerlich ist, ja, die sogar mit dem Ureignis zusammenspielt, mit der Umsetzung des Wissens von allem durch die Schrift.

Der Gedanke zieht ein Fazit des Gesprächs. Als abschließender Hauptsatz des mündlich Dargelegten ist er weder mantisch noch musisch eingefaßt. Und so teilt er sich auch nicht in der Form der musischen Mantosýne mit, nach der Nötigung des Aöden, das Gesagte über den Gesang, die Verlautbarung selbst und als solche, akusmatisch einzuprägen. Seine Form ist «poetisch» im ursprünglichen Sinne von «Poiesis», der Verfertigung eines Werkes, dem sich das zu Sagende buchstäblich zum Text verdichtet. Das Geschriebene steht aus der Sprache werkhafte heraus; es weist, statt zurück auf den Sprecher und den Akt des Sprechens, auf das von ihm Gemeinte, den Logos als gedachten, nachzudenkenden Gedanken<sup>24</sup>. Der «Poet» dichtet, indem er denkt, und er denkt, indem er dichtet<sup>25</sup>, dieses beides im Medium des Rhythμός, des gestalteten, bewegten, gerichteten

24. Vgl. H.-G. GADAMER, Philosophie und Literatur, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 11 (1981), S. 24ff.; ders. Unterwegs zur Schrift?, in: A. u. J. ASSMAN / CHR. HARDMEIER (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archaiologie der literarischen Kommunikation*, München 1974, S. 10ff. Die Anwendung auf Heraklit unternimmt in aufschlußreicher Weise die neuere Studie von U. HÖLSCHER, Heraklit zwischen Tradition und Aufklärung, in: *Antike und Abendland*, Bd. 31 (1985), bes. S. 23f.

25. Daß siene Dichtung einen *Logos* mitteilt, sagt bereits Bakchylides, Fr. 20. Unter diesem Aspekt wäre die Funktion der Chorlyrik und Elegie (Solon!) genauer zu untersuchen. Vgl. H. MEYERHÖFER, *Das Erwachen des kritischen Bewusstseins bei den Griechen*, Phil. Diss., Erlangen 1976, S. 117ff.

Buchstabens, der zwischen das Sagen und Singen tritt. Die Macht der Verlautbarung, der Fluß des epischen Sprechens, begrenzt sich in der Schrift. Sie ermöglicht es, die Portionen des Gesprochenen neu abzuteilen und das Geteilte in Sätzen zusammenzufassen, die «logisch» aufeinanderfolgen, — in jener gerichteten Bewegung von Satz und Zusatz und Folgesatz, wie sie uns zuerst am Spruch des Anaximander entgegentritt. Der Gedanke und seine Form, die eigentümlich sprechende Schreibweise, sind nicht voneinander zu trennen. Sie bilden das Band, welches das Sprechen an das Hören zurückbindet, die Verbindlichkeit des Denkens, das sich auf den Weg zur Weisheit, zum Wissen vom Ganzen, begibt.

II. Wenn sich das so verhält, haben wir dem Hinweis auf die «poetische» Sprachform das ihm gebührende Gewicht zu geben. Wir haben zu fragen, was die Form für das Verständnis des anfänglich Gedachten bedeutet. Schleiermacher stellt sich die Frage nicht, weil sich ihm darin lediglich der archaisierende Spruchstil ausprägt. Bei Diels wird sie mit dem Argument umgangen, daß der im Begriff des Unendlichen (= Apeiron) gipfelnde Gedanke selbst «urpoetisch» sei<sup>26</sup>. Sie wird auch von Nietzsche nicht gefragt. Denn für Nietzsche ist das Poetische gleichbedeutend mit der «tragischen Weisheit», die das Wissen vom Ganzen im Zug des Leidens sammelt, des notwendigen Untergangs eines Jeden für das «Unrecht» der Vereinzelung<sup>27</sup>. Und bei Heidegger fällt es mit der Ursprünglichkeit von Denken und Dichten zusammen, mit der Urdichtung, die der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges voraufgeht, weil dadurch die Sprache allererst zur Sprache, d.h. in ihr Wesen gelangt, indem sie das «Sein» offenbart: «Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche dictare»<sup>28</sup>.

Heideggers Deutung wirft das Schriftproblem in der geschichtlichen Sicht eines wiederholenden Sagens (nach der Weise des λέγειν) auf, um es zugunsten der Unwiederholbarkeit des Nennens von Namen (der Grundworte des sich entbergend-verborgenen Seins) zu entscheiden. Obwohl sie damit dem Gewicht der Schrift nicht gerecht wird, hat sie das unschätzbare Verdienst, den Anfang der Philosophie bei den Griechen von ihrem Ursprung unterschieden und die Ursprungsfrage nach dem Verhältnis von Onoma und Logos aus der Enge des Blickwinkels: «Vom Mythos zum

26. Vgl. *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, hrsg. von W. BURKERT, Darmstadt 1969, S. 5 und S. 20f.

27. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, a.a.O., S. 818.

28. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 303.



Logos» befreit zu haben. Die Philosophie ist nicht aus dem Mythos entstanden, sie entsteht «aus dem Denken im Denken». Aber das Denken, ist es von Anbeginn das Denken des Seins? Ist es schon dort am Werk, wohin die Frage nach dem Ursprung zurückeist, in der mündlichen Tradition des Epos?

Um diese Frage zu klären, setzen wir bei der Rede von «Dingen» ein, die «da» sind (τοῖς οὖσι), die in der Unbestimmtheit ihres Da-Seins eine unbestimmte Vielheit oder «alles» meinen, was überhaupt gewußt, erkundet, gedacht werden kann. Am Auftakt des Spruches von Anaximander nimmt sie sich am wenigsten poetisch aus, so daß wir Anlaß haben, uns der umstrittenen Frage seiner Authentizität zu stellen. Nach Heidegger nennt dieses Wort dasjenige, wovon der Spruch spricht, ein schon vor seinem Ausspruch Gesprochenes der griechischen Sprache in ihrem täglichen niederen und hohen Gebrauch<sup>29</sup>. Es ist eine Vorgabe des mantisch-musischen Wissens, des apollinischen Sehers, der zuvor schon «alles» durch den Gott gesehen hat, wie des Sängers, dem die Musen «alles» verlauten, weil sie überall «dabei sind»<sup>30</sup>. Die «archaische» Entsprechung zu den Anaximandrischen «Dingen», die «da» sind (nach der Dativform: τοῖς ἐοῦσι), lautet: τὰ ἐόντα, ein mit τὰ πάντα gleichbedeutender Ausdruck, der sich semantisch durch die Genesiserzählung füllt. Zum Da-Sein kommt «alles», was nach dem mündlich abverlangten Muster von einem Ersten (ἐξ ἀρχῆς) her geschieht; und dieses Geschehen ist einfach: auf das Erscheinen der Götter gerichtet<sup>31</sup>. Sie «sind» die am meisten Scheinenden, sofern sie, einmal erzeugt, nicht zu verschwinden vermögen. Darum heißen sie die Immerwährenden (αἰὲν ἐόντες), die das Wissen gewähren. Und so erscheinen sie am Grunde mantischer Weissagung. Der Seher sieht nicht nur, was jeder zu sehen vermag, was so «da ist» (τά τ' ἐόντα) wie der Kampf um Troja, die Totenfeuer vor der Stadt, das Wüten der Pest, die Schiffe der Belagerer, sondern dieses Da-Seiende zusammen mit dem, was «da war» (πρό τ' ἐόντα) und «da-sein wird» (τά τ' ἐσσόμενα), den Zusammenhang des Geschehens, den keiner der Handelnden übersieht. Darin ist seine Einsicht der Sicht der gewöhnlichen Sterblichen überlegen, eine Überlegenheit, die sich im Musenanruf des Sängers legitimiert. In der verlauteten Verkündung des «Wahren» gewährt, hat er dieser Gewähr durch die mündliche Weitergabe zu entsprechen. Dem dient die akusmatisch einprägsame Reihung der

29. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 313.

30. HOMER, *Il.* 1, 70-72; 2 485; HESIOD, *Theog.* 26-34.

31. Die nicht allen, aber immer in aller Klarheit erscheinen (φαίνεσθαι ἐναργεῖς). Vgl. *Il.* 16, 161; 20, 131; *Od.* 7, 201.

partizipialen Zeitformen des Verbum εἶναι, die epische dreiteilige Formel für das «Wissen von allem»: τὰ τ' ἐόντα, τὰ τ' ἐσσόμενα, πρό τ' ἐόντα<sup>32</sup>.

Der Sinn dieser ursprünglich hymnischen, der Anrufung des Gottes vorbehaltenen Formel wird verkannt, wenn man annimmt, Anaximander folge lediglich dem Sprachgebrauch von Homer und Hesiod, die von τὰ ἐόντα als demjenigen sprechen, was in der Gegenwart existiert, im Gegensatz zu den Dingen, wie sie in der Zukunft sein werden oder wie sie in der Vergangenheit gewesen sind<sup>33</sup>. Schließt doch das vom Erzählfluß geforderte Nacheinander der Génesis einen solchen Gegensatz mit zweiteiliger Doppelbeziehung aus. So denkt erst Anaximander; und er muß die Formel, wenn sie am Eingang seines Buches gestanden hat, entscheidend umgeprägt haben. Er muß von einem Ganzen (οὐλον) ohne Grenze (ἄπειρον) gesprochen und von ihm in hymnischer Prädikation gesagt haben, was das Epos so nicht sagen konnte: das es ungeworden und darum unverderblich (ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον) sei<sup>34</sup>. Ja, Anaximander muß sogar das episch Erste mit dem Ganzen geglichen und von ihm dasselbe prädiziert haben, daß es, als dessen Grund (ἀρχή) verstanden, ἄπειρον, unbegrenzt sei<sup>35</sup>. Und in diese die mündliche Tradition abwandelnden Formeln muß er dann das Neue eingeschrieben haben, die andere Seinserfahrung des anfangenden Denkens, die in der ursprünglich «poetischen» Form etwa wie folgt gelautet haben mag: ἐκ τῶν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς ἐοῦσι, καὶ ἡ φθορὴ ἐς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών, «woraus aber allem, was ist, die Geburt ist, dahinein wird auch der Verderb nach der Schuldigkeit»<sup>36</sup>.

Wenn wir die Rede von τοῖς ἐοῦσι wörtlich nehmen, dann legt sich der Schluß nahe, daß jenes unscheinbare, aber bedeutungsschwere Wort, so wie es hier zum ersten Male außerhalb des Epos auftritt, das «Alles» im Sinne der Gesamtheit des Erscheinenden meint; und dies nicht im Hinblick auf die einzelnen, der Sinneswahrnehmung zugänglichen Erscheinungen (der Später

32. *Theog.* 38. Daß die Musenformel das hymnische Element entscheidend abwandelt, hat H. KOLLER überzeugend nachgewiesen. Vgl. *Musik und Dichtung im alten Griechenland*, Bern / München 1963, S. 43.

33. So W. JÄGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, S. 226f.

34. Vgl. den Bericht des ARISTOTELES, *Phys.* III 4, 203 b 3-15. Der. Gleichsetzung des *Apeiron* mit dem *Holon*, dem die feierlichrühmende Sprechweise gilt (207 a 15-27), vermag Aristoteles auf Grund seiner ontologischen Prämissen nicht mehr zu folgen. Die Formel selbst ist vorgebildet bei HOMER, *Od.* 12, 130-131.

35. Darin scheint mir der kritische Sinn der Aussage über die *arché* zu liegen, der in der doxographischen Fassung freilich unfaßbar geworden ist.

36. Fr. B 1. In der Umformulierung folge ich M. L. WEST, *Early Greek Philosophy*, Oxford 1971, S. 81f.



so genannten «Phänomene»), sondern darauf, was im Ganzen zum Vorschein kommt, phanontisch, um es mit einem in diesem Zusammenhang vielleicht hilfreichen Ausdruck zu umschreiben<sup>37</sup>. Der Satz hat die Ebene des episch dreiteiligen Sprechens verlassen. Gewiß handelt auch er davon, was von einem Ersten her geschieht. Aber das Geschehen erscheint zweifach, in einer Sicht, in die sich der schreibende Sophos mit einbezogen weiß. Das Medium der Gleichzeitigkeit, die Schrift, die nicht mehr da «jetzt Da-Seiende» mit dem Vergangenen und Künftigen nennend zu Kontrastieren oder ins Bild umzusetzen braucht<sup>38</sup>, gibt die Sicht für das Immergleiche frei, für die Einheit und Gleichursprünglichkeit des großen Geschehens vom Werden und Vergehen.

Es ist diese Einsicht in das Gleichmaß des Ganzen, womit sich der Spruch des Anaximander von der Überlieferung abhebt. Die Denkform der Zweiheit, das Vertrauen, eben damit das Wahre zu sagen: daß alles zu werden und zu vergehen, zu sein und nicht zu sein hat<sup>39</sup>, dieses «zweigestaltige» Sagen ist in der mündlichen Tradition angelegt. Aber die polaren Sprechweisen, deren Hervorrufen des Doppelnamigen sich herleitet vom Bedürfnis der Übersicht und des Behaltens von allem, konnten erst ausformuliert und dem Wissen vom Ganzen eingelegt werden, als sich die Macht der Verlautbarung in der Schrift zu brechen begonnen hatte. Und dabei sind es die trennenden Buchstaben, die schreibend wie lesend die Aufmerksamkeit von der Evokation der Bilder über das Ohr auf die entgegengesetzten Gestalten der Namen lenken, deren Gegensätzlichkeit, konsequent entfaltet, eine andere Weise zu sprechen und zu hören gewährt.

Diesen Vorgang, die Gewährung des logischen Sprechens durch das Benennen von zwei Erscheinungsformen (μορφὰς δύο), deren Gestalt nach entgegengesetzten Richtungen geschieden und durch geschriebene Zeichen (σήματα) voneinander getrennt gesetzt wird<sup>40</sup>, bezeugt der Satzzusammen-

37. HERAKLIT, B 56. Auf die Differenz zum Phänomenbegriff verweist H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg / München 1980, S. 79. Vgl. auch die erhellenden Anmerkungen bei G. Colli, *La Sapienza Greca*, Vol. II, Milano 1978, S. 298f.

38. Letzteres vollzieht sich episch durch den Bezug menschlicher Sterblichkeitserfahrung auf das Wachstum und Schwinden von allem, z. B. *Il.* 6, 149; 21, 464-466.

39. PARMENIDES, Fr. B 8, 38-41 M 53-55, der damit die von ihm abgewiesene Denkart seiner Vorgänger umschreibt. Die Beispiele, die neben dem Grundverhältnis von «sein» und «nicht sein» das Verhältnis von Ankunft und Weggang und den Wechsel der Farbe (mit Licht und Dunkel) erfassen, beginnen mit γίγνεσθαι und ὄλλυσθαι, was auf eine Kritik an Anaximander oder an der frühpythagoreischen Gesprächsgemeinschaft ALKMAION, Fr. (B. 1/ A 3) schließen läßt.

40. So noch einmal PARMENIDES, Fr. B 8, 55-57. Daß die Stelle auf das Urereignis anspielt, darauf deutet neben der Bindung des mündlichen ὀνομάζειν an die Abteilung durch getrennte

hang im Spruch des Anaximander. Er beruft sich weder auf ein Dabei-Sein der Musen bei allem noch auf mantische Quellen der Weissagung. Darüber wird vielmehr gänzlich geschwiegen obwohl Anaximander, nach dem Wenigen, was wir dazu wissen, von den apollonischen Göttern nicht schweigt. Auf dem Hintergrund der großen Krise der mündlich überlieferten Religion und der damit einhergehenden Ausbreitung des Dionysoskults mußte er sie anders denken. Und er muß sie so gedacht haben, wie es die Kritik am mantischen Wissen fordert. Auch die Götter, soll Anaximander gelehrt haben, und er hätte damit nur zu Ende gedacht, was das Epos anfänglich erzählt, altern und sterben. «Unsterblich und nichtalternd» ist allein dasjenige, was keine Grenze hat, also keiner der Götter, sondern «das Göttliche»<sup>41</sup>. Es ist ein anderes Prädikat des Ganzen, der Vorbegriff von Einheit und Sein<sup>42</sup>, der zu verstehen gibt, daß sich dieses Sprechen von allem abgrenzt, was im epischen Sinne «seiend» heißt.

III. Das sind nun nicht nur die Éonta in der Einfachheit ihres Erscheinens: was in der Gegenwart von Handelnden so «da ist» (= existiert) wie für die Griechen vor Troja die belagerte Stadt. «Seiend» ist der Brauch, das mündlich gesprochene, gewohnte Recht, das ebenso einfach erscheint: auf die am meisten Scheinenden gerichtet. Das sind im Epos die Doppelgestalten Themis, die erstgeborene Tochter des Himmels und der Erde, und Dike, die Tochter des Zeus und der Themis. So erscheinen sie am Grunde des Gewohnten; sie tragen es (ἡ θέμις ἐστίν, «wie es Sitte ist»)<sup>43</sup> und sagen, was zu sein hat (αὕτη δίκη ἐστὶ θροτῶν, «dies ist die Weisung der Sterblichen»)<sup>44</sup>. Ja, selbst die Schuldigkeit «ist», und dies ganz ohne Gestalt, so daß sie sich in der Kurzform impersonaler Sätze aussprechen kann (χρεώ ἐστὶ bzw. γίγνεται)<sup>45</sup>. Und mit der Schuldigkeit «ist» der Streit, der Gegenpol zu Themis und Dike, auch dieser (am Ausgang der epischen

---

σήματα der Übergang vom traditionellen κόσμος ἐπέων (S. 52) zum διάκοσμος der Welteinrichtung, deren Aufbau das Bezeichnungs- und Rechnungsmittel der Schrift voraussetzt.

41. Fr. B 1; B 3; A 17. Vgl dazu D. BABUT, Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre, in: *Revue des Études Grecques*, 85 (1972), S. 1ff.

42. Bgl. H.-G. GADAMER, Über das Göttliche im frühe Denken der Griechen in: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, S. 64f.

43. *Il.* 2, 73; 9, 33; *Od.* 3, 45 u.ö. (auch in der Verneinung). Zur epischen Semantik von εἶναι vgl. das grundlegende Werk von CHARLES H. KAHN, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht 1973 (= Foundation of Language Supplementary Series 16).

44. *Od.* 11, 218; 4, 691, 19, 43; dieselbe Wendung für die Götter (αὕτη τη δίκη ἐστὶ θεῶν) 19, 43. Zur Genealogie von *Themis* und *Dike* vgl. HESIOD, *Theogonie* 135 und 902.

45. Vgl. *Il.* 11, 409 mit 21, 322; 23, 308; *Od.* 9, 136.

Tradition) zur Doppelgestalt der Eris personifiziert (... ἐπὶ γαῖαν εἰσὶ δύω)<sup>46</sup>. Zuletzt dann die Naturerscheinungen, die in derselben Weise «sind» wie Brauch und menschliches Schuldigsein. Sie alle zeigen sich im Umkreis von Themis, der Trägerin der Zeit (ᾠση) die Polarität von Wachstum und Schwinden im Geborenwerden und Sterben des Lebendigen<sup>47</sup>, der Wechsel der Jahreszeiten, von Tag und Nacht, des kosmischen Erscheinenden, woran sich eine lange Liste polarer Ausdrucksweisen reihen ließe. Auch davon hebt sich das Denken des Anaximander in der ihm eigenen Angleichung des Ersten an das Ganze ab.

Verdeutlichen wir uns das Problem am kosmogonischen Kontext des Spruches, an Hand der zwei Erscheinungsformen von Licht und Dunkel, woran Parmenides die Denkweise seiner Vorgänger abweist. In der epischen Tradition entspricht dem der Unterschied von Tag und Nacht, bei Anaximander der des Warmen (θερμόν) und Kalten (ψυχρόν)<sup>48</sup>. Da in den doxographischen Texten fast jedes Wort überformt ist, mag an deren Stelle das Gegenüber des Feuers (φλόγος) und des Urfeuchten (πρώτης ὑγρότητος), vielleicht auch der Erde (A 27) oder der Luft (A 10-11) gestanden haben, was nach der schwankenden Überlieferung offen bleiben muß. Ausschlaggebend ist die dyadische Denkweise, die sich in Grundlinien erkennen läßt, ein Denken in «Gegensätzen» mit zweiteiligem Doppelbezug, das wir bereits an der Spruchformel aufweisen konnten. Es verhilft dazu, den mit der Angleichung des Ersten an das Ganze aufbrechenden «Unterschied am Erscheinenden» zu gewahren, die Differenz zwischen den Bereichen der sichtbaren Welt und des Unsichtbar-Unbegrenzten, das sie umgibt.

Formal gesehen lehrt Anaximander, daß sich am Beginn der Kosmogonie aus Zweien, die ursprünglich eins sind, das Urverhältnis von «warm» und «kalt» bildet — die Zweiheit des Eόν, woran Parmenides Anstoß nimmt. Die Genesis scheint triadisch durchgeführt worden zu sein: nach dem Apeiron (a) unter dem Namen Gonimon ein unbegrenzt Erzeugendes (b) in unbegrenzter Bewegung (c), ein erstlich Begrenzendes (wiederum mit Doppelbezug), von dem sich das erstlich Erscheinende von Dunkel und Licht scheidet<sup>49</sup>. Die Nähe zur Hesiodischen Theogonie, die Verwandtschaft des Apeiron mit dem Chaos, des Gonimon mit Eros, der Unbegrenztheit der

46. HESIOD, *Erg.* 10-12; *Theog.* 225. Vgl. *Il.* 4, 440; 5, 740 u.ö.

47. *Il.* 6, 149; 21, 464-466.

48. Fr. A 10; 17 a. Die Parallelen zieht O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel / Stuttgart 1968<sup>2</sup>, S. 741. (Warum ich in einigen Punkten nicht zu folgen vermag, ergibt sich aus meinem Interpretationsansatz).

49. Vgl. Fr. B 2 mit A 10, wo das *Apeiron* (in freilich spätester Überlieferung) als «Ewiges» (αἰδίον) benannt ist.

Bewegung in der Scheidung von Dunkel und Licht mit der anfangs- und endlosen Wegzeit (ὥρην ὁδοῦ) im Wechsel von Nacht und Tag<sup>50</sup>, ist unverkennbar; nicht zu verkennen auch die Ferne, die Entfaltung des Unterschieds am Erscheinenden über Dike, die bei Hesiod eine der Horen ist (*Theog.* 901f.) aber für den Weg der Zeit noch ganz im Hintergrund mythischer Erschlossenheit bleibt.

Auf den Inhalt der Kosmogonese soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden<sup>51</sup>, wie uns überhaupt fernliegt, die generelle Formel des Spruches ins Kosmische zu übersetzen<sup>52</sup>. Uns kommt es auch hier auf die poetische Form an, in der sich das erstlich Erscheinende gedanklich darstellt. Und das ist bei Anaximander das Schema der Trennung von Gegenteilen (ἀπόκρισις τῶν ἐναντίων) aus der ewig erzeugenden Bewegung des Ersten<sup>53</sup> das als solches nur über das agonistische Aufeinanderwirken der Teile im Ganzen erscheint.

Wir sprechen absichtlich nicht von «Gegensätzen». So ist das Schema erst durch Aristoteles aufgefaßt worden, der weder der Denkform der Zweiheit noch der Angleichung des Ersten an das Ganze (ὅλον) Verständnis entgegenbringt. Nach seiner Auffassung verwechselt das dyadische Denken das Doppelte mit der «Zwei», weil es die Zahl nicht quantitativ, in zahlenmäßiger Begrenzung, zu fassen weiß; und daß die hymnische Prädikation dem Apeiron gelten könnte, hält Aristoteles eben darum für eine Verwechslung mit den Ganzen, weil er es über die Zerlegung der Ausdehnungsgröße als dieskretes Kontinuum denkt<sup>54</sup>. Qualitativ ist es «Stoff», so daß Aristoteles die ihm vorliegenden Berichte über das Schema in der Richtung der Ausscheidung (ἔκκρισις) von Stoffen aus einem «Urstoff» mißversteht<sup>55</sup>, ein folgenschweres Mißverständnis auf der Grundlage einer quasihyletischen Interpretation, womit sich der aristotelisch beeinflussten Doxographie die Ursprünglichkeit des anfangenden Denkens verstellt. So haben wir im Blick auf die Entfaltung des Unterschieds am Erscheinenden zu fragen, was dem Vorgang der Apokrisis anfänglich zugrundeliegt.

Der Unterschied stellt sich episch im Bild des Hauses der Nacht in der

50. *Theog.* 116-120 ; 754.

51. Vgl. dazu meine Studie: *Arche und Apeiron. Über das Grundwort des Anaximander*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2/1986.

52. Das hat ebenso behutsam wie eindringlich U. HÖLSCHER getan. Vgl. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968, S. 25 ff.

53. Fr. A 10, die kosmogonische Entfaltung mit demselben Ausdruck angedeutet auch in B 1 und A 11.

54. Vgl. *Met.* I 5, 987 a 22-27; 10, 993 a 15-16 mit *Phys.* III 4, 203 b 10-15; 6, 207 a 17-21.

55. *Phys.* I 4, 187 a 20-21.

Tiefe des Tartaros dar. Das Epos erzählt zu Beginn von Tag und Nacht, wie sie erzeugt sind, ohne von ihrem Wirken zu berichten: «Zuerst» die Nacht als Ausgeburt des Chaos und dann der Tag. Und so erscheinen sie niemals zusammen. Hesiod hat es eindrucksvoll (mit dem episch verfügbaren Mittel) illustriert: Wenn sie sich der Schwelle des Hauses nähern und einander zurufen (ἀλλήλας προσέειπον), bleibt es beim Ruf, weil die Bahn der Zeit dort immer wieder wegführt<sup>56</sup>. Erzeugt werden auch «Wärme» und «Kälte» bei Anaximander. Aber beide sind zugleich da; und der Zeugung geht das Abtrennen des Gonimon vorher, dem die Trennung des Warmen in das Lichte, Feurige, Lebendige, des Kalten in das Dunkle, Feuchte, Leblose, folgt. Das sind, soweit wir dies den doxographischen Berichten entnehmen können, die bezeichnenden σήματα der Anaximandrischen Kosmogonie, die sich in die traditionellen ὀνόματα der Erscheinungsformen (Erde und Himmel, Tag und Nacht) eingeschrieben und deren geschiedene Gestalten noch einmal getrennt gesetzt haben, eine Trennung im Nacheinander mit gleichzeitiger Verbindung des Getrennten zu jenen kosmischen Gebilden der Erd- und Himmelsphäre, in der die jeweiligen Gegenteile wie Kern und Schale zusammengespant sind<sup>57</sup>. Und darin setzt sich dann das Gegeneinander fest, der Streit zwischen Licht und Dunkel, Feurigem und Feuchtem, Lebendigem und Leblosem, den das kosmische Geschehen zum Austrag bringt. Das Bild des Gonimon, die Anschauung des Gebärens, die das Ganze wie ein sich ständig regenerierendes Lebewesen vorstellt, dieses konventionelle Bild tritt zurück zugunsten eines Vergleichs. Welcher es ist, verrät das verbale ἀποκρίνειν. Es meint episch, daß sich aus einer Menge eine Teilmenge absondert und einer anderen (bzw. einem Einzelnen) agonistisch entgegendrängt<sup>58</sup>. Nachepisch —und das ist bei Anaximander der Fall— nimmt es die Bedeutung von «antworten» und «Bescheid geben» an. Die Gegenteile wirken aufeinander, sie stehen sich gleichsam Rede und Antwort.

Das ist ein sprachlicher Vorgang, genauer gesagt: die Sprache des Rechts, an der mir der Begriff der Apokrisis gebildet zu sein scheint. Die Begriffsgeschichte ist überblickbar. Sie beginnt mit der mündlichen Rechtsprechung, der entscheidung des Streits zwischen zweien nicht im Kampf, sondern durch ein geregeltes Verfahren, das die Gewalt begrenzt<sup>59</sup>. Der Agon wird dann ein Ereignis der Sprache, die über den Rechtsgang das Getrennte

56. *Theog.* 123-126; 744-754.

57. *F. A.* 10-11; 18; 21-22. Vgl. H. FRÄNKEL, *Parmenides und Anaximander*, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, S. 182f.

58. *HOMER, Il.* 5, 12.

59. Vgl. *Od.* 16, 269; 18, 264 mit *Od.* 12, 440; *Il.* 16, 387; 18, 497ff.

verbindet. Denn der Bescheid vor Gericht kann erst gegeben werden, wenn zuvor gehört worden ist, wie es sich mit der strittigen Sache verhält, nach der alten Rechtsformel: μηδὲ δίκην δικάσης, πρὶν ἀμφοῖν ἀκούσης<sup>60</sup>. Der Richter kann das gesprochen-gehörte Wort nicht stehen lassen. Er muß auswählen, um die Entscheidung zu treffen, weshalb die Krisis des richterlichen Urteils den Grundzug der Apokrisis beibehält, ein Zug, der mit der Formalisierung des Prozeßverfahrens durch das geschriebene Recht naturgemäß noch verstärkt werden mußte.

Davon zeugt nicht nur die im Text des Spruches dominierende Sprache des Rechts, das gerade formelhafte δίκη καὶ τίσις, sondern auch der kosmogonische Kontext bei Simplikios, der die Dominanz der Apokrisis in der Anaximandrischen Kosmogonie an der richtigen Stelle, in Abgrenzung zur späteren Theorie der «Ausscheidung» der Stoffe aus dem Urstoff und ihrer gegenseitigen Umwandlung, festhält<sup>61</sup>. Und der Gedanke der Trennung des erstlich Erscheinenden aus einem ersten Begrenzenden und seiner Verbindung im Namen des Ganzen, schimmert er nicht selbst hinter der aristotelisierenden Ursprungs-formell (ἐξ ὧν - εἰς ταῦτα) am Eingang des Spruches durch? Sind die Urgegensätze des Warmen und Kalten bei aller Ausdifferenzierung durch die geschriebenen Zeichen nicht noch immer ὀνόματα, die sprechenden Namen für die Zweiheit am Grunde des Geschehens zwischen Erde und Himmel? Für die Erfahrung der Einheit des Geborenwerdens mit dem Sterben, die das gestiftete Gespräch von Anaximander abwärts bis hin zu Heraklit und Parmenides in der Tiefe bewegt? Wenn die Apokrisis, nach der Annahme, der wir bisher gefolgt sind, nicht nur einen kosmischen Vorgang bezeichnet, wenn im kosmogonischen Zeichen noch das «Antworten» und «Bescheid geben» spricht, dann muß der Antwort eine Frage vorhergegangen sein. Und welche andere Frage konnte gefragt werden als diejenige, die das Epos ungefragt läßt, die es nicht aufwerfen konnte, weil es sich mit der Frage nach der Génesis von allem begnügt. Die wirklich gefragte Frage der Gesprächsgemeinschaft, die Anaximander als erster stellt, ist die nach dem «Warum» des Unterschieds am Erscheinenden, des Schwindens und Untergangs von allem im Tod.

IV. Unserem Deutungsansatz stehen die Zweifel an der poetischen Qualität des Spruchauftakts entgegen, die von philologischer Seite heute allgemein geteilte Auffassung, daß sie daran ohne den Fingerzeig von

60. Sie wird noch HESIOD, Fr. 271 (ed. Rzach), zugeschrieben. Vgl. die späteren Varianten bei EURIPIDES, Herakles, 179-180; Fr. 362, 9-10.

61. Fr. B 1.

Theophrast kaum entdeckt worden wäre<sup>62</sup>. Das mag auf die Worte γένεσις und φθορά zutreffen. Aber trifft es auch die Sache, das in und mit ihnen Gedachte? Die Einwände sind für uns von solchem Gewicht, daß wir sie nicht außer acht lassen können. Die Hermeneutik bedarf der Kritik, an der sich jede Auslegung zu messen hat. Sie muß es um so mehr, wenn die Kritik die Auslegung fraglich macht, wenn sie, wie im Fall des Anaximanderworts, neben dem Auftakt des ersten Satzes auch den Schluß des zweiten als nicht - authentisch ausgeschieden hat, ohne die Frage nach dem «Poetischen» ernsthaft zu erwägen. Wir weichen damit nicht auf Nebenwege aus. Wir folgen dem eingeschlagenen Weg vom epischen zum logischen Sprechen, um den Ursprung im Anfang freizulegen.

Die kritischen Bedenken gegen den Eingangssatz gehen auf J. Burnet zurück, der das Begriffspaar von Génesis und Phthorá als platonisch identifiziert hat<sup>63</sup>. Wer sich im platonischen Dialogwerk genauer umsieht, wird leicht bemerken, daß es dort noch keineswegs eindeutig festliegt. Plato wechselt zwischen φθορά und ὄλεθρος, dem älteren Wort für «Untergang» und «Tod»<sup>64</sup>. Das ist kein Zufall... Beruft sich doch Plato zur Bestimmung des Gewordenen und Werdenden auf den «alten» Logos, daß aus dem Toten Lebendiges und aus dem Lebenden das Tote entstehe. Es ist ein Zeugnis ältester Mysterienweisheit, in dem wir der Denkform der Zweiheit begegnen, den Spuren der Anaximandrischen Einsicht, daß alles aus seinem Gegenteil zum Vorschein kommt, das eine aus dem anderen (ἐξ ἀλλήλων) und im Übergang ineinander (εἰς ἄλληλα) wie Wachen und Schlafen, Warmsein und Kaltwerden, Sichttrennen und Verbinden. Die Beispiele deuten auf Empedokles, Alkmaion und Heraklit<sup>65</sup>. Aber die zugespilte Sache, die Deutung des Unterschieds am Erscheinenden im Licht der Differenz zwischen den äußersten und letzten Lebensvorgängen weist über Melissos' Wiederholung der Parmenideischen Kritikpunkte gegen das dyadische Sprechen (darunter des Hauptpunkts, daß «das Lebende sterbe und aus dem Leblosen Werden zu entstehen scheine»)<sup>66</sup> bis auf Anaximan-

62. So (im Blick auf den ersten Satz) H. SCHWABL, Anaximander. Zu den Quellen und seiner Einordnung im vorsokratischen Denke, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 9 (1964), S. 67.

63. *Early Greek Philosophie*, London 1930<sup>4</sup>, S. 54 n. 2.

64. Vgl. *Politeia* 485 b mit 495 a, ferner *Phileb.* 15 a-b, wo die Bezeichnung noch einmal wechselt.

65. EMPEDOKLES, Fr. 17; ALKMAION, Fr. 4; HERAKLIT, Fr. B 36; 60; 62; 88; 126.

66. Fr. B 8, 4-8. Die auch sonst spürbare Berührung mit Anaximander vermerkt W. JÄGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, a.a.O., S. 39, der geradezu von einer Renaissance der milesischen Naturphilosophie spricht.

der zurück. Die Einsicht muß sich nicht des Begriffspaares bedient haben, das uns im theophrastischen Kontext bei Simplikios überliefert ist. Denn im Gegensatz zur archaischen Konzeption der γένεσις von allem kündigt sich der Umschlag zur φθορή episch nur im Verbalstamm für «verderben» (φθίνειν) an, in freilich reicher Nuancierung, die von «schwinden», «auszehren», «sterben» bis hin zu «aufreiben», «vernichten», «töten» reicht. Da das Apeiron nach dem Bereich des Aristoteles anólethron, «unverderblich», heißt (was sich an Parmenides' Zurückweisung der dyadischen Denkform [Fr. B 8, 13-14/40] bestätigt), mag bei Anaximander das ionische Ólethros gestanden haben, ein Ausdruck, der schon mündlich im Gegenüber zu «Leben» (βιῶναι) und dem ältesten Wort für «Belebtsein» (ψυχή) die Bedeutung von «Verderb», «Untergang» und «Tod» gewinnt<sup>67</sup>.

Es ist das Wort, das wahrhaft poetische spricht, das in der Wendung der ὀλέθρου πείρατα umschreibt<sup>68</sup>, was dem Vergehen eignet, — daß es peírata hat, «Grenzen». Bildlich gemeint sind die Enden von Schiffstauen, die sich ineinander verknoten und zuziehen. Das Vergehen kommt wie ein Verhängnis entgegen; es erreicht im Eintritt des Verderbs die äußerste, letzte Grenze, an der das Leben dem Tod begegnet und darin ins «Unbegrenzte übergeht». Das besagt Phtorà in etwa auch<sup>69</sup>, aber nicht in jener Prägnanz, wie sie das ältere, bildkräftige Wort auszeichnet. Davon hat sich einiges in der Fügung der ersten Satzperiode erhalten. Daß allem «Geburt ist», diese Formulierung findet sich wohl im Kontext bei Simplikios, aber daß zugleich der «Untergang wird», jene auffällige Doppelung ist doxographisch nicht zu belegen.

So vermag es nicht recht zu überzeugen, warum die als «poetisch» qualifizierten Worte erst mit dem formelhaften Zusatz κατὰ τὸ χρεῶν beginnen sollen. Im Zusammenhang des Spruches nimmt er die Mitte ein, und es liegt nahe, ihn mit jenen Worten zu vereinigen, deren Originalität ganz unbestritten ist:... διδοῖ γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίης...<sup>70</sup>. An den Anfang versetzt, wird der Zusatz jedoch unverständlich. Er klingt wie ein Orakelspruch, was mit der anschließenden Rechtsformel kaum verträglich ist. Und diese selbst schwebt in der Luft; nicht nur

67. *Il.* X, 174, XII, 325; PINDAR, P. 2, 41. Auf die Parallelen zwischen Anaximander und Parmenides, B 8, 13-14, 21 verweist G. VLASTOS, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in: *Classical Philology* 42 (1947), S. 168, Anm. 119.

68. Sie findet sich in *Il.* VI, 143; VII, 402; XII, 79; XX, 429; *Od.* XII, 33-41.

69. Vgl. dazu die aufschlußreichen Belege bei CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, S. 172ff.

70. Ich folge noch einmal M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, a.a.O., S. 82, der jedoch das αὐτὰ ohne Begründung streicht.



darum, weil das begründende γὰρ entfällt, das einen Vorspruch voraussetzt, sondern weil mit der Reduktion unklar wird, worauf sich dann «αὐτὰ» bezieht. Wenn es eine Beziehung hat, kann sie nach unserem Deutungsansatz nur auf die Zweiheit der Erscheinungsformen des Warmen und Kalten und deren Ausdifferenzierung in die aufeinanderwirkenden ἐόντα gehen<sup>71</sup>. Sonst bliebe offen, worin die ἀδικίη von allem bestehen soll. Und damit entfiele zuletzt der Bezug der Rechtsformel auf die Terminierung der Zeit, der Folgesatz: κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Da sich erst daran die Bemerkung über die poetische Qualität des Spruches anschließt, müssen auch diese Worte so empfunden worden sein. Und poetisch sind sie, wenn wir uns der Zusammengehörigkeit von Dike und mit der uralten Göttin Themis erinnern, der Tochter des Himmels und der Erde. Im Verein mit Eunomia und Eirene gehört sie zur mythisch erschlossenen Zeit. Zusammen mit den alles (Gutes wie Schlechtes) zuteilenden Moiren weist sie dem Tun der Sterblichen den Weg im Wechsel von Tag und Nacht und der Jahreszeiten, worin die menschlichen Werke, wie alle Erzeugungen, zu richtiger Stunde (ὥρῃ) erscheinen<sup>72</sup>. Vor diesem Hintergrund verwundert es, daß F. Dirlmeier die Berufung des Spruches auf die Zeit in Frage gestellt, daß er den Schlußsatz Theophrast zugerechnet und nach dem Vorgang von Burnet als nachträgliche Interpretation angesehen hat<sup>73</sup>. Seine Einwände gelten der Auffassung, als würde bei Anaximander die Zeit selbst «richten», als wäre die Τάξις ihr «Richtspruch». Das ist in der Tat anachronistisch und läßt sich weder durch die epische Tradition noch bei Solon belegen. Im Epos ruft Themis zur Agora, dem Ort der Rechtssprechung. Und gesprochenes «Recht» ist immer mehr oder weniger «richtig»; es setzt auf den Ausgleich, den Spielraum des Gewohnheits rechts, das sich an den Vergleich hält, den der jeweils Richtende am trefflichsten «ausspricht»<sup>74</sup>. Der Spruch ist der von Themis abgeleitete θεσμός<sup>75</sup>, ein Wort, notwendig schwindet, ohne im Erscheinen «auszugehen». Beide «sind» im Sinne der Dauer, genauer: der

71. Vgl. auch CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, a.a.O., S. 182, der Belege von Diogenes von Apollonia und der älteren Ärzteschule anführt. Dagegen nimmt H. SCHWABL, *Anaximander*, a.a.O., S. 67, eine Beziehung der αὐτὰ auf die Idee (?) des Werdens und Vergehens an.

72. *Theog.* 901-906.

73. Vgl. F. DIRLMEIER, Der Satz des Anaximander von Milet, in: *Rhein. Museum für Philologie N.F.* Bd. 87 (1938) S. 376-383. Daraus ergäbe sich die mißliche Konsequenz, daß Theophrast (oder sein Abschreiber) etwas «poetisch» nennt, was für ihn, nach D.s. Prämisse, wohlfundierte Theorie ist.

74. *Il.* 18, 501-508; 19, 175-186, 20, 4. Vgl. K. LATTE, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechenland, in: *Kleine Schriften*, München 1968, S. 235f.

75. Vgl. *Od.* 23, 296.

Fortdauer, denn die Zeit dauert ja an. Der Tag wird aufs neue erscheinen, er kehrt wie der olympische Agon wieder. Das «Alles», das immer ist, stellt sich immer wieder dar, in der wiederkehrenden Zeit, und nur in dieser Darstellung gelangt es zum Vorschein.

So hatte schon Solon in Blick auf die Erscheinung von Dike gesprochen. Sie hat ihre Zeit; nicht weil diese selbst Richterin ist, sondern weil sie im Bund mit der Strafe des Zeus (der τίσις im «archaischen» Sinne der Rache) früher oder später «richtet». Es ist das geschriebene Gesetz, das die Kluft zwischen der Rechtsverletzung durch menschliche Hybris und der Strafe ausgleicht. Der Buchstabe ist sichtbar; er begrenzt das Erscheinende. Und in seinem Medium erscheint die mythisch personifizierte Dike, die davor nichts als einzelner Rechtsspruch war, in umgrenzter, die Gewalt eingrenzender gestalt. Darum kann hier geradezu formelhaft verkündet werden, daß noch die heimlichste Rechtsverletzung zuletzt immer zum Vorschein kommt (πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη)<sup>76</sup>, während sich auf der anderen Seite der Begrenzung durch die Schrift, das spezifisch menschliche Schreibwerk, der Unterschied am Erscheinenden aufdrängt. Daß sich die Götter überall zeigen, ohne allen in vollständiger Sichtbarkeit zu erscheinen, dieser Widerspruch des epischen Sprechens löst sich in der Einsicht, daß ihr Sinn (νόος) niemals erscheint, daß er den Sterblichen vollständig verborgen bleibt<sup>77</sup>. Die Einsicht ist menschlich. Sie ist das Wissen des gesetzkundigen Sophos, der bei allem an das dem Menschen Nötige denkt. Und das ist bei Solon das Zum-Vorschein-Kommen des Rechts. Damit öffnet sich für die menschliche Weisheit die Weite des Unterschieds, der mit dem Übergang zur Schrift die Bedeutung von «Satzung» und «Gesetz» erlangt<sup>78</sup>. Der geschriebene θεσµὸς<sup>78</sup> bemißt jedem gleichmäßig Dike und dadurch βία zu, die an der Strafe (τίσις) haftende Gewalt, ein Gleichmaß, das nach Solon wie die Zeit zumißt. Nicht im Sinne einer kategorial geordneten Abfolge von Jetztpunkten, wozu sie bei Aristoteles und seinen Schülern geworden ist, sondern der erwarteten, fälligen, eintretenden Zeit. Und bei dieser Gelegenheit darf man sich wohl der Nachricht erinnern, daß Anaximander selbst als Gründer einer milesischen Kolonie gesetzgeberisch tätig und mit dem Bau von Instrumenten zur Zeitmessung befaßt war<sup>79</sup>. Das geschriebene Gesetz kennt und gebraucht das Maß der Zeit. Daraus ergibt sich die episch ungebräuchliche Verbindung von Chrónos und Táxis. Das Verb τάττω meint

76. Fr. 1, 28.

77. Fr. 1, 17.

78. SOLON, Fr. 1, 25-32; 24, 19-20. Vgl. A. LESKY, Grundzüge griechischen Rechtsdenkens, in: *Wiener Studien*, N.F. Bd. 19 (1985), S. 6ff.

79. DIOG. LAERT. II 1.

so viel wie «an eine Stelle bringen», «in Reih und Glied stellen», «festsetzen», Bedeutungen, die auf das neue Hilfsmittel des Buchstaben im Bereich der Gesetzgebung hinweisen. Allem, was in der Zeit zum Vorschein kommt, wird die Dauer seines Erscheinens zugemessen, sie bemißt sich nach der «richtig» zugeteilten, der eingeteilten Zeit.

Darauf muß sich die Bemerkung des Theophrast über das «Poetische» des Spruches erstrecken. Er muß wohl erkannt haben, daß mit dem Zusatz über die Zeit mehr und anderes als die aristotelische Periodisierung des «Jetzt» gemeint ist. War es doch schließlich Aristoteles, der sich seiner Erörterung der Grundzüge des anaximandrischen Apeiron —daß es sich «ohne Grenze» zeigt, daß es nicht-alternd und unverderblich sei— auf Zeitphänomene wie den Tag und den Wettkampf bezogen hatte<sup>80</sup>, auf Erscheinendes also, so daß man vor dem Denken des Nötigen das Ganze bedenken muß (χρή), um das Schwerste zu denken. Und das ist der Unterschied selbst, der sich der solonischen Weisheit in das métron sammelt, die dem Sophos aufgegebenene Einsicht in das unsichtbare Maß des Rechts, das für sich alles und jedes in Grenzen hält<sup>81</sup>.

Der Weg zu dieser Einsicht führt aus der mündlichen Tradition des Wissens von allem heraus. Er verläuft über die Bahn von Dike, die im Namen von Themis spricht der Göttin des Gewohnheitsrechts, die sich auf das Erzeugte in der Festigkeit des Angestammten bezieht. Mit dem geschriebenen Gesetz wird Dike selbst fest, eine Festigkeit, die sich noch im menschlichen Überhören des Themisspruchs bewährt. Sie kann sich gleichsam hinter das Gesetz zurückziehen und allem solange zusehen, bis sie sich im rechten Augenblick zeigt. So wie es Solon von Dike sagt: «... σιγῶσα σύνοιδε τὰ γινόμενα πρό τ' ἔόντα... schweigend weiß sie mit, was geschieht und davor geschehen ist...», ein Mitwissen, das sich auf ein einziges Ziel hin richtet, die Ankunft des Rechts in der Zeit<sup>82</sup>.

Die musisch-mantische Formel des Wissens von allem, was da ist, da gewesen ist und da sein wird, diese dem Ursprung nach hymnische Prädikation des namenlosen Ganzen erfährt einen Wandel, wie er einschneidender nicht gedacht werden kann. Er betrifft das Künftige (τὰ ἔσσομενα), einen Aspekt der Seinserfahrung, der auf die beiden anderen Aspekte übergreift. Solon folgt noch dem Anruf der Musen. Dem Bedenken der

80. *Phys.* III 6, 206 a 18-25. Das Gewicht dieser Stelle betont zu Recht H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975<sup>4</sup>, S. 117, Anm.

81. Vgl. Fr. 10, 6 mit Fr. 16.

82. Fr. 3, 16. Vgl. PINDAR, *Py.*, 8, 1. Zur Zielgerichtetheit der epischen Verbalkomposita mit συν- vgl. B. SNELL, *Der Weg vom Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprach*, Göttingen 1978, S. 35.

Ankunft des Rechts geht jedoch nun das wissende Schweigen vorher, ein Vorherwissen, das nicht mehr Vorgabe, sondern "Freigabe des Hörens", und das heißt: des «schweigenden Denkens» ist. Gestützt auf die Schrift, steht es nicht mehr in der Not des epischen Sprechens, der Nötigung des Seher-Sängers, dem Entzug des mündlichen Vorgetragenen ins Vergessen (von λήθη, einer Ausgeburt der streitbaren Eris) durch Bilder und Gleichnisse Einhalt zu gebieten<sup>83</sup>. Die verwandelte Gestalt von Dike gibt vielmehr den Weg dafür frei, über das menschlich Nötige hinauszudenken, um im Durchschreiten des unsichtbaren Maßes der Einsicht das Offene des Unterschieds, die phanontische Differenz zwischen der Unsichtbarkeit des dem Ganzen Angeglichenen Ersten und dem erstlichen Erscheinenden auszumessen.

V. Das vollzieht sich über die poetische Form, in die sich die Einsicht der höchsten Weisheit bei Anaximander kleidet. Das Kleid ist eines mit dem Leib, dem Sprachleib des Gedankens. Er verhüllt nichts, sondern enthüllt den Unterschied am Erscheinenden: daß es im Zum-Vorschein-Kommen immer wieder entschwinden muß. So ist es. Und diese Einsicht stützt sich auf das Urteil: So hat es zu sein: κατὰ τὸ χρεῶν. Das Erscheinen in den Grenzen von Werden und Vergehen «ist nötig», weil Gewordenes sich notwendig ins Unrecht (ἀδικίη) begibt und dafür Recht und Strafe geben muß (διδοῖ... δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι).

Das sind zweifellos die Namen, die an stärksten poetisch sprechen. So nehmen sie sich jedenfalls nach den Maßstäben der Logik des Begründungsdenkens aus, den Theophrast und die Späteren anlegen, während Aristoteles in Anaximanders Worten noch den Ton der Erhabenheit (σεμνότης) vernimmt, ihren hohen Gebrauch in der feierlichen Gleichung des Ersten mit dem Ganzen. Im Spruch ist nun allerdings vom Ganzen nur mittelbar die Rede, nach dem Kontext bei Simplikios von den Himmeln und Welten in ihnen und darin vom «Verhältnis der Teile zum Ganzen», des Warmen zum Kalten, des Lichten zum Dunkeln, des Trockenen zum Feuchten mit all jenen Konnotationen des Auf- und Gegeneinanderwirkens, die wir den eingeschriebenen Zeichen (σήματα) der Kosmogonie entnommen haben. Sie eröffnen die Sicht, in der sich nach dem Text des Spruches die ἐόντι im Verhältnis wechselseitigen Unrechtens und Rechtleidens befinden, die Stufe einer durch die Schrift umgestalteten Sprache, deren Namen anders tönen.

Das gilt für die Formel: κατὰ τὸ χρεῶν. Sie klingt wie gesprochen, so

83. HESIOD, *Erg.* 213ff.; *Theog.* 227.

daß sie einmal mit der übermenschlichen Weissagung des Orakelspruches (χρησμός), dann wieder mit dem Todesgeschick der lastenden Hand (χείρ) des apollonischen Gottes erklärt worden ist<sup>84</sup>. Die Erklärungslinien (die etymologisch zu ziehen sind) brechen dort ab, wo sich die Hand des Sterblichen auszuschreiben und das Geschriebene dem Gesprochenen einzuhändigen beginnt: mit dem Ereignis der Wortwerdung des Denkens. Die aus der Schrift geborene Weisheit kann sich nicht mit orakelhaften Anzeichen begnügen, den sich wiederholenden Andeutungen einer abgetrennten Sphäre des Unsichtbaren, die dem Sterblichen auf immer unzugänglich bleibt. Sie muß den weg des Wortes in all seinen Windungen durchlaufen, und das heißt: die Worte zu Gegenworten und beide zu Sätzen zusammenfassen, zu jener Rhythmik von Satz, Gegensatz, Zusatz und Folgesatz mit nachfolgenden Zusatz, wie sie den Spruch des Anaximander formal charakterisiert. Wird der Anforderung des behaltenden Begründens genügt, kann auch die Mehrsilbigkeit der Verllautbarung entfallen. Sie zieht sich dann, wie im Gebrauch des Partizips ἔὼν und des Verbum εἶναι, auf ein Minimum von Silben zusammen. Oder sie entzieht sich dem selbständig Gesprochenen, sei es, daß sich Verb und Nomen zu einem Wort zusammenziehen oder daß das verbale εἶναι zugunsten einer anderen Verbkonstruktion vollständig zurücktritt.

Ersteres ist der paradigmatische Fall des Anaximandrischen τὸ χρεῶν, des Grundworts in der Mitte des Spruches. Es verknüpft, was im epischen Sprechen auseinanderfällt: das prädizierende ἐστὶ auf der einen Seite und auf der anderen das Nomen χρεῶ, die Schuldigkeit, den Bedarf, die Not, eine Verknüpfung, die sich im Zeitalter des Wechsels von der mündlichen Rede zur Schrift auch sonst vollzieht und in analogen Wortbildungen (man denke an das spätere τὸ δέον das «Gesollte») anklingt<sup>85</sup>. Der zweite Vorgang, prägt sich in dem formelhaften δίχη καὶ τίσις aus, beides Worte, die das mündliche Sprechen mit ἐστὶ bzw. ἔσσεται affirmiert<sup>86</sup>. Sie sind epischer Herkunft und im Vorgesprochenen der griechischen Sprache allgemein gebräuchlich, ohne genau dem gleichen Griechisch anzugehören. Denn keines von beiden tritt zusammen mit dem verbalen διδοῖ auf. Wenn Hesiod von δίχας διδοῦσιν spricht, so bedeutet dies nicht das «Rechtgeben» in der von Anaximander ausgefalteten Weite des Gedankens der Gehörigkeit: so hat es zu sein,

84. So z.B. E. SEVERINO, *Destino della Necessità: κατὰ τὸ χρεῶν*, Milano 1980, S. 13ff., 276 ff., nach dem Vorgang von HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 337f. Vgl. auch H. BOEDER, *Grund und Gegenwart als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie*, Den Haag 1962, S. 31.

85. Vgl. J. WACKERNAGEL, *Kleine Schriften*, Göttingen 1953, Bd. 1, 813f.

86. Auch die Strafe «ist» bzw. «wird sein» (ἔσσεται); vgl. *Od.* 1, 40; 13, 144.

sondern das (mündliche) Erteilen eines Rechtsbescheids<sup>87</sup>. Und was in der Anaximandrischen Ergänzung der *δίκη* durch *τίσις* das Ganze des Rechtsverhältnisses ausmacht, fällt traditionell entweder in die Sphäre des entgegengenommenen Rechtsbescheids (Erg. 712: *δίκη παρασχεῖν*) oder in die der archaischen Sühnepraxis<sup>88</sup>. Und als drittes *ἀδικίη*, ein Wort, das episch nicht vorkommt, das Anaximander geprägt oder —was wahrscheinlicher ist— aus der Gesetzgebung übernommen hat<sup>89</sup>. Es beweist den eingetretenen Wandel vielleicht am nachdrücklichsten. Was Unrecht ist, vermag das epische Sprechen gar nicht mit einem Wort auszudrücken. Es muß das prädikativ affimierte Recht verneinen, also sagen: *οὐ δίκη ἐστὶ* (Erg. 278), nämlich nach dem Gesetz (*νόμος*) des Zeus, der den übrigen Lebewesen im Gegensatz zum Menschen kein Recht zugeteilt hat, so daß sie einander verzehren (*ἐσθέμεν ἀλλήλους*).

Die mehr «poetisch» sprechenden Worte sind also spezifische Ausprägungen der Schriftlichkeit, eine Folge des Ureignisses, womit sich im Gefolge der überall (auf dem Boden der Gesetzgebung, des Prozeßrechts, des Lernens, Erkundens, Rechnens usw.) eingreifenden Sprachereignisse und eines veränderten Sprachverhaltens das anfangende Denken stiftet. Es fängt mit der Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von *δίκη* und *ἀδικίη* an, dem Wissen davon, daß Recht Unrecht voraussetzt, daß diese Voraussetzung nicht überwunden werden kann. Ist es doch das verschriftlichte Gesetz, daß sie festschreibt und so die Einsicht in das Zusammengehörige am Grunde freigibt, das «Wissen vom Ganzen» im Hören darauf, was allem und jedem beschieden ist: *κατὰ τὸ χρεών*. Die Begründung für den Bescheid bezieht den außermenschlichen, den vermeintlich rechtlosen Bereich des Lebendigen in sich ein, über den Grundzug von *ἀδικίη*, der in der Notwendigkeit des Hörens auf die Stimme von Dike dem Denken seine Aufgabe stellt.

Anaximander kennt nun freilich nicht die sich von Themis abhebende Dike-Gestalt. Jedenfalls läßt uns der Kontext des Spruches nichts dergleichen erkennen. Und der Text selbst kennt nur die Bindung des Rechtgebens an das Bestraftwerden, die den Umschlag des Zugs der *ἀδικίη* zu archaischer Gewalt ausschließt. Das erschwert die Auslegung des Sinnes der *ποιητικὰ ὀνόματα*. Anaximander, so lautet die Standardinterpretation<sup>90</sup>, stellt sich

87. Erg. 225 u.ö Vgl. CHARLES H. KAHN, *The Cosmogony of Anaximander*, a.a.O., S. 169.

88. *Il.* 22, 19; *Od.* 1, 40; 13, 44.

89. Vgl. die Anklänge bei SOLON, Fr. 3, v. 7, 11, 22.

90. Sie geht auf W. JÄGER, *Paideia*, Bd. 1, Berlin 1934, S. 218, zurück. Vgl. ferner G. VLASTOS, *Equality and justice in Early Greek Cosmologies* (1947), in: D. J. Furley / R. E. Allen (Eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I, London 1970, S. 56ff. Sowie die detaillierte Ausführung dieses Interpretationsansatzes bei A. CAPIZZI, *La Repubblica Cosmica*, Rom 1982.



leibhaftig vor, daß die Dinge unter sich im Streit liegen wie die Menschen vor Gericht. Wir sehen die ionische Polis, den Richter «Zeit», der auf dem Stuhl sitzt und die Strafe für das Unrecht festsetzt; und diese Anschauung wird dann von der Polis auf den Kosmos, das Ganze des Seienden, übertragen. Dagegen hat neuerdings Eric A. Havelock eingewandt, daß die Idee einer kosmischen Gerechtigkeit dem frühen Griechentum niemals unterlegt worden wäre ohne die Verbindung jener am meisten poetischen Worte des Spruches mit dem ersten, peripatetisch anmutenden Satz über die Einheit des Grundgeschehens von Werden und Vergehen, das sich aus demselben heraus und in es hinein vollzieht<sup>91</sup>. Wird er gestrichen, wäre das verbleibende Bruchstück kein Zeugnis des anfangenden Denkens. Er würde dann lediglich die Stufe der menschlich-nötigen Weisheit bezeugen, eines Rechts, das über den Bereich der Polis so wenig hinausreicht wie die Dike des Epos. Die Übertragungstheorie verdunkelt den geschichtlichen Sachverhalt. Sie erklärt nichts. Und wenn sie zu ihrer Abstützung behauptet, daß schon die solonische Dike weder abhängig ist von der Rechtsprechung in der Polis noch von außen kommt, als Eingriff einer göttlichen Strafgerechtigkeit, daß sie der immanent im kosmischen Geschehen selbst spielende Ausgleich sei, dann müßte sie sich konsequenterweise eingestehen, wie diese Festigkeit nun umgekehrt aus der «Übertragung» von Naturvorgängen auf die Polis folgt.

Das Dunkel lichtet sich, wenn wir uns entschließen, den überlieferten Text des Spruches (mit den gebotenen Einschränkungen) stehen zu lassen und im Kontext den Wechsel von der Mündlichkeit zur Schrift zu verstehen. Ein abschließender Blick auf den Zusammenhang der solonischen Einsicht mit der epischen Tradition mag uns den Abstand verdeutlichen. Nach Solon zeigt die Eunomie alles wohlgeordnet und gefügt (εὐκοσμία καὶ ἄρτια), sie bringt es zum Erscheinen (ἀποφαίνει)<sup>92</sup>. Und in dieser Sinnfälligkeit umschreibt er sie mit den sprachlichen Formeln des Gewohnheitsrechts, wenn er die gefügte Ordnung der Polis in einem seiner Bilder und Gleichnisse mit der ruhigen Oberfläche des Meeres vergleicht, das nach stürmischen Wellengang am gerechtesten (δικαιοτάτου) sei<sup>93</sup>. Gemeint ist

91. *The Greek Concept of Justice*, Cambridge / Mass. / London 1978, S. 263f. H. s Interpretation führt nicht weiter, weil sie die kritischen Bedenken gegen den Text auf die Spitze treibt.

92. Fr. 3, 32.

93. Fr. 11. Das Bild ist epischer Herkunft. Der Eingriff der Naturgewalten geht so vorbei, wie der archaische Rechtsgang zwischen zweien dann zu Ende ist, wenn dem einen nichts mehr am Entgelt für das Erlittene fehlt und der andere künftig gegenüber dem anderen rechtlicher ist (δικαιότερος καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἕσσαι). Vgl. *Il.* 19, 180-183 und die Interpretation dieser Stelle bei Havelock, a.a.O., S. 131ff.

der Rechtszustand des Ausgleichs, des vollkommenen Gleichmaßes, das episch in der Vision des Seher-Sängers begegnet: daß die Herden des Sonnengotts, einmal erzeugt, sich weder mehr noch vermindern<sup>94</sup>. Auf diese Flucht in den apollonischen Schein leistet die anaximandrische Einsicht Verzicht. Sie kennt keinen Zustand des Gleichgewichts, weder ein endliches Gleichmaß in der Reihe der Erzeugungen noch den endlichen Ausgleich des Rechts mit der Hybris des Unrechttuns und der Gewalt, wie ihn die solonische Vision einer eukosmischen Polisordnung ins Auge faßt. Nicht darum, weil Anaximander die apollonische Sicht durch eine dionysische ersetzt hätte, sondern weil er das Bild und Gleichnis vom getrennt erscheinenden Gott ins Gedankliche umsetzt, in das Denken des Getrennten, woraus sich der neue Gedanke der Einheit des Ganzen entfaltet.

M. RIEDEL  
 (Erlangen)

---

94. *Od.* 12, 130-131.



ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΚΗ ΣΤΗ ΛΟΓΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ  
ΤΟ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΤΟΥ ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΥ

Περίληψη

Ξεκινώντας από τη δοξογραφικά βεβαιωμένη μαρτυρία, ότι ο Ἄναξιμανδρος στάθηκε ο πρώτος πεζογράφος τῆς ἑλληνικῆς γραμματείας, ο συγγραφέας ἐρευνᾷ τὴν ἐπίδραση τῆς χρήσης τοῦ γραπτοῦ λόγου στὴν ἱστορία τῆς γένεσης τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Τοποθετεῖ τὸ ἀρχαιότερο φιλοσοφικὸ κείμενο, τὸ ἀποσπασματικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ «βιβλίον» τοῦ Ἄναξιμάνδρου, πὺ παραδίδει ὁ Σιμπλίκιος (D-K12B1 = Σιμπλ. Φυσ. 24, 13) στὰ πλαίσια τῆς ἐπικῆς παράδοσης, καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ τὸ ἐρμηνεύσει ὡς τεκμήριον τῆς ἐξόδου τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ ἀπὸ τὸν «ἀρχαῖκόν» αἰῶνα τῆς προφορικότητας.

Ὁ προβληματισμὸς τοῦ συγγραφέα κινεῖται στὴ συνάφεια τῶν μεγάλων φιλοσοφικῶν ἐρμηνευτικῶν προσπαθειῶν τοῦ Schleiermacher (1811), τοῦ Nietzsche (1873) καὶ τοῦ Heidegger (1946). Καταλαβαίνει τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἄναξιμάνδρου ὄχι ὡς «μαντικὴ γραφὴ στὰ ὄρια τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας» (Nietzsche), οὔτε ὡς «ρήση» (Heidegger), ἀλλὰ ὡς μία σύνθετη συναρμογὴ «προτάσεων», πὺ ἔχουν διαμορφωθεῖ μέσ' ἀπὸ τὴν καινούργια ἐμπειρία τῆς χρήσης τοῦ γραπτοῦ λόγου γιὰ ἐπιστημονικοὺς (ἱστοριογραφικοὺς, γεωγραφικοὺς, μαθηματικοὺς) σκοποὺς, καὶ πὺ ὑπερβαίνουν τὴν παράδοση τοῦ ἐπικοῦ λόγου (I).

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐνδιάμεση θέση ἐξηγεῖται, κατὰ τὸν συγγραφέα, ἡ ἀναφερομένη ἀπὸ τὸν Σιμπλίκιον «ποιητικὴ» μορφή τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος. Τίθεται τὸ ἐρώτημα, τί σημαίνει αὐτὴ ἡ μορφή γιὰ τὴν κατανόηση (τῆς ὑπόθεσης) τῆς ἀρχαϊκῆς σκέψης, δηλαδὴ τῆς ἰωνικῆς σοφίας, μὲ τὴν ὁποία ἐννοεῖται ἡ «γνώση τοῦ ὄλου» σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἰωνικὴ ἱστορίαν. Ἐνῶ γιὰ τὸν Nietzsche τὸ «ποιητικόν» εἶναι ἐξίσου σημαντικὸ μὲ τὴν «τραγικὴ σοφία» πὺ ἐκφράζεται μὲ τὸ Πάθος, καὶ γιὰ τὸν Heidegger μὲ τὴν ὁμοία πρωταρχικότητα τόσο τῆς Ποίησης ὅσο καὶ τῆς Σκέψης, πὺ φανερώνεται στὴν συντελούμενη στὸ βάθος τοῦ πεπωμένου τοῦ εἶναι Ἄδικία, ὁ συγγραφέας ξεκινᾷ ἀπὸ τὴ μεταφορικὴ βάση τοῦ Δικαίου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία συντάσσεται ἡ «γνώση τοῦ ὄλου» (II).

Κινούμενος σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ὁ συγγραφέας συγκρίνει τὴ γλῶσσα τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος μὲ τὸ λεξιλόγιον τοῦ ἔπους τὸ σχετιζόμενον μὲ τὸ Δίκαιο καὶ τὴ σύγχρονη νομοθεσία, ἐνῶ φθάνει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ τελευταῖον τμήμα (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) τῆς δεύτερης πρότασης τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος, τμήμα πὺ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ F. Dirlmeier (1938) ἀθετεῖται, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς

αὐθεντικό (III-IV). Μὲ κριτικὴ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν καθιερωμένη ἔρμηνεία, ὅτι ὁ Ἄναξιμανδρος μεταφέρει στὸν Κόσμο τὴ Δίκη (τοῦ τύπου τῆς σολώνειας νομοθεσίας), ποὺ καθοδηγεῖ τὴν ἀνθρώπινη συμβίωση στὴν ἀρχαία Πόλη, ὁ συγγραφέας δείχνει ὅτι αὐτὴ ἡ ἔρμηνεία ἀμαυρώνει τὴν ἱστορικὴ συνάφεια τοῦ ἀναξιμάνδρου ἀποσπάσματος. Ἡ παραδοσιακὴ, ἀκόμη ἀπὸ τὸν W. Jäger ἐκπροσωπούμενη, ὑπόθεση μιᾶς ἐξισορροπούσας κοσμικῆς Δικαιοσύνης εἶναι ξένη στὸν Ἄναξιμανδρο. Αὐτὴ βρίσκεται στὴ σχετικὴ μὲ τὸ Δίκαιο μεταφορὰ τοῦ Σόλωνα (ἀποσπ. 3, 32), ποὺ συγκρίνει τὴν ἀρμονικὴ τάξη τῆς Πόλης μὲ τὴν ἡσυχὴ ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας, ἡ ὁποία μετὰ ἀπὸ τρικυμιώδη κυματισμὸ «εἶναι ἐν δικαίῳ». Μὲ αὐτὸ ἐννοεῖται ἡ κατάσταση ἐξίσωσης καὶ συμμετρίας, ποὺ στὴν ὁμηρικὴ ποίηση συναντᾶται στὴν ἰδέα ὅτι τὰ κοπάδια τοῦ θεοῦ Ἥλιου ἀφοῦ δημιουργήθηκαν οὔτε αὐξάνονται οὔτε μειώνονται (*Ὀδύσσεια* 12, 130-131). Ὁ συγγραφέας βλέπει ἐδῶ τὴ φυγὴ τῆς Ποίησης στὸ ἀπολλώνειο φῶς ἀπὸ τὸ ὁποῖο παραιτεῖται ἡ ἀναξιμάνδρεια «σοφία τοῦ ὅλου». Αὐτὴ δὲν γνωρίζει τὴν κατάσταση μιᾶς πλήρους ἰσορροπίας, οὔτε τὴν τελικὴ συμμετρία στὴ σειρά τῶν γεννήσεων, οὔτε τὴν τελικὴ ἐξισορρόπηση τοῦ Δικαίου μὲ τὴν Ὑβρὶ τῆς Ἀδικίας, τοῦ «χωρισμοῦ» τῶν πεπερασμένων ἀπὸ τὸ Ἄπειρο. Αὐτὴ ἀναγνωρίζει πολὺ περισσότερο τὴν ἀναγκαιότητα τῆς «Ἀδικίας» τοῦ χωρισμοῦ, κι αὐτὸ ὅχι ἐπειδὴ ὁ Ἄναξιμανδρος ὑποκαθιστᾶ τὴν ἀπολλώνεια σοφία τοῦ ἔπους μὲ μία «τραγικὴ», ἀλλὰ ἐπειδὴ μεταθέτει τὴ διονυσιακὴ «Ἐπιφάνεια» στὴ Σκέψη. Μὲ τὸν διαλογισμὸ τῆς ἀμοιβαιότητος τῶν ἐπιμέρους ἀνελίσσεται ἡ πρωταρχικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς ἐνότητος τοῦ ὅλου (III).

Μετάφραση: Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ

