

Platon und Demokrit

Von Olof Gigon, Bern

Es gehört gewissermassen zu den ältesten Fragen der Platonforschung, wie man sich das Verhältnis Platons zu Demokrit vorzustellen habe. Die Texte sind bekannt und zerfallen in zwei Gruppen, von denen die eine von Platon aus nach Demokrit fragt, die andere von Demokrit aus nach Sokrates.

Diog. Laert. 3, 25 notiert das Zetema, weshalb wohl Platon zwar gegen fast alle früheren Philosophen polemisiert, Demokrit hingegen nirgends auch nur erwähnt habe; eine Antwort bringt erst das Kapitel über Demokrit, schicklicherweise, möchte man sagen, da das, was berichtet werden soll (9, 40), auf Platon ein ebenso ungünstiges Licht wirft wie auf Demokrit ein günstiges. Zitiert wird Aristoxenos Frg. 131 Wehrli, wobei es allerdings nicht sicher auszumachen ist, ob der ganze Text bis *ἔσοιτο* aus einem und demselben Zusammenhang und aus Aristoxenos stammt. Aus den zahlreichen Seltsamkeiten, die er enthält, greife ich nur wenige heraus. Wenn Platon Demokrits Bücher einsammeln und verbrennen lassen möchte, so ist dies eine höchst ungewöhnliche Massnahme, die nicht einfach von seiner Überzeugung, dass Demokrits philosophische Theorien verkehrt seien, abgeleitet werden kann. Der Leser sieht sich vielmehr an die Erzählung vom Buche des Protagoras (Diog. Laert. 9, 51/52) erinnert. Da soll die Gottlosigkeit der Eingangsthese die Athener veranlasst haben, tatsächlich alle erreichbaren Exemplare des Werkes einzusammeln und öffentlich verbrennen zu lassen. So wird man vermuten, dass der aristoxenische Platon gar nicht den Atomismus schlechthin treffen wollte, sondern dass es in einem ganz präzisen Sinne der Verfasser des zehnten Buches der *Nomoi* gewesen sein soll, der die Gottlosigkeit bestimmter Äusserungen Demokrits ebenso feierlich hätte bestrafen wollen, wie die Athener zuvor diejenige des Protagoras bestraft hätten. Beide Berichte dürften Erfindung sein, auch wenn man teilweise Kleantes SVF 1, 500 vergleichen könnte. Es erhebt sich freilich sofort die weitere Frage, welche Rolle die beiden Pythagoreer (die in der Überlieferung nicht eben häufig vorkommen) in der Sache gespielt haben mögen, bzw. welchen Sinn ihre Intervention nach der Meinung des Aristoxenos gehabt hat; wir erfahren darüber zu wenig, um sicher urteilen zu können.

Der zweite Teil des Textes von *καὶ δῆλον δὲ* an ist etwas anders orientiert. Er nimmt zunächst recht genau die Formulierung von 3, 25 auf und insinuiert, dass Platon einer Auseinandersetzung mit Demokrit darum aus dem Wege gegangen sei, weil er sich ihr nicht gewachsen gefühlt habe. Dazu nur drei Bemerkungen. Fürs erste ist demnach Demokrit als Philosoph Platon ebenbürtig; schärfer formuliert ist er der einzige ältere Philosoph, der in der Lage ist, Platons eigene Lehren ernsthaft in Frage zu stellen. Es wäre nicht ohne Interesse, einmal unter

diesem Gesichtspunkt aus der Doxographie über Demokrit (von Aristoteles bis über Cicero hinaus) diejenigen Stellen herauszuheben, an denen Demokrit ausdrücklich mit Platon verglichen oder doch den anderen Philosophen früherer oder späterer Zeit gegenüber in eine Sonderstellung gerückt wird. Zum zweiten wird ohne Umschweife vorausgesetzt, dass Platon nicht etwa darum Demokrit unerwähnt gelassen habe, weil er dessen Werke nicht gekannt habe; sie waren ihm im Gegenteil bekannt, und er hat absichtlich über sie geschwiegen. Drittens endlich setzt sich unser Text mit erstaunlicher Unbekümmertheit über die Tatsache hinweg, dass Platon in den Dialogen niemals selber spricht, sondern Sokrates sprechen lässt. Auf diese Weise wird der Weg zu der nächstliegenden Antwort auf das Zetema verbaut, dass nämlich Demokrit darum nicht namentlich aufgeführt wird, weil ihn Sokrates aus chronologischen Gründen gar nicht kennen konnte.

Man kann nicht genug betonen, wie sorgfältig Platon in seinem weitläufigen Oeuvre alle groben Anachronismen zu vermeiden gewusst hat. Die Platonforschung hat längst konstatiert, dass nur fünf Stellen vorhanden sind, an denen, wie es scheint, historische Tatsachen aus der Zeit nach 399 erwähnt werden; völlig unbezweifelbar ist unter ihnen nur eine einzige, Menex. 245 E. Platon hat sich also bewusst und systematisch darum bemüht, von den Dialogen alle Ereignisse und Personen fernzuhalten, die dem geschichtlichen Sokrates von den Gegebenheiten der Chronologie her schlechterdings unbekannt sein mussten.

Hat zu diesen Personen auch Demokrit gehört? Man wäre geneigt, dies anzunehmen, womit das Problem auf eine ebenso einfache wie unverfängliche Weise gelöst wäre, wenn wir nicht die zweite Gruppe von Texten besäßen, die von der Voraussetzung ausgehen, dass Demokrit und Sokrates Zeitgenossen waren, und daraufhin fragen, ob Demokrit Sokrates persönlich gekannt habe oder nicht. Diog. Laert. 9, 36/37 berichtet einerseits über die Vermutung des Thrasyllus, mit dem *πένταθλος* in den Anterasten 136 A sei Demokrit gemeint, andererseits über zwei Traditionen, die im schliesslichen Ergebnis übereinstimmen, in den Erläuterungen dazu einander jedoch auffallend widersprechen.

Nach der ersten Version, die Diog. Laert. über Demetrios Magnes aus Antisthenes von Rhodos (FGrHist 508 F 3ff.) zu beziehen scheint, sei Demokrit zwar in Athen gewesen und habe auch Sokrates gekannt, aber keinen Wert darauf gelegt, sich diesem zu erkennen zu geben. Dazu wird eine Äusserung Demokrits selbst zitiert, die freilich nicht von Sokrates im besonderen spricht, aber immerhin allgemein erklärt, in Athen habe ihn niemand gekannt, augenscheinlich, weil er selbst nicht Wert darauf legte, bekannt zu werden (VS 68 B 116); die Folgerung für Sokrates ergab sich daraus leicht, wenn man annahm, dass Demokrit vor 399 in Athen gewesen sei.

Die Frage ist, ob diese Äusserung als echt gelten darf. Dagegen sprechen zwei Momente. Das erste ist gerade das autobiographische Kolorit, das wohl eher in einem Briefroman am Platze wäre; man kann den Satz mühelos zu dem etwas billigen Paradoxon ergänzen, dass der universale Forscher, der nahezu alle

Länder der Oikumene bereist hat, sich ausgerechnet in Athen mit der Stellung des unbekanntem Fremdlings begnügt. Das zweite Moment ist die zweite von Diog. Laert. mitgeteilte Version im ganzen: Demetrios von Phaleron hat in der Apologie des Sokrates behauptet, Demokrit sei überhaupt niemals in Athen gewesen (Frg. 93 Wehrli). Dies steht im Zusammenhang eines umfassenden Nachweises, dass es die Philosophie in Athen zu allen Zeiten schwer gehabt habe: die einen Philosophen seien verfolgt worden wie Anaxagoras, Diogenes von Apollonia und Sokrates selbst, die anderen wie Heraklit, Zenon von Elea und Demokrit hätten aus guten Gründen überhaupt darauf verzichtet, den Boden Athens zu betreten. Die Folgerung ist zwingend, dass Demetrios den Satz VS 68 B 116 entweder nicht gekannt oder als unmassgebliche Erfindung eines Dritten beiseite geschoben hat.

Allerdings finden sich auch Argumente für die Echtheit des Satzes. Auf den immer wieder munter phantasierenden Valerius Maximus will ich kein grosses Gewicht legen, obschon sein Text 8, 7 ext. 4 nicht uninteressant ist. Er betont, dass der Text aus einem Buche stamme (was etwa aus Cic. Tusc. 5, 104 nicht hervorgeht), und akzentuiert die Situation so, dass Demokrit sich in Athen so sehr auf seine Forschungen konzentriert habe, dass ihm keine Zeit verblieben sei, Bekanntschaften zu machen. Das passt zum Gesamtbild Demokrits.

Wichtiger ist die Tatsache, dass bei Demokrit auch sonst autobiographische Mitteilungen vorgekommen sein dürften. Er hat Parmenides und Zenon als die «zu seiner Zeit bekanntesten» Philosophen ausdrücklich genannt (Diog. Laert. 9, 42), desgleichen Protagoras. Dass er auch von seinen weiten Reisen gesprochen hat, wird man aus den Hinweisen des Theophrast (bei Ael. V. hist. 4, 20) und Megasthenes (FGrHist 715 F 10) folgern können. Gerade diese beiden verhältnismässig frühen Autoren werden sich kaum auf einen schon vorhandenen Demokrit-Roman bezogen haben. Am Rande darf auch erwähnt werden, dass die Haltung, die sich in VS B 116 ausspricht, an mehrere Sätze Epikurs erinnert. Ich denke an Frg. 187 und 208 Us.

Sicherheit ist nicht zu erlangen. Wir sind ja auch über die Lebensdaten Demokrits ziemlich schlecht informiert. Man möchte ihn für jünger halten als Sokrates, doch genauere Anhaltspunkte fehlen. Wir verfolgen diese Dinge hier nicht weiter. Es darf dabei bleiben, dass Platon vermutlich aus chronologischen und vielleicht auch aus einigen anderen Gründen keine Möglichkeit besass, seinem Sokrates eine ausdrückliche Kenntnis der Person und der Werke Demokrits zuzuschreiben.

Dass er selbst über die Philosophie Demokrits Bescheid wusste, ist längst festgestellt. Die Aneignung demokritischer Gedanken und die Auseinandersetzung mit seinen Thesen vollzieht sich freilich immer wieder auf eine schwer durchschaubare Weise. Platon versteht es, das fremde Gut so souverän ein- und umzuarbeiten und die übernommenen Doktrinen so weiterzuentwickeln, dass nur die aufmerksamste Interpretation die Hintergründe jeder einzelnen Aussage einigermaßen aufzuhellen und von ihnen aus die Tragweite der philosophischen Leistung Platons zu ermessen vermag. Der Versuch einer solchen Interpretation sei hier vorgelegt.

Zu den härtesten Übergängen in der *Politeia* gehört der Abschnitt, in welchem von der Diskussion über die Dichtung endgültig Abschied genommen und in die Frage nach dem Lohn der Gerechtigkeit eingebogen wird.

607 C–608 A formuliert die Alternative: Die Dichtung muss Rechenschaft über ihr Tun ablegen und nachweisen können, dass sie nicht nur erfreulich, sondern auch nützlich ist; vermag sie dies, dann soll sie willkommen sein, vermag sie es nicht, dann bleibt sie aus dem vollkommenen Staate ausgeschlossen (nebenher sei beachtet, dass Platon nicht bloss von Rechtfertigungen der Dichter in ihren Dichtungen spricht, sondern auch von Prosaschriften, in denen Freunde der Dichtung ihre Nützlichkeit nachzuweisen bemüht sind; unzweifelhaft werden damit bestimmte Traktate *περὶ ποιητικῆς* anvisiert).

In 608 A *αἰσθόμεθα δ' οὖν* wechselt der Ton. Aus dem vorangehenden Satze werden mehrere Begriffe wieder aufgenommen, aber das Urteil lautet unüberhörbar härter als eben zuvor. Dies erleichtert die Einführung des pathetischen Satzes 608 B: Der *ἄγών*, den man führen muss, ist gewaltig, grösser, als man meint; die etwas überraschende Wendung *οὐχ ὅσος δοκεῖ* suggeriert den Gedanken, dass die meisten Leute diesen Kampf für unbedeutend halten – die altsokratische Formel, dass dasjenige, was den Leuten leicht zu erscheinen pflegt, in Wahrheit überaus schwer ist, wird damit angetönt.

Man soll sich durch nichts vom gerechten Handeln abhalten lassen. Aufgezählt werden dazu vier Verführungen, die freilich nicht auf derselben Ebene stehen. Denn dass Ehre und Reichtum (ein klassisches, etwa bei Aristoteles EN und Pol. vielfach belegtes Paar), dann auch die Macht den Menschen dazu verführen, ungerecht zu handeln, ist evident; der Einfluss der Dichtung ist durchaus anderer Art. Um des Zusammenhangs willen hat Platon die *ποιητική* hier angehängt.

Auch im Nachfolgenden fehlen die Sonderbarkeiten nicht. Der Leser wird jedenfalls kaum erwarten, dass nach dem bedeutungsvollen Satze *οὐχ ὅσος δοκεῖ* der Gesprächspartner leichthin zu erklären vermag, dass man Gerechtigkeit zu üben habe, sei nicht bloss seine Überzeugung, sondern wohl auch die Meinung «aller andern Leute». Natürlich trumpft nun Sokrates sogleich auf mit dem Hinweis, dass vom grössten *ἄθλον* in dem uns aufgegebenen *ἄγών* noch gar nicht die Rede war; da ist es denn an Glaukon, sich zu wundern.

Schon ältere Kommentatoren haben sich gefragt, was Sokrates mit den bereits erwähnten Belohnungen der Gerechtigkeit eigentlich meint. Man könnte zur Not 444 C–E heranziehen, wo unter Benutzung einer alten, weit verbreiteten Formel festgestellt wird, dass die Gerechtigkeit der Seele *ὕγεια, κάλλος* und *εὐεξία* verschafft, eine Dreiheit von Gütern (vgl. Arist. Top. 116 b 13ff., Eudemos Frg. 7 W.-R.), die gewiss nicht zu verachten ist. Doch Platon insistiert nicht weiter auf dieser Leistung der Gerechtigkeit, und so bleibt das Problem bestehen. Ich denke, dass man es in den grösseren Zusammenhang stellen muss: Der gesamte Abschnitt 608 A–D hat die Aufgabe, zwischen zwei in sich geschlossenen, aber unter einander sehr heterogenen Komplexen eine Brücke zu bilden. Dergleichen Abschnitte gibt

es in der Politeia mehrfach, und der Interpret hat immer wieder zu konstatieren, dass sich Platon nicht lange bei ihnen aufgehalten, sondern sich mit einer verhältnismässig flüchtigen Skizze begnügt hat. Da häufen sich die Anstösse, und man sollte sich hüten, gerade aus solchen Stellen allzu weitreichende Schlüsse zu ziehen.

Sokrates beantwortet die verblüffte Frage Glaukons zunächst absichtlich unbestimmt und rätselnd. Die Zeitdauer eines Menschenlebens ist wenig im Vergleich zur «ganzen Zeit»; Glaukon, der doch noch nicht weiss, worauf dies hinaus soll, überbietet Sokrates augenblicklich: sie ist nicht nur wenig, sondern gar nichts (die Nähe zu den bekannten Stellen Aristot. Protr. Frg. 10 a W.-R. und Cic. Somn. Scip. 21–34 ist spürbar). Der nächste Schritt führt «das unsterbliche Wesen» ein, das – seiner eigenen Natur gemäss – nur an der «ganzen Zeit» interessiert sein wird. Wie sich nun Glaukon erkundigt, was damit gemeint sei, fragt ihn umgekehrt Sokrates mit gespielter Verwunderung, ob er denn nicht wisse, dass unsere Seele unsterblich sei; und Glaukon bestätigt, dies sei ihm in der Tat unbekannt. Er zweifelt sogar daran, ob Sokrates dies zu beweisen in der Lage sei; worauf dieser wiederum bemerkt, dies sei ganz leicht, auch Glaukon könne dies. Damit ist endlich der von Platon angestrebte Ausgangspunkt des nachfolgenden Abschnittes erreicht. Sokrates erklärt sich bereit, diesen leichten Beweisgang vorzuführen.

Ich habe diesen Wortwechsel 608 D darum so ausführlich paraphrasiert, damit sichtbar werde, wie befremdlich hier alles ist. Dem dramatischen Effekt zuliebe wird bedenkenlos unterstellt, dass Glaukon noch nie etwas von der Athanasie der menschlichen Seele gehört habe – derselbe Glaukon, der in 358 E–367 E das Nachleben der Seele nach dem Tode genau so wenig wie sein Bruder in Frage gestellt hatte und der (was letzten Endes wichtiger ist) in 504 E/505 A von Sokrates ausdrücklich dabei behaftet wird, dass er schon oft von der Idee des Guten gehört habe; und wie könnte systematisch von der Idee des Guten die Rede sein ohne den Hinblick auf die Seele, die auf das Erkennen jener Idee angelegt ist und dies nur sein kann, weil sie unsterblich ist?

Seltsam ist auch, wie Sokrates hier sozusagen eine Gegenposition zu 608 B bezieht. Dort war gesagt, dass der Kampf um die Gerechtigkeit grösser sei, als man meine; hier hören wir umgekehrt, der Beweis für die Unsterblichkeit sei viel leichter zu führen, als Glaukon erwartet. Hier wie dort ist Platons Absicht, den Gang des Gesprächs durch überraschende, paradoxe Wendungen zu beleben, mit Händen zu greifen.

Für die Sache selbst halten wir fest, dass Platon den nun anhebenden Beweisgang für besonders leicht verständlich und wohl auch für besonders schlüssig gehalten hat. Auf diesen Beweisgang kommt uns nun alles an.

Begonnen wird, wie zu erwarten, mit einem *δμολογούμενον*. Es gibt den Gegensatz von *ἀγαθόν* und *κακόν*. Der zweite Schritt ist, wenn man es genau nimmt, überreich an Implikationen verschiedener Art. Als «gut» wird bestimmt das

Bewahrende und Fördernde, als «schlecht» das Vernichtende und Schädigende. Damit haben wir eine Formel, die sowohl in den Kategorien der Biologie (gut ist das, was das physische Dasein erhält und seine Entfaltung befördert) wie auch in denjenigen der Ontologie interpretiert werden kann; im zweiten Falle spricht sie die elementarste aller Entscheidungen aus, diejenige nämlich, dass es besser sei, zu sein als nicht zu sein, womit wir (was hier nicht auszuführen ist) in die unmittelbare Nähe des berühmten Satzes 509 B gelangen.

Mit dem dritten Schritt beginnen wir unser Beweisziel in den Blick zu bekommen. Jedem Wesen ist ein besonderes Gutes und Schlechtes zugeordnet. Die universale Geltung dieses Satzes wird systematisch skizziert an einigen Beispielen, die der Reihe nach den Menschen als Vertreter der ζῷα, dann die φυτά und schliesslich die ἄψυχα heranziehen. Man könnte geneigt sein, sich an Xen. Mem. 3, 8, 2/3 auf der einen und Arist. EN 1096 a 29–34 auf der anderen Seite zu erinnern, wo hervorgehoben wird, dass das ἀγαθόν ein πρὸς τι und in jeder Situation ein immer wieder anderes ist. Doch an unserer Stelle liegt der Akzent anders. Auf was es Platon ankommt, ist, dass jedes Wesen nicht durch ein beliebiges, sondern nur durch das ihm zukommende ἀγαθόν gefördert und ebenso nur durch das ihm zukommende κακόν geschädigt und zerstört werden kann.

Bedeutungsvoll wird gleich zweimal hintereinander der Begriff des σύμφυτον κακόν genannt (609 A). Interpretiert man ihn scharf, so besagt er, dass jedes Wesen zum vorneherein und schon bei seiner Entstehung eine spezifische Anfälligkeit für dasjenige besondere κακόν mitbringt, durch das es dereinst vernichtet werden wird.

Der vierte Schritt bringt uns unmittelbar an den Rand der Alternative, auf die alles ankommt. Er expliziert, dass jedes Wesen ausschliesslich durch das ihm zugeordnete κακόν zerstört werden kann und durch nichts anderes. Unterstrichen wird dies durch ein mit leichter Hand angedeutetes Schema. Wenn es (1) das κακόν, (2) das ἀγαθόν und (3) das μήτε κακόν μήτε ἀγαθόν gibt (es müsste einmal die Geschichte dieses Schemas von Parmenides an bis hinab zur klassischen Stoa geschrieben werden), so ist es evident, dass zerstörend nur das κακόν (1) wirken kann; wir müssen freilich beifügen, dass gerade diese einigermaßen banale Feststellung im Beweiszusammenhang kaum eine Rolle spielt; wesentlich ist vielmehr, dass innerhalb des κακόν selber zwischen einem σύμφυτον (οἰκεῖον) und einem ἀλλότριον κακόν für jedes Wesen unterschieden wird; auch das ἀλλότριον κακόν kann keinem Wesen etwas anhaben.

In 609 B wird nun allerdings diese in sich geschlossene und sinnvolle These (auf die wir später zurückkommen werden) entscheidend eingeschränkt. Der Leser konnte bis dahin der Meinung sein, dass eine einfache Alternative anvisiert werde. Es existieren auf der einen Seite vergängliche Wesen, denen ein σύμφυτον κακόν beigegeben ist und die an diesem irgendwann zugrunde gehen; und es existieren doch wohl auch unvergängliche Wesen, die von keinem σύμφυτον κακόν begleitet werden.

Platon entwickelt jedoch eine dritte Möglichkeit und damit zugleich eine andere Alternative. Demnach gibt es Wesen, die zwar ein *σύμφυτον κακόν* haben, durch dieses aber nicht zerstört, sondern bloss geschädigt werden können; es ist also mit Schädigungen zu rechnen, die ihrer Natur nach nicht zur Vernichtung des Geschädigten zu führen brauchen und führen können – eine gewagte Behauptung, der doch Glaukon unbedenklich zustimmt.

Worauf Platon konkret hinauswill, zeigt sich sofort. Die Seele besitzt ihr *σύμφυτον κακόν* in den vier, hier der Reihe nach aufgezählten Kardinallastern. Die These ist, dass diese *κακά* zwar schädigen, aber nicht vernichten. Ein erster etwas primitiv wirkender Einwand wird genannt. Wenn der Ungerechte wegen seiner Missetat zum Tode verurteilt und hingerichtet wird, so könnte man meinen, er gehe in der Tat an seiner Ungerechtigkeit zugrunde. Dagegen wäre zweierlei geltend zu machen. Es könnte betont werden, dass eine Hinrichtung zwar den Körper vernichtet, aber nicht die Seele (womit allerdings vorausgesetzt wäre, was erst bewiesen werden muss), und es könnte konstatiert werden, dass längst nicht alle Missetäter diesem Schicksal verfallen, im Gegenteil, wie 610 DE erklären wird.

An unserer Stelle zieht Platon es vor, den Einwand einfach auf sich beruhen zu lassen und sogleich zu einer Erläuterung der These überzugehen. Sie bedient sich einer sorgfältigen Parallelisierung von Körper und Seele.

Das *σύμφυτον κακόν* des Körpers ist die Krankheit. Wo sie dabei ist (*παρκαθῆσθαι* und *ἐνεῖναι* sind zu beachten), geht der Körper zugrunde. Bei der Seele ist, wie schon erwähnt, das *σύμφυτον κακόν* die Reihe der Kardinallaster; doch wo sie dabei sind, geht die Seele als solche (also unabhängig vom Körper) nicht zugrunde.

Dies ist die fundamentale Behauptung, der Glaukon in 609 D genau so mühelos zustimmt, wie er in 609 B ihrer allgemeinen Voraussetzung zugestimmt hatte. Dabei möchten wir meinen, dass es Platon selbst nicht entgangen sein kann, wie anfechtbar beide Sätze sind. Es kann sehr wohl die These vertreten werden, dass alles, was überhaupt Schaden erleiden kann, damit auch zum Untergang schlechthin verurteilt ist; und es kann auch angenommen werden, dass es nicht nur den Tod des Körpers, sondern auch einen (wie immer zu charakterisierenden) Tod der Seele gibt; beide Thesen sind ja auch, was hier nicht nachzuweisen ist, zum mindesten in der nachplatonischen Philosophie faktisch vertreten worden. An unserer Stelle ist die Frage berechtigt, ob Platon nicht gerade darum den Gesprächspartner des Sokrates so unbekümmert und rasch hat zustimmen lassen, um eine Diskussion seiner Behauptungen, die in jedem Falle mühsam und langwierig gewesen wäre, zu vermeiden.

Was nun untersucht wird, ist die besondere These, dass die Seele, die anerkanntermassen durch das *σύμφυτον κακόν* nicht zerstört werden kann, noch viel weniger durch ein *ἀλλότριον κακόν* gefährdet ist. Der Vergleich mit dem Körper wird weitergeführt. Aus ihm gewinnt Platon eine neue, nicht uninteressante Distinktion: Das *σύμφυτον κακόν* des Körpers ist die Krankheit und nichts anderes. Wenn nun die Rede davon geht, dass ein Körper etwa am Genuss verdorbenen

Brot es zugrunde ging, so hat man zu unterscheiden. Das Brot ist nur das von aussen veranlassende Moment (mit *διὰ* markiert), das im Körper die Krankheit aktiviert. Ursache des Todes (mit *ὑπό* markiert) ist ausschliesslich die Krankheit.

Der Sinn der These ist klar. Es liegt ihr daran, unter allen Umständen eine feste und eindeutige Relation zwischen dem Körper und dem ihn zerstörenden *κακόν* herzustellen und zu verteidigen. Der Laie meint, dass der Mensch aus zahllosen beliebig verschiedenen Ursachen sterben kann. Die hier vorgetragene Unterscheidung eines bloss auslösenden (*διὰ*) und eines verursachenden (*ὑπό*) Momentes gestattet es, eine bestimmte Wirkung (den Tod) auf eine einzige bestimmte Ursache (die Krankheit) zurückzuführen.

Abermals stimmt Glaukon sofort zu. Es ist ausgeschlossen, dass ein *ἄλλότριον κακόν* die Rolle des *σύμφυτον κακόν* übernehmen kann.

Es folgt die letzte und endgültige Anwendung auf die Seele. Nachdem schon anerkannt worden war, dass die Seele durch das *σύμφυτον κακόν* niemals zerstört werden kann, zeigt es sich nun, dass sie noch viel weniger durch ein *ἄλλότριον κακόν* bedroht ist. Und zwar ist all das, was für den Körper ein *σύμφυτον κακόν* darstellt, für die Seele ein reines *ἄλλότριον κακόν*, das ihr nichts antun kann. Wäre es anders, so müsste dies auf die Absurdität hinauslaufen, dass das *σύμφυτον κακόν* des Körpers, also die Krankheit, auf die Seele genau gleich einwirkt, wie das eigene *σύμφυτον κακόν* der Seele selbst, konkret gesagt: Die Krankheit und der körperliche Tod würden in der Seele die Kardinallaster erzeugen, und umgekehrt müsste gefolgert werden, dass derjenige, der den Kardinallastern verfallen ist, also etwa der Ungerechte, früher stirbt als der Gerechte. Dies ist aber einbarer Unsinn. Eher müsste (in deutlicher Anspielung auf das im Gorgias und auch in unserem Dialog entwickelte Porträt des Tyrannen) konstatiert werden, dass der Ungerechte lebenskräftiger sei als der Gerechte und seinerseits den Gerechten zu töten vermöge.

Damit gilt der Beweis als erbracht. 610 E/611 A fasst zusammen: Da die Seele weder durch das ihr zugeordnete *σύμφυτον κακόν* noch durch ein anderes *κακόν*, das anderen Wesen *σύμφυτον*, für sie selbst aber *ἄλλότριον* ist, zerstört werden kann, so folgt, dass sie überhaupt unzerstörbar, also ewig und unsterblich ist.

Was sich anschliesst, sind in aller Knappheit zwei Folgerungen. Fürs erste wird erklärt, die Zahl der unsterblichen Seelen bleibe immer dieselbe; Platon skizziert flüchtig zwei Disjunktionen: (1) Die Zahl der Seelen kann sich, da sie unsterblich sind, nicht vermindern, aber auch nicht vermehren. Würde sie sich vermehren, so müsste der Nachschub (2) entweder aus dem Unsterblichen selbst kommen – was stillschweigend abgelehnt wird – oder aus dem Sterblichen; da aber der Weg vom Sterblichen zum Unsterblichen notwendigerweise irreversibel ist, würde schliesslich Alles unsterblich sein, was ohne nähere Begründung ebenfalls abgelehnt wird. Zum zweiten wird genau so knapp behauptet, unsterblich sei nur das, was entweder überhaupt nicht zusammengesetzt sei oder dann zum mindesten *τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει* bestehe; augenscheinlich wünscht sich Platon

an dieser Stelle über diese schwierige Frage nicht eindeutig zu äussern. Dass für ihn die zweite Möglichkeit im Vordergrund steht, ist klar. Sie leitet denn auch zu einer Schlussbetrachtung über. Dass die Seele *τῆ καλλίστῃ συνθῆσει* aufgebaut sei, erweist sich nur, wenn man sie in ihrer reinen Gestalt erblickt und nicht wie jetzt durch die *τοῦ σώματος κοινωνία* und andere *κακά* auf alle Weise verstümmelt und verunstaltet. Es folgt der berühmte Vergleich mit dem *Γλαῦκος θαλάττιος*, offenbar einer im Meere selbst (wo?) stehenden Statue einer Gottheit, die im Laufe der Zeit völlig unkenntlich und unansehnlich geworden ist. Wir lassen dies und beachten nur noch, dass Sokrates in 611 B ausdrücklich zu verstehen gibt, es stünden ihm für die Unsterblichkeit der Seele noch andere zwingende Beweise zur Verfügung. Der vorgetragene Beweis ist also keineswegs der einzige, wohl aber nach Platons Meinung ein besonders einfacher und einleuchtender.

Umgekehrt haben sich die Kommentatoren seit jeher gerade über die Unzulänglichkeit des Beweises gewundert. Wir haben selbst oben schon auf den kritischen Punkt hingewiesen: Dass es *κακά* geben soll, die nur schädigen, aber nicht zerstören können, und umgekehrt gesagt: dass es Wesen geben kann, die zwar völlig verdorben werden, aber nicht untergehen können, ist höchst befremdlich, und der Eindruck bestand, dass Platon gerade darum so rasch über eben diesen Punkt hinweggeht, weil er weiss, wie bedrohlich er für seine These ist.

Von der Sache her ist es allerdings begreiflich genug, dass er sich in eine derart schwierige Position hineinmanövriert hat. Die Aufgabe war, die Seele unsterblich und dennoch ethisch verantwortlich, also zu Fehlleistungen befähigt sein zu lassen. Die einfache Lösung, die Seele in der Weise aufzugliedern, dass einem unsterblichen Teil, dem kein *σύμφυτον κακόν* zugeordnet wäre, ein sterblicher Teil gegenüberträte, der durch die Kardinallaster nicht bloss geschädigt, sondern auch vernichtet werden könnte, hat Platon verschmäht. Es dürfte ihm nicht entgangen sein, dass diese Lösung das ethische Handeln auf das bedenklichste entwerten und den Menschen im ganzen in die absonderlichste Lage bringen müsste: Der unverletzlichen Vollkommenheit seines unsterblichen Teiles gewiss vermöchte er es sich zu leisten, seinen sterblichen Teil ohne Sorgen den *σύμφυτα κακά* zu überantworten, da er in jedem Falle auf eine künftige Loslösung seines unsterblichen Teils nicht nur vom Körper, sondern auch vom sterblichen Teil seiner Seele rechnen könne.

Wenden wir uns aber nun von diesen allgemeinen Erwägungen zurück zum Einzelnen und damit zum historischen Befund. Der Gesamtbeweis zerfällt in gewissem Sinne in zwei Komplexe. Der zweite ist derjenige, der soeben zur Sprache kam, Platons besondere, unmittelbar auf das Beweisziel hin ausgerichtete These, dass es *σύμφυτα κακά* gebe, die nicht zerstören, sondern nur schädigen.

Was nach Abzug dieser These übrig bleibt, ist anderer Natur. Es ist der Gedanke, dass kein Wesen aus irgendwelchen beliebigen Ursachen zugrunde geht, sondern nur durch die Einwirkung des ihm zugeordneten (in 610 E erscheint zweimal der Begriff der *τάξις*) *οἰκεῖον* bzw. *σύμφυτον κακόν*.

seine Nähe zu einem Theorem, das im Gedicht des Lukrez an prominenter Stelle figuriert, aber bis heute in seiner Tragweite, wie mir scheint, noch nicht genügend gewürdigt worden ist.

Lucr. 1, 149ff. beginnt seine Darlegungen mit dem Fundamentalsatz, dass nichts aus Nichtseiendem wird und zu Nichtseiendem vergeht (bei Epikur vgl. Ep. 1, 38). Dieser Satz ist evidentermassen von der Ontologie des Parmenides deriviert. In seinem allgemeinsten Sinne besagt er entweder, dass alles Werdende und Vergehende von einem unveränderlich und dauerhaft Seienden ausgeht und zu ihm zurückkehrt, oder auch, dass dem jeweils Werdenden und Vergehenden ein Seiendes zugeordnet ist, aus dem es hervorgeht, und wiederum eines, in das es sich verliert.

Von diesem zweiten Sinne her kann sich die Bedeutung des ganzen Satzes verschieben. Er meint dann, dass das Entstehende nicht beliebig zum Sein kommt, sondern von einem bestimmten vorgeordneten Seienden her. Das Werden aus dem Nichtsein wird dann interpretiert als ein Werden *ἐκ τοῦ τυχόντος*. Ihm ist das Werden aus dem Sein als einem *ὀρισμένον* gegenübergestellt. So ist der Satz bei Lukrez gefasst, und der ganze Block 1, 159–264 entfaltet die These, dass das organische Werden und Vergehen niemals beliebig einsetzt und beliebig endet, sondern durchgehend determiniert ist.

Zweifellos ist es merkwürdig, dass Lukrez sein Gedicht gerade mit dieser These eröffnet, die zunächst gar nicht einem Nachweis der Existenz der Atome als *ἀρχαί* aller Erscheinungen dient, sondern vielmehr von dem Gedanken beherrscht ist, dass im Werden und Vergehen eine strikte und sinnvolle Ordnung waltet. Prinzipiell möglich wäre, dass Lukrez die Dinge umgruppiert hat. Doch schon Epikur selbst hat in gleicher Weise begonnen, wie sich aus Ep. Her. 38/39 ergibt; und der später zu behandelnde Text des Aristoteles Phys. 196a24–b5 legt die Vermutung nahe, dass bereits Demokrit dieselbe These an prominenter Stelle vorgetragen hatte – wahrscheinlich im Sinne einer frontalen Polemik gegen Anaxagoras (vgl. VS 59 B 6. 11. 12 u.a.). Dies haben wir hier nicht zu verfolgen; für unsere Zwecke genügt der Text des Lukrez.

Der erste, grössere Teil des Kapitels weist die Determiniertheit alles Werdens nach (1, 159–214). Dies geschieht in sechs Abschnitten, die aber nun nicht, wie dies sonst etwa bei Lukrez der Fall ist, verschiedene Beweise in lockerer Folge aufreihen; sie fügen sich vielmehr zu einem geschlossenen Bilde der einzelnen Aspekte der organischen Werdens und Wachsens.

1, 159–173 beginnt mit der Entstehung der Lebewesen im strengen Sinne und hebt gleich zwei Momente hervor. Erstens entsteht kein Lebewesen an einem beliebigen Orte, sondern nur in dem ihm zugeordneten Raume (161–164), und zweitens hat es auch seinen bestimmten Erzeuger, *semina certa* (169) und *mater certa* (168). Es wird also nicht, aristotelisch formuliert, *τὸ τυχόν ἐκ τοῦ τυχόντος*. Es sind bestimmte Dinge, die eine *secreta facultas* (also etwa *ἀπωρισμένη δύναμις*) besitzen, etwas Bestimmtes hervorzubringen. Dementsprechend entsteht auch nichts

zu einem beliebigen Zeitpunkt des Jahres, sondern nur *certo tempore* (174–183); wir werden uns nicht darüber wundern, dass Lukrez (und zweifellos schon seine Vorlage) zu diesem Punkt nur mit den Pflanzen zu argumentieren vermag; bei den ζῷα wäre der Nachweis sehr viel schwieriger zu führen gewesen. Sinngemäß folgt die Dauer des Entwicklungsprozesses von der γένεσις bis zur ἀκμῆ (184–191). Auch sie ist nicht beliebig kurz, sondern für jede Gattung fest determiniert, für die ζῷα (186) wie für die φυτά (187).

Der nächste Punkt betrifft die Ernährung, deren die Organismen bedürfen, um sich fortpflanzen zu können (192–198). Auch sie ist keine beliebige, sondern eine im Prinzip determinierte. Ein strikter Nachweis ist da freilich nicht zu führen. Die Erfahrung zeigt lediglich, dass zwar die Pflanzen zu bestimmten Zeiten des Regens bedürfen, dass aber bei der Nahrung der ζῷα von einer festen Zuordnung bestimmter Nahrungsmittel zu bestimmten Gattungen kaum gesprochen werden kann. Lukrez sucht den daraus sich ergebenden Einwand mit der Bemerkung zu entkräften, dass zwar viele einzelne Nahrungsmittel von mehreren Gattungen zugleich benutzt werden, dass aber von einer unbegrenzten Beliebigkeit auch da keine Rede ist.

Es folgt der Hinweis auf die Begrenztheit des Wachstums, diesmal exemplifiziert am Menschen. Er erreicht nur eine bestimmte Körpergröße und eine bestimmte Lebensdauer. Das Material, aus dem er aufgebaut ist, ist von vorneherein darauf angelegt; jede Beliebigkeit ist ausgeschlossen (199–207).

Am eigentümlichsten ist der letzte Punkt (208–214). Konstatiert wird, dass bestimmte Pflanzen der Pflege durch den Menschen bedürfen; sie sind ihrer Struktur nach auf diese Pflege hin angelegt. Wir können es nicht mehr vermeiden, hier vollends aristotelisch zu formulieren: Die φύσις bestimmter Pflanzen ist auf ein Zusammenwirken mit der τέχνη des Menschen hin determiniert; es ist bekanntlich feste aristotelische Doktrin, dass die φύσις bestimmte Dinge nicht aus sich zu leisten vermag und auf die Ergänzung durch die τέχνη angewiesen ist. Unsere Stelle führt allerdings zu der Frage, ob Aristoteles diese seine Lehre nicht schon von einem Vorgänger, der dann nur Demokrit sein könnte, übernommen hat.

Zum Gesamtkomplex bei Lukrez bemerke ich hier nur, dass der Dichter möglicherweise etwas umgestellt hat. Denn zur Determination der Entwicklungsdauer (184–191) gehört unmittelbar die Begrenztheit der Körpergröße wie der gesamten Lebensdauer (199–207), während umgekehrt die Frage nach der Nahrung (192–198) der Feststellung, dass zum Gedeihen bestimmter Lebewesen ein Zusammenwirken von φύσις und τέχνη notwendig sei und dass diese Lebewesen eben auf ein solches Zusammenwirken hin angelegt seien (208–214), nahekommt. Den Gründen, die Lukrez zu einer Umstellung veranlasst haben mögen (an vergleichbaren Fällen fehlt es nicht), haben wir hier nicht nachzufragen.

Der Sache nach ist der Komplex nach zwei verschiedenen Richtungen hin orientiert. Eine erste ist durch die Präambel 149–158 angezeigt. Wenn bewiesen ist, dass niemals τὸ τυχὸν ἐκ τοῦ τυχόντος entsteht, so gibt es auch jene θαυμάσια

und *τέρατα* nicht, von denen der Mythos und zuweilen die *ἱεροὶ λόγοι* erzählen und die die Menschen zur Angst vor der Willkürallmacht der Götter verführen. Die zweite Richtung ist indessen philosophisch relevanter. Wenn betont wird, dass alles organische Werden sich in einer festen Ordnung vollzieht und dass für jede Gattung das Wachstum und seine Formen und Bedingungen an die bestimmten Anlagen gebunden sind, die die jeweils konstitutiven *σπέρματα* mitbringen, so ist es nur noch ein Schritt zu dem Gedanken, dass diese Ordnung eine in sich befriedigende ist, den Menschen beruhigend und von der Natur in diesem Sinne eingerichtet; mit einem Worte gesagt: die Nähe dieser Doktrin zu dem, was wir ein teleologisches Denken zu nennen haben, ist unübersehbar. Wir kommen darauf noch einmal zurück.

Dass der zweite Hauptteil unseres Kapitels (1, 215–264) bedeutend kürzer ist als der erste, liegt in der Sache selbst. Während das organische Werden sich in zahlreiche verschiedene Aspekte aufgliedern lässt (ich weise hier nur noch auf 3, 784–789 und 5, 126–145 hin, also die These, dass der Geist, *animus*, nicht in beliebigen Körpern vorkommt, sondern nur in bestimmten, ihrer Struktur nach ihm zugeordneten; es liegt nahe, damit Aristoteles *De an.* 407 a 13–24 zu vergleichen), sind am Vergehen nur zwei Momente hervorzuheben: Erstens vollzieht sich das Vergehen nicht von selbst und aus beliebigen Anlässen, sondern jeweils aus einer bestimmten, dem vergehenden Wesen zugeordneten Ursache, und zweitens vergeht das Vergehende nicht in Nichts oder in Beliebigen, sondern nur in bestimmtes Andere.

Lukrez hat immerhin versucht, den Eindruck einer gewissen Fülle dadurch zu erzeugen, dass er jedes der beiden Momente zweimal (mit etwas abweichenden Akzenten) behandelte und die vier Abschnitte chiastisch anordnete. Dem ersten Moment gelten 215–224 und 238–249, dem zweiten 225–227 und 250–264.

Über das zweite Moment haben wir hier nicht viel zu sagen. Die Klarheit des Gedankens leidet etwas darunter, dass zwei sehr verschiedene Dinge zusammengeschoben werden: (1) Was nach dem Tode jedes organischen Wesens übrig bleibt, ist nicht beliebiger Abfall, sondern dient in bestimmter Weise der Entstehung und Ernährung anderer organischer Wesen. (2) Nichts vergeht zu Nichts, da sonst schon längst alle Materie aufgebraucht wäre; es könnte nichts Neues entstehen, wenn nicht das Vergehende immer wieder für das Entstehende in Anspruch genommen würde. Der Gedanke überrascht etwas bei Lukrez-Epikur, da er sein volles Gewicht nur unter der Voraussetzung besitzt, dass die Masse der Materie begrenzt ist; ist sie unbegrenzt, wie im Atomismus, so erweist er sich nur dann als notwendig, wenn der Verbrauch der Materie hinter dem Ablauf der Zeit zurückbleibt. Das erste Moment ist nun dasjenige, mit dem wir zu Platon zurückkehren. Denn es ist kein anderes als die These, die er zugrundegelegt und in der Weise ergänzt hat, dass er sie als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele benutzen konnte.

In 217–224 lehrt Lukrez, dass nichts ohne eine von aussen zerschlagende oder im innern auflös

dass jedes Ding durch eine besondere, seiner eigenen Struktur entsprechende Ursache überwältigt wird. Da haben wir also Platons *σύμφυτον κακόν*. Hier wie dort wird die Möglichkeit abgelehnt, dass *τὸ τυχόν ὑπὸ τοῦ τυχόντος φθείρεται*. Wenn wir dieses Zusammentreffen historisch deuten dürfen, so bedeutet es, dass Platon eine bei Lukrez im Zusammenhang vorliegende Lehre Demokrits aufgenommen und umgearbeitet hat. Natürlich ist dies nicht mehr als eine Hypothese, die nicht schlüssig bewiesen werden kann.

Für sie spricht zum Abschluss immerhin noch ein Text, dessen Gewicht für die Interpretation Demokrits kaum hoch genug eingeschätzt werden kann:

Aristoteles bietet in *Phys. B* 4–6 eine Untersuchung über die Begriffe *τύχη* und *αὐτόματον*. Beide Begriffe sind schon von den Vorsokratikern reichlich in Anspruch genommen worden. Ihre Thesen werden von Aristoteles mit gewohnter Lässlichkeit bald mit Namensnennung angeführt, bald ohne eine solche zitiert.

Von 196 a 24 an kommen *τινές* zu Worte, die als *αἰτία* sowohl unseres *οὐρανός* wie auch aller *κόσμοι* das *αὐτόματον* angeben. Dies kann sich nur auf die Atomisten beziehen, sicherlich Demokrit – ob auch schon Leukippos, können wir streng genommen nicht wissen. Der nachfolgende begründende Satz arbeitet evident mit atomistischen Begriffen und dürfte ein etwas vereinfachtes Zitat aus einem Texte Demokrits sein. Mit *καὶ μάλα* folgt sofort eine Kritik. Sie weist auf einen für Aristoteles unannehmbaren Widerspruch in der Lehre Demokrits hin. Es ist absurd, zu meinen, dass auf der einen Seite der *οὐρανός* – hier ausdrücklich im Sinne des Kritikers präzisiert als die Welt der *θειότατα τῶν φανερῶν*, also die supralunare Welt – bloss *ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου* zustande gekommen sei, während auf der anderen Seite derselbe Philosoph behauptet: *τὰ μὲν ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι, ἀλλ' ἦτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον (οὐ γὰρ ὅ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίνεται, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιοῦδι ἐλαία, ἐκ δὲ τοῦ τοιοῦδι ἄνθρωπος)*. Da haben wir augenscheinlich nichts anderes als eine Zusammenfassung dessen, was *Lucr. 1, 159–214* vorträgt. Der Gedanke ist derselbe. Nichts entsteht *ἀπὸ τύχης*, sondern aus dem jeweiligen *σπέρμα* nur dasjenige, woraufhin das *σπέρμα* angelegt ist; und zwar gilt dies, wie bei Lukrez, für *ζῶα* (bei Arist. als Beispiel nachher der Mensch) und *φυτὰ* (als Beispiel nachher der Ölbaum). Wir dürfen überdies annehmen, dass bei Demokrit nicht nur von der *γένεσις* der organischen Wesen die Rede war, sondern in demselben Sinne auch von ihrer *φθορά*. Für das Beweisziel des Aristoteles war es nicht nötig, darauf einzutreten. Ihm genügte es, den aus seiner Sicht eklatanten Widerspruch hervorzuheben: die ranghöhere Zone des Kosmos muss sich mit der geringeren *αἰτία* begnügen, während die rangtiefere Zone eine höhere *αἰτία* in Anspruch nehmen darf.

Welches ist diese höhere *αἰτία*? Wie der Text zeigt, äussert sich Aristoteles reichlich unbestimmt. Nehmen wir ihn beim Worte, so heisst dies, dass Demokrit selbst sich darüber nicht eindeutig ausgesprochen hat. Dass die *φύσις* erscheint, kann uns nicht wundern. Jedem Leser Epikurs wie des Lukrez muss es auffallen,

wie oft *φύσις/natura* bemüht wird als eine Instanz, die die Dinge festsetzt und ordnet und so gut eingerichtet hat, dass wir ihr zum Danke verpflichtet sind.

Seltsamer ist, dass Demokrit auch den *νοῦς* herangezogen haben soll. Man wird es aber kaum bestreiten können; denn dass Aristoteles ihn eigenmächtig hineingedeutet hätte, um den Kontrast zum *αὐτόματον* möglichst grell hervortreten zu lassen, wird man schwerlich annehmen dürfen.

Allerdings öffnet sich dann aber der Ausblick auf einen neuen Problemkreis, dem jedoch an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden soll: Was bedeutet es, dass bei Demokrit und noch bei Epikur-Lukrez die supralunare Welt offenbar unter anderen Voraussetzungen entstanden ist und besteht als die sublunare Welt der lebenden Organismen? Und wie weit ist bei Demokrit in der Behandlung der lebenden Organismen schon das angelegt, was sich bei späteren Philosophen zu einer breiten teleologischen Naturerklärung entfaltet hat? Diese Fragen müssen indessen in einem anderen weiteren Zusammenhang verfolgt werden.